

## Die Poesie mystischer Gottesliebe

Zwischen Koran und Kafka -- und der großen Liebe: Navid Kermani

„Mann, bist Du durchgeknallt“, schüttelt der langbärtige Hausbesetzer den Kopf über den fünfzehnjährigen Gymnasiasten. Denn dieser will nicht nur notfalls „über Nacht oder die ganze Woche“ vor der Tür der Wohngemeinschaft ausharren, sondern überlegt, „außer der Küchenrunde auch noch die ganze Friedensbewegung“ um Hilfe zu bitten, um seine ihn plötzlich verschmähende Geliebte von der welthistorischen Bedeutung seiner Liebe zu überzeugen.

Der sanfte Kommunarde weiß nicht, wie recht er mit dieser fassungslosen Charakterisierung hat. Denn der Protagonist von Navid Kermanis Roman „Große Liebe“ (GL)<sup>1</sup>, der sich mitten in den mit liebevollem Spott und nostalgischer Sympathie dargestellten ökologisch-geschlechtergerecht-anti-atomar-friedensbewegten 1980er Jahren das erste Mal und damit groß verliebt, ist auch Mağnūn: der Verrückte der großen orientalischen Liebesdichtung „Mağnūn und Leila“. Auf seine pubertär-gymnasiale Art zitiert er die selbstvergessene, in der all-einenden Liebe ertrinkende Figur der islamischen Mystik und bildet so den Mittelpunkt des Vexierbildes aus autobiografisch-literarischer Erinnerung und Fragmenten der islamischen Tradition.

Wie eine ornamentale Textur bildet die mystische Tradition in Anekdoten, in mitunter etwas zu gelehrten Zitaten und einem subtilen Verweisspiel zwischen den Liebeserfahrungen und den mystischen „Zuständen“ (aḥwāl) sowie „Orten“ (maqāmāt) den Hintergrund des Romans. So wie die islamische Mystik Liebesworte und -erzählungen findet, um Gott tiefer zu verstehen, so durchzieht die Poesie mystischer Gottesliebe Kermanis Roman, um das recht irdische erste Verliebtsein besser zu erdichten.

Mağnūns lila Latzhosen tragende Leila, die knapp vier Jahre ältere Abiturientin Jutta, weiß demgegenüber kaum um ihren mystischen Hintergrund. Sie wundert sich deshalb auch nicht wenig, als der liebestolle pubertierende Egozentriker mitten im Unterricht in die Klasse stürmt, um der „Schönsten des Schulhofes“ auf dem Lehrerpult stehend seine Liebe zu versichern. Wenig Wunder, dass mit diesem Auftritt auch das Ende der insgesamt nur drei und keinesfalls 1001 glücklichen Nächte erster sexueller Erfahrungen eingeläutet ist und der Leser fast das Ende des genau 100 knappe Kapitel umfassenden Romans erreicht hat.

In der 100-Zahl erkennt natürlich auch der in Bezug auf den Islam nur populär Gebildete die Namen Gottes. Doch wie so viele Anspielungen auf die islamische Mystik ist diese Parallelisierung -- zum Glück! -- gebrochen: Der hundertste Namen, den keiner kennt, gehört nicht Gott, sondern der nüchternen Rückkehr in die Wirklichkeit. Auch die klassische Struktur des mystischen Weges von Entwerden, Bleiben im Entwerden und schmerzhafter Rückkehr (fanā' und baqā') wird im Romanaufbau zwar immer wieder thematisiert und strukturell imitiert. Der mystische Weg und die „Große Liebe“ kommen aber nicht einfach zur Deckung -- was doch sehr deutlich für die hartnäckige Eigenständigkeit der ganz weltlichen Liebe gegenüber der mystischen Gottesliebe spricht. Neben das Spiel mit der mystisch-irdischen „Großen Liebe“ tritt das große Thema von Dichtung und Wahrheit, von Autobiografie und literarischer Freiheit. Die Unsicherheit der Erinnerung, die Übergänge von Erlebtem zu Erschriebenem, die vermeintlich dokumentarischen Elemente, die ihren literarischen Charakter offen darlegen (ein pubertär-literarisches Tagebuch mit dem Titel „Traum & Chaos“ und ein im Inhalt immer verschlossen bleibender Abschiedsbrief der Geliebten) sind ein immer wiederkehrendes Motiv des Romans.

Gott also weiß es am besten, wie es wirklich war, wird der fromme Muslim sagen. Dem Autor des Romans hingegen ist das Vergangene verschlossen, auch, wenn es sich um sein eigenes Leben handelt -- und gerade so kann er es sich erschreiben. Vielleicht folgt ja das Verliebtsein per se der Sprache und der Literatur viel mehr als der Wirklichkeit. „In Wahrheit ist in der Liebe alle Trennung Zweiheit und nur im kurzen Augenblick der Paarung Einheit. Der Rest ist

---

<sup>1</sup> Navid Kermani: Große Liebe. Roman. München: Hanser 2014. 101 S. Gb. 18,90.

Phantasie“ (GL 28), so weiß es der mittelalterliche Autor der mystischen Liebe, Aḥmad al-Gazālī.

Die Verschränkung von großer Liebe und Mystik, die das Besondere des Romans ausmacht, ist also vor allem eins: neue, ungewohnte und vertiefende Sprachmöglichkeit. Religion tut bei Kermani das Beste, wozu sie in der Lage ist: Sie gibt Worte für die vielen verschiedenen Schattierungen der Liebe und die existenziellen Tiefen des Lebens -- Selbstaufgabe und Egozentrik, Überschwang und schmerzliche Trennung, Verslossenheit des anderen Menschen und Überschwang der Vereinigung.

Der Koran und mehr noch die Reime und Klänge mystischer Gedichte dienen dem (Liebes-)Leben, indem sie ihre ungewohnten Formulierungen dem Einmaligen und erschütternd Neuen der erlebten Liebe zur Verfügung stellen. Kermani schlägt damit die genau umgekehrte Richtung zum modernen Fundamentalismus ein, in dem das Leben allein dem Text dient, und der so sowohl dem Text als auch dem Leben jede Tiefe nimmt.

In seinem wunderschön-geistreichen, mäandrierenden Essayband „Zwischen Koran und Kafka“<sup>2</sup> (ZKK) thematisiert Kermani genau dies als Eigenart seiner Literatur (die immer auch Essay ist, wenn sie erzählt, und -- viel besser noch! -- erzählt, wenn sie essayistisch Kleist und Lessing, Goethe und Hannah Arendt, Brecht und das schiitische Passionsspiel, und, nicht zu vergessen, die persischen Dichter Heyadat und Goldschiri porträtiert): Der Koran und die islamische Tradition stehen bei Kermani für „das Beharren, gläubig oder nicht, auf der fortdauernden Relevanz metaphysischer Fragen in einer radikal säkularisierten Umgebung und bei aller Zeitgenossenschaft auch die Treue zum Kanon der Eltern und Großeltern, damit zu vormodernen, außereuropäischen Erzählungen und Erzählweisen“ (ZKK 16).

„Der Islam“ ist für Kermani also nicht zuerst moralische Vorschrift oder rechtliche Regelung („In den eigentlich ethisch-moralischen Fragen habe ich von den Minima Moralia mehr gelernt als von Mohammed“, ZKK 11), sondern Bildreservoir, frühe Erinnerung, Geruch und Klang, vor allem aber ein hoher, konsequent existenzieller Ton, der für die „Welthaltigkeit [...] oder auch metaphysische Grundierung“ (ZKK 226) des Schreibens bürgt. Und dies gilt nicht nur für den Koran, wie Kermani pointiert formuliert: „Insofern ist die Bibel göttlich, als sie menschlich ist im Extrem.“ (ZKK 159)

Kermani sieht sich in dieser existenziellen Ernsthaftigkeit in eine anachronistische Zeitgenossenschaft zu einem spezifischen Strang deutschsprachiger Literatur gesetzt: „Diese deutsche Literatur ist schließlich nicht irgendeine, sie hat spezifische Züge und war bis Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts stärker als andere moderne Literaturen von transzendenten Fragestellungen und biblischen Motiven durchdrungen, [...] ja auch von einem heiligen Ernst, über den niemand so herzhaft spotten konnte wie manche Deutsche selbst, weil das Hadern mit sich selbst ebenfalls eine ziemlich deutsche Beschäftigung war“ (ZKK 10).

„Diese deutsche Literatur“, der Kermani ausführlich im Essay „Nachmittags Schwimmschule. Kafka und Deutschland“ nachgeht, ist die Tradition des jüdischen Weltbürgertums deutscher Sprache, die er sich programmatisch zu eigen macht: „Es wäre gut, wenn heute [...] auch muslimische Autoren, gläubig oder nicht, das jüdische Erbe Europas mitverträten.“ (ZKK 15) Kafka, der in den Essays immer wieder auftaucht und in einem anrührenden Essay über den verzweifelt-hartnäckig aus der Welt fallenden, trinkfesten Poetennarren Sadeq Hedayat („Der Auftrag der Literatur. Hedayat und Kafka“) noch einmal auf dem Umweg über Persien zum deutschen Leser zurückkehrt, steht für eine geistige Mehrstimmigkeit, die maximal entfernt ist von der simplen Weltläufigkeit des intellektuellen Jet-Sets an weltweit uniformen Hotelbars.

Die vielfältigen Zugehörigkeiten -- „nicht einmal Kafka selbst konnte klar sagen, zu welchem Kollektiv er gehörte“ (ZKK 213) -- sind zugleich bejaht und erzwungen, erlitten wie erschrieben und stehen vor allem für eines: Für den Widerstand gegen jede selbstbewusste, bruchlose Identität, der sich in Kafkas pointierter Verzweiflung bündelt („Ich habe kaum etwas mit mir gemeinsam“: ZKK 214).

---

<sup>2</sup> Navid Kermani: Zwischen Koran und Kafka. West-östliche Erkundungen. München: C. H. Beck 2014. 365 S. Gb. 24,95.

Daher also der Titel „Zwischen Koran und Kafka“ -- wobei es genauerhin kein „Zwischen“ ist, weil in „Kafka“ bereits die spezifische Referenz auf eine religiöse Tradition enthalten ist, die das „dauerhafte Exilhafte“ (ZKK 16) zur Folge hat. Die Bezugnahme auf die jüdische Tradition des beginnenden 20. Jahrhunderts ist eine schmale Gratwanderung zwischen Empathie und Aneignung, die in allzu selbstgewisser Identifikation hoch problematisch werden könnte.

Doch Kermanis heilsames Misstrauen gegen jede Form eines selbstgewissen „Wir“, sei es „muslimisch“ oder „deutsch“, gelingt es, die Sympathie für diese literarische Tradition frei zu halten von jeglicher, letztlich infamen Aneignung jüdischer Leidensgeschichte, wie sie in der Selbstviktimsierung „die Muslime von heute sind die Juden von gestern“ geschieht.

Seine Bezugnahme hingegen bleibt gebrochen: Kafka, Heine und die deutsche Exilliteratur werden nicht herangezogen, um migrantisches Selbstbewusstsein aufzuwerten. Sie stehen vor allem für die literarisch produktive „Möglichkeit, die eigene Sprache aus der Distanz zu hören“ (ZKK 225). Und sie stehen eben selbst für eine nicht selbstverständliche, gefährdete und gebrochene Identität, die Kermani gleichsam über Bande eine Identifikation mit Deutschland ermöglicht.

Deutschsein ist für Kermani immer eine Identität in der Widersprüchlichkeit: „Deutsch wollte deutsche Literatur gerade nicht sein -- und war es dann gerade durch die Aneignung nicht-deutscher Motive und Muster.“ (ZKK 216) Deutschsein ist gekennzeichnet durch den Respekt für das Andere und die Unerbittlichkeit gegen das Eigene -- seine beiden Essays über Lessing („Die heroische Schwäche“) und Hannah Arendt („Gewalt des Mitleids“) gehen dieser Haltung intensiv nach. Und wer mag sich nicht Kermanis Reverenz vor Sebastian Haffner anschließen: „Es waren genau jene Werte, die die Nazis verachtet und von Haffner an Deutschland hervorgehoben wurden: Humanität, Offenheit, grüblerische Gründlichkeit des Denkens, Selbstkritik, Respekt für alles Eigenwillige und Eigenartige, Gutmütigkeit, Großzügigkeit, Freiheit.“ (ZKK 223)

So verwundert es letztlich nicht, dass den Roman „Große Liebe“ bei aller Ironie („die Ordnung der Geschlechter schien in der Wohngemeinschaft nur so weit durcheinandergewirbelt zu sein, daß auch die Frauen sich nicht an der Hausarbeit beteiligten“ (GL 59) auch eine nostalgische Sympathie für die Bundesrepublik der 1980er Jahre durchzieht, für eine Zeit also, in der „wie in den Traditionen, an denen meine Geschichte anknüpft, aber zum vorerst letzten Mal in der westlichen Welt, [...] das Gutmeinen, die Sanftmut, der Altruismus und selbst die Schwäche als Tugend“ galten (GL 41).

Überhaupt: Kermanis Vorliebe für die zu kurz Gekommenen, gut Meinenden und Antiheroen! Seien es Schriftsteller wie der persische Spötter Golschiri („Ein Gott, eine Frau, ein Käse“), sei es der Jesus der islamischen Mystik, der die Schönheit noch in den weißen Zähne eines verwesenden Hundes zu loben weiß, oder seien es schlichtweg die Eltern pubertierender „Kotzbrocken“, denen das untergründige Mitgefühl in der „Großen Liebe“ gilt -- Kermani hat ein ausgesprochenes Gespür für Randfiguren, für Vernachlässigtes und Übersehenes. Er kann sich hier, wie so oft, mit dem Mystiker Ibn ‘Arabī eins wissen, den er mit dem Ausspruch zitiert: „Kein Name ist unbedeutend, und sei es der Name des großen oder kleinen Spucknapfes, im Unterschied zur Meinung derer, die von der Erhabenheit der Dinge nichts verstehen“ (GL 36).

Weil nichts unbedeutend ist, geht es im Roman wie in den Essays immer auch um das individuelle, unverwechselbare Leben. Die schwierige Aufgabe, „Ich“ zu sagen, bleibt niemandem erspart. Doch muss sie immer wieder vorgegebenen Formen abgerungen werden. Dies gilt für das „alternative und authentische Leben“, das gerade da, wo es als Gruppenideologie gelebt wird, ganz Zeitgeist und ganz und gar nicht individuell ist.

Dies gilt für die die Schwüre großer Liebe, die so schnell nur die Stereotypen des schon immer Gesagten reproduzieren. Dies gilt jedoch vor allem auch für die religiöse Sprache, insbesondere die koranisch-arabische, wie Kermani in dem Essay „Folgt nicht den Dichtern! Der Koran und die Poesie“ zeigt: Der Koran ist literarisch-produktive Sprachermöglichkeit und Erstarrung in einer alles normierenden Überzeitlichkeit zugleich. Seinem produktiven Impuls wird man nur gerecht, wenn man von ihm abweicht, wie die „Häutung“ des zeitgenössischen syrischen

Dichters Adonis vorführt: „Er streift das Religiöse ab; er läßt es nicht unberücksichtigt wie die meisten Dichter seiner Zeit, sondern thematisiert gerade diesen Prozeß der Häutung.“ (ZKK 30) Die scheinbare Selbstverständlichkeit religiöser Sprache muss gebrochen werden, damit sie aus der Distanz wieder angeeignet werden kann -- erst dann entfaltet sie neue Produktivität.

Die sinnliche, körperliche Dimension von Religion findet stets das besondere Interesse von Kermani: So wie er ein besonderes Augenmerk für Eucharistie und Liturgie im Katholizismus hat (auch von hierher die Nähe zu Martin Mosebach), so sehr ist er fasziniert von der Leiblichkeit der arabischen Sprache, die nicht nur Inhalte darstellt, sondern Klang und Rhythmus ist, deren Rezitation eine physische Qualität und Wirkung hat. Kermani greift hier literarisch auf ein von ihm islamwissenschaftlich ausführlich durchdachtes Thema zurück: Seine Habilitationsschrift „Gott ist schön“ beschäftigte sich mit den klanglichen und lautlichen Aspekten des Koran, und bereits seine Dissertation behandelte den ägyptischen Denker Naṣr Abū Zayd, der einen sprach- und literaturwissenschaftlichen Zugang zur Koranexegese suchte.

Kermanis literarische Essays sind damit durchaus auch als Resonanzboden der gegenwärtigen Forschungsrichtungen zu lesen, die den Koran aus rechtlichen und sakralisierenden Verengungen zu befreien und neu als ein intertextuelles Dokument mit einer eigenen sprachlichen und literarischen Qualität zu entdecken suchen.

Kermani ist also durchaus ein theologisch ernst zu nehmender Autor, wie es Christoph Gellner und Georg Langenhorst in ihrem Band über „Interreligiöses Lernen mit literarischen Texten“<sup>3</sup> skizzierten. Doch zugleich können Literatur und Theologie einander nicht ersetzen, und Kermani kann man nicht in das Korsett eines systematischen Lehrstuhls zwingen: So kann er mit einem allgemein-religiösem Optimismus Goethes sympathisieren, der der Erschütterung durch Leiden und Tod konsequent ausweicht, und zugleich dem abgründigen Pessimismus eines Hedayat Reverenz erweisen. Er kann sowohl mit Blick auf die Wurzeln ideologischer Gewalt die analytische Kraft der nüchternen Bühnenmoral Lessings vorführen als auch die kathartischen Wirkungen schiitischer Passionsspiele nachzeichnen, denen Lessing wohl eher ungerne die Hamburger Bühne zur Verfügung gestellt hätte.

Literarisches Schaffen sucht andere Formen der Kohärenz -- in Bezug auf das Denken, aber auch in Bezug auf das eigene Ich: Die Produktivität des Dichterischen kommt bei Kermani aus der Gnade, nicht mit sich identisch zu sein. Und so ist man wider beim Anfang angelangt, denn dies ist die Logik der „Großen Liebe“: „Allenfalls hat er zum ersten Mal geahnt und vielleicht in einer Zehntelsekunde zwischen zwei Gedanken erfahren, daß man tatsächlich etwas anderes sein kann als immer nur ich.“ (GL 66) Oder, um es mit den Worten des Alten in der mystischen Parabel zu sagen, mit der Kermani den Roman beginnt: „„Nein“, antwortete der Alte, „ich möchte nicht ich sein.““ (GL 1)

*Tobias Specker SJ*

---

<sup>3</sup> Christoph Gellner / Georg Langenhorst, „Wichtiger, ein guter Mensch zu sein als ein guter Muslim -- *Navid Kermani*“, in: dies., Blickwinkel eröffnen. Interkulturelles Lernen mit literarischen Texten. Ostfildern 2013, 307-330.