



universität
wien

DISSERTATION / DOCTORAL THESIS

Titel der Dissertation / Title of the Doctoral Thesis

**Ritus, Schrift und Machtgefüge.
Interreligiöse Diskurse im Spannungsfeld sprachanalytischer
Schreibverfahren am Beispiel ausgewählter Texte von Josef
Winkler, Barbara Frischmuth und Elfriede Jelinek**

verfasst von / submitted by

Mag. Christian Schenkermayr

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Doktor der Philosophie (Dr.phil.)

Wien, 2016 / Vienna 2016	
Studienkennzahl lt. Studienblatt degree programme code as it appears on the student record sheet	A 092 332
Dissertationsgebiet lt. Studienblatt: field of study as it appears on the student record sheet	Deutsche Philologie
Betreut von / Supervisor:	Ao. Univ.-Prof. Mag. Dr. Pia Janke

Inhaltsverzeichnis

Einleitung: Interreligiosität und Literatur.....	5
I. Religion(en) und Sprachanalyse – Zur Sonderstellung der österreichischen Literatur nach 1945.....	12
1. Der Katholizismus und „die Anderen“ – Tendenzen in der österreichischen und deutschen Literatur des 20. und 21. Jahrhunderts.....	12
2. „Sprache als Material“: Frischmuth – Winkler – Jelinek.....	16
II. Methodische Ausgangspunkte.....	20
1. „Interreligiosität“: Begriffsbestimmung und thematische Eingrenzung.....	20
1.1. Kultur(en) und Religion(en) – Von kulturellen, religiösen und interreligiösen „turns“.....	24
1.2. Interculturalität – Transculturalität: Interreligiosität und/oder Transreligiosität.....	27
1.3. „Es gibt keinen Dialog...“ – Anmerkungen zur Dialogizität interreligiöser Dialoge...	33
2. Literaturwissenschaft und Theologie: Parallelen und Divergenzen bei der Thematisierung von Interreligiosität.....	37
2.1. Interreligiöse Hermeneutik – Literaturwissenschaftliche Adoptionsmöglichkeiten....	39
2.2. Strukturalistische vs. poststrukturalistische Konzepte.....	44
2.2.1. Wahrheit vs. Pluralismus.....	44
2.2.2. Sinnproduktion vs. Dekonstruktion.....	47
2.3. Sprachkritik als Religionskritik – Philipp Stoellgers <i>Sprachen der Macht</i>	50
3. Sprachanalytische und kulturtheoretische Referenzpunkte.....	53
3.1. Postkolonialismus, Religion(en) und (literarische) Sprache.....	53
3.2. Diskursanalytische Ausgangsfragen zum Begriff des „Interreligiösen Diskurses“.....	56
III. „Und das Wort ist Fleisch geworden“: Rituale im interreligiösen Kontext im Werk Josef Winklers.....	61
1. „Performative Rhythmen“ – Winklers „Poetik der Wiederholung“ in <i>Domra Am Ufer des Ganges</i>	66
1.1. „Ram Nam Satya hai“ – Von der Repetition zur Serialität?.....	68
1.2. Wiederholung und Performanz – Über die Funktion der rituellen Handlungen.....	72
1.3. Bischofsmützen und Erntedankkronen – Partielle Präsenzen des Religiösen.....	76
1.4. Macht und Ohnmacht der Mimikry – Sprachmimetische Übertragungen.....	81
2. Inter-religiöse Codierungen.....	86
2.1. Tod und Leben.....	88

2.2. Sprache und Körper.....	91
2.3. Heiliges und Profanes.....	96
2.4. Raum und Zeit.....	100
2.5. Requisiten und Symbole.....	103
3. Auffächerung und Variation – Entwicklung interreligiöser Themenfelder in den Werken von 2003-2008.....	108
IV. Von der Un-Eindeutigkeit der Schrift - (Inter-)religiöse Transformationen im Werk Barbara Frischmuths.....	120
1. Der „eigene“ und der „fremde“ Glaube.....	120
2. Kodierungen und „Entschlüsselungen“ – Schriftkonzepte im interreligiösen Kontext....	127
2.1. Von der Mündlichkeit zur Schrift.....	127
Exkurs: Bibel und Koran – Stellenwert und Funktion von Schrift im Christentum und im Islam.....	130
2.2. Von der Dechiffrierbarkeit religiöser Schriften und der Deutungshoheit ihrer Auslegung.....	133
2.3. Eine „neue Sprache“ des Religiösen – Mystik im Werk Barbara Frischmuths.....	135
2.4. „Befreiung der Schrift“ – De-Konstruktionen und Re-Konstruktionen religiöser Schriften.....	143
2.4.1. Kalligraphie vs. Kybernetik: <i>Die Schrift des Freundes</i>	143
2.4.1.1. Schriftkonzepte im Vergleich: Bedeutung und Abstraktion.....	144
2.4.1.2. Religiöse Vielfalt in Schrift und Bild.....	148
2.4.2. Codierte Korrespondenzen: <i>Die Entschlüsselung</i>	152
2.4.2.1. Sinn und Un-Sinn der Interpretation.....	152
2.4.2.2. Renitenz und Mystik – Wider den Absolutheitsanspruch der Schrift.....	158
3. Im Wechselspiel von Schrift und Ritus – Frischmuths <i>Vergiss Ägypten</i>	163
3.1. Dhun-Nun und Jesus Christus – Religionsübergreifende Figuren und die Sprache der Mystik.....	164
3.2. Ritualisierung als Karnevalisierung – Subvertierung der Schrift im Ritus.....	173
3.3. Hybride Identitäten – Lebensentwürfe mit und zwischen den Religionen.....	179
V. Polyvalenz und Auflösung – Interreligiöse Diskurse im Werk Elfriede Jelineks....	184
1. „... daß ich eingehe unter deinem Dach“ – (Inter-)Religiöse Sprachmuster in Jelineks Texten.....	184
1.1. Antimimetische Montagen.....	184
1.2. Ent-Schleierung durch Dissemination.....	187

2. „Das Wort, als Fleisch verkleidet“ – Sprachanalytische Engführung religiöser Schriften.....	191
2.1. Widersprüche in der Schrift.....	191
2.2. Das Gewaltpotential Heiliger Texte.....	194
2.3. Die Wirkmächtigkeit von Schrift und Bild.....	198
3. „Zombie-Maria-Muttergottes/Mutter-des-Mohammed-Atta“ – Elfriede Jelineks <i>Babel</i> ... 3.1. Die Vielfalt der „Zungen“ – Babylonische Sprachverwirrungen im Text.....	201
3.2. Erlösung oder Auslöschung? – Vom Märtyrertod zum Kannibalismus.....	207
4. Von der Schrift Gottes zur „Schrift des Geldes“ – Elfriede Jelineks <i>Abraumhalde</i> 4.1. Wahrheit oder Toleranz? – Die Ringparabel und das Nichts.....	213
4.2. Macht und Mythos – Heilige Schriften auf der „Abraumhalde“.....	221
VI. Conclusio und Ausblick.....	230
VII. Bibliographie.....	232

Einleitung: Interreligiosität und Literatur

Interreligiöse – also per definitionem „zwischen den Religionen bestehend[e]“¹ – Diskurse sind in der deutschsprachigen Literaturgeschichte bereits seit Jahrhunderten Gegenstand schriftstellerischer Auseinandersetzung. So sind etwa die personellen Verflechtungen zwischen Angehörigen unterschiedlicher Glaubenslehren im *Willehalm* Wolframs von Eschenbach² und in Lessings *Nathan der Weise*³ sowie die Beschäftigung mit muslimischen Kulturen und deren Engführung mit christlichen Traditionen in Goethes *West-östlichem Divan*⁴ nur einige der prominentesten Beispiele für die vielfältigen literarischen Thematisierungen der wechselseitigen Beziehungen zwischen den Weltreligionen – in den genannten Fällen vor allem Judentum, Christentum und Islam. Dabei stehen sowohl innerkulturelle als auch kulturübergreifende Aspekte im Zusammenhang mit den jeweiligen Religionen sowie Fragen nach den Möglichkeiten ihrer friedlichen Koexistenz im Mittelpunkt des Interesses. Im 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts finden sich beispielsweise auch in den Werken Heinrich Heines (etwa in der Tragödie *Almansor*), Friedrich Rückerts (insbesondere in dem Band *Die Weisheit des Brahmanen*) und Rainer Maria Rilkes (u.a. in zahlreichen Briefen) umfassende Reflexionen über interreligiöse Phänomene – z.B. die Heiligen Schriften, Gottesbilder und Jenseitsvorstellungen im Christentum und im Islam –, die in den vergangenen Jahrzehnten in zunehmendem Maße von literaturwissenschaftlicher Seite wahrgenommen und untersucht wurden.⁵

Im Laufe des 20. Jahrhunderts wurde die deutschsprachige literarische Beschäftigung mit den wechselseitigen Verknüpfungen von jüdischen, christlichen und muslimischen Lebenswelten zusehends von den Verbrechen des Nationalsozialismus und den Konflikten im Nahen Osten überschattet. Das umfassende Spektrum an Werken, in denen religiöse und interreligiöse Motive auf der Folie der Shoah und deren Folgen thematisiert wurden, erstreckt sich von

¹ Dudenredaktion (Hg.): *Duden. Deutsches Universalwörterbuch*. Mannheim, Leipzig, Wien, Zürich: Dudenverlag 2007, S. 892, Sp. 3.

² Vgl.: Scheule, Rupert M.: „Um Gottes Willen Schonung“. Ein geschichtsethischer Blick auf Christen, Muslime und Gottes barmherzige Unberechenbarkeit im „Willehalm“ des Wolfram von Eschenbach. In: Kienzler, Klaus: Islam und Christentum: Religion im Gespräch. Münster: LIT Verlag 2001, S. 153-170.

³ Vgl. u.a.: Kuschel, Karl-Josef: *Vom Streit zum Wettstreit der Religionen. Lessing und die Herausforderung des Islam*. Düsseldorf: Patmos 1998.

⁴ Vgl. u.a.: Mommsen, Katharina: *Goethe und der Islam*. Frankfurt am Main: Insel 2001. Von besonderem Interesse ist beispielsweise die Gegenüberstellung von Mohammed und Jesus in einem nicht betitelten Gedicht aus dem Nachlass; Vgl. dazu: Goethe, Johann Wolfgang: *West-östlicher Divan*. In: Sauvageot, Theophil (Hg.): Goethes poetische Werke. Vollständige Ausgabe. Bd. 2. West-östlicher Divan. Epen. Maximen und Reflexionen. Augsburg: Weltbild 1992, S. 5-138, S. 124.

⁵ Vgl. u.a.: Alali-Huseinat, Mahmoud: *Rückert und der Orient. Untersuchungen zu Friedrich Rückerts Beschäftigung mit arabischer und persischer Literatur*. Frankfurt am Main: Lang 1993; Fendri, Monika: *Halbmond, Kreuz und Schibboleth. Heinrich Heine und der islamische Orient*. Hamburg: Hoffmann und Campe 1980; Pfeifer, Christiane B.: *Heine und der islamische Orient*. Wiesbaden: Harrassowitz 1990; Storck, Joachim W.: *Judentum und Islam in der Sicht Rainer Maria Rilkes*. In: Hauschild, Vera (Red.): *Rilke heute. Der Ort des Dichters in der Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1997, S. 37-78.

Nelly Sachs' Gedicht *Hiob* (1949), in dem der biblische Dulder zur „Deutefigur des Holocaust“⁶ wird, bis hin zu George Taboris Auseinandersetzung mit Lessings Ringparabel in seinem Theaterstück *Nathans Tod* (UA 14.11.1991).

Ein Problem, das in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts insbesondere in der Beschäftigung mit dem Islam immer wieder zu beobachten ist, sind verallgemeinernde Reduktionen religiöser Ausdrucksformen auf kulturelle Stereotypien. So merkte Barbara Frischmuth 1996 in ihrer Rede *Verrückt wie Rückert* bei einer Tagung der German Studies Association in Seattle über die Präsenz muslimischer Kulturen in der neueren deutschsprachigen Literatur kritisch an: „Das heißt im Licht des kulturellen Austauschs besehen, daß wir im Hinblick auf eine literarische Wahrnehmung des ‚Orientalischen‘ weit hinter die Standards des neunzehnten Jahrhunderts zurückgefallen sind.“⁷

Eine neue Konjunktur erlebte die literarische Verarbeitung interreligiöser Themen in den 1990er Jahren und in noch stärkerem Maße ab Beginn des 21. Jahrhunderts. Vor dem Hintergrund gegenwärtiger gesellschaftlicher und ökonomischer Phänomene wie der zunehmenden transnationalen und transkulturellen Vernetzungen als Folge von Migration und Globalisierung sowie der seit den Anschlägen des 11. Septembers 2001 in bisher ungekanntem Ausmaß geführten Debatten über religiösen Fundamentalismus und Terrorismus hat der „Dialog zwischen den Religionen und Kulturen [...] eine gesellschaftlich-politische Dringlichkeit erlangt, wie nie zuvor“⁸.

Es überrascht daher nicht, dass interreligiöse Fragestellungen und Problemfelder auch im wissenschaftlichen Diskurs auf zunehmendes Interesse stoßen, was sich nicht nur an der Anzahl der veröffentlichten Fachpublikationen, sondern auch an den universitären Studienangeboten nachweisen lässt. So sei an dieser Stelle – um nur zwei exemplarische Beispiele zu nennen – auf die Etablierung eines eigenen Master-Studienganges für interreligiöse Studien an der Universität Bamberg und den Lehrgang *Interreligiöser Dialog: Begegnung von Juden, Christen und Muslimen* an der Donau-Universität Krems verwiesen⁹.

⁶ Langenhorst, Georg: „Recht von mir geredet“ (*Ijob 42,7*)? Die Rezeption des *Hiobbuches* in Judentum, Christentum und Islam. In: Günther, Niklas / Zankel, Sönke (Hg.): Abrahams Enkel. Juden, Christen, Muslime und die Schoa. Stuttgart: Franz Steiner Verlag 2006, S. 93-111, S. 99.

⁷ Frischmuth, Barbara: *Verrückt wie Rückert. Rede auf der Tagung der German Studies Association in Seattle, Oktober 1996*. In: Frischmuth, Barbara: Das Heimliche und das Unheimliche. Drei Reden. Berlin: Aufbau Verlag 1999, S. 33-54, S. 39.

⁸ Gellner, Christoph: *Weltreligionen in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur. Spiegelungen im Werk von Barbara Frischmuth und Adolf Muschg*. In: Gellner, Christoph: Weltreligionen im Spiegel zeitgenössischer Literatur. Barbara Frischmuth, Adolf Muschg und die interkulturelle Herausforderung der Theologie. Karlsruhe, Baden: Evangelische Akademie Baden 2005, S. 21-102, S. 21.

⁹ Vgl.: <https://www.uni-bamberg.de/ma-is/> (2.2.2016); <http://www.donau-uni.ac.at/de/studium/interreligioes-dialog/> (2.2.2016).

Zu erwähnen ist in diesem Kontext auch die seit 2002 im Ergon-Verlag veröffentlichte Schriftenreihe *Judentum – Christentum – Islam. Bamberger interreligiöse Studien*¹⁰.

Auch zum Spannungsfeld von Interreligiosität und Literatur existieren bereits vereinzelte Aufsätze und Monographien, wie zum Beispiel die Studie *Weltreligionen im Spiegel zeitgenössischer Literatur* des Theologen Christoph Gellner. Deutlich wird darin vor allem, dass angesichts der Vielschichtigkeit und Komplexität der gegenwärtigen gesellschaftlichen und kulturellen Entwicklungen eine strikte Abgrenzung der Bereiche des Religiösen und des Interreligiösen voneinander nicht mehr möglich ist: „Im Pluralismus heutiger Welterfahrung bedeutet religiös sein unausweichlich interreligiös sein. Als ständiger Horizont der Selbstreflexion auf den eigenen Glauben bilden die anderen Religionen eine Herausforderung wie nie zuvor.“¹¹ Als Pioniere des interreligiösen Dialogs bezeichnet Gellner die SchriftstellerInnen, „die schon ‚von Haus aus‘ Bewohner verschiedener Welten, Grenzgänger und Vermittler“¹² seien. Die gesellschaftspolitische Dringlichkeit religionsübergreifender Diskurse manifestiert sich also in substanziellem Maße auch in der Konzeption literarischer Texte. Die Vermittlerfunktion der Autorinnen und Autoren gründet dabei vor allem in ihrer „Sensibilität gerade auch für die ästhetischen Aspekte religiöser Ausdrucksformen, nicht zuletzt für die neu entstehenden Zwischenräume und Vermischungen zwischen den Kulturen“¹³.

Die von Gellner angesprochenen ästhetischen Aspekte, sind im Zusammenhang mit Tendenzen in der österreichischen Literatur des 20. und 21. Jahrhunderts von besonderem Interesse. Eine Sonderstellung innerhalb der deutschsprachigen Literaturgeschichte kommt der Entwicklung in Österreich nach 1945 diesbezüglich vor allem in Hinblick auf den von Wendelin Schmidt-Dengler in seinem Aufsatz *Das Gebet in die Sprache nehmen* konstatierten „prägenden Einfluss, den die katholische Liturgie auf die Literatursprache einiger österreichischer Autoren hatte“¹⁴, zu. In mehreren zwischen 1990 und 2010 entstandenen Texten österreichischer SchriftstellerInnen treten die aus diesem Einfluss resultierenden

¹⁰ Von Interesse für die vorliegende Untersuchung sind die Bände der Reihe vor allem aufgrund ihres interdisziplinären Zugangs und der terminologischen Präzisierung zentraler Begrifflichkeiten im Zusammenhang mit der Konstruktion religiöser und interreligiöser Identitäten. Vgl. u.a.: Heimbach-Steins, Marianne / Wielandt, Rotraud / Zintl, Reinhard (Hg.): *Religiöse Identität(en) und gemeinsame Religionsfreiheit. Eine Herausforderung pluraler Gesellschaften*. Würzburg: Ergon 2006 (= Judentum – Christentum – Islam. Bamberger Interreligiöse Studien 3).

¹¹ Gellner, Christoph: *Weltreligionen in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur. Spiegelungen im Werk von Barbara Frischmuth und Adolf Muschg*, S. 91.

¹² Ebd., S. 21.

¹³ Ebd., S. 80.

¹⁴ Schmidt-Dengler, Wendelin: *Das Gebet in die Sprache nehmen. Zum Säkularisationssyndrom in der österreichischen Literatur der siebziger Jahre*. In: Pankow, Christiane (Hg.): *Österreich. Beiträge über Sprache und Literatur*. Umeå: Univ. i Umeå 1992, S. 45–61, S. 46.

sprachlichen Ansätze sowohl auf ästhetischer als auch inhaltlich-motivischer Ebene in ein (poetisch höchst produktives) Spannungsverhältnis zu den in ebendiesen Werken angesprochenen interreligiösen Themenfeldern.

Gegenstand der vorliegenden Untersuchung ist es, ausgehend von Schmidt-Denglers Befund einer ästhetischen Prägung der Werke zahlreicher österreichischer SchriftstellerInnen nach 1945 durch Sprach- und Sprechformen des Katholizismus, die unterschiedlichen Formen der sprachlichen Verarbeitung interreligiöser Diskurse in ausgewählten Texten Barbara Frischmuths, Elfriede Jelineks und Josef Winklers (und damit die von Gellner definierte Funktion von Literatur als ein „eigenen Gesetzen gehorchendes kritisches Korrektiv theologischen Denkens und Redens“¹⁵ auf interreligiöser Ebene) näher zu analysieren. Dabei sollen sowohl Parallelen und Entwicklungslinien, aber auch gegensätzliche Tendenzen und Widersprüche in der Art und Weise, wie die Religionen mit sprachlichen Mitteln in unterschiedlicher Form zueinander in Bezug gesetzt werden, aufgezeigt werden.

Der sprachkritische Impetus der zu untersuchenden Texte (sowohl Romane als auch Theatertexte und Essays) lässt sich dabei insbesondere anhand der Funktionalität von Schrift und Ritus veranschaulichen. Denn auf den einfachsten Nenner gebracht wird Sprache in religiösen Kontexten auf zwei Ebenen wirksam: der schriftlichen Überlieferungen (also der heiligen Texte des Alten und Neuen Testaments, des Koran, der Tora etc.) einerseits und der mündlichen Wiedergabe im Rahmen von Gebeten, Predigten, Litaneien, dem Vortrag der Evangelien etc. Nicht selten sind diese mündlichen Formen substanzialer Bestandteil ritueller Handlungen. Diese beiden Ebenen – Schrift und Ritus – sind sowohl in Hinblick auf deren Performanz als auch die Art und Weise, wie ihr Formeninventar in den literarischen Texten aufgegriffen, verarbeitet, aber auch hinterfragt, ad absurdum geführt und demontiert wird, zu untersuchen.

Mit dem Spannungsfeld von Interreligiosität und sprachanalytischen Schreibverfahren wird ein von der Literaturwissenschaft bislang nur unzureichend wahrgenommener Themenkomplex beleuchtet. Die bisherigen literaturwissenschaftlichen Forschungen zur sprachkritischen Auseinandersetzung österreichischer SchriftstellerInnen mit Religion sind weitgehend auf den christlich-katholischen Bereich fokussiert.¹⁶ Geht man über den

¹⁵ Gellner, Christoph: *Weltreligionen in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur. Spiegelungen im Werk von Barbara Frischmuth und Adolf Muschg*, S. 89.

¹⁶ Vgl. u.a.: Kaplan, Stefanie: „die stellvertreter gottes auf erden“. *Literarische Kritik an der heiligen Herrschaft*. In: Janke, Pia (Hg.): RITUAL.MACHT.BLASPHEMIE. Kunst und Katholizismus in Österreich seit 1945. Wien: Praesens Verlag 2010, S. 292-305; Petutschnig, Thomas: *Auf der Suche nach der verlorenen Religion. Ein Blick auf österreichische literarische Werke der Gegenwart*. In: Janke, Pia (Hg.): RITUAL.MACHT.BLASPHEMIE. Kunst und Katholizismus in Österreich seit 1945. Wien: Praesens Verlag

katholischen Kontext hinaus, fällt bereits bei der allgemeinen Frage nach der Präsenz des Religiösen in zeitgenössischen deutschsprachigen Texten der 1990er Jahre und des beginnenden 21. Jahrhunderts auf, dass diese zumeist „aus primär theologischer Perspektive“¹⁷ untersucht wird, während in der Literaturwissenschaft die „Konjunktur des Religionsthemas [...] (noch) nicht in gleicher Weise wahrgenommen [wird] wie im Umfeld der literaturinteressierten theologischen Forschung“¹⁸. So räumen die Herausgeber des 2009 erschienenen Bandes *Religion und Gegenwartsliteratur. Spielarten einer Liaison* – Albrecht Grözinger, Andreas Mauz und Adrian Portmann – in ihrer Einleitung zwar ein, dass das Spektrum an relevanter Forschungsliteratur (allein schon in Bezug auf den deutschsprachigen Raum) kaum zu überblicken ist und dadurch generelle, zusammenfassende Darstellungen der Forschungslage sehr erschwert werden, konstatieren tendenziell jedoch ein „Defizit literaturwissenschaftlicher Reflexion“¹⁹.

Dementsprechend wird die in den vergangenen Jahren stetig zunehmende literarische Verarbeitung interreligiöser Themen im wissenschaftlichen Diskurs zwar sehr wohl wahrgenommen und in Aufsätzen und Monographien aufgegriffen, jedoch sind die veröffentlichten Studien²⁰ auch in diesem Kontext selten literaturwissenschaftlicher, „sondern fast durchwegs religionswissenschaftlicher bzw. theologischer Natur“²¹, was sowohl auf methodischer als auch inhaltlicher Ebene signifikante Auswirkungen mit sich bringt. So zielen die „methodischen Herangehensweisen, Fragestellungen und Argumentationslinien“ der betreffenden Arbeiten „weniger auf eine Annäherung an die Texte selbst, sondern auf deren Möglichkeiten für theologische bzw. religionswissenschaftliche Diskurse ab.“²² Im

2010, S. 177-190; Schmidt-Dengler, Wendelin: *Das Gebet in die Sprache nehmen. Zum Säkularisationssyndrom in der österreichischen Literatur der siebziger Jahre*, S. 45-61.

¹⁷ Grözinger, Albrecht / Mauz, Andreas / Portmann, Adrian: *Religion und Gegenwartsliteratur. Spielarten einer Liaison. Einleitendes zum Band und zur Thematik*. In: Grözinger, Albrecht / Mauz, Andreas / Portmann, Adrian (Hg.): *Religion und Gegenwartsliteratur. Spielarten einer Liaison*. Würzburg: Königshausen & Neumann 2009, S. 1-19, S. 5.

¹⁸ Ebd., S. 7.

¹⁹ Ebd., S. 8.

²⁰ Vgl.: Gellner, Christoph: *Weltreligionen in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur. Spiegelungen im Werk von Barbara Frischmuth und Adolf Muschg*, S. 21-102. Neben Gellner geht auch Karl-Josef Kuschel – allerdings vielfach nur am Rande – auf zeitgenössische Werke ein. Es handelt sich hier u.a. um Texte, die auf Lessings *Nathan der Weise* rekurrenzen bzw. um Neuinterpretationen des Stücks am Theater. Vgl.: Kuschel, Karl-Josef: *Im Spiegel der Dichter. Mensch, Gott und Jesus in der Literatur des 20. Jahrhunderts*. Düsseldorf: Patmos 1997; Kuschel, Karl-Josef: *Vom Streit zum Wettstreit der Religionen. Lessing und die Herausforderung des Islam*, S. 23-31.

²¹ Schenkermayr, Christian: *Interreligiosität und Literatur – zeitgemäß verknüpft?* In: Clar, Peter / Greulich, Markus / Springsits, Birgit (Hg.): *Zeitgemäße Verknüpfungen. Ergebnisse des DoktorandInnenworkshops der Wiener Germanistik 10.11.-12.11.2012 [sic]*. Wien: Praesens Verlag 2013, S. 89-106, S. 90. Bei diesem Aufsatz handelt es sich um eine Präsentation des vorliegenden Dissertationsprojekts im Rahmen der Graduiertentagung *Zeitgemäße Verknüpfungen* (10.-12. November 2011). Daraus resultieren einige Ähnlichkeiten bei der Verwendung einzelner Formulierungen und Begrifflichkeiten sowie der herangezogenen Quellen.

²² Ebd.

Mittelpunkt steht also – den fachspezifischen Interessensschwerpunkten entsprechend – eher die Frage nach „der literarischen Repräsentation von *Religion*“ und weniger nach der „*literarischen* Repräsentation von Religion“²³. In der vorliegenden Untersuchung liegt der Schwerpunkt hingegen auf den sprachlich-literarischen Aspekten. In welcher Form sich die konstatierte Dominanz theologischer und religionswissenschaftlicher Studien auf den konkreten Umgang mit den Begrifflichkeiten des Religiösen und Interreligiösen in den im Rahmen dieser Arbeit zitierten Beiträgen auswirkt, wird an späterer Stelle noch eingehender zu erörtern sein.

In der Einleitung des Tagungsbandes „*Verwandeln allein durch Erzählen*“. *Peter Handke im Spannungsfeld von Theologie und Literaturwissenschaft* vergleichen die Herausgeber Jan-Heiner Tück und Andreas Bieringer die theologische Beschäftigung mit Gegenwartsliteratur mit der Suche eines „Trüffelschwein[s], das ein verfeinertes Geruchsorgan mitbringt und das Terrain nach kulinarischen Delikatessen durchwühlt“²⁴ und warnen davor, dass Literatur nicht „zum Stichwortgeber eigener theologischer Interessen missbraucht und vereinnahmt“²⁵ werden darf. Andererseits konstatieren sie aber auch, dass viele LiteraturwissenschaftlerInnen in ihren Arbeiten „mit Abwehrreflexen [reagieren], wenn es um theologische Fragestellungen geht“²⁶.

Im Rahmen der vorliegenden literaturwissenschaftlichen Untersuchung sollen sowohl missbräuchliche Vereinnahmungen als auch präskriptive Abwehrhaltungen gegenüber theologischen Fragestellungen vermieden werden. Ein gänzlicher Verzicht auf die besagte „Trüffelschwein“-Suche erscheint aber auch hier kaum praktikabel, da die herangezogenen theologischen und religionswissenschaftlichen Studien zur Interreligiosität gezielt nach Aspekten, die sich für die Analyse der literarischen Texte sinnvoll in Anwendung bringen lassen, ausgewählt und durchsucht wurden. Umso wichtiger ist es, die fachspezifischen Kontexte der zitierten Studien zu berücksichtigen und diesen ohne die besagten Abwehrreflexe unvoreingenommen zu begegnen, die darin geäußerten Positionen aber gleichsam in Bezug auf die untersuchten literarischen Werke kritisch zu reflektieren. Nur auf diese Weise kann die interdisziplinäre Vernetzung der beiden Wissenschaften auch zu tatsächlichen Neuerkenntnissen führen.

²³ Grözinger, Albrecht / Mauz, Andreas / Portmann, Adrian: *Religion und Gegenwartsliteratur. Spielarten einer Liaison. Einleitendes zum Band und zur Thematik*, S. 5.

²⁴ Tück, Jan-Heiner / Bieringer Andreas (Hg.): „*Verwandeln allein durch Erzählen*“. *Peter Handke im Spannungsfeld von Theologie und Literaturwissenschaft*. Freiburg im Breisgau (u.a.): Herder 2014, S. 9-16, S. 11.

²⁵ Ebd.

²⁶ Ebd., S. 12.

Bevor auf diese disziplinsübergreifenden Bezüge näher eingegangen wird, ist es zunächst noch erforderlich, die kultur- und literaturgeschichtlichen sowie ästhetischen Ausgangspunkte der vorliegenden Studie näher in Augenschein zu nehmen. Da – aufgrund der vorhin angesprochenen sprachlichen Spezifika – ausschließlich Werke der österreichischen Literatur näher untersucht werden, wird im Folgenden genauer auf einige für Österreich charakteristische kulturelle und gesellschaftliche Konstellationen und deren Auswirkungen auf die Literaturproduktion eingegangen (zumal sich die daraus resultierenden sprachlich-ästhetischen Verarbeitungen religiöser und interreligiöser Themen in mehreren signifikanten Punkten grundlegend von der Situation in Deutschland unterscheiden), um – darauf aufbauend – die Auswahl der behandelten AutorInnen und Texte zu begründen und den literaturwissenschaftlichen Erkenntnisgewinn dieser Auswahl zu erläutern.

I. Religion(en) und Sprachanalyse: Zur Sonderstellung der österreichischen Literatur nach 1945

1.1. Der Katholizismus und „die Anderen“ – Tendenzen in der österreichischen und deutschen Literatur des 20. und 21. Jahrhunderts

Eine Frage, die in Bezug auf die literaturgeschichtlichen Entwicklungen im deutschsprachigen Raum seitens der Germanistik in den letzten Jahrzehnten besonders leidenschaftlich und kontrovers diskutiert wurde, ist die Frage nach der Stellung des „Österreichischen“²⁷. In den vor allem auf kulturgeschichtlichen und literatursoziologischen Befunden fußenden Analysen, in denen die inhaltlichen und stilistischen Eigenheiten der österreichischen – gegenüber der deutschen – Literatur herausgearbeitet werden, spielen Hinweise auf die Religion(en) in den beiden Ländern eine maßgebliche Rolle. Einige wesentliche Unterschiede zwischen Österreich und Deutschland beruhen dabei auf den Einflüssen der im jeweiligen Land vorherrschenden christlichen Konfessionen – also in Österreich des Katholizismus und in Deutschland des Protestantismus.²⁸ Diese Einflüsse haben – wie in der vorliegenden Untersuchung gezeigt werden soll – auch substantielle Auswirkungen auf die literarische Beschäftigung mit interreligiösen Themenfeldern.

Zwar wird die gängige Unterscheidung, dass im Protestantismus tendenziell eher dem Wort, dem Logos, und damit verbunden auch dem Lesen in der Heiligen Schrift besonderes Gewicht beigemessen wird²⁹, während im katholischen Glauben der Ritus, dessen Repräsentationsformen und das Wiederholen der in der Liturgie verankerten Phrasen dominieren³⁰, in neueren theologischen Untersuchungen einer kritischen Revision

²⁷ Vgl. u.a.: Zeyringer, Klaus / Gollner, Helmut: *Eine Literaturgeschichte. Österreich seit 1650*. Innsbruck, Wien, Bozen: StudienVerlag 2012, S. 13-23. Die „Methode, jedwedes Werk in deutscher Sprache als ‚deutsche Literatur‘ zu bezeichnen“ wird heute weitgehend als „kultur- und literarhistorisch keineswegs haltbar“ (ebd., S. 18) angesehen. Argumentiert wird dies mit „einer jedenfalls soziokulturell belegbaren Eigenart“ der österreichischen Literatur: „Die historisch-gesellschaftliche und daher geistig-kulturelle Entwicklung verlief in Österreich anders als in Deutschland.“ Ebd., S. 13.

²⁸ Vgl. u.a. Weiss, Walter: *Ausblick auf eine Geschichte österreichischer Literatur*. In: Schmidt-Dengler, Wendelin / Sonnleitner, Johann / Zeyringer Klaus (Hg.): *Literaturgeschichte: Österreich. Prolegomena und Fallstudien*. Berlin: Erich Schmidt Verlag 1995, S. 19-28, S. 21-22. Neben den mit der Gegenreformation einsetzenden Entwicklungen und Prozessen in Österreich, die bis ins 20. Jahrhundert reichen, wird in diesem Kontext auch immer wieder auf Jacob Grimm verwiesen, der „im Vorwort zur *Deutschen Grammatik* die deutsche Hochsprache als ‚protestantischen Dialekt‘ bezeichnet“ (ebd., S. 23) hat.

²⁹ Eine Definition der protestantischen Kirche als „durch das Wort Gottes allein schöpferisch ins Leben gerufene Gemeinde“ findet sich beispielsweise in: Galling, Kurt (Hg.): *Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*. 2. Elektronische Ausgabe der 3. Auflage. Berlin: Directmedia 2000 (= Digitale Bibliothek 12). [Stichwort „Protestantismus“]

³⁰ Vgl.: Ebd. [Stichwort „Katholizismus“; Unterkategorien: „Konfessionskundlich“ – „Kultus und Liturgie“]

unterzogen³¹. Für die literaturwissenschaftliche Forschung sind diese Schwerpunktsetzungen jedoch insofern von Relevanz, da sie insbesondere in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts in zahlreichen deutschsprachigen (nicht zuletzt in österreichischen) Texten, etwa in den Romanen Josef Winklers oder in Gedichten Ernst Jandls, aufgegriffen und versprachlicht wurden.

In diesem Sinne lassen sich auch in der Forschung über die deutschsprachige Literatur von 1945 bis zum beginnenden 21. Jahrhundert länderspezifische Tendenzen aufzeigen und unterschiedliche Schwerpunkte herausarbeiten. Während in der gegenwärtigen wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit dem Spannungsfeld von Literatur und Religion in Deutschland die thematisch-motivische Ebene stärker beleuchtet wird³², dominieren in der Forschung zur Thematisierung von Religion in der österreichischen Literatur hingegen sprachlich-ästhetische Ansätze.³³ So wurde die Tendenz, dass die Werke zahlreicher österreichischer AutorInnen nach 1945 (z.B. Barbara Frischmuth, Ernst Jandl, Friederike Mayröcker, Josef Winkler, Thomas Bernhard und Elfriede Jelinek) nicht nur auf inhaltlicher, sondern vor allem auch auf formal-ästhetischer Ebene stark vom Katholizismus geprägt waren, im literaturwissenschaftlichen Diskurs der vergangenen drei Jahrzehnte immer wieder betont – beispielsweise in dem bereits angesprochenen Aufsatz *Das Gebet in die Sprache nehmen* von Wendelin Schmidt-Dengler. Darin definiert der Verfasser insbesondere die Erfahrungen der katholischen Erziehung und der liturgischen Sprache (beispielsweise die auf Wiederholungen basierende Struktur der Litaneien)³⁴ als stilbildende Elemente in der Literatursprache der besagten AutorInnen:

Für viele, vor allem für die Autoren, die aus dem Kleinbürgerstand, Arbeiter- oder Bauernstand stammten, war die Begegnung mit der Sprache der Liturgie die erste Begegnung mit einer Sprache, die aus der Alltagspragmatik entlassen war, in der es

³¹ Vgl.: Ritschl, Dietrich: *Theorie und Konkretion in der Ökumenischen Theologie. Kann es eine Hermeneutik des Vertrauens inmitten differierender semiotischer Systeme geben?* Münster: LIT Verlag 2005, S. 159-163.

³² Vielfach wird dabei auf Themenfelder, die mit den spezifischen historischen Entwicklungen im Deutschland des ausgehenden 20. Jahrhunderts zusammenhängen, hingewiesen. So orientiert sich beispielsweise Klaus Dermutz in seinem Beitrag über den „religious turn“ am deutschen Theater an den politischen, ökonomischen und gesellschaftlichen Paradigmenwechseln des Jahres 1989, die unter anderem auch einen Wandel in der künstlerischen Auseinandersetzung mit Religion zur Folge hatten, fokussiert aber auch religiöse Motive wie „die Reflexion der Zehn Gebote, die Fragen nach Leid und Erlösung, die Sinnfrage und damit eng verknüpft die Gottessuche der Menschen“. Dermutz, Klaus: *Der ‚religious turn‘ im Theater*. In: Herder Korrespondenz Spezial: Renaissance der Religion – Mode oder Megathema? 2006, S. 60-64, S. 60. Vgl. dazu auch: Langenhorst, Georg: „Ich gönne mir das Wort Gott“. *Renaissance des Religiösen in der Gegenwartsliteratur*. In: Herder Korrespondenz Spezial: Renaissance der Religion – Mode oder Megathema? 2006, S. 55-60.

³³ Vgl. u.a.: Schmidt-Dengler, Wendelin: *Das Gebet in die Sprache nehmen. Zum Säkularisationssyndrom in der österreichischen Literatur der siebziger Jahre*, S. 45-61; Polt-Heinzl, Evelyne: *Die Kirche im Dorf lassen? Strukturelle Muster des Alltags*. In: Janke, Pia (Hg.): RITUAL.MACHT.BLASPHEMIE. Kunst und Katholizismus in Österreich seit 1945. Wien: Praesens Verlag 2010, S. 271-291.

³⁴ Vgl.: Schmidt-Dengler, Wendelin: *Das Gebet in die Sprache nehmen. Zum Säkularisationssyndrom in der österreichischen Literatur der siebziger Jahre*, S. 46-52.

nicht auf pragmatisch sofort umsetzbare Mitteilung ankam, in der es keinen sofort ersichtlichen Zweck gab. Diese Sprache ist fremd und vertraut in einem: Zwischen den bekannten Wörtern stehen Worte, deren Sinn unbekannt ist, Worte, die längst aus dem Vokabular der Alltagssprache gestrichen sind. Diese Autoren begegneten also dem Fremden im Vertrauten. Grund zugleich für ironische Distanzierung wie auch für Anverwandlung.³⁵

In dieser sprachlich-stilistischen Prägung durch den Katholizismus liegt auch der Grund für die Fokussierung der vorliegenden Studie auf die österreichische (und die Ausklammerung der deutschen) Literatur, da die wechselseitigen Bezüge zwischen den Religionen, wie bereits angemerkt, insbesondere auf der Folie der Sprachanalyse bzw. der Sprachkritik untersucht werden sollen. Daraus ergeben sich die folgenden Fragen: Inwieweit wirkt es sich auf die ästhetische Konzeption der Texte und das sich darin konstituierende Verhältnis von „Eigenem“ und „Fremdem“ (bzw. die Infragestellung dieser Kategorien) aus, wenn Autorinnen und Autoren, deren Schreibweisen von den katholischen Sprach- und Sprechformen in unterschiedlichem Ausmaß beeinflusst wurden, interreligiöse Diskurse und Themenbereiche in ihren Werken aufgreifen und literarisch verarbeiten? Welche Möglichkeiten bieten die jeweiligen sprachanalytischen Ansätze dafür?

Anders als bei den meisten SchriftstellerInnen dieser Generation (z.B. Peter Handke, Friederike Mayröcker, Alois Brandstetter, Ernst Jandl, Reinhard Peter Gruber, Thomas Bernhard etc.) wurden in den Arbeiten von Barbara Frischmuth, Josef Winkler und Elfriede Jelinek im Laufe ihres literarischen Schaffens mehrfach verschiedene Religionen und Konfessionen (neben dem Katholizismus vor allem der Hinduismus und der Islam), oder Elemente, die mit diesen konnotiert werden, zueinander in Beziehung gesetzt bzw. miteinander überblendet. Es sei daher betont, dass die Art des Umgangs mit interreligiösen Themen – insbesondere deren ästhetische Verarbeitung – in den Werken dieser drei AutorInnen ein Spezifikum, auch innerhalb der österreichischen Literatur, darstellt und nicht undifferenziert in Hinblick auf den gesamten deutschsprachigen Raum verallgemeinert werden kann.

Bei Frischmuth röhrt diese Spezifität vor allem aus der Kombination ihrer – in den frühen Texten verarbeiteten – Erfahrungen in der katholischen Klosterschule und ihrer Beschäftigung mit muslimischen Kulturen, beispielsweise der islamischen Mystik, her. In den Texten Winklers ist insbesondere die – in dieser Form einzigartige – Einführung katholischer und hinduistischer Bestattungs- bzw. Einäscherungsrituale von Interesse. Elfriede Jelineks Auseinandersetzung mit christlichen und muslimischen Erlösungsvorstellungen sowie mit

³⁵ Ebd., S. 46-47.

Macht- und Gewaltverhältnissen, die sich in religiösen Reden bzw. Schriften manifestieren, ist geprägt von den für ihr Werk charakteristischen Verfahren der Montage und der sprachlichen Veruneindeutigung.

Im Gegensatz zur Entwicklung in Deutschland erscheint es jedenfalls wenig sinnvoll, im Zusammenhang mit den in der vorliegenden Arbeit untersuchten Werken der österreichischen Literatur von einer „Renaissance des Religiösen“³⁶ in den 90er-Jahren des 20. und zu Beginn des 21. Jahrhunderts zu sprechen, da die sprachkritische Auseinandersetzung mit religiösen Sprechformen bereits für viele Werke der 1960er und 1970er Jahre charakteristisch ist und bis heute ihre Spuren hinterlassen hat. Um den Rahmen der Analyse nicht zu sprengen, wurde auch bewusst davon abgesehen, Arbeiten von jüngeren SchriftstellerInnen wie Seher Çakır, in denen interkonfessionelle Beziehungen von Anfang an eine Rolle spielen³⁷, oder Sabatina James, die in autobiographischen Texten ihre Konversion vom Islam zum Christentum thematisiert³⁸, als Hauptbezugspunkte heranzuziehen (wiewohl fundierte Arbeiten zu diesen Werken als weiterführende Projekte im Anschluss an die vorliegende Studie sehr wohl von Interesse wären³⁹). Untersucht werden stattdessen Werke, in denen sich einerseits substanziale Brüche mit den Vorstellungen und Dogmen der (katholischen) Erziehung ihrer VerfasserInnen⁴⁰ festmachen lassen und in denen die jeweiligen interreligiösen Diskurse andererseits nicht ausschließlich auf inhaltlich-thematischer, sondern auch auf formal-ästhetischer Ebene verarbeitet werden.

Ein tendenzieller Unterschied zwischen den AutorInnengenerationen, der die Sinnhaftigkeit der vorgenommenen Auswahl noch weiter untermauert, wird von Georg Langenhorst

³⁶ Langenhorst, Georg: „Ich gönne mir das Wort Gott“. *Renaissance des Religiösen in der Gegenwartsliteratur*, S. 55. Die häufige Erwähnung einer solchen Renaissance in religionswissenschaftlichen Arbeiten bedeutet jedoch nicht, dass diese These auf einhellige Zustimmung stößt. Gerade in dem hier zitierten Aufsatz von Georg Langenhorst wird diese neue Hinwendung zur Religion kritisch hinterfragt. Am Beispiel ausgewählter Texte der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur veranschaulicht er, dass man nicht von einer generellen Renaissance sprechen könne, da sich diese nicht im Sinne eines Massenphänomens verallgemeinern lasse. Vgl. dazu: Ebd., S. 56-60.

³⁷ Vgl. Çakır, Seher / Schutting, Julian / Schenkermayr, Christian: *Kunst und interreligiöser Dialog*. In: Janke, Pia (Hg.): RITUAL.MACHT.BLASPHEMIE. Kunst und Katholizismus in Österreich seit 1945. Wien: Praesens Verlag 2010, S. 89-101. Für Çakır ist das Thema „Interreligiosität“ „ein Aspekt unter vielen“ (ebd., S. 89), der jedoch sehr wohl ihr Schreiben beeinflusst: „Hat es einen Einfluss auf mein Schreiben, dass ich nicht religiös bin und Wissen darüber habe, wie es ungefähr im Islam ist, und, nachdem ich in Österreich aufgewachsen bin, ein bisschen etwas über den Katholizismus mitbekommen habe? Ja, es hat Einfluss.“ Ebd., S. 90.

³⁸ Vgl.: James, Sabatina: *Sabatina. Vom Islam zum Christentum – ein Todesurteil*. St. Andrä-Wördern: Kleindienst 2003.

³⁹ Neben sprachlichen und motivischen Untersuchungen wäre es beispielsweise eine interessante Anschluss- bzw. Ausblicksfrage, ob bzw. inwieweit die Texte dieser jüngeren Generation von den Arbeiten der behandelten AutorInnen beeinflusst wurden/werden und in welchen Bereichen sie in eine völlig andere Richtung gehen.

⁴⁰ Frischmuth und Jelinek wurden jahrelang in Klosterschulen bzw. katholischen Privatschulen (Jelinek in der „Notre Dame de Sion“, einer Schulstiftung der Erzdiözese Wien im siebten Wiener Gemeindebezirk, und Frischmuth am Mädchengymnasium der Kreuzschwestern in Gmunden) unterrichtet, und Winkler war als Kind mehrere Jahre lang „Erzministrant“ in seiner Heimatgemeinde Kamering.

angesprochen, der im Zusammenhang mit der Literatur des ausgehenden 20. und beginnenden 21. Jahrhunderts von einer „neue[n] Unbefangenheit“⁴¹ der zeitgenössischen Schriftstellerinnen spricht, einer „neue[n] Art der Auseinandersetzung mit Religion im Kontext der Postmoderne“⁴², die sich von den literarischen Konzepten der 1960er bis 1980er-Jahre des 20. Jahrhunderts deutlich unterscheidet. Langenhorst bezieht sich in seiner These auf die unterschiedlichen thematischen Schwerpunkte der jeweiligen SchriftstellerInnengenerationen.

Anders als bei vorherigen Autorengenerationen geht es nun aber nicht mehr in erster Linie um eine Abrechnung mit dehumanisierenden, Individualität unterdrückenden Wirkungen religiöser Erziehung. Es geht vielmehr um eine ausgewogene Darstellung, um offene, positive wie negative Wirkungen beschreibende Bedeutung von Religion und den sie vertretenden Institutionen für den Prozess der eigenen und damit indirekt der gesellschaftlichen Selbstverwirklichung.⁴³

Für die hier behandelten Texte von Frischmuth, Winkler und Jelinek, die im Zeitraum von 1995 bis 2010 entstanden sind, gilt dies jedoch nur sehr bedingt. Wenngleich die angesprochenen postmodernen Kontexte bei allen drei AutorInnen in verstärktem Maße zu berücksichtigen sind, geht es – vor allem bei Jelinek und Winkler – nicht darum, die positiven und negativen Aspekte in Bezug auf die thematisierten Religionen ausgewogen darzustellen und unbefangen gegeneinander abzuwiegen. Gerade die „Befangenheit“ und die daraus resultierende kritische Haltung ist ein zentraler Faktor für die poetische Wirkung, die von den spezifischen Verarbeitungen interreligiöser Diskurse in den Texten ausgeht. Dabei ist zwischen den unterschiedlichen sprachkritischen Ansätzen der drei AutorInnen zu differenzieren.

1.2. „Sprache als Material“: Frischmuth – Winkler – Jelinek

Trotz der Parallelen in Hinblick auf ihre Sozialisation und Erziehung in einem katholischen Umfeld entwickelten sich die ästhetischen Konzeptionsweisen in den Texten Frischmuths, Winklers und Jelineks und die Wahl ihrer Themenschwerpunkte in sehr unterschiedliche Richtungen. Bei Frischmuth war das Thema „Interreligiosität“ von Anfang an, seit den frühen 1970er Jahren, in ihren literarischen Arbeiten präsent⁴⁴, bei Winkler ist es das seit der ersten umfangreichen literarischen Verarbeitung seiner Indienreisen in dem Roman *Domra. Am Ufer*

⁴¹ Langenhorst, Georg: „Ich gönne mir das Wort Gott“. *Renaissance des Religiösen in der Gegenwartsliteratur*, S. 56.

⁴² Ebd.

⁴³ Ebd., S. 58.

⁴⁴ Vgl. u.a.: Frischmuth, Barbara: *Das Verschwinden des Schattens in der Sonne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1973.

des Ganges Mitte der 1990er Jahre, und bei Jelinek sind diesbezüglich insbesondere die Theatertexte *Bambiland*, *Babel* und *Abraumhalde* sowie der Essay *Das Wort, als Fleisch verkleidet* von Interesse. Gemeinsam ist den drei AutorInnen aber die Betonung des Materialcharakters der Sprache. So bezeichnet Barbara Frischmuth in einem Interview mit Hans Haider „die Entdeckung der Sprache als Material, mit dem man etwas machen kann“⁴⁵ als zentrales ästhetisches Programm ihrer Generation. Dieses Sprachverständnis wirkt sich maßgeblich auf ihre Auseinandersetzung mit religiösen Schriften, Riten und Machtstrukturen aus.

Trotz (oder gerade aufgrund) ihrer katholischen Sozialisation ist keine(r) der drei AutorInnen mehr praktizierende(r) Katholik(in). So antwortet beispielsweise Elfriede Jelinek auf eine von Adolf Holl initiierte Umfrage „Wie hältst Du's mit der Religion?“ mit deutliche Ablehnung: „Ich bin vor 15 Jahren aus der Kirche ausgetreten. Ich bin aber trotzdem fasziniert von ekelhaften katholischen Adeligen, wie sie in den katholischen Werten ruhen wie die Maden im Speck. [...] Ich hasse die katholische Kirche mehr als alles auf der Welt.“⁴⁶

Diese Ablehnung ändert jedoch nichts an der nachhaltigen Prägung der AutorInnen durch den Katholizismus, der entsprechende Spuren in ihren literarischen Werken hinterlassen hat – nicht zuletzt in den Texten, in denen auch „andere“ Religionen bzw. Konfessionen thematisiert werden. So räumt etwa Josef Winkler in einem Gespräch mit Evelyne Polt-Heinzl ein: „Ist man einmal von der katholischen Kirche getroffen, wird man es nicht mehr los. Ich habe dreizehn Bücher verfasst, und in all diesen Büchern taucht die katholische Kirche auf.“⁴⁷ Unter diesen 13 Büchern sind neben dem bereits erwähnten Roman *Domra. Am Ufer des Ganges* noch weitere Werke – wie etwa *Leichnam, seine Familie belauernd* (2003), *Roppongi. Requiem für einen Vater* (2007) und *Ich reiß mir eine Wimper aus und stech dich damit tot* (2008) –, in denen immer wieder auf Geschehnisse und Bilder an den Einäscherungsplätzen in Varanasi, der heiligen Stadt der Hindus, zurückgegriffen wird. Auffallend ist, dass auch die Schilderungen hinduistischer Riten maßgeblich von den Erfahrungen seiner katholischen Kindheit beeinflusst sind. Dabei sind es ganz bestimmte Aspekte, des katholischen Lebens, die für Winklers Schreiben von Relevanz waren/sind und in der Folge auch auf der Ebene des Interreligiösen virulent werden:

⁴⁵ Haider, Hans: *Die Entdeckung der Sprache als Material*. In: Wiener Zeitung, 16.8.2008.

⁴⁶ Jelinek, Elfriede: *Lieber Herr DDr. Holl!* In: Janke, Pia (Hg.): RITUAL.MACHT.BLASPHEMIE. Kunst und Katholizismus in Österreich seit 1945. Wien: Praesens Verlag 2010, S. 35.

⁴⁷ Polt-Heinzl, Evelyne: *Schreiben als Suche nach der verlorenen Kindheit. Josef Winkler im Gespräch mit Evelyne Polt-Heinzl*. In: Janke, Pia (Hg.): RITUAL.MACHT.BLASPHEMIE. Kunst und Katholizismus in Österreich seit 1945. Wien: Praesens Verlag 2010, S. 307-312, S. 307.

Ich stamme eben aus einem kleinen katholischen Dorf, einem Bauerndorf in Kärnten, wo ich mit der katholischen Kirche sehr nah in Berührung gekommen bin. Nicht mit der Theologie, die Theologie interessiert mich heute noch nicht, aber mit dem Existentiellen, mit dem unzähligen Menschen, die von der katholischen Kirche wahnsinnig genervt und zerstört worden sind, mit dem Glauben, den Gebeten der Angst, die die Kirche, das Gotteshaus, der Pfarrer verbreitet haben.⁴⁸

Es ist nicht mehr der Glaube an die Existenz Gottes, der die Texte Winklers nachhaltig prägt, sondern vielmehr der Glaube an die ästhetischen Möglichkeiten der Sprache. Ganz in diesem Sinne schreibt auch Frischmuth in ihrer Poetikvorlesung *Traum der Literatur – Literatur des Traums*:

Solange man sich als von einem Gott erschaffen und beherrscht glaubte, versuchte man alles über diesen Gott herauszufinden. Seit die Sprache in neokreationistischer Weise für alles verantwortlich gemacht wird, versucht man, alles über die Sprache und die Schrift herauszufinden. So wie man mit Gott zur Seite siegen wollte, will man mit der Sprache als Material Dichtung erzeugen. Der omnipotente Gott hatte alles in der Hand – die allgegenwärtige Sprache spricht, nicht wir selber.⁴⁹

Dieser Zugang zu Sprache und Schrift, die den Akt des Schreibens als eine wesentliche Form der Sprachschöpfung in den Mittelpunkt rückt, ist von substanzialer Bedeutung für Frischmuths Beschäftigung mit dem Islam (insbesondere der in mehreren Romanen zentralen Auseinandersetzung mit der islamischen Mystik). Auf ähnliche Weise äußerte sich dazu auch Josef Winkler in Hinblick auf die Prägungen, die für die sprachliche Konzeption seiner Texte besonders ausschlaggebend waren:

Durch meine frühe Auseinandersetzung mit Sprache und Literatur habe ich meinen Weg gefunden und bin zum Schreiben gekommen. [...] durch Konsequenz, Radikalität, Sturheit, durch große Naivität, Freude und auch durch den Glauben, nicht mehr an die katholische Kirche und an ihre Riten, sondern an die Schönheit der Sprache bin ich zu meiner Sprache, bin ich zu mir gekommen. Jetzt weiß ich, wer ich bin, was ich getan und wie ich gefühlt habe. Denn das Unglaubliche und Wunderbare beim Schreiben ist, wieder in die Atmosphäre dieses zehnjährigen Kindes hineinzukommen. Diese Art von Schreiben ist eine ständige Suche nach der verlorenen Kindheit.⁵⁰

Dieser „Glaube an die Sprache“ hinterlässt auch nachhaltige Spuren in seinen literarischen Arbeiten. So findet sich beispielsweise in dem 1980 erschienenen Roman *Der Ackermann aus Kärnten* ein leidenschaftliches Credo: „Die Sprache ist heilig. Ich glaube an sie. Im Namen

⁴⁸ Prangel, Matthias: *Die Wiederentdeckung der Genauigkeit. Ein Gespräch mit Josef Winkler.* http://www.literaturkritik.de/public/rezension.php?rez_id=6730 (15.1.2011).

⁴⁹ Frischmuth, Barbara: *Traum der Literatur – Literatur des Traums. Münchner Poetik-Vorlesungen.* Wien: Sonderzahl 2009, S. 49.

⁵⁰ Polt-Heinzl, Evelyne: *Schreiben als Suche nach der verlorenen Kindheit. Josef Winkler im Gespräch mit Evelyne Polt-Heinzl.* S. 308.

des Vaters, der sie mir weggenommen hat und im Namen meiner Mutter, die schweigsam wie eine Stumme war.“⁵¹ Die wechselseitigen Bezüge zwischen den von Winkler geschilderten katholischen und hinduistischen Riten in den späteren Texten werden dabei nicht nur in intertextuellen Verweisen auf Gebete und „Heilige Schriften“, sondern vor allem auch in der seit Beginn seines literarischen Schaffens charakteristischen Bildhaftigkeit seiner Sprache evident.

Auch Elfriede Jelinek stellt in ihrem Essay *Das Wort, als Fleisch verkleidet* die literarische Sprachschöpfung der göttlichen Schöpfung gegenüber.

„[...] je geschriebener, umso lebendiger, je toter, umso lebender, so funktioniert mein Gott, ohne daß er von Ewigkeit zu Ewigkeit einen Sohn zeugen müßte. Ich erzeuge selber. [...] Ich habe niemanden anderen erzeugt, ich habe nicht einmal mich selber erzeugt, ich will nichts erzeugen, das weiter gehen kann als ich, aber ich habe doch eine kleine Manufaktur am Laufen, das können Sie sich gar nicht vorstellen, wie klein die ist! Sie wirft nicht, sie schießt nicht, sie sprengt nicht, bitte, sie beleidigt vielleicht, aber sie läuft, das ist gesund. Ich verwende die Begriffe, um mir meinen eigenen Gott zu machen [...].“⁵²

Um nun diese sprachspezifischen Ansätze in Hinblick auf die formal-ästhetische als auch motivische Verarbeitung interreligiöser Themen systematisch untersuchen zu können und nicht zuletzt auch aufgrund der in den vergangenen Jahren immer häufiger (und damit auch unpräziser) werdenden Verwendungen des Begriffs „interreligiös“, ist zunächst eine eingehende terminologische Bestimmung und Eingrenzung sowie eine theoretische Fundierung desselben erforderlich. Zu klären sind außerdem die wechselseitigen Bezüge zu Begrifflichkeiten, die dem Interreligiositätsbegriff semantisch nahestehen, etwa zu dem in der Forschung in zunehmendem Maß aufgegriffenen Terminus des „Transreligiösen“.

⁵¹ Winkler, Josef: *Der Ackermann aus Kärnten*. In: Winkler, Josef: Das wilde Kärnten. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1995, S. 195-471, S. 326.

⁵² Jelinek, Elfriede: *Das Wort, als Fleisch verkleidet*. <http://www.a-e-m-gmbh.com/wessely/flessing.htm> (12.3.2016).

II. Methodische Ausgangspunkte

Die folgenden methodischen und terminologischen Überlegungen sind in drei Teilbereiche gegliedert. In einem ersten Schritt erfolgt eine Begriffsbestimmung des „Interreligiösen“ im Spannungsfeld von Religion und Kultur. Davon ausgehend werden sodann zentrale Parallelen und Divergenzen literaturwissenschaftlicher, theologischer und religionswissenschaftlicher Ansätze und Methoden ausgelotet und in Hinblick auf ihre sinnvolle Anwendbarkeit als Analyseinstrumente für die im Rahmen der vorliegenden Arbeit untersuchten interreligiösen Diskurse in ausgewählten literarischen Texten geprüft. In einem abschließenden dritten Schritt werden einige für die Textanalyse besonders hilfreiche theoretische Referenzpunkte näher beleuchtet.

1. „Interreligiosität“: Begriffsbestimmung und thematische Eingrenzung

Beim Versuch einer begrifflichen Bestimmung des Interreligiösen fällt zunächst auf, dass sich in den einschlägigen Lexika vorwiegend Definitionen des Adjektivs „interreligiös“ – im Duden beispielsweise: „zwischen den Religionen bestehend, unter Beteiligung von Vertretern verschiedener Religionen stattfindend“⁵³ – nicht aber des Substantivs „Interreligiosität“ finden. Dadurch werden zwar die Eigenschaften des Begriffs in Verbindung mit darauf bezogenen Substantiven wie etwa „Dialog“, „Treffen“, „Gespräch“, „Kommunikation“ und „Lernen“ in den Vordergrund gerückt, dessen eigentliche Substanz bleibt dabei aber weitgehend unbestimmt.

Diese Unbestimmtheit spiegelt sich auch im wissenschaftlichen Diskurs wider. So beginnen aus religionswissenschaftlicher Sicht die terminologischen Schwierigkeiten bei einer Begriffsbestimmung der „Interreligiosität“ bereits bei der Verwendung des Begriffs „Religion“ im interreligiösen Kontext. Die Vielfalt der Bezugspunkte, mittels derer sich Religionen miteinander vergleichen bzw. voneinander unterscheiden lassen, führt dazu, dass in einigen religionswissenschaftlichen Studien, die sich mit diesem Thema befassen, von der „Unmöglichkeit eines [...] interreligiös verwendbaren Religionsbegriffs“⁵⁴ ausgegangen wird (wiewohl ein solcher zweifellos notwendig wäre), da sowohl die Kategorien „Gottesglaube“ und „Gottesverehrung“ als auch die Unterscheidung von Heiligem und Profanem für „eine

⁵³ Dudenredaktion (Hg.): *Duden. Deutsches Universalwörterbuch*. Mannheim, Leipzig, Wien, Zürich: Dudenverlag 2007, S. 892, Sp. 3. Ein Überblick über interreligiöse Konferenzen, Institutionen, Projekte, theologische Dialoge zwischen Vertretern unterschiedlicher Religionen sowie Formen interreligiöser Kommunikation im Alltag und auf spiritueller Ebene findet sich in: Eck, D. L.: *Interreligiöser Dialog – was ist damit gemeint? Ein Überblick über die verschiedenen Formen des interreligiösen Dialogs*. In: Una Sancta. Zeitschrift für ökumenische Begegnung 43 (1988), S. 189-200.

⁵⁴ Enders, Markus: *Ist ‚Religion‘ wirklich undefinierbar? Überlegungen zu einem interreligiös verwendbaren Religionsbegriff*. In: Enders, Markus / Zaborowski, Holger (Hg.): *Phänomenologie der Religion. Zugänge und Grundfragen*. Freiburg, München: Verlag Karl Alber 2004, S. 49-87, S. 51.

interreligiös verwendbare Bestimmung von Religion [...] nicht hinreichend“⁵⁵ seien. Zu unterschiedlich sind die Grundlagen und kulturgeschichtlichen Kontexte der jeweiligen Glaubensrichtungen, als dass sie sich bruchlos in einem konfessionsübergreifenden Terminus des (Inter-)Religiösen subsummieren ließen.

Für eine literaturwissenschaftliche Untersuchung ist dieses Problem nicht ganz so virulent wie für theologische oder religionswissenschaftliche Studien, weil die Autorinnen und Autoren die Bezugspunkte, die für die jeweiligen literarischen Darstellungen der thematisierten Religionen charakteristisch sind, in ihren Werken selbst definieren, beschreiben oder ganz bewusst in ihrer Uneindeutigkeit belassen. Während etwa in Winklers Roman *Domra. Am Ufer des Ganges* das Spannungsverhältnis von Heiligem und Profanem im Zusammenhang mit dem Hinduismus und dem Katholizismus bewusst ausgestellt und mit sprachlich-poetischen Mitteln an die Spitze getrieben wird, erscheint diese Dichotomie in Jelineks Theatertexten *Babel* und *Abraumhalde* überhaupt zunehmend obsolet.⁵⁶ Auch werden die daraus resultierenden Brüche im literaturwissenschaftlichen Diskurs in der Regel nicht als Manko, sondern – ganz im Gegenteil – vielmehr als Bereicherung der jeweiligen literarischen Texte gesehen⁵⁷. Nichtsdestoweniger muss die Tatsache, dass sich beispielsweise im Hinduismus der Begriff des „Glaubens“ an eine göttliche Entität, die damit verbundenen Rituale sowie das Spannungsfeld von Heiligem und Profanem grundlegend von den Vorstellungen des Christentums und des Islam unterscheiden, sehr wohl bei der Textanalyse (etwa von Winklers Indien-Romanen) mitreflektiert werden.

Auf ein weiteres Charakteristikum pluralistischer Religionskonzepte, das für all jene, die sich wissenschaftlich damit auseinandersetzen, sowohl Schwierigkeiten als auch eine Vielzahl an neuen interpretatorischen Möglichkeiten mit sich bringt, weist der Literaturwissenschaftler Klaus Zeyringer hin:

Eine Religion bildet und bietet ein Referenzsystem, das über allen Bereichen steht, in alle hineinreicht und auch noch vielfältig wirksam sein kann, wenn die religiöse Praxis selbst an Intensität verliert. Eine Pluralität von Religionen im selben Raum schafft somit eine Vielfalt von Referenzsystemen, die sich jeweils auf ihre sakrale Legitimität und Autorität berufen. Sie können die anderen weder wirklich ausschließen noch

⁵⁵ Ebd., S. 56.

⁵⁶ Vgl. S. 201-229 der vorliegenden Arbeit.

⁵⁷ Vgl. dazu u.a. Kalatehbali, Narjes Khodaei: *Das Fremde in der Literatur. Postkoloniale Fremdheitskonstruktionen in Werken von Elias Canetti, Günter Grass und Josef Winkler*. Münster: LIT Verlag 2005; Horváth, Andrea: *Das Fremde. Kulturelle und religiöse Pluralität in den Erzählwerken von Barbara Frischmuth*. In: Albrecht, Terrance / Szabó, László V. (Hg.): Kreuzwege der Literatur. Beiträge zum Symposium ungarischer Nachwuchsgermanisten an der Universität Veszprém vom 27. - 28. September 2002. Veszprém: Univ.-Verl. Veszprém 2003 (= *Studia Germanica Universitatis Vesprimiensis* 2), S. 185-195.

wirklich einschließen – die Menschen müssen mit dieser Vielfalt, also auch mit der Möglichkeit anderer Autoritäten umgehen lernen.⁵⁸

Die Frage nach dem Ausschluss und/oder der Eingliederung unterschiedlicher Referenzsysteme bzw. den Möglichkeiten im Umgang mit Pluralität ist für die wissenschaftliche Untersuchung literarischer Werke generell von zentraler Relevanz. Doch wie lässt sich das Verhältnis dieser Systeme zueinander in Hinblick auf die in den Texten verarbeiteten Religionen definieren bzw. analytisch beschreiben?

Substanzielle Möglichkeiten für eine Begriffsbestimmung des Interreligiösen in literarischen Texten – gerade auch in Hinblick auf dessen sprachliche Repräsentation – ergeben sich aus einer systematischen Betrachtung des Spannungsfelds von Religion und Kultur⁵⁹: Denn der mittlerweile auch in theologischen Diskursen weitgehend anerkannte Umstand, dass „die Religion ein Phänomen der Kultur ist“⁶⁰, hat signifikante Auswirkungen auf die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit interreligiösen Phänomenen. Wenn beispielsweise – wie Cornelia Richter fordert – die Bestimmung der Religion „an den Phänomenen der Kultur zu gewinnen“⁶¹ ist, Religionen also als „Teil des kulturellen Textes“⁶² zu sehen sind, kann auch eine Bestimmung des Interreligiösen mithilfe kulturwissenschaftlicher Erkenntnisse über die grenzüberschreitende Vermischung und Hybridisierung von Kulturen erfolgen. Nicht zuletzt werden diese Erkenntnisse oftmals anhand sprachlicher Befunde und/oder der Einbeziehung von Beispielen aus der Literatur gewonnen (so erläutert etwa Wolfgang Welsch sein Modell der Transkulturalität unter anderem am Beispiel einer Sequenz

⁵⁸ Zeyringer Klaus: *Sakrale Diskurse, kulturelle Codes und Skripts in Zentraleuropa*. In: Csáky, Moritz / Zeyringer, Klaus (Hg.): *Pluralitäten, Religionen und kulturelle Codes*. Innsbruck: StudienVerlag 2001 (= Paradigma Zentraleuropa 3), S. 19–29, S. 22–23.

⁵⁹ Michael Opelka definiert das Spannungsfeld von Kultur und Religion etwa folgendermaßen: „Kultur in gesellschaftstheoretischer Perspektive ist zunächst ein Symbolsystem außerhalb des sozialen Systems Gesellschaft. Religion wiederum ist zugleich als Symbolsystem Bestandteil des Kultursystems und, als Handlungssystem und Institutionsgefüge Bestandteil des Legitimationssystems ausdifferenzierter moderner Gesellschaften.“ Opelka, Michael: *Kultur versus Religion? Soziologische Analysen zu modernen Wertkonflikten*. Bielefeld: transcript 2007, S. 11. Dabei spielt insbesondere die Frage, wie eng oder weit der jeweilige Kulturbegriff gefasst wird, eine entscheidende Rolle: „Der weite Kulturbegriff gilt auch den Soziologen als hilfreich, die sich den aus den Literaturwissenschaften entstandenen Cultural studies verbunden fühlen [...]. Religion wird bei einem ethnologischen Kulturbegriff als allgemeines Kulturphänomen de- und rekonstruiert [...]. Ein enger Kulturbegriff wiederum scheint für die zeitgenössische Kulturosoziologie typisch. [...] Im ethnologisch-anthropologischen Kulturbegriff und teils in demjenigen der Cultural Studies werden sämtliche gesellschaftliche Phänomene auf Kultur reduziert. Im kulturosoziologischen Ansatz wird Kultur so eng definiert, dass Religion gar nicht mehr wie selbstverständlich thematisiert werden kann.“ Ebd., S. 36–38.

⁶⁰ Richter, Cornelia: *Die Religion in der Sprache der Kultur*. Tübingen: J.C.B. Mohr 2004, S. 13.

⁶¹ Ebd., S. 15.

⁶² Csáky, Moritz: *Paradigma Zentraleuropa: Pluralitäten, Religionen und kulturelle Codes. Religion – Mythos – Nation. Einführende Überlegungen*. In: Csáky, Moritz / Zeyringer, Klaus (Hg.): *Pluralitäten, Religionen und kulturelle Codes*. Innsbruck: StudienVerlag 2001, S. 9–17, S. 16.

aus Carl Zuckmayers Theatertext *Des Teufels General*, in der die Vorzüge kultureller Vermischungen dargelegt werden⁶³).

Für eine solche Bestimmung des Interreligiösen bedarf es einerseits eines „Kulturbegriffs, der sowohl die spezifische Leistung und Gestaltung der Religion als auch die Autonomie der Kultur als bleibende Forderung enthält“⁶⁴ und andererseits einer Berücksichtigung der „Vielstimmigkeit und allen damit verbundenen Ambivalenzen des Religionsbegriffs wie des Kulturbegriffs“⁶⁵. Eine Reflexion des Interreligiositätsbegriffs in der Literatur muss also sowohl die spezifischen Charakteristika der einzelnen kulturellen und religiösen Referenzsysteme als auch deren Pluralität und Hybridität im Zusammenspiel mit anderen Referenzsystemen umfassen. Zu diesem Zweck ist zunächst ein Blick auf die gegenwärtig in den Kultur- und/oder Religionswissenschaften vorherrschenden theoretischen Strömungen und Denktraditionen zu werfen, um in der Folge deren jeweilige Möglichkeiten und Grenzen für eine systematische Betrachtung literarischer Verarbeitungen interreligiöser Diskurse auszuloten.

Die für die Literatur relevanten theoretischen Konzepte, die in den letzten Jahren und Jahrzehnten zur Erläuterung von Kultur- und Religionsbegriffen im Allgemeinen und des Interreligiositätsbegriffs im Speziellen vorgelegt wurden, zielen einerseits auf deren strukturelle Beschaffenheit und Funktionsweisen⁶⁶ (wobei sich strukturalistische und poststrukturalistische Ansätze gegenüberstehen) und/oder – damit korrespondierend – auf die Möglichkeiten und Grenzen ihrer interpretativen Auslegung⁶⁷ (hier lassen sich in der Forschungsliteratur sowohl konstruktivistische als auch dekonstruktivistische Modelle festmachen). Während das Ziel der strukturalistischen „Tätigkeit“ darin besteht, „ein ‚Objekt‘“ derart zu rekonstituieren, daß in dieser Rekonstitution zutage tritt, nach welchen Regeln es funktioniert (welches seine ‚Funktionen‘ sind)⁶⁸ – im Falle der Interreligiosität also die Koexistenz unterschiedlicher Glaubensrichtungen und deren VertreterInnen – kann sich die Artikulation von Bedeutung und Ausdruck der jeweiligen Religionen bzw. Konfessionen in

⁶³ Vgl.: Welsch, Wolfgang: *Transkulturalität – die veränderte Verfassung heutiger Kulturen. Ein Diskurs mit Johann Gottfried Herder*. In: Via Regia 20 (1994). http://www.via-regia.org/bibliothek/pdf/heft20/welsch_transkulti.pdf?PHPSESSID=ueshi0ltp0pn2b0hdrrsb1jam2 (20.1.2012).

⁶⁴ Richter, Cornelia: *Die Religion in der Sprache der Kultur*, S. 16.

⁶⁵ Ebd., S. 15.

⁶⁶ Vgl. u.a.: Grünschloß, Andreas: *Der eigene und der fremde Glaube. Studien zur interreligiösen Fremdwahrnehmung in Islam, Hinduismus, Buddhismus und Christentum*. Tübingen: Mohr Siebeck 1999 (= Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 37); Burda, Gerhard: *Religion und Differenz. Derrida. Lacan*. Wien: Sonderzahl 2008.

⁶⁷ Vgl. u.a.: Willems, Joachim: *Interkulturalität und Interreligiosität*. Nordhausen: Traugott Bautz 2008; Mautner, Josef P.: *Nichts Endgültiges. Literatur und Religion in der späten Moderne*. Würzburg: Königshausen und Neumann 2008.

⁶⁸ Barthes, Roland: *Die strukturalistische Tätigkeit*. In: Kimmich, Dorothee / Renner, Rolf Günther / Stiegler, Bernd (Hg.): *Texte zur Literaturtheorie der Gegenwart*. Stuttgart: Reclam 1996, S. 215-223, S. 216.

den poststrukturalistischen (insbesondere in den dekonstruktivistischen) Ansätzen „nie in einem theoretisch überschaubaren und geschlossenen System, d.h. in einer Taxonomie abspielen; die Struktur ist vielmehr offen und unendlich vielen Transformationen ausgesetzt.“⁶⁹

Vor dem Beginn der konkreten Textanalysen wird somit auch die Frage zu klären sein, welche Begrifflichkeiten und theoretischen Modelle sich aus welchen Gründen als Instrumentarien für die Untersuchung der Texte Frischmuths, Jelineks und Winklers eignen und den darin verarbeiteten Repräsentationsformen von Religion(en) entsprechen bzw. nicht entsprechen. Zunächst ist jedoch das konstatierte Spannungsfeld von Kultur und Religion noch etwas genauer in Hinblick auf das Feld des Interreligiösen auszuloten.

1.1. Kultur(en) und Religion(en) – Von kulturellen, religiösen und interreligiösen „turns“ in der Literatur

Ausgangspunkt vieler Überlegungen zum Spannungsfeld von Religion und Kultur ist die Grundannahme, „daß es Religion und Kultur nur innerhalb bestimmter Diskurse ‚gibt‘“⁷⁰, dass man es also „bei allen Religionsdefinitionen mit Konstrukten zu tun hat.“⁷¹ Die Parallelen zwischen allgemein kulturellen und spezifisch religiösen Phänomenen lassen sich laut dem Theologen und Religionspädagogen Joachim Willems insbesondere in Hinblick auf die Funktionalitäten dieser Konstruktionen festmachen. Dabei ist die Religion für Willems nicht mehr nur „ein Phänomen der Kultur“, sondern wird von ihm vielmehr selbst als Kultur gesehen:

Versteht man Kulturen [...] als kollektiv handlungskonstituierende Sinnsysteme, die den Menschen ‚Ordnungsformen und Deutungsmuster für die kognitive und rationale, emotionale und affektive Identifikation, Evaluation und Strukturierung von Gegebenheiten und Geschehnissen in der Welt sowie Prinzipien und Paradigmen der Handlungsorientierung und Lebensführung‘ bereitstellen, so lassen sich Religionen und Konfessionen als Kulturen betrachten [...].⁷³

Inwieweit ist die von Willems vorgenommene Betrachtungsweise von Religionen als Kulturen für die vorliegende literaturwissenschaftliche Untersuchung nun sinnvoll und zweckmäßig? In jedem Fall hat sie weitreichende Konsequenzen für den Bereich des Interreligiösen. Denn durch die Einbeziehung dieses Ansatzes ergeben sich einerseits neue

⁶⁹ Burda, Gerhard: *Religion und Differenz. Derrida. Lacan*, S. 29.

⁷⁰ Willems, Joachim: *Interkulturalität und Interreligiosität*, S. 141.

⁷¹ Ebd., S. 17.

⁷² Richter, Cornelia: *Die Religion in der Sprache der Kultur*, S. 13.

⁷³ Willems, Joachim: *Interkulturalität und Interreligiosität*, S. 18-19.

Möglichkeiten für systematische Vergleiche unterschiedlicher Religionen, aber auch neue Fragestellungen – etwa nach deren Einflüssen „auf Codes und Skripts und [...] den Rollen sowie Interdependenzen von Konfessionen in einem multikulturellem Raum“⁷⁴ –, in denen die Vielschichtigkeit und Komplexität der religiösen Interaktionsformen berücksichtigt werden. Diese Möglichkeiten gründen laut Willems vor allem in der dynamischen Struktur der Darstellungsformen, mittels derer sich die Religionen nun zueinander in Beziehung setzen lassen:

Geht eine Theorie des Interreligiösen von einer Betrachtung von Religion als Kultur aus, so werden Religionen vergleichbar gemacht, indem man die spezifischen Programme und Supplemente betrachtet, mit denen in bestimmten sozialen (Interaktions-)Systemen die Anwendung der den religiösen Codes entsprechenden Unterscheidungen gesteuert werden. [...] Dies bedeutet, daß auch im Blick auf interreligiöse Situationen nicht von Religionen und Konfessionen als statischen Entitäten ausgegangen werden kann, sondern, daß die Art und Weise, wie beispielsweise ‚der‘ Islam ‚dem‘ Christentum begegnet, sich jeweils neu darstellt. Denn sowohl Islam als auch Christentum haben sich in ihren Formen, in denen sie sich aktuell begegnen, seit ihrer letzten Begegnung verändert.⁷⁵

Gerade in literarischen Texten der vergangenen beiden Jahrzehnte tritt die von Willems angesprochene Dynamik und Veränderbarkeit religiöser Systeme deutlich zutage. Diese Tendenzen zur Pluralisierung sind sowohl in Bezug auf die Kultur im Allgemeinen als auch die Religionen im Speziellen konstitutiv. Die zunehmende Vielfalt an Möglichkeiten, wie diese Systeme in der Literatur miteinander in Interaktion gebracht werden können, erfordert auch entsprechende Neuausrichtungen in den literaturwissenschaftlichen bzw. -theoretischen Betrachtungen der jeweiligen Werke. So ist in neueren Arbeiten zur Präsenz des Religiösen in zeitgenössischen deutschsprachigen Texten – in Anlehnung an den *cultural turn* in den Geisteswissenschaften – mehrfach von einem potenziellen *religious turn* die Rede⁷⁶. Allerdings ist es umstritten, inwieweit es wirklich sinnvoll ist, von einem solchen *turn* zu sprechen, da dieser „nicht in einer neuen Theorie, einer Methode oder einem Paradigma“ bestehen „diese fehlen gerade“⁷⁷. Somit ist auch die Frage, welche Rolle die Beschäftigung mit

⁷⁴ Csáky, Moritz / Zeyringer, Klaus: Vorwort. In: Csáky, Moritz / Zeyringer, Klaus (Hg.): Pluralitäten, Religionen und kulturelle Codes. Innsbruck: StudienVerlag 2001, S. 7-8, S. 7.

⁷⁵ Willems, Joachim: *Interkulturalität und Interreligiosität*, S. 105-107.

⁷⁶ Vgl. u.a.: Weidner, Daniel: *Walter Benjamins Erfahrungen. Zum religious turn in der gegenwärtigen Literatur- und Kulturwissenschaft*. In: Nehring, Andreas / Valentin, Joachim (Hg.): Religious Turns – Turning Religions. Veränderte religiöse Diskurse – neue religiöse Wissensformen. Stuttgart: W. Kohlhammer 2008 (= ReligionsKulturen 1), S. 32-44; Grözinger, Albrecht / Mauz, Andreas / Portmann, Adrian: *Religion und Gegenwartsliteratur. Spielarten einer Liaison. Einleitendes zum Band und zur Thematik*. In: Grözinger, Albrecht / Mauz, Andreas / Portmann, Adrian (Hg.): Religion und Gegenwartsliteratur. Spielarten einer Liaison. Würzburg: Königshausen & Neumann 2009, S. 1-19, S. 1-10.

⁷⁷ Weidner, Daniel: *Walter Benjamins Erfahrungen. Zum religious turn in der gegenwärtigen Literatur- und Kulturwissenschaft*, S. 43-44.

interreligiösen Diskursen bei dieser „Wende“ spielt, in der Forschungsliteratur bislang nur unzureichend geklärt.

Handelt es sich bei dieser Begrifflichkeit also bloß um eine reißerisch klingende Etikettierung? Oder ist sie auch tatsächlich mit wissenschaftlichem Erkenntnisgewinn verbunden, und wenn ja: worin besteht dieser? Weitgehend einig ist man sich jedenfalls darin, dass sich besagter *religious turn* in Bezug auf die literarische Verarbeitungen im deutschsprachigen Raum „nicht darin erschöpfen [kann], dass Religion jetzt zum Modethema wird“⁷⁸ und in den Texten einfach nur häufiger thematisiert wird. Es geht vielmehr um die Frage, inwieweit es im Zuge dessen zu einem neuen Blick der AutorInnen auf das Thema „Religion“ kommt, also um die „Wahrnehmung und Verarbeitung neuer religiöser und religionspolitischer Entwicklungen“⁷⁹. Laut Daniel Weidner verdeutlicht der sogenannte *religious turn* in den jeweiligen wissenschaftlichen Diskursen den Umstand, dass es „heute wieder offen [ist], was Religion eigentlich ist und wie sie sich zu den unmittelbaren Gegenständen des Faches verhält.“⁸⁰

Wenn man also die gegenwärtigen gesellschaftlichen Entwicklungen – v.a. die im Zuge der Globalisierung mit zunehmender Geschwindigkeit voranschreitenden kulturellen Hybridisierungsprozesse – ins Auge fasst, erscheint es jedenfalls sehr naheliegend, dass das von wissenschaftlicher Seite konstatierte „Wissen, das religiöse Zeichen neu codiert und eine andere Bedeutung freisetzt“⁸¹ und die Sicht auf Religion als „dynamisches, prozeßhaftes ‚Konstrukt‘“⁸² in wesentlichem Maße auch mit den Entwicklungen auf interreligiöser Ebene zu tun hat. Die jeweiligen Religionen und Konfessionen werden nicht mehr isoliert betrachtet, sondern in zunehmendem Maße in und durch ihre Wechselbeziehung zu anderen Glaubenssystemen. So schlägt Margrit Frölich im Zusammenhang mit neueren Tendenzen und notwendigen Maßnahmen in der interkulturellen Erziehung in Deutschland den Begriff „inter-religious turn“⁸³ vor. Es ist nun nicht Gegenstand der vorliegenden Untersuchung, zu entscheiden, inwieweit es zweckmäßig und sinnvoll ist, auch in Bezug auf die literarische Thematisierung von Religion(en) von einer interreligiösen „Wende“ zu sprechen. Es geht

⁷⁸ Ebd., S. 43.

⁷⁹ Nehring, Andreas / Valentin, Joachim: *Einleitung*. In: Nehring, Andreas / Valentin, Joachim (Hg.): Religious Turns – Turning Religions. Veränderte religiöse Diskurse – neue religiöse Wissensformen. Stuttgart: W. Kohlhammer 2008 (= ReligionsKulturen 1), S. 7-10, S. 8.

⁸⁰ Weidner, Daniel: *Walter Benjamins Erfahrungen. Zum religious turn in der gegenwärtigen Literatur- und Kulturwissenschaft*, S. 43.

⁸¹ Nehring, Andreas / Valentin, Joachim: *Einleitung*, S. 9.

⁸² Csáky, Moritz: *Paradigma Zentraleuropa: Pluralitäten, Religionen und kulturelle Codes. Religion – Mythos – Nation. Einführende Überlegungen*, S. 9.

⁸³ Frölich, Margrit: „*Understanding instead of Discriminating*“: *The Example of the „Abrahamic Youth Forum“ on Religion, Everyday Life, Politics, and Culture at the Protestant Academy of Arnoldshain (June 11 – 13, 2004)*. <http://www.civiced.org/pdfs/FroehlichMargrit.pdf> (12.3.2016).

vielmehr darum, die in den untersuchten Texten vollzogene Versprachlichung unterschiedlicher religiöser Systeme als ein komplexes „Beziehungsgeflecht diverser sakraler Diskurse, kultureller Codes und Skripts“⁸⁴ kenntlich zu machen und als solches zu analysieren.

Dazu ist es notwendig, den Begriff des „Interreligiösen“ sowohl im Hinblick auf dessen Bezüge als auch Abgrenzungen zum Kulturbegriff im Allgemeinen näher zu bestimmen: Denn wie auf der Ebene der Gesamtkultur Modelle konzipiert werden, die dem Zustand heutiger Kulturen entsprechen sollen (Interkulturalität, Multikulturalität und Transkulturalität sind hier nur einige der zentralsten Schlagwörter), geht es auch auf der Ebene der Religionen darum, Begrifflichkeiten zu entwickeln, die der gegenwärtigen Neucodierung des Religiösen gerecht werden.

1.2. Interkulturalität – Transkulturalität: Interreligiosität und/oder Transreligiosität

Eine zusammenfassende Darstellung theoretischer Ansätze zum Spannungsfeld von interkulturellen und interreligiösen Phänomenen (etwa von Peter L. Berger, Thomas Luckmann, Michael Fleischer, Kersten Reich und Nicolas Luhmann) findet sich in Joachim Willems’ Studie *Interkulturalität und Interreligiosität*.⁸⁵ In der Einleitung definiert der Verfasser die zentrale Zielsetzung der Studie: „eine Klärung des Verhältnisses von Kultur und Religion und damit auch von Interkulturalität und Interreligiosität voranzubringen [...]“⁸⁶ und weist gleichsam auf ein grundsätzliches Dilemma in der wissenschaftlichen Beschäftigung mit diesen beiden Phänomenen hin:

Auffällig ist, dass in der Forschung zur Interkulturalität das Interreligiöse meist vernachlässigt wurde. Umgekehrt gilt im Blick auf die Forschung zur Interreligiosität, dass die Ergebnisse der Kultur- und Interkulturwissenschaften nur wenig rezipiert wurden. Daher fehlt es auch an Überlegungen, wie sich Interkulturalität und Interreligiosität theoretisch aufeinander beziehen lassen.⁸⁷

Dazu gesellt sich noch ein zweites Dilemma, welches darin besteht, dass der Interkulturalitätsbegriff an sich in neueren kulturwissenschaftlichen Arbeiten kritisch hinterfragt und in Hinblick auf seine Zweckdienlichkeit geprüft wird. So konstatiert Wolfgang Welsch in seiner Studie *Transkulturalität. Zwischen Globalisierung und Partikularisierung*,

⁸⁴ Zeyringer Klaus: *Sakrale Diskurse, kulturelle Codes und Skripts in Zentraleuropa*, S. 19.

⁸⁵ Allerdings werden in dieser Abhandlung ausschließlich konstruktivistische Modelle berücksichtigt. Auf die Relevanz dekonstruktivistischer Ansätze für eine literaturwissenschaftliche Untersuchung interreligiöser Phänomene wird an späterer Stelle noch näher eingegangen (vgl. S. 47-50 der vorliegenden Arbeit).

⁸⁶ Willems, Joachim: *Interkulturalität und Interreligiosität*, S. 8.

⁸⁷ Ebd.

dass die Begriffe der Multikulturalität und der Interkulturalität auf den Zustand der gegenwärtigen Kulturen nicht mehr sinnvoll anwendbar seien, da sie nach wie vor an das „traditionelle Kulturkonzept gebunden sind“⁸⁸, das von einem Modell der homogenen, in sich geschlossenen Einzelkulturen ausgeht. Das Konzept der „Transkulturalität“ hingegen, das „durch die traditionellen Kulturgrenzen wie selbstverständlich hindurchgeht“⁸⁹, trage hingegen dem Umstand Rechnung, dass die heutigen Kulturen strukturell „weitgehend durch Mischungen und Durchdringungen gekennzeichnet“⁹⁰ sind. In der Literatur werden diese Entwicklungen und die daraus resultierenden kulturellen Mischformen auf vielfache Weise wiedergespiegelt.

Gerade angesichts der gegenwärtigen „wachsende[n] Pluralisierung und Individualisierung [...] auf dem Feld der Religionen“, die mit einem „Anstieg der religiösen und konfessionellen Heterogenität“⁹¹ einhergeht, stellt sich die von Welsch aufgeworfene Frage nach der Anwendbarkeit der Begrifflichkeiten auf aktuelle gesellschaftliche Realitäten und Entwicklungen auch im Zusammenhang mit den damit verbundenen Konzepten der Interreligiosität und der Transreligiosität. Während durch das Präfix „trans-“ ein „jenseits“ bzw. ein „hindurch“ zum Ausdruck gebracht wird – im Falle der Kulturen also deutlich macht, dass ihre strukturelle Beschaffenheit „über den traditionellen Kulturbegriff hinaus- und durch die traditionellen Kulturgrenzen wie selbstverständlich hindurchgeht“⁹² –, verweist das Präfix „inter“ auf ein „dazwischen“.

Zwei Beispiele aus dem Bereich der religionsübergreifenden Kommunikation sollen diesen Unterschied zwischen Interreligiosität und Transreligiosität noch näher veranschaulichen: In einem Briefwechsel mit der Theologin Manuela Kalsky spricht die amerikanische Religionswissenschaftlerin Katharina von Kellenbach im Kontext ihrer eigenen Erfahrungen im interreligiösen Austausch mit dem Judentum von einem dritten Weg *zwischen* den beiden Religionen – dem Weg des Grenzgängers: „[...] the go-between, Grenzgänger, the smuggler who makes a living on the border and maintains home in two places“⁹³ – und wirft die Frage auf, ob diese „smuggler“ als legitime Vertreter einer Konfession im interreligiösen Dialog angesehen werden können und sollen:

⁸⁸ Welsch, Wolfgang: *Transkulturalität. Zwischen Globalisierung und Partikularisierung*. In: Jahrbuch Deutsch als Fremdsprache 26 (2000), S. 327-351, S. 332.

⁸⁹ Ebd., S. 335-336.

⁹⁰ Ebd., S. 335.

⁹¹ Gabriel, Karl: *Pluralisierung und Individualisierung in Gesellschaft, Religion und Kirche*. In: Münk, Hans J. / Durst, Michael (Hg.): Christliche Identität in pluraler Gesellschaft. Reflexionen zu einer Lebensfrage von Theologie und Kirche heute. Freiburg: Paulusverlag 2005 (= Theologische Berichte 28), S. 21-58, S. 33.

⁹² Welsch, Wolfgang: *Transkulturalität. Zwischen Globalisierung und Partikularisierung*, S. 335-336.

⁹³ Kalsky, Manuela / Kellenbach, Katharina von: *Interreligious Dialogue and the Development of a Transreligious Identity. A Correspondence*. In: Journal of the European Society of Women in Theological Research 17 (2009), S. 41-58, S. 42.

We experience loyalty and spiritual connection not only with our religious families of origin but also with new friends in the global marketplace of religious and philosophical traditions, as well as social and political movements. Jews celebrate Christmas and Christians celebrate Passover, communities are led by Jewish-Christian pastors and Christian-Jewish rabbis, Jews practice Buddhism and Christians identify as Wiccans.⁹⁴

In einem Antwortschreiben berichtet Manuela Kalsky von der „unbound spirituality“ in den Niederlanden, die sich nicht mehr bloß zwischen den Grenzen zweier Religionen abspielt, sondern diese Grenzen zunehmend zum Verschwinden bringt. In dieser „religion in the future“, so Kalsky „they have been quite openly patching together their own religion from the wisdom sayings of differing traditions.“⁹⁵ Es geht hier also auch in wesentlichem Maße um die Konzeption und Realisierung neuer spiritueller Formen. Während das in Kellenbachs Schreiben thematisierte „Grenzgängertum“ in den Bereich des Interreligiösen fällt, wäre das von Kalsky beschriebene – nicht nur grenzüberschreitende, sondern – grenz-auflösende Konzept demnach transreligiös.

Welschs Kritik am Modell der Interkulturalität, dass es „nicht die eigentliche Problemwurzel“ angehe, sondern „auf einer nachträglichen Ebene, gleichsam kosmetisch“⁹⁶ agiere, ließe sich in Bezug auf die Religionen dahingehend umformulieren, dass die Dichotomie von „eigener“ und „fremder“ Religion mit dem Konzept des Interreligiösen nicht gänzlich aufgehoben werde. Demnach werden auch die für die Zugehörigkeit zu der als „eigen“ angesehenen Religion konstitutiven Prämissen – trotz des Austauschs mit „anderen“ Religionen – als *conditio sine qua non* vorausgesetzt. Aber lässt sich Welschs Modell so ohne weiteres auf das Feld des Interreligiösen und dessen Repräsentationsformen in literarischen Texten übertragen? Inwieweit gelten für den Bereich des Interreligiösen andere Voraussetzungen als für den des Interkulturellen?

Für eine solche Sonderstellung religiöser Phänomene und eine klare Differenzierung vom Begriff der „Gesamtkultur“ würden die zahlreichen Dogmen und Glaubensvorstellungen sprechen, durch die sich Religionen von anderen Religionen abgrenzen. Im Zusammenhang mit dem weit gefassten Begriffsfeld der Kultur wäre es heute beispielsweise unhaltbar, auf den Charakteristiken traditioneller Kulturmodelle (etwa dem von Johann Gottfried Herder), innerer Homogenität und Abgrenzung nach außen, zu beharren. Sind dagegen Religionen aufgrund ihrer (vielfach jahrhunderte- oder gar jahrtausendealten) konstitutiven Gebote und

⁹⁴ Ebd., S. 43.

⁹⁵ Ebd., S. 45.

⁹⁶ Welsch, Wolfgang: *Transkulturalität. Zwischen Globalisierung und Partikularisierung*, S. 335.

Vorschriften als in sich geschlossenere Systeme zu sehen, als die Kulturen in ihrer Gesamtheit? Inwieweit werden bereits durch die Bekenntnis zu einer bestimmten Religion Ausgrenzungsmechanismen definiert bzw. vorgegeben, welche die Bekenntnis zu einer anderen Religion von vorneherein ausschließen?⁹⁷

Bei der Beantwortung dieser Fragen darf jedoch nicht übersehen werden, dass auch „Religions- und Konfessionskulturen [...] intern plural strukturiert“⁹⁸ sind; von Homogenität kann hier (trotz entsprechender Bemühungen seitens einiger ihrer VertreterInnen) keine Rede sein. Auch die Abgrenzung nach außen ist de facto weniger rigide, als es auf den ersten Blick scheinen mag: So bezieht sich etwa das Christentum sowohl in den Überlieferungen des Alten und Neuen Testaments als auch bei zahlreichen Dogmen und Geboten auf die Schriften und Glaubensvorstellungen des Judentums, und auch im Koran finden sich immer wieder Verweise auf Inhalte aus der Bibel, die nicht verworfen, sondern im Sinne der muslimischen Glaubenslehre adaptiert und erweitert wurden⁹⁹. Demnach wäre der Begriff des „Transreligiösen“ – analog zu Welschs Modell des Transkulturellen¹⁰⁰ – nicht nur auf die gegenwärtige Situation, sondern auch auf die historische Entwicklung der Religionen anzuwenden.

Der Erkenntnis, dass die Religionen (sowie auch Kulturen im Allgemeinen) nicht als statische, unveränderliche Systeme angesehen werden können, ist – auch in Hinblick auf ihre unterschiedlichen literarischen Verarbeitungen – jedenfalls zuzustimmen. Die Vorstellung von Religion als „Kultur“ muss aber, was die Thematisierung der jeweiligen Religionen in den Werken Winklers, Frischmuths und Jelineks betrifft, nicht automatisch gegen das Modell des Interreligiösen und – in Anlehnung an Welsch – für das Modell des Transreligiösen sprechen. Deutlich wird dies durch einen genaueren Blick auf die Art und Weise, wie der Begriff des „Transreligiösen“ im gegenwärtigen wissenschaftlichen Diskurs verwendet wird und die daran anknüpfende Frage, inwieweit sich diese Charakteristika in den im Rahmen der vorliegenden Arbeit untersuchten Texten widerspiegeln.

Bereits in meinem Beitrag *Interreligiosität und Literatur – zeitgemäß verknüpft?* habe ich darauf hingewiesen, dass der Begriff des „Transreligiösen“ verglichen mit dem des „Interreligiösen“ erheblich seltener „und vorwiegend in spezifischen wissenschaftlichen

⁹⁷ Ein prominentes Beispiel aus der Literatur, in dem diese Frage explizit verneint wird, ist Yann Martels Roman *Life of Pi*, für dessen Protagonisten Piscine Molitor Patel es kein Widerspruch ist, sowohl Hindu als auch gleichzeitig Muslim und Christ zu sein. Vgl.: Martel, Yann: *Life of Pi*. New York: Harcourt 2001.

⁹⁸ Willems, Joachim: *Interreligiöse Kompetenz. Theoretische Grundlagen – Konzeptualisierungen – Unterrichtsmethoden*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften 2011, S. 23.

⁹⁹ Einige von vielen Beispielen dafür sind etwa die 10. Sure des Korans *Jonas (Yunus)* sowie die 12. *Joseph (Yusuf)*, 14. *Abraham (Ibrahim)* und 19. *Maria (Maryam)*. Vgl.: *Der Koran*. München: Goldmann 1959, S. 166-176, 188-199, 204-209, 245-250.

¹⁰⁰ Vgl.: Welsch, Wolfgang: *Transkulturalität. Zwischen Globalisierung und Partikularisierung*, S. 342-343.

Fachpublikationen verwendet, dafür aber wesentlich präziser definiert¹⁰¹ wird und in diesem Kontext auf die Studien Karl Baiers verwiesen. Baier beschreibt die Transreligiosität als „ein Denken bzw. eine Spiritualität, die beanspruchen über die bestehenden Religionen hinauszugehen [...], etwa im Sinn einer übergeschichtlichen mystischen Erfahrung“ und verortet darin „Gemeinsamkeiten, die sich quer durch alle Religionen ziehen“¹⁰². Jedoch stößt dieses Modell in theologischen Kreisen nicht immer auf einhellige Zustimmung. So spricht sich etwa Christoph Gellner in seiner Studie *Weltreligionen in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur* dagegen aus, die einzelnen Religionen „in eine abstrakte Globalisierung des Religiösen auf[zu]lösen“¹⁰³.

Pluralität respektiert nur, wer Differenz wahrnimmt, aufzuarbeiten und auszuhalten bereit ist, die zwischen den Religionen bestehenden inhaltlichen Differenzen und einander widerstreitenden Wahrheitsansprüche also nicht vernachlässigt, die irreduzible Andersheit der Religionen nicht entschärft oder harmoniesüchtig vergleichsgültig. [...] Pluralität bedeutet ja nicht einfach das Nebeneinander durchwegs gleich gültiger Standpunkte, meint weder Indifferentismus noch Relativismus.¹⁰⁴

Der Umstand, dass im Folgenden in erster Linie der Begriff des Interreligiösen (und nur am Rande der des Transreligiösen) verwendet wird, ist jedoch nicht vordergründig auf das von Gellner angeführte Argument der „irreduzible[n] Andersheit“ einer jeden Religion, sondern insbesondere auf die formalen und inhaltlichen Charakteristika der untersuchten literarischen Texte zurückzuführen. Denn zwar implizieren beide Modelle – sowohl das interreligiöse als auch das transreligiöse – eine Infragestellung und/oder Demontierung religiöser Dogmatiken, die auf dem uneingeschränkten Wahrheitsanspruch eines religiösen Systems insistieren, jedoch sind beim Konzept des Interreligiösen noch konkretere Bezugspunkte, die auf Spezifika und Charakteristika bestimmter Religionen bzw. Konfessionen verweisen, vorhanden. Dementsprechend geht es auch in den untersuchten Werken von Frischmuth, Jelinek und Winkler, wenngleich „die Grenzen zwischen den [...] thematisierten Religionen [zusehends] verschwimmen und verschwinden“, „weniger um die Etablierung neuer Formen des Religiösen als vielmehr um eine kritische Auseinandersetzung mit den bereits bestehenden Religionen“¹⁰⁵. Insbesondere die Prägung durch bzw. die Kritik am Katholizismus, die sich bei allen drei AutorInnen findet, lässt sich nicht einfach im Sinne

¹⁰¹ Schenkermayr, Christian: *Interreligiosität und Literatur – zeitgemäß verknüpft?*, S. 103.

¹⁰² Baier, Karl: *Transreligiöse Theorie und existentielle Interpretation*.

<http://homepage.univie.ac.at/karl.baier/texte/pdf/TransreligioeseTheorie.pdf> (14.3.2016).

¹⁰³ Gellner, Christoph: *Weltreligionen in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur. Spiegelungen im Werk von Barbara Frischmuth und Adolf Muschg*, S. 92.

¹⁰⁴ Ebd., S. 92-93.

¹⁰⁵ Schenkermayr, Christian: *Interreligiosität und Literatur – zeitgemäß verknüpft?*, S. 103.

überkonfessioneller Spiritualität auflösen. Aber auch die Konnotationen zum Hinduismus (bei Winkler) oder zum Islam (bei Frischmuth und Jelinek) können – zumindest in den meisten Fällen – nicht beliebig durch andere Religionen ersetzt werden. Das durch das Präfix „inter-“ präfigurierte „Dazwischen“ zielt zwar darauf ab, religiöse Ordnungsschemata und Deutungshoheiten in Frage zu stellen und aufzulösen, es bleiben in den Texten jedoch sehr wohl noch Spuren zu den Urhebern dieser Ordnungsmuster erkennbar.

Nichtsdestoweniger spielt der Begriff des „Transreligiösen“ für eine Untersuchung interreligiöser Diskurse eine nicht unerhebliche Rolle. Da die Grenzen zwischen Interreligiosität und Transreligiosität an sich fließend sind, wäre es auch für die Textanalyse wenig zweckmäßig, auf einer strikten Trennung der beiden Begrifflichkeiten zu insistieren. In diesem Sinne ist auch Baiers Plädoyer zu verstehen, „den Begriff des Transreligiösen auf interreligiöse Phänomene zu beschränken, ihn aber in diesem Bereich möglichst weit zu fassen, um der Fülle der empirischen Befunde gerecht zu werden.“¹⁰⁶ Dadurch soll der Begriff dem rein abstrakt-theoretischen Bereich entzogen und für die Untersuchung der unterschiedlichen Kommunikationsformen, die zwischen den Religionen existieren, fruchtbar gemacht werden.

Bedingt durch die formalen und inhaltlichen Vorgaben in den Werken Frischmuths, Jelineks und Winklers wird im Rahmen dieser Untersuchung genau der umgekehrte Weg gegangen, indem der Begriff des Interreligiösen beibehalten, aber für transreligiöse Phänomene geöffnet wird, wenn dies für die Textanalyse sinnvoll erscheint. So kann etwa die in Barbara Frischmuths Romanen *Das Verschwinden des Schattens in der Sonne*, *Die Schrift des Freundes*, *Die Entschlüsselung* und *Vergiss Ägypten* themisierte (christliche und muslimische) Mystik sehr wohl auch unter transreligiösen Gesichtspunkten betrachtet werden. Besonders deutlich wird dieses transreligiöse Moment im Gedanken der „All-Einheit“, also der Einheit alles Seins – sowohl des göttlichen wie des menschlichen –, den die Autorin in ihrem Essay *Der Blick über den Zaun* erläutert: „Und dieser Gedanke der All-Einheit zeigt am besten, wohin die Verwischung von Grenzen, nämlich jener des eigenen Ichs, im glücklichsten Fall führen kann und soll, zur *unio mystica*, die das Eigene aufhebt im Göttlichen“¹⁰⁷.

Diese ausführliche terminologische Differenzierung zwischen Interreligiosität und Transreligiosität dient zur Präzisierung der im Rahmen der vorliegenden Untersuchung

¹⁰⁶ Baier, Karl: *Transreligiöse Theorie und existentielle Interpretation*.

<http://homepage.univie.ac.at/karl.baier/texte/pdf/TransreligioeseTheorie.pdf> (14.3.2016).

¹⁰⁷ Frischmuth, Barbara: *Der Blick über den Zaun*. In: Lützeler, Paul Michael (Hg.): *Schreiben zwischen den Kulturen. Beiträge zur deutschsprachigen Gegenwartsliteratur*. Frankfurt am Main: Fischer 1996, S. 19-27, S. 22.

angestellten Überlegungen zur Verschränkung unterschiedlicher religiöser Systeme in den Werken Frischmuths, Jelineks und Winklers. Im Gegensatz dazu steht die oftmals sehr vereinfachende Art und Weise, wie der Begriff des Interreligiösen im öffentlichen und medialen Diskurs verwendet wird. Im Folgenden ist daher auf die nötigen terminologischen Abgrenzungen, aber auch auf potenzielle Möglichkeiten der Anknüpfung an diese Diskurse einzugehen.

1.3. „Es gibt keinen Dialog...“ – Anmerkungen zur Dialogizität interreligiöser Dialoge

In der 1965 veröffentlichten Erklärung *Nostra Aetate* des Zweiten Vatikanischen Konzils über das Verhältnis der katholischen Kirche zu den nichtchristlichen Religionen wird die Notwendigkeit von „Gespräch und Zusammenarbeit mit den Bekennern anderer Religionen“¹⁰⁸ in den Mittelpunkt gerückt. Das von Papst Paul VI 1964 gegründete „Sekretariat für die nichtchristlichen Religionen“ wurde im Jahr 1988 in „Päpstlicher Rat für den Interreligiösen Dialog“ umbenannt. 1991 wurden die beiden Zeitschriften *Studies in Interreligious Dialogue* und *Dialog der Religionen* gegründet. Seitdem ist die Tendenz zu beobachten, dass der Begriff des Interreligiösen sowohl in „wissenschaftlichem, journalistischem oder künstlerischem Kontext“ in zunehmendem Maße „in Kombination mit dem Substantivum ‚Dialog‘ verwendet“¹⁰⁹ wird.

Auch in Österreich lässt sich ein wachsendes Interesse am „interreligiösen Dialog“ feststellen – ein an sich sehr begrüßenswerter Prozess. Wie bereits erwähnt, wird etwa an der Donau-Universität Krems seit einigen Jahren ein eigener Master-Lehrgang mit dem Titel *Interreligiöser Dialog. Lernprozesse in der Begegnung von Juden, Christen und Muslimen*¹¹⁰ angeboten. Dass solche Dialoge aber auch sehr kontroverse Debatten mit sich bringen können, zeigen etwa die politischen und medialen Auseinandersetzungen über die Stiftung des *Internationalen Zentrums für interreligiösen und interkulturellen Dialog* in Wien durch den mittlerweile verstorbenen saudi-arabischen König Abdullah bin Abdullaziz al-Saud¹¹¹. Problematisiert wurde vor allem die Diskrepanz zwischen der Bereitschaft zum Dialog in Österreich einerseits und den realen Bedingungen andererseits, denen Nicht-Muslime oder

¹⁰⁸ http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_nostra-aetate_ge.html (5.4.2014).

¹⁰⁹ Schenkermayr, Christian: *Interreligiosität und Literatur – zeitgemäß verknüpft?*, S. 97.

¹¹⁰ Vgl.: <http://www.donau-uni.ac.at/de/studium/interreligioeser-dialog/index.php> (5.4.2014).

¹¹¹ Vgl. u.a.: Ultsch, Christian / Kocina, Erich: *Dialogzentrum der Saudis in Wien löst hitzige Debatte aus*. In: Die Presse, 5.10.2011; Schmidinger, Thomas: *Österreich-Hilfe für Propagandisten der Intoleranz?* In: Der Standard, 6.10.2011; Korun, Alev: *Parlamentarische Anfrage an Außenminister betreffend saudisches Dialogzentrum*. <http://www.gruene.at/menschenrechte/artikel/lesen/75974/> (14.2.2012); red: *Spindelegger-Projekt mit Saudi-Arabien „ein schlechter Scherz“*. In: Der Standard, 6.10.2011.

kritische Künstler und Aktivisten (z.B. der Blogger Raif Badawi) in Saudi-Arabien, wo der „Abfall vom Islam“ nach wie vor mit der Todesstrafe geahndet wird, gegenwärtig ausgesetzt sind. Im Online-Forum „muslima-aktiv“ wird dem Begriff des interreligiösen Dialogs bezeichnenderweise jener der „interreligiöse[n] Monologe“¹¹² gegenübergestellt und die Frage aufgeworfen, wie letztere in der religionsübergreifenden Kommunikation vermieden bzw. zu aufrichtigen Dialogen werden könnten.

Inwieweit sind derartige Debatten nun für die literarische Beschäftigung mit interreligiösen Phänomenen und deren wissenschaftliche Analyse von Relevanz? Eine entscheidende Rolle spielt dabei die Frage nach der Bewertung und Funktion des durch das Präfix „inter-“ zum Ausdruck gebrachten „Dazwischen“, also der Differenz, die das Verhältnis der jeweiligen DialogpartnerInnen zueinander bestimmt.

Das von Christoph Gellner angesprochene „Korrektiv theologischen Denkens“¹¹³ durch die Literatur bei der Auseinandersetzung der Schriftstellerinnen und Schriftsteller mit interreligiösen Themenbereichen beginnt in mehreren Fällen bereits mit einer kritischen Reflexion über den Begriff des „Interreligiösen“ und dessen grundsätzliche Möglichkeiten. Denn entsprechend der in den Wörterbüchern vorherrschenden Definition des Adjektivs „interreligiös“ als „zwischen den Religionen bestehend, unter Beteiligung von Vertretern verschiedener Religionen stattfindend“¹¹⁴ suggeriert der Begriff einen Dialog zwischen gleichberechtigten GesprächspartnerInnen. Angesichts der seit jeher bestehenden religiös motivierten Gewalt wird die Vorstellung einer friedlichen Koexistenz der Religionen in der Literatur (u.a. auch in der österreichischen Gegenwartsliteratur) aber oftmals als utopisch angesehen. Es überrascht daher wenig, dass in den vergangenen Jahren von zeitgenössischen österreichischen Autorinnen und Autoren mehrfach die Frage nach der tatsächlichen Dialogizität eines solchen Dialogs aufgeworfen wurde.

So verfasste zum Beispiel der Autor und Regisseur Robert Schindel unmittelbar vor dem Beginn des Irak-Kriegs mit dem Essay *Die Ringparabel 2003* eine Neuinterpretation der Lessing'schen „Ringparabel“, also eines der prominentesten literarischen Plädoyers für die Toleranz gegenüber anderen Religionen.¹¹⁵ Schindel problematisiert darin die Beziehung der monotheistischen Religionen zueinander – wie sie von Lessing dargestellt wird – im

¹¹² <http://www.muslima-aktiv.de/forum/viewtopic.php?f=20&t=13416&start=240> (16.4.2014).

¹¹³ Gellner, Christoph: *Weltreligionen in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur. Spiegelungen im Werk von Barbara Frischmuth und Adolf Muschg*, S. 89.

¹¹⁴ Dudenredaktion (Hg.): *Duden. Deutsches Universalwörterbuch*. Mannheim, Leipzig, Wien, Zürich: Dudenverlag 2007, S. 892, Sp. 3.

¹¹⁵ Weitere literarische Neuinterpretationen der „Ringparabel“ finden sich in: Kermani, Navid / Overath, Angelika / Schindel, Robert: *Toleranz. Drei Lesarten zu Lessings Märchen vom Ring im Jahre 2003*. Göttingen: Wallstein 2003.

Spannungsbogen von Aufklärung, Holocaust und den aktuellen kriegerischen Auseinandersetzungen im Irak und in Israel:

Jeder ist von seiner Religion überzeugt und achtet zugleich die Überzeugung der andern von deren Religion. Wir sagen es immer wieder, bis es zur Sage ward. Hernach kann Gottes Sonne wohl Myriaden von gerechten Scheiteln bescheinen. Und Moses Mendelssohn trat seinen Gang nach Berlin an. Der Dreißigjährige Krieg lag noch nicht weit zurück. Er lag jedem grad so in den Knochen, wie heute uns das in den Knochen steckt, wofür Auschwitz steht.¹¹⁶

In einem fiktiven interreligiösen „Dialog“ zwischen einem israelischen Soldaten mit Maschinenpistole, einem islamistischen Selbstmordattentäter mit umgeschnalltem Bombengürtel und einem Tempelherren, die sich in Jerusalem in der Wohnung eines Buddhisten treffen, der ihnen beim gemeinsamen Teetrinken die Lessing’sche Parabel von den drei Ringen – das „Märlein von der Gleich-Giltigkeit ihrer Religionen“¹¹⁷ – erzählt, parodiert Schindel die Utopie vom gewaltlosen Zusammenleben von Judentum, Christentum und Islam in einer Zeit, in der die Gewalt im Irak durch den bevorstehenden Einmarsch der US-amerikanischen Truppen und deren Verbündeten erneut zu eskalieren drohte, was in der Folge auch geschah.

Damit sei nun keineswegs die Notwendigkeit, interreligiöse Dialoge zu führen, in Abrede gestellt. Jedoch ist es sehr wohl erforderlich, das Paradoxon zu hinterfragen, einerseits von religionsübergreifendem „Dialog“ zu sprechen, andererseits aber die Dogmen und Glaubensvorstellungen der „eigenen“ Konfession als unumstößliche Wahrheiten vorgeben und festzuschreiben zu wollen und diese gegebenenfalls auch mit militärischer Gewalt durchzusetzen.

In eine ähnliche Richtung geht auch die Argumentationslinie der Kritik, die von der Schriftstellerin und Journalistin Seher Çakır in diesem Zusammenhang geäußert wird. In zahlreichen Texten – etwa in der Kurzgeschichte *Hannas Briefe* oder dem Theaterstück *Sevim und Savaş* – beschäftigt sich Çakır mit den Beziehungen unterschiedlicher Religionen zueinander (beispielsweise mit patriarchalen Machtstrukturen, religiösen Symbolen – Schleier und Kopftuch – und dem Motiv des Ehrenmordes). In ihrem Essay *Ideen zur Religion* merkt sie in Hinblick auf die prinzipiellen Möglichkeiten eines religionsübergreifenden Dialoges Folgendes an:

¹¹⁶ Schindel, Robert: o.T. [Die Ringparabel 2003.] In: Kermani, Navid / Overath, Angelika / Schindel, Robert: Toleranz. Drei Lesarten zu Lessings Märchen vom Ring im Jahre 2003. Göttingen: Wallstein 2003, S. 47-54, S. 51.

¹¹⁷ Ebd., S. 54.

Es gibt keinen Dialog. [...] Ein Dialog zwischen den Religionen würde bedeuten, dass ihre Oberhäupter sich eingestehen müssten, dass keine Religion besser ist als die andere. Dass sie gleich viel wert sind. Das wiederum würde zum Machtverlust führen. [...] Für einen interreligiösen Dialog müssten alle Religionen abgeschafft werden. Der Versuch, interreligiöse Dialoge zu führen, ist nichts anderes als Augenauswischerei. Kein tiefgläubiger Moslem nimmt einen Nichtmoslem für vollwertig gläubig, egal, wie gläubig er in seiner Religion auch ist. Kein tiefgläubiger Christ akzeptiert einen Nichtchristen als vollwertigen Gläubigen. Und genauso verhält es sich mit allen anderen Religionen.¹¹⁸

Die von Çakır kritisch zugesetzte Frage nach dem Wahrheitsanspruch der Religionen und den damit verbundenen Auswirkungen interreligiöser Dialoge auf die Glaubensauffassungen der an diesen Dialogen Beteiligten wurde und wird auch in der theologischen und religionswissenschaftlichen Forschung äußerst kontrovers debattiert. So vertreten beispielsweise der protestantische Theologe John Hick und der katholische Theologe Paul F. Knitter die Meinung, dass „der interreligiöse Dialog [...] unvereinbar mit dem Absolutheitsanspruch einer Religion“¹¹⁹ sei und „die ‚Anerkennung der möglichen Wahrheit in allen Religionen‘ [...] eine der Voraussetzungen des Dialogs“¹²⁰ sei. Dieser Ansatz würde laut dem Religionswissenschaftler Ulrich Berner „für das Christentum bedeuten, daß sein missionarisches Selbstverständnis ganz neu bestimmt oder sogar ganz aufgegeben werden müßte, so daß der Dialog an die Stelle der Mission treten würde.“¹²¹ In dieser Konzeption wird der Begriff des Dialogs also nicht nur verwendet, sondern auch de facto ernst genommen.

Im Gegensatz dazu stehen die Versuche, eine „Theologie des interreligiösen Dialogs in Anknüpfung an die Position Karl Barths zu entwickeln [...], die dem religiösen Pluralismus keine Zugeständnisse macht“¹²² und eine „Änderung der Christologie im Sinne der Pluralismus-Konzeption Hicks und Knitters [...] als unnötig und wenig erfolgversprechend“¹²³ ablehnt. Berner selbst schlägt einen Mittelweg vor „zwischen einem Absolutheitsanspruch, der den Dialog behindert, und einem Religionspluralismus, der in Relativismus überzugehen droht.“¹²⁴

Der häufig im Zusammenhang mit pluralistischen Ansätzen erhobene Vorwurf des Relativismus und der Gleichgültigkeit kann jedoch gerade am Beispiel literarischer Werke,

¹¹⁸ Çakır, Seher: *Ideen zur Religion*. In: Janke, Pia (Hg.): RITUAL.MACHT.BLASPHEMIE. Kunst und Katholizismus in Österreich seit 1945. Wien: Praesens Verlag 2010, S. 102-108, S. 104-106.

¹¹⁹ Zit. n.: Berner, Ulrich: *Zur Geschichte und Problematik des interreligiösen Dialogs*. In: Elsas, Christoph (Hg.): Tradition und Translation. Zum Problem der interkulturellen Übersetzbarkeit religiöser Phänomene. Festschrift für Carsten Colpe zum 65. Geburtstag. Berlin: de Gruyter 1994, S. 391-405, S. 391.

¹²⁰ Ebd., S. 391-392.

¹²¹ Ebd., S. 392.

¹²² Ebd., S. 392-393.

¹²³ Ebd., S. 393.

¹²⁴ Ebd., S. 404.

die sich mit interreligiösen Themen befassen und in denen der Pluralismus oftmals geradezu programmatisch ins Zentrum der Textkonzeption gerückt wird, entkräftet werden. In den Texten von Frischmuth, Winkler und Jelinek werden die Religionen nicht – wie in Seher Çakırs Aufsatz konstatiert – abgeschafft, jedoch wird darin „auf unterschiedliche Art und Weise das performative Wirkungspotential religiöser Rede“¹²⁵ unterlaufen. Dies kann sowohl in der Verarbeitung religiöser Schriften als auch mündlich wiedergegebener Rede (Gebete, Teile der Liturgie, Litaneien etc.) geschehen. Auf interreligiöser Ebene werden diese Reden und damit verbundene Themenfelder und Motive miteinander vernetzt, überblendet und in Beziehung gesetzt. Somit ist der Begriff des „Dialogs“ auch für den Rahmen der vorliegenden Untersuchung „keineswegs generell zu verwerfen, sondern kann – im besten Sinne des Wortes – bei der Textanalyse als ein Prinzip der Mehrstimmigkeit in Anwendung gebracht werden, das den Anspruch auf die Vermittlung unumstößlicher religiöser Wahrheiten von Vornherein ad absurdum führt“¹²⁶.

Die vorhin zitierte theologische Debatte verdeutlicht jedoch einmal mehr eine bereits in der Einleitung dieser Arbeit¹²⁷ angesprochene Problematik, die sich aus der Dominanz theologischer und religionswissenschaftlicher Studien¹²⁸ über das Spannungsverhältnis von Interreligiosität und Literatur (und dem bisher weitgehenden Fehlen literaturwissenschaftlicher Arbeiten) ergibt: die Frage nach der Kompatibilität der Ansätze aus den unterschiedlichen wissenschaftlichen Disziplinen, die sich mit dieser Fragestellung befassen.

2. Literaturwissenschaft und Theologie: Parallelen und Divergenzen bei der Thematisierung von Interreligiosität

Die Divergenzen zwischen theologischer, religionswissenschaftlicher und literaturwissenschaftlicher Forschung werden von deren VertreterInnen immer wieder offen angesprochen. Bereits beim Umgang mit den Begriffen „Religion“ und „Literatur“ gibt es substantielle Auffassungsunterschiede. So konstatiert beispielsweise Daniel Weidner in seinem Aufsatz *Walter Benjamins Erfahrungen. Zum religious turn in der gegenwärtigen Literatur- und Kulturwissenschaft*: „Während die Literaturwissenschaftler oft mit einem recht

¹²⁵ Schenkermayr, Christian: *Interreligiosität und Literatur – zeitgemäß verknüpft?*, S. 97.

¹²⁶ Ebd., S. 97-98.

¹²⁷ Vgl. S. 8-10 der vorliegenden Arbeit.

¹²⁸ Für die folgenden Betrachtungen ist es unumgänglich, klar zwischen Theologie und Religionswissenschaft zu differenzieren. Während der christlich-theologische Diskurs den Glauben an eine bestimmte christliche Konfession (z.B. katholisch oder evangelisch) impliziert, ist die Religionswissenschaft nicht an eine bestimmte religiöse Bekenntnis gebunden und betrachtet die Religionen aus einer Außenperspektive. Diese Unterscheidung hat naheliegenderweise auch substantielle Auswirkungen auf die methodischen Ausrichtungen der beiden Disziplinen.

undifferenzierten Religionsbegriff arbeiten, setzen die Theologen oft einen heute kaum mehr anschlussfähigen autonomieästhetischen Literaturbegriff voraus.“¹²⁹ Dazu kommt noch eine Vielzahl verschiedener (teils einander widersprechender) methodischer Ansätze, beispielsweise jener, die den Bereich der Textanalyse betreffen.

Eine mögliche Konsequenz dieser Unterschiede in der Methodik formuliert Georg Langenhorst in seiner Monographie *Theologie und Literatur*. Er geht davon aus, dass der vielzitierte Dialog zwischen den beiden Disziplinen aus heutiger Sicht „eher eine – strategisch durchaus hilfreiche – idealtypische Wunschvorstellung als ein tatsächlich adäquater Analysebegriff“¹³⁰ sei und plädiert dafür, „sich von der Vorstellung eines ‚Dialogs von Theologie und Literatur‘ zu verabschieden.“¹³¹ Diese Anmerkung mag etwas drastisch erscheinen und ist – wie in den folgenden Kapiteln der vorliegenden Untersuchung zu sehen sein wird¹³² – in mehreren Punkten zu relativieren. Die Differenzen, die bei solchen disziplinsübergreifenden Dialogen sowohl auf methodischer als auch intentionaler Ebene evident werden, sind allerdings unübersehbar. Dennoch wäre es in höchstem Maße kurzsichtig, den aktuellen theologischen Forschungsstand zum Themenfeld des Interreligiösen bei der literaturwissenschaftlichen Textanalyse einfach zu ignorieren.

In seiner Studie *Weltreligionen in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur* spricht Christoph Gellner noch ein weiteres Problemfeld an, nämlich die Frage einer potentiellen „Gefahr der Vereinnahmung und Funktionalisierung der Literatur für theologische Zwecke“¹³³ und unterscheidet die methodischen Möglichkeiten und Grenzen der beiden Disziplinen dahingehend, dass Literatur „keine Offenbarungs-, wohl aber eine im Raum christlicher Theologie nicht zu vernachlässigende zeitdiagnostische Erfahrungsquelle“ darstellt, die aber „niemals das Fundament christlicher Glaubenswissenschaft“¹³⁴ sein kann. Seine eigene wissenschaftliche Positionierung als Theologe macht er dabei insofern deutlich, als er im Zusammenhang mit der Literatur von einem „Horizont der Selbstreflexion auf den eigenen Glauben“¹³⁵ spricht. Der Glaube ist für ihn sowohl der Ausgangspunkt als auch der Gegenstand der Reflexion.

Bei einer literaturwissenschaftlichen Untersuchung interreligiöser Diskurse stellt sich hingegen weniger die Frage nach einer potentiellen „Gläubigkeit“ der Autorin / des Autors

¹²⁹ Weidner, Daniel: *Walter Benjamins Erfahrungen. Zum religious turn in der gegenwärtigen Literatur- und Kulturwissenschaft*, S. 33.

¹³⁰ Langenhorst, Georg: *Theologie und Literatur*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2005, S. 214.

¹³¹ Ebd.

¹³² Vgl. S. 48-53 der vorliegenden Arbeit.

¹³³ Gellner, Christoph: *Weltreligionen in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur. Spiegelungen im Werk von Barbara Frischmuth und Adolf Muschg*, S. 88.

¹³⁴ Ebd.

¹³⁵ Ebd., S. 91.

oder der RezipientInnen, sondern vielmehr nach der Form, in der die unterschiedlichen Religionen und Glaubensformen im Text sprachlich repräsentiert sind. Um dabei mit entsprechend differenzierten und zeitgemäßen Begrifflichkeiten zu operieren, ist die Berücksichtigung der gegenwärtigen theologischen und religionswissenschaftlichen Forschung jedenfalls hilfreich und sinnvoll. Gellner kommt bei seinen Überlegungen zu dem (auch für den Rahmen der vorliegenden Untersuchung richtungsweisenden) Schluss, dass ein „wirkliches Gespräch zwischen Theologie und Literatur nur in Anknüpfung und Widerspruch, in Entsprechung und Konfrontation fruchtbar“¹³⁶ werden kann. An Widerspruch und Konfrontation, aber auch an vielfältigen Formen von Entsprechung und Anknüpfung (sei es auf motivischer oder intertextueller Ebene), mangelt es in den zu untersuchenden Texten von Frischmuth, Winkler und Jelinek jedenfalls nicht.

In diesem Sinne sei mit Nachdruck betont, dass es im Folgenden in keiner Weise darum geht, die Disziplinen – Religionswissenschaft, Theologie und Literaturwissenschaft – gegeneinander auszuspielen und Hierarchisierungen hinsichtlich ihrer wissenschaftlichen Plausibilität vorzunehmen. Vielmehr soll das Thema, die sprachliche Repräsentation interreligiöser Bezüge in literarischen Texten, aus einem bis dato vernachlässigten – literaturwissenschaftlichen – Blickpunkt betrachtet werden. Die daraus resultierenden Widersprüche und Konfrontationen sind im Sinne eines produktiven und nicht-abgeschlossenen interdisziplinären Dialogs zu verstehen.

2.1. Interreligiöse Hermeneutik – Literaturwissenschaftliche Adoptionsmöglichkeiten

Eine erste potenzielle Schnittstelle zwischen den Disziplinen, an die sich im Rahmen einer literaturwissenschaftlichen Untersuchung interreligiöser Diskurse anknüpfen lässt, ist das – sowohl für die theologische als auch die religionswissenschaftliche Forschung relevante – Feld der interreligiösen Hermeneutik. Auf den einfachsten Nenner gebracht, handelt es sich dabei um „a theory and method of interpretation and understanding across religious boundaries“.¹³⁷ Allerdings merkt Magdalene Lambkin noch 2011 an, dass die interreligiöse Hermeneutik noch kein „well-established field within theology“¹³⁸ sei und dass die traditionellen Modelle der hermeneutischen Annäherung an religiöse Schriften nur wenig

¹³⁶ Ebd., S. 90.

¹³⁷ Frederiks, Martha: *Hermeneutics from an Inter-religious Perspective?* In: Exchange 34 (2005), S. 101-110, S. 107.

¹³⁸ Lambkin, Magdalene: *Towards an Interreligious Hermeneutic of Scripture: Problems and Possibilities*. In: Cheetham, David (Hg.): *Interreligious Hermeneutics in Pluralistic Europe. Between Texts and People*. Amsterdam: Rodopi 2011, S. 103-128, S. 107.

Dialogisches an sich haben und daher weiterentwickelt bzw. überhaupt aufgegeben werden müssten¹³⁹.

So wurden in der neueren Forschung zur interreligiösen Hermeneutik insbesondere auch die konditionierenden Effekte historischer Kontexte auf die Konzeption und Interpretation religiöser Texte¹⁴⁰ sowie deren Zusammenhänge, Differenzen und Parallelitäten beleuchtet. Indem Schrift als „a global human activity“ gesehen wird, „it becomes clear that its various textual forms cannot be effectively understood in isolation from one another.“¹⁴¹ Vielmehr geht es darum, die religiösen Texte in ihrer Vernetzung zueinander zu untersuchen. In diesem Sinne ließe sich das Forschungsfeld der interreligiösen Hermeneutik noch weiter öffnen und auch auf die Verarbeitung von religionsübergreifenden Themenbereichen in literarischen Texten ausweiten.

Die Parallelen der theologischen bzw. religionswissenschaftlichen Methodik der Schriftdeutung zu der in der literaturwissenschaftlichen Forschung gebräuchlichen Verwendung des Begriffs „Hermeneutik“ sind evident. In beiden Fällen geht es um Theorien und Methoden der „Auslegung“ von Texten – ob nun von literarischen oder „heiligen“. Doch sind es insbesondere literaturwissenschaftliche Untersuchungen, in denen die traditionelle Hermeneutik als Methode in den vergangenen drei Jahrzehnten einer zunehmend kritischen Reflexion unterzogen bzw. grundsätzlich in Frage gestellt wurde¹⁴². Die hermeneutische Grundannahme, dass den Texten konkrete Sinnzusammenhänge inhärent seien, die sich mittels korrekter Deutung vollständig erschließen lassen, steht in grundlegendem Widerspruch zu den theoretischen Ansätzen, die von der Vieldeutigkeit und Mehrfachcodierung jeglicher Texte (was folglich auch religiöse Texte und Heilige Schriften impliziert) ausgeht.

Inwieweit ist es also überhaupt zweckmäßig, im Rahmen der vorliegenden Untersuchung hermeneutische Konzepte in die Überlegungen zur Verarbeitung interreligiöser Diskurse in literarischen Texten miteinzubeziehen? Ein Grund, sie zumindest nicht schon von Vornherein auszuschließen, besteht darin, dass sich der Begriff der Hermeneutik im Kontext der auf ihn rekurrierenden Theorien der vergangenen Jahrzehnte in mehrfacher Hinsicht entwickelt und gewandelt hat. So sind etwa neuere Ansätze im Bereich der interreligiösen Hermeneutik wesentlich offener und facettenreicher als die klassischen hermeneutischen Verfahren. Daher

¹³⁹ Vgl.: ebd., S. 122.

¹⁴⁰ Vgl.: ebd., S. 123.

¹⁴¹ Ebd.

¹⁴² Vgl. u.a. die Kapitel *Die antihermeneutische Wende und Gegen Interpretation*. In: Bogdal, Klaus-Michael: *Historische Diskursanalyse der Literatur. Theorie, Arbeitsfelder, Analysen, Vermittlung*. Opladen: Westdeutscher Verlag 1999, S. 11-13.

können, wenngleich sich die genannten methodischen Divergenzen nicht bruchlos auflösen lassen, einige Erkenntnisse aus dem Feld der interreligiösen Hermeneutik, beispielsweise über Formen der gegenseitigen Wahrnehmung religiöser Systeme und über unterschiedliche Zugänge zu den Heiligen Schriften durchaus für die Analyse literarischer Texte fruchtbar gemacht werden.

Die im Umgang mit religiösen Texten auch in neueren Studien vorgenommene Unterscheidung der methodischen Zugänge und Anwendungsbereiche interreligiöser Hermeneutik in „Scriptural Reasoning“ (also die gemeinsame Lektüre, Diskussion und Interpretation religiöser Schriften durch VertreterInnen unterschiedlicher Religionen) und „comparative theology“¹⁴³ muss jedoch für die Untersuchung literarischer Texte dahingehend erweitert werden, dass sie auch literaturwissenschaftlichen Analysekriterien entspricht – insbesondere in Hinblick auf die formale Konzeption und die sprachliche Ästhetik der jeweiligen Texte.

Einen gemeinsamen Nenner bildet dabei die zunehmende Vielfalt religiöser wie sprachästhetischer Ausdrucksformen, die sich in der Konzeption der Texte widerspiegelt. Auch in der Forschungsliteratur wird diesem Aspekt in erhöhtem Maße Rechnung getragen. In seiner Habilitationsschrift *Der eigene und der fremde Glaube* entwickelt der Religionswissenschaftler Andreas Grünschloß ein Modell interreligiöser Hermeneutik mit dem Ziel, durch eine „systematische Erhellung interreligiöser Verhältnisbestimmungen [...] ein religionswissenschaftliches Klassifikationsschema zu erarbeiten“¹⁴⁴, das der Vielschichtigkeit der Prozesse religiöser Eigen- und Fremdwahrnehmung entspricht. Ein zentraler Ausgangspunkt der Studie ist die „Unzufriedenheit mit der etablierten Dreiteilung Exklusivismus, Inklusivismus und Pluralismus, die der Komplexität interreligiöser Wahrnehmungs- und Traditionenprozesse [...] nicht ausreichend gerecht wird“¹⁴⁵. Auch für die Anwendung bei der Untersuchung literarischer Texte ist die Unterscheidung dieser drei Kategorien nur bedingt hilfreich. Während Exklusivismus und Inklusivismus, also ein ausschließliches Beharren auf den Grundsätzen und „Wahrheiten“ der „eigenen“ Religion bzw. die Integration religiöser Fremdwahrnehmungen in das „eigene“ Glaubenssystem als Analysekriterien für literarische Texte in Zeiten massiv zunehmender transkultureller Hybridisierungsprozesse nicht ausreichen bzw. als isoliert betrachtete Phänomene

¹⁴³ Cheetham, David (Hg.): *Interreligious Hermeneutics in Pluralistic Europe. Between Texts and People*. Amsterdam: Rodopi 2011, S. VIII.

¹⁴⁴ Grünschloß, Andreas: *Der eigene und der fremde Glaube. Studien zur interreligiösen Fremdwahrnehmung in Islam, Hinduismus, Buddhismus und Christentum*. Tübingen: Mohr Siebeck 1999 (= Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 37), S. 6.

¹⁴⁵ Ebd., S. V.

grundsätzlich fragwürdig erscheinen, erfordert der religiöse Pluralismus noch eine erheblich präzisere Differenzierung und Spezifizierung.

Ein erster notwendiger Schritt ist es, diese drei Wahrnehmungsformen von Religion(en) in den Texten nicht als klar voneinander abgrenzbare Einheiten zu betrachten. Auch von Grünschloß wird dieses dipolare Modell nicht grundsätzlich verworfen, sondern erweitert bzw. spezifiziert und präzisiert, indem er dem „Zwang zur systematischen Festlegung auf eine der drei Möglichkeiten“¹⁴⁶ ein System der „faktischen Ambivalenz“ entgegenhält:

Es ist eine beobachtbare Tatsache, daß viele (individuelle und kollektive) religiöse Systeme, sowie ihre Repräsentationen in „Texten“ mehrere Relationierungsmöglichkeiten gleichzeitig nebeneinander erlauben: und zwar nicht nur gegenüber einzelnen *Elementen* einer anderen Religion, sondern auch [...] unterschiedlichen Relationierungen gegenüber derselben anderen Religion. Insofern muß notwendigerweise damit gerechnet werden, daß – innerhalb eines kumulativ gewachsenen religiösen Systems – manche Konstruktionsprinzipien in einem gewissen Widerstreit liegen und daher auch unterschiedliche Verhältnisbestimmungen zum religiös Fremden möglich sind (faktische Ambivalenz).¹⁴⁷

So wie es innerhalb eines religiösen Systems eine Vielfalt an Bezugsmöglichkeiten zu anderen religiösen Systemen gibt, ist auch bei der Analyse interreligiöser Diskurse in literarischen Texten davon auszugehen, dass die Verhältnisbestimmungen zwischen den thematisierten Religionen nicht nur von Text zu Text, sondern auch innerhalb der einzelnen Texte variieren. Bereits durch einen einfachen Wechsel in der Erzählperspektive oder die Verarbeitung intertextueller Elemente können sich die Relationen der Religionen zueinander verschieben. Diese Verschiebungen wirken sich auch in wesentlichem Maße auf das Spannungsverhältnis zwischen den unterschiedlichen Textebenen aus. So gesehen kann eine literaturwissenschaftliche „Hermeneutik des Interreligiösen“ und die damit verbundene Frage nach der Auswahl und Anwendung von Analysekriterien für interreligiöse Bezüge in literarischen Texten durchaus an den Terminus der „faktischen Ambivalenz“ auf sinnvolle Weise anknüpfen, weil damit auch in den Texten die Vielschichtigkeit (nicht zuletzt die Widersprüchlichkeiten) religiöser Konstruktionsprinzipien – sowohl auf inner- als auch interreligiöser Ebene – mitreflektiert wird.

Jedoch haben die Anknüpfungsmöglichkeiten an dieses Konzept interreligiöser Hermeneutik auch ihre Grenzen. So spielen etwa die von Grünschloß als „Alternativkategorien“ zur ursprünglichen Trias vorgeschlagenen Abstufungen der Wahrnehmung „anderer“

¹⁴⁶ Ebd., S. 30.

¹⁴⁷ Ebd., S. 29.

Religionen¹⁴⁸ in Form von Wertungen – Höherwertigkeit, Gleichwertigkeit, Minderwertigkeit – im Vergleich zur „eigenen“ Religion für die im Rahmen der vorliegenden Untersuchung aufgeworfene Frage nach der sprachlichen Repräsentation interreligiöser Wahrnehmungsprozesse und die darauf ausgerichtete Textanalyse keine (bzw. nur eine sehr periphere) Rolle. Zwar differenziert Grünschloß diese religiöse Wertzuweisung in Hinblick auf ihre perspektivische Bedingtheit:

Die als unterschiedliche Wertzuweisungen formalisierten interreligiösen Verhältnisbestimmungen lassen sich für eine religiöse Tradition nicht einfach statisch eindeutig deduzieren und hypostasieren, sondern sie sind jeweils als kontext-, gruppen- und personspezifische Positionalitäten zu interpretieren. Es ist demnach stets perspektivisch bedingt, wie die Wertzuweisung im einzelnen ausfällt; mehrere Positionen aus ein und derselben Religion [...] können letztlich zu gänzlich unterschiedlichen Ergebnissen für ihre Rekonstruktion von religiösem Selbst und *andersreligiöser* Umwelt – und entsprechenden Relationierungsmustern – gelangen.¹⁴⁹

Für eine literaturwissenschaftliche Untersuchung der interreligiösen Bezüge in Werken Frischmuths, Winklers und Jelineks ist diese Differenzierung jedoch schon insofern unzureichend, da – wie in der Folge noch genauer auszuführen sein wird – in den untersuchten Texten die Dichotomie von „Eigenem“ und „Anderem“ in Hinblick auf die Religionen generell in Frage gestellt wird. Die Frage, ob eine bestimmte Religion mehr, gleich oder weniger wert ist als eine andere, ist hier nicht bzw. nur ex negativo (z.B. wenn religiöse Absolutheitsansprüche oder im Namen einer Religion ausgeübte Gewaltakte kritisiert werden) von Relevanz. Vielmehr geht es um eine sprachanalytische Auseinandersetzung mit den Formen und Wirkungsweisen religiöser Rede(n) bzw. religiös konnotierter Schriften, die auf interreligiöser Ebene miteinander verschränkt und in Bezug gesetzt wurden.

Zusammenfassend betrachtet würde demnach für die Anknüpfung an interreligiöshermeneutische Modelle, die in der ursprünglichen Dreiteilung genannte Kategorie des Pluralismus unter Berücksichtigung der faktischen Ambivalenz religiöser Verhältnisbestimmungen besonders naheliegend erscheinen. Wenngleich es schon bei der ersten Lektüre relativ offensichtlich erscheint, dass in den Texten Frischmuths, Jelineks und Winklers von pluralistischen Konzeptionen interreligiöser Wahrnehmungsprozesse auszugehen ist, müssen die jeweiligen Formen von Pluralität im Rahmen der Textanalyse noch genauer untersucht und erläutert werden. Zu diesem Zweck sind noch spezifischere Verfahren und Instrumentarien der Textanalyse zu entwickeln.

¹⁴⁸ Vgl. ebd., S. 21-24.

¹⁴⁹ Ebd., S. 39-40.

Dieses Unterfangen führt jedoch unweigerlich wieder zur ursprünglichen Ausgangsfrage, der methodischen Zusammenführbarkeit von theologischen bzw. religionswissenschaftlichen Forschungen zu interreligiösen Diskursen einerseits und literaturwissenschaftlichen Ansätzen zur Analyse von Texten andererseits. Denn gerade im Zusammenhang mit pluralistischen Interpretationsmodellen, die oftmals auf poststrukturalistischen Prämissen aufbauen, werden in zahlreichen theologischen Untersuchungen auch immer wieder Bedenken und Vorbehalte geäußert. Wie im Folgenden gezeigt werden soll, trifft dies nicht zuletzt auch dann zu, wenn es in den Studien direkt um Literatur, also um die Art und Weise, wie religiöse bzw. interreligiöse Phänomene in literarischen Texten thematisiert werden, geht.

2.2. Strukturalistische vs. poststrukturalistische Konzepte

Es überrascht nicht, dass in den vergangenen beiden Jahrzehnten im theologischen bzw. religionswissenschaftlichen Diskurs die Frage nach dem Einsatz oder Nicht-Einsatz poststrukturalistischer Theorien besonders kontrovers debattiert wurde. Ein möglicher Grund dafür ist, dass die Einbeziehung dieser Ansätze – z.B. des Dekonstruktivismus Derrida'scher Prägung – in die wissenschaftliche Arbeit weitreichende methodische Konsequenzen und mitunter gänzlich divergierende Ergebnisse mit sich bringt. Viele vermeintlich feststehende Grundsätze und Erkenntnisse – etwa in Bezug auf die Deutung religiöser Schriften – müssten hinterfragt und neu überdacht werden. An der gegenwärtigen theologischen Forschungspraxis kritisiert etwa Andreas Nehring die Dominanz hermeneutischer Ansätze bei der Analyse religiöser Texte und die weitgehende Ausblendung von Fragen nach kultureller Hybridität und kulturhegemomialer Macht in interreligiösen Kontexten¹⁵⁰. In der literaturwissenschaftlichen Forschung sind die Vorbehalte gegen poststrukturalistische Verfahren der Textanalyse (z.B. Intertextualität, Diskursanalyse, Dekonstruktion) erheblich geringer. Grundsätzliche Divergenzen zwischen theologischer und literaturwissenschaftlicher Forschung ergeben sich etwa in Bezug auf den Begriff der „Wahrheit“ (beispielsweise von Kunst und/oder Glaubensinhalten), mit dem in den unterschiedlichen Studien operiert bzw. argumentiert wird.

2.2.1. Wahrheit vs. Pluralismus

Als besonders signifikantes Beispiel für den Einsatz von Wahrheitsbegriffen an den Schnittstellen von Literatur und Theologie lassen sich die Arbeiten des Theologen Karl-Josef

¹⁵⁰ Vgl.: Nehring, Andreas: *On the Communication of Sacred Texts. Intercultural Comparison or Intercultural Encounter*. In: Cheetham, David (Hg.): *Interreligious Hermeneutics in Pluralistic Europe. Between Texts and People*. Amsterdam: Rodopi 2011, S. 381-396, S. 381-387.

Kuschel anführen, der sich in zahlreichen Publikationen sowohl mit interreligiösen Fragestellungen als auch mit der Thematisierung von Religion in literarischen Texten auseinandergesetzt hat. Einerseits habe ihn die Beschäftigung mit Literatur gelehrt, „daß es im Namen Gottes einen Widerstand gegen vollmundige Unangefochtenheit gibt, eine Treue zum eigenen Glauben, aber auch eine Treue zu den eigenen Zweifeln“¹⁵¹, andererseits seien es gerade die literarischen Texte gewesen, die ihm „ein Stück Wahrheit in Wahrhaftigkeit erschlossen“¹⁵² haben. Durch die Vermittlung von Vernunft, Einsicht und Erkenntnis könne in den großen Kunstwerken etwas „von der Wahrheit aufleuchten, die Gott in Fülle ist.“¹⁵³ Für die literaturwissenschaftliche Textanalyse mutet die Argumentation mit einem Wahrheitsbegriff, der sich zumindest partiell von der göttlichen Wahrheit ableiten lässt, allerdings problematisch an.

Die methodische Herangehensweise Kuschels an literarische Texte stieß auch innerhalb des theologischen Diskurses auf Widerspruch. So kritisierte Georg Langenhorst in seiner Monographie *Theologie und Literatur*, dass Kuschel zwar „die Veränderung der Lebenswelt in der Postmoderne selbstverständlich wahrnimmt“, er aber „den innerhalb dieser Postmoderne beheimateten hermeneutisch-philosophischen Deutungsmustern die Gefolgschaft“¹⁵⁴ verweigere. Dies wirkt sich insbesondere auf die methodische Herangehensweise an interreligiöse Themenfelder (z.B. die Beziehungen der monotheistischen Weltreligionen zueinander) aus. Als wesentliche Konsequenz von Kuschels Ansätzen in Bezug auf die Literatur nennt Langenhorst eine zunehmende „Hinwendung zu den großen literarisch-denkerischen Meistern bei gleichzeitig abnehmendem Interesse an den weniger gewichtigen literarischen Werken etwa der jeweiligen aktuellen Gegenwart.“¹⁵⁵ Gemessen an Kuschels Gesamtwerk lässt sich dieser Kritikpunkt etwas relativieren, da er sich in seinen Studien sehr wohl auch mit zeitgenössischen AutorInnen wie Günter Grass, Ilse Aichinger und Rolf Hochhuth beschäftigt hat. Im Zusammenhang mit interreligiösen Gesichtspunkten dominieren aber nach wie vor Autoren wie Heinrich Heine und Gotthold Ephraim Lessing¹⁵⁶.

¹⁵¹ Kuschel, Karl-Josef: *Im Spiegel der Dichter. Mensch, Gott und Jesus in der Literatur des 20. Jahrhunderts*. Düsseldorf: Patmos 1997, S. 2.

¹⁵² Ebd., S. 1.

¹⁵³ Ebd., S. 27.

¹⁵⁴ Langenhorst, Georg: *Theologie und Literatur*, S. 74.

¹⁵⁵ Ebd.

¹⁵⁶ Vgl. u.a.: Kuschel, Karl-Josef: *Im Ringen um den wahren Ring. Lessings „Nathan der Weise“ – eine Herausforderung an die Religionen*. Ostfildern: Patmos 2011; Kuschel, Karl-Josef: *Der Kampf mit Gott: Heinrich Heine*. Düsseldorf: Patmos 2009; Kuschel, Karl-Josef: *Vom Streit zum Wettstreit der Religionen. Lessing und die Herausforderung des Islam*. Düsseldorf: Patmos 1998.

Theoretisch fundiert ausgearbeitet wird dieses bei Kuschel anklingende Insistieren auf einem göttlichen Wahrheitsbegriff im interreligiösen Kontext in Jürgen Werbicks Studie *Vergewisserungen im interreligiösen Feld*, einer der umfassendsten Monographien, die in den letzten Jahren zum Thema „Interreligiosität“ erschienen sind. Zwar problematisiert Werbick sehr wohl „den ‚Absolutismus‘ religiöser Wahrheiten“ und geht auf die Möglichkeiten und Herausforderungen einer „religionspluralistisch offenen religiösen Selbstverständigung“¹⁵⁷ ein. Er macht jedoch auch unmissverständlich deutlich, dass „die Orientierung an der einen Heils-Wahrheit [...] in dem von mir Skizzierten gerade nicht aufgegeben“¹⁵⁸ wird. „Andere“ Glaubenskonzepte bieten zwar die Chance, mit diesen konstruktiv in Dialog zu treten und schaffen Möglichkeiten zur Korrektur, Neuerschließung, Infragestellung, produktiven Ergänzung und Bereicherung der eigenen Glaubenswahrheiten. Die umfassenden theoretischen Reflexionen religionspluralistischer Konzepte (u.a. von Lyotard, Welsch, Lévinas, Derrida, Hick und Schmidt-Leukel) führen den Verfasser jedoch nichtsdestoweniger zu der Überzeugung, dass „die Entscheidung für den christlichen Glauben auch bei Würdigung anderer religiöser Wahrheitsansprüche gut begründbar ist“ und „religionstheologisch nicht durch eine pluralistische Option überholt und außer Kraft gesetzt“¹⁵⁹ werden kann. Seine Ablehnung pluralistischer Ansätze begründet er damit, dass diese letztlich in gleichgültigem Relativismus enden würden:

Wäre Wahrheit im Letzten plural, so könnten sich die verschiedenen Wege und Wahrheiten letztlich gleichgültig bleiben. Jeder ginge den seinen und würde den anderen zugestehen müssen, dass auch sie vermutlich auf dem rechten Weg sind. Das Ernstnehmen der anderen verlangt aber, sich so auf ihre Wahrheitsansprüche einzulassen, dass sie zu diskursiven Begründungen, möglicherweise auch zur Revision der eigenen Überzeugung herausfordern können. Ihr Wahrheitsanspruch darf mich nicht gleichgültig lassen. Es verlangt danach, mit dem, was ich selbst als wahr annehme, vermittelt zu werden. Radikaler Wahrheits-Pluralismus neigt zu einer Ideologie des Sich-gegenseitig-in-Ruhe-Lassens und signalisiert womöglich, dass man selbst in Ruhe gelassen werden will.¹⁶⁰

Zur Vermeidung religiöser Wahrheits-Absolutismen, sei es stattdessen erforderlich, „als Christ eigene Traditionselemente immer auch daraufhin zu prüfen [...], ob sie die Botschaft fremder Überlieferungen mit absolutistischem Selbstbewusstsein oder aus Identitätsangst missachten, jedenfalls nicht als sie selbst würdigen konnten.“¹⁶¹

¹⁵⁷ Werbick, Jürgen: *Vergewisserungen im interreligiösen Feld*. Münster: LIT Verlag 2011 (= Religion – Geschichte – Gesellschaft 49), S. 160.

¹⁵⁸ Ebd., S. 170.

¹⁵⁹ Ebd., S. 172-173.

¹⁶⁰ Ebd., S. 166.

¹⁶¹ Ebd., S. 173.

Im Rahmen eines theologischen Diskurses mag eine solche Argumentationslinie schlüssig erscheinen. Entgegen der Tendenz in Werbicks Monographie, sich – wie dies bereits im Titel der Studie anklingt – ihres Gegenstandes auch im „interreligiösen Feld“ zu „vergewissern“, geht es in den im Rahmen dieser Arbeit zu untersuchenden literarischen Werken von Frischmuth, Jelinek und Winkler gerade darum, vermeintliche Wahrheiten und Gewissheiten aufzubrechen und in Frage zu stellen. Und genau für diese literarisch-religionspluralistischen Ansätze, die keineswegs vorab mit den Schlagworten „Gleichgültigkeit“ oder „Relativismus“ abgetan werden können, muss eine literaturwissenschaftliche Annäherung an die in den Texten verarbeiteten interreligiösen Diskurse adäquate Analysekriterien zur Verfügung stellen. Inwieweit lässt sich bei der Konzeption dieser Kriterien an die Ergebnisse theologischer bzw. religionswissenschaftlicher Forschung anknüpfen und in welchen Bereichen ist eine klare Abgrenzung bzw. Differenzierung erforderlich?

2.2.2. Sinnproduktion vs. Dekonstruktion

Ein möglicher Zugang für eine Analyse interreligiöser Bezüge in literarischen Texten wäre es, von der Prämisse auszugehen, „dass es sich bei Religion (wie bei Kultur) um einen diskursiven Tatbestand und eine, je nach Beobachtungsstandpunkt, individuelle oder kollektive Konstruktion handelt“¹⁶² und die unterschiedlichen Konstruktionen in den Texten systematisch miteinander zu vergleichen. Die interreligiösen Diskurse wären demnach ein Produkt der Gegenüberstellung dieser religiösen/kulturellen Konstrukte. Im Zusammenhang mit der terminologischen Klärung des Begriffs „interreligiös“ und der Abgrenzung semantisch nahestehender Begriffe auf der Ebene der Gesamtkultur wurde bereits auf Joachim Willems Studie *Interkulturalität und Interreligiosität* verwiesen¹⁶³, in der dieser Ansatz vertreten wird. Anhand der von ihm zusammenfassend dargestellten konstruktivistischen Theorien (u.a. von Michael Fleischer, Kersten Reich und Nicolas Luhmann) werden die Formen und Beziehungsmuster unterschiedlicher Religionskonstrukte analysiert. Weitergeführt werden diese Ansätze in einer neueren Monographie von Willems, in der insbesondere auf religionspädagogische Praktiken und die Frage nach der Erlangung interreligiöser Kompetenz eingegangen wird. Religionen werden darin als menschengemachte Systeme gesehen: deren AnhängerInnen „deuten und ordnen ihre Welt mit Hilfe von

¹⁶² Willems, Joachim: *Interkulturalität und Interreligiosität*, S. 136-137.

¹⁶³ Vgl. S. 27 der vorliegenden Arbeit.

Kategorien“, die den jeweiligen „religiösen Tradition[en] entnommen sind“¹⁶⁴. Die Kategorisierungen werden hier als ein Mittel zur Sinnproduktion eingesetzt.

Aber inwieweit lassen sich diese Ansätze nun auf die Untersuchung literarischer Texte umlegen? Denn anders als Willems es mit einem Rekurs auf Friedrich Schleiermacher darstellt, ist „die Frage nach interreligiöser Kompetenz“ eben KEINE „genuine theologische Frage“¹⁶⁵, sondern eine Frage, die erst im Zusammenspiel unterschiedlicher Disziplinen hinreichend beantwortet werden kann. So fällt beispielsweise auf, dass in den von Willems genannten Studien kaum auf sprachliche bzw. schriftliche Manifestationen religiöser Wahrnehmungsformen Bezug genommen wird. Hier wird man eher im Bereich der dekonstruktivistischen Forschung fündig.

Besonders hervorzuheben ist hier Peter Zeillingers theologische Abhandlung *Nachträgliches Denken*, die darauf abzielt, dekonstruktivistische Ansätze, in diesem konkreten Fall die Theorien Jacques Derridas, „für die Theologie nicht nur wahr-, sondern auch ernstzunehmen“¹⁶⁶. Das Potential, das gerade in diesen Ansätzen für die literaturwissenschaftliche Auseinandersetzung mit dem Spannungsfeld von Interreligiosität und Literatur liegt, besteht insbesondere in dem Insistieren auf „einer selbstkritischen Sprache“¹⁶⁷ und der „Dekonstruktion des sprechenden Subjekts“¹⁶⁸, das einen „Einbruch des ganz anderen“¹⁶⁹ in das religiöse Sprechen ermöglicht. Dieses „Andere“ wird damit zum integralen Bestandteil der sprachlichen Beschäftigung mit den jeweiligen Religionen. Für die zu untersuchenden Texte Frischmuths, Winklers und Jelineks sind diese Aspekte jedenfalls von substanziellem Interesse.

In mehreren Forschungsarbeiten der letzten Jahre wurden diese Möglichkeiten der Dekonstruktion in Form direkter Gegenüberstellungen von Literatur und Religion ausgelotet. So definiert beispielsweise der Literaturwissenschaftler und Theologe Josef P. Mautner zu Beginn seiner Monographie *Nichts Endgültiges. Literatur und Religion in der späten Moderne* die Dekonstruktion als einen „Prozess [...] kritischer Selbstbetrachtung, der das Gesamte der Religion wie der Literatur im Verhältnis zu ihrem je anderen immer wieder neu

¹⁶⁴ Vgl.: Willems, Joachim: *Interreligiöse Kompetenz. Theoretische Grundlagen – Konzeptualisierungen – Unterrichtsmethoden*, S. 23.

¹⁶⁵ Ebd., S. 16.

¹⁶⁶ Zeillinger, Peter: *Nachträgliches Denken. Skizze eines philosophisch-theologischen Aufbruchs im Ausgang von Jacques Derrida*. Münster: LIT Verlag 2002, S. 5.

¹⁶⁷ Ebd., S. 152.

¹⁶⁸ Ebd., S. 153.

¹⁶⁹ Ebd., S. 154.

ausdifferenziert“¹⁷⁰ und sowohl den religiösen wie auch den literarischen Reflexionen inhärent ist:

Literatur und Religion in der späten Moderne, deren Spannungsverhältnis und gleichzeitig deren kreative Aktualität, lassen sich mit dem Begriff der Dekonstruktion in Verbindung bringen. Denn Dekonstruktion benennt einen fortlaufenden Prozess der inneren Analyse und Kritik, der beiden – Religion wie Literatur – nicht äußerlich oder fremd wäre, sondern vielmehr als Teil ihrer selbst immer wieder in historischen Phasen ihrer Entwicklung hervorgetreten ist.¹⁷¹

Gerade die Prozesshaftigkeit des Verfahrens, das auf eine kritische Untersuchung der jeweiligen religiösen und literarischen Ausdrucksformen abzielt, lässt sich sowohl für die religions- als auch literaturwissenschaftliche Analyse nutzbar machen. Das Ziel einer solchen Dekonstruktion ist laut Gerhard Burda ein „wahrhaftes Engagement und eine einzigartige Öffnung gegenüber dem anderen“ die „den Zirkel von Erlösung und Verpflichtung durchbrechen kann.“¹⁷²

Wie lässt sich dieses Engagement nun auf die in literarischen Texten thematisierten Beziehungsgeflechte, die zwischen unterschiedlichen Religionen bestehen, applizieren? Auszugehen ist dabei von der Grundannahme, dass diese Beziehungen mit den Mitteln der Sprache artikuliert und/oder repräsentiert werden. In seinem Vortrag *How to avoid speaking (Wie nicht sprechen)* erläutert Derrida anhand des Begriffs der „Negativen Theologie“ die „Logik eines Sprechens [...], das es konsequent zu vermeiden sucht, sich von einer vorausgesetzten prädiktiven Bestimmung her verstehen zu müssen“¹⁷³. Dieses Sprechen, das sich sämtlichen vorab festgeschriebenen Normen und Bestimmungen zu verweigern trachtet, hat naheliegenderweise auch Konsequenzen für jegliche Formen interreligiöser Diskurse, indem es vermeintliche Gewissheiten aufbricht und „Verunsicherungen“ hervorruft:

Das, was als letzte Garantie von Sicherheit dienen soll, die Religion, wird so gesehen selbst zum Instrument einer fatalen Verunsicherung, die nicht zuletzt auch das Zusammenleben in pluralistischen Gemeinschaften belastet. Dieses Moment der Verunsicherung wäre auch in Hinblick auf einen interreligiösen Dialog zu bedenken, dessen Vertreter sich mitunter gerne auf ein religiöses Ethos berufen, um ‚über das Trennende hinaus hervorzuheben, was allen Menschen und Religionen gemeinsam ist‘ (Khoury 2005, 9).¹⁷⁴

¹⁷⁰ Mautner, Josef P.: *Nichts Endgültiges. Literatur und Religion in der späten Moderne*. Würzburg: Königshausen und Neumann 2008, S. 11.

¹⁷¹ Ebd., S. 10.

¹⁷² Burda, Gerhard: *Religion und Differenz. Derrida. Lacan*. Wien: Sonderzahl 2008, S. 45.

¹⁷³ Zeillinger, Peter: *Nachträgliches Denken. Skizze eines philosophisch-theologischen Aufbruchs im Ausgang von Jacques Derrida*, S. 161.

¹⁷⁴ Burda, Gerhard: *Religion und Differenz. Derrida. Lacan*, S. 51.

Die Verunsicherung und die damit verbundene Aufhebung des religiösen Primats ist ein wesentlicher Bestandteil der Auseinandersetzung mit Religion(en) in den Texten von Jelinek, Winkler und Frischmuth. Unterschiedlich ist jedoch das Ausmaß dieser – den ästhetischen Konzeptionen der Werke inhärenten – Verunsicherung. Wie im Folgenden noch näher ausgeführt werden soll, manifestiert sich der daraus resultierende Prozess der Öffnung religiöser und religionsübergreifender Wahrnehmungs- und Repräsentationsformen in entscheidendem Maße auf sprachlicher bzw. sprachreflexiver Ebene, was – folgt man den poststrukturalistischen Lesarten – sowohl in formaler als auch inhaltlicher Hinsicht eine Vielzahl an Möglichkeiten der literarischen Verarbeitung interreligiöser Diskurse mit sich bringt. Von besonderem Interesse ist dabei das Spannungsfeld von Religionskritik und Sprachkritik.

2.3. Sprachkritik als Religionskritik – Philipp Stoellgers *Sprachen der Macht*

Unter den theologischen Studien, die sich mit dem religionskritischen Potential sprachlicher Ausdrucksformen befassen, sind die Arbeiten Philipp Stoellgers besonders hervorzuheben, da sich darin auch Bezugspunkte zu den anfangs skizzierten Tendenzen in der österreichischen Literatur nach 1945 herstellen lassen. Ein wesentlicher Ausgangspunkt seiner Überlegungen besteht darin, dass er die spezifischen Charakteristika religiöser Sprechakte benennt und die substantiellen Unterschiede zu Sprechakten aus anderen Lebensbereichen herausarbeitet. Diese bestehen im Wesentlichen darin, dass der religiöse Sprechakt „nicht nur eigenmächtig zu sein beansprucht, sondern die Macht Gottes in Anspruch nimmt.“¹⁷⁵ Aus diesem göttlich autorisierten Machtanspruch religiöser Rede ergeben sich weitreichende Konsequenzen für eine literarisch-sprachkritische Auseinandersetzung mit religiösen Sprechakten sowie religionsübergreifender Kommunikation und damit auch zweckdienliche Analysekriterien für die vorliegende Untersuchung.

Denn indem der „Ursprung und [das] Medium der Macht [...] für gewöhnlich latent in der religiösen Rede“ vorhanden bleiben, „um ihre Wirkung nicht zu schmälern, um nicht den Verdacht zu wecken, es könnte um ihre eigene Macht gehen, die Macht der Sprache, statt exklusiv um die ihres Ursprungs, also Gottes“¹⁷⁶, eröffnet sich den Autorinnen und Autoren die Möglichkeit, diese Latenz in ihren Texten manifest werden zu lassen und den damit verbundenen Machtanspruch offen zu legen und in Frage zu stellen. Die Macht der Sprache

¹⁷⁵ Stoellger, Philipp: *Souveränität im Spiel der Zeichen. Zum Schein der Macht in religiöser Rede*. In: Stoellger, Philipp (Hg.): *Sprachen der Macht. Gesten der Er- und Entmächtigung in Text und Interpretation*. Würzburg: Königshausen & Neumann 2008, S. 189-211, S. 190.

¹⁷⁶ Ebd.

wird also auf subversive Weise eingesetzt, um spezifische Formen des Machtgebrauchs und Machtmisbrauchs durch die Sprache aufzuzeigen. Da – wie Stoellger in seinem Aufsatz *Souveränität im Spiel der Zeichen. Zum Schein der Macht in religiöser Rede* darlegt – „Religion wie Sprache [...] kulturelle Formen [darstellen], in denen sich kulturelle Ordnungen manifestieren“ und diese „Ordnungen stets auch Herrschaftsstrukturen sind“, „liegt es nur zu nahe, die Formen anzugreifen, um die Ordnung zu treffen, und dadurch die *in* und *mit* ihr Herrschenden.“¹⁷⁷ Realisieren lässt sich dies insbesondere im Medium der Schrift – und somit auch in der Literatur.

Diese „Arbeit in der Sprache gegen deren Übermacht“¹⁷⁸ ist für Stoellger in wesentlichem Maße mit den Begrifflichkeiten der Dissemination und der Dekonstruktion verbunden. Passend dazu wird der performative Charakter religiöser Rede auch in Derridas bereits erwähntem Vortrag *How to avoid speaking (Wie nicht sprechen)* problematisiert: „Die Sprache hat begonnen ohne uns, in und vor uns. Das ist dies, was die Theologie Gott nennt und es ist geboten/man muss, es wird geboten gewesen sein, zu sprechen/man wird gesprochen haben müssen.“¹⁷⁹ Die Dissemination dieses göttlichen Prinzips ist – so Stoellger – von der Sprachstruktur der religiösen Rede, die sich auf dieses Prinzip beruft und in dessen Namen Gebote und Verbote ausspricht, nicht zu trennen.

So gesehen ist die Pointe der Dissemination nicht mehr Religionskritik oder primär Theologiekritik, sondern das ist sie nur, sofern sich in der religiösen Rede diese ‚idée fixe‘ besonders drastisch zeigt und *in* wie *mit* ihr herrscht. Die Grundfigur des absoluten Souveräns mag in der religiösen Rede herrschend sein, darin zeigt sich aber nur, was in der Sprachstruktur begründet ist.¹⁸⁰

Daraus lässt sich – so Stoellger – die grundsätzliche These ableiten, dass Religionskritik immer auch Sprachkritik impliziere¹⁸¹. Wie sind diese sprachlichen Disseminationen und deren religionskritisches Potential nun in Hinblick auf ihre konkrete Realisierung in literarischen Texten zu denken? Welche formal-ästhetischen und inhaltlichen Strategien lassen sich dabei verfolgen? Inwieweit passen diese Strategien zu den sprachkritischen Tendenzen der österreichischen Literatur nach 1945? Eine Möglichkeit einer solchen (auch für die Religionen relevanten) dekonstruktivistischen Sprachkritik besteht für Stoellger darin, dass „die Identität des Souveräns differenziert wird“:

¹⁷⁷ Ebd., S. 192.

¹⁷⁸ Ebd., S. 191.

¹⁷⁸ Ebd., S. 198.

¹⁷⁹ Derrida, Jacques: *Wie nicht sprechen. Verneinungen*. Wien: Passagen Verlag 1989 (= Edition Passagen 29), S. 55.

¹⁸⁰ Stoellger, Philipp: *Souveränität im Spiel der Zeichen. Zum Schein der Macht in religiöser Rede*, S. 198.

¹⁸¹ Vgl.: Ebd., S. 191.

Die Differenz muß dann so stark und hartnäckig sein, daß sie nicht noch einmal vom Souverän ‚aufgehoben‘ und in eine höhere Einheit überführt werden kann [...] Woher aber diese scharfe Differenz nehmen, wenn nicht aus der Sprache selber? In jedem Zeichen ist solch eine Differenz präsent und wirksam, hochwirksam gegen jede souveräne Beherrschung.¹⁸²

Welche spezifischen Perspektiven ergeben sich aus diesen sprach- und religionskritischen Ansätzen nun für die Verarbeitung interreligiöser Themen in den literarischen Texten? Auch wenn Stoellger in seinem Aufsatz nicht explizit auf den Bereich des Interreligiösen verwiesen hat, lässt sich dieser mit dem Kern seiner Argumentationslinie unmittelbar in Verbindung bringen. Denn wenn die Differenz, die die Identität und Macht des religiösen Souveräns in Frage stellt, in der Sprache selbst begründet liegt, ist die sprachliche Konfrontation, Gegenüberstellung, Verknüpfung oder gar Verschmelzung unterschiedlicher religiöser Systeme bzw. deren Schriften und Riten als geradezu paradigmatischer Akt der Dissemination – als Auffächerung singulärer Glaubenswahrheiten in divergierende Wahrheitsmodelle – zu werten, in dem das performative Wirkungspotential religiöser Rede offengelegt und subversiv unterlaufen werden kann.

Ein weiteres zentrales Charakteristikum religiöser Sprechakte, das hier berücksichtigt werden muss, ist, dass sie einen „kognitive[n] Referenzrahmen“¹⁸³ voraussetzen bzw. schaffen, der bewirkt, dass sich – im Falle des Christentums – „bei den Angeredeten mit den Begriffen Gott, Jesus Christus und Heiliger Geist, Evangelium und Rechtfertigung, Taufe und Abendmahl, Gesetz und Vergebung von Sünde und Schuld *noch ein bestimmter Sinn* [...] verbindet und daß dieser Sinn immer wieder aufs neue erfaßt und erfahren wird.“¹⁸⁴ Auf interreligiöser Ebene lässt sich dieser Referenzrahmen jedoch nicht mehr zwingend voraussetzen. So ist etwa der Schleier im Christentum anders konnotiert als im Islam und auch das Kreuz ist im christlichen Glauben mit anderen Assoziationen verbunden als im Hinduismus. Durch die literarische Verarbeitung können diese Referenzrahmen neu kontextualisiert werden, wodurch ein breiteres Spektrum an Deutungen und Differenzierungen und damit auch an kritischer Reflexion über religiöse Wahrheitsansprüche ermöglicht wird. Auf diese Weise wird auch der Sinn der verarbeiteten Riten, Schriften und Symbole neu zur Diskussion gestellt.

Der Versuch, scheinbar feststehende Sinngebilde mit den Mitteln der Sprachkritik bzw. Sprachanalyse zu hinterfragen, ist ein wesentliches Charakteristikum vieler literarischer

¹⁸² Ebd., S. 198-199.

¹⁸³ Illge, Hannes: *Inwieweit bedürfen religiöse Sprechakte eines kognitiven Referenzrahmens?* In: Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie 41 (1999), H. 3, S. 245-269, S. 251.

¹⁸⁴ Ebd., S. 258.

Arbeiten österreichischer AutorInnen nach 1945. Stoellgers Erkenntnisse bilden somit einen substantiellen Ausgangspunkt für die im Rahmen dieser Arbeit vorzunehmenden Analysen ausgewählter Texte Frischmuths, Winklers und Jelineks. Für eine weiterführende Adaptierung des von ihm aufgezeigten Spannungsfeldes von Religionskritik und Sprachkritik auf der Ebene des Interreligiösen bieten sich mehrere sprachanalytische und kulturtheoretische Bezugspunkte an, auf die im Folgenden noch näher einzugehen ist.

3. Sprachanalytische und kulturtheoretische Referenzpunkte

Ausgehend von Stoellgers Ansatz, Religionen und deren sprachliche Vermittlung auf der Folie der damit verbundenen Ordnungs- und Machtmechanismen zu untersuchen, eröffnen sich im interreligiösen Kontext insbesondere zwei theoretische Referenzfelder: die Diskursanalyse sowie ausgewählte Beiträge aus dem Bereich der Postcolonial Studies. Während die postkolonialen Theorien grundlegende Erkenntnisse über die sprachlichen Strategien im Umgang mit Konstruktionen religiöser Eigen- und Fremdwahrnehmung liefern, sind unter den diskursanalytischen Ansätzen vor allem jene von Interesse, die sich speziell auf die literarischen Auseinandersetzungen mit den jeweiligen Schriften und Riten beziehen lassen.

3.1. Postkolonialismus, Religion(en) und (literarische) Sprache

Bereits in Edward Saids Studie *Orientalism*, deren Ergebnisse die Herausbildung und Entwicklung postkolonialer Diskurse bis heute nachhaltig prägen, spielen Religionen als Repräsentationssysteme eine entscheidende Rolle. So beschreibt Said mehrere wissenschaftliche Disziplinen (z.B. die Philologien), die sich mit dem Orient beschäftigen, als „naturalized, modernized, and laicized substitutes for (or versions of) Christian supernaturalism“¹⁸⁵. Die aus diesem „Supernaturalismus“ resultierenden christlich-eurozentrischen Projektionen werden nicht nur in wissenschaftlichen, sondern auch in literarischen Werken transportiert. Allerdings lässt sich gerade in neueren literarischen Texten, die in den Jahren bzw. Jahrzehnten nach dem Erscheinen von *Orientalism* (1978) entstanden sind, ein zunehmendes Aufbrechen dieser kolonialen Denk- und Sprachmuster feststellen. Für die Erschließung und Analyse dieser Werke sind Beiträge aus dem Bereich der Postcolonial Studies daher besonders aufschlussreich. Nicht zuletzt gilt dies auch für die im Rahmen der vorliegenden Untersuchung behandelten Texte österreichischer SchriftstellerInnen.

¹⁸⁵ Said, Edward: *Orientalism*. New York: Vintage Books 1994, S. 122.

Zwar wurde in literaturwissenschaftlichen Arbeiten über Werke von Winkler und Frischmuth schon mehrfach auf postkoloniale Theorien zurückgegriffen, jedoch geschah dies in erster Linie im Zusammenhang mit der Konstruktion von Geschlecht und nationaler bzw. kultureller Identität¹⁸⁶. Die Bezüge und Schnittstellen von Sprache und Religion, um die es im Rahmen dieser Arbeit geht, blieben bis dato fast gänzlich ausgeklammert. Dabei sind gerade die sich in den Texten manifestierenden sprachlichen Strukturen und Mechanismen für eine literaturwissenschaftliche Anwendung postkolonialer Theorien auf das Feld der Interreligiosität von besonderem Interesse. Denn wenn man wie zahlreiche postkoloniale TheoretikerInnen (u.a. Gayatri Chakravorty Spivak und Homi K. Bhabha¹⁸⁷) von der Prämissen ausgeht, dass Sprache ein Repräsentationssystem darstellt, durch das bestimmte (kulturelle, ethnozentrische oder auch religionsspezifische) Diskurse vorgegeben und festgeschrieben werden, stellt sich naheliegenderweise auch die Frage nach den rhetorischen Strategien der AutorInnen, mit denen sie diese Festschreibungen in ihren literarischen Texten in Frage stellen und dekonstruieren.

So konstatiert etwa die Literaturwissenschaftlerin Anna Babka – in Bezugnahme auf Eberhard Kreutzers Beitrag zur postkolonialen Literaturtheorie im *Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie*, dass „die ‚literarische Entkolonialisierung‘ zuerst bei der Sprache selbst beginnen muss“¹⁸⁸ – dass „postkoloniale Lektüren an den immanenten sprachlichen und rhetorischen Strukturen der Texte selbst ansetzen müssen.“¹⁸⁹ Das von Babka formulierte Ziel, die sich in den Texten manifestierenden „Strukturanalogien und Überschneidungen, metaphorische Verschiebungen und wechselseitige Bezüge in der sprachlichen (diskursiven und rhetorischen) Konstruktion von Geschlecht, Kultur, Ethnizität und Nation aufzudecken und zu problematisieren [...]“¹⁹⁰, lässt sich auch auf die literarische Auseinandersetzung mit Religionen bzw. deren sprachlicher Repräsentation übertragen. Auf den Bereich der Interreligiosität gemünzt bedeutet das also, dass die Schnittstellen, an denen religiöse

¹⁸⁶ Vgl. u.a. Horváth, Andrea: „Wir sind anders“. *Gender und Ethnizität in Barbara Frischmuths Romanen*. Würzburg: Königshausen & Neumann 2007; Kalatehbalı, Narjes Khodaee: *Das Fremde in der Literatur. Postkoloniale Fremdheitskonstruktionen in Werken von Elias Canetti, Günter Grass und Josef Winkler*. Münster: LIT Verlag 2005.

¹⁸⁷ Bhabha spricht beispielsweise in seiner Studie *Die Verortung der Kultur* von der „Struktur symbolischer Repräsentation“ und einer „Differenz im Prozess der Sprache“, die „ausschlaggebend für die Produktion von Bedeutung“ ist. Bhabha, Homi K.: *Die Verortung der Kultur*. Tübingen: Stauffenburg 2011, S. 54-55. Spivak kritisiert in *Can the Subaltern Speak* die Art und Weise, „wie das Subjekt der Dritten Welt innerhalb des westlichen Diskurses [C.S.: also mit den Mitteln der Sprache] repräsentiert wird“. Spivak, Gayatri Chakravorty: *Can the Subaltern Speak? Postkolonialität und Subalterne Artikulation*. Wien: Turia + Kant 2011, S. 19.

¹⁸⁸ Babka, Anna: „In-side-out“ the Canon. Zur Verortung und Perspektivierung von postkolonialen Theorien & Gendertheorien in der germanistischen Literaturwissenschaft. In: Bidwell-Steiner, Marlen / Wozonig, Karin S. (Hg.): *A Canon of Our Own*. Innsbruck, Wien, Bozen: StudienVerlag 2006, S. 117-132, S. 124.

¹⁸⁹ Ebd.

¹⁹⁰ Ebd.

Sprechakte mit interreligiösen Wahrnehmungs- und Interaktionsräumen enggeführt werden und die daraus resultierenden Veränderungen ihrer sprachlichen Repräsentation einen besonders ergiebigen Ausgangspunkt der Lektüre bilden.

Durch die Hybridisierung religiöser Sprechakte im interreligiösen Feld, die die Grenzen zwischen den jeweiligen Glaubenssystemen zunehmend fließend erscheinen lässt, entsteht auch in den literarischen Texten ein „Dritte[r] Raum“¹⁹¹ („third space“) im Sinne Homi K. Bhabhas, in dem sich die Erscheinungsformen des Religiösen nur mehr als „partielle“ Präsenz[en]¹⁹² manifestieren. Auch wenn Bhabhas Thesen vorwiegend auf die Ebene der Gesamtkultur abzielen und das Themenfeld der Religion(en) von ihm nur selten angesprochen wird, haben seine Ansätze – wie im Folgenden gezeigt werden soll – auch im speziellen Kontext religiöser und interreligiöser Repräsentationsformen durchaus Gültigkeit.

Mit der literarischen Verarbeitung interreligiöser Diskurse besonders eng verbunden ist die Frage nach der Mimikry sprachlicher Strukturen, eine Frage, die in Bhabhas Texten bereits vielfach reflektiert wurde. So bezeichnet er in *Die Verortung der Kultur* die Mimikry „als eine der am schwersten zu fassenden und gleichzeitig effektivsten Strategien der kolonialen Macht und des kolonialen Wissens“¹⁹³. Er veranschaulicht diese Form von Mimikry am Beispiel der Schriften von Charles Grant, der im Zusammenhang mit der christlichen Missionierung in Indien vorschlug, „christliche Lehren mit spaltenden Kastenpraktiken“ zu kombinieren, um dadurch „gefährlichen politischen Allianzen einen Riegel vorzuschieben.“¹⁹⁴ Indem Formen der „anderen“ Religionen der kolonialisierten Völker nachgeahmt, gleichsam aber auch zu den Formen der „eigenen“ Religion(en) in Bezug gesetzt werden, wird das Machtpotenzial religiöser Rede zwar verschleiert, aber nichtsdestoweniger konsequent ausgeübt.

Jedoch ist die daraus resultierende Autorität – so Bhabha – „unvermeidlich mit einer Unbestimmtheit behaftet“¹⁹⁵, da die Mimikry zwar einerseits als „eine komplexe Strategie der Reform, Regulierung und Disziplin, die sich den Anderen ‚aneignet‘ [...], indem sie die Macht visualisiert“, fungiert, andererseits aber auch für die „disziplinäre[n] Mächte eine immanente Bedrohung darstellt“¹⁹⁶. Denn durch die teilweise Aneignung der Formen „anderer“ Religionen wird ein interreligiöses Feld eröffnet und die Diskursmacht der „eigenen“ Religion unweigerlich eingeschränkt. Bei Bhabha tritt das Christentum somit als

¹⁹¹ Bhabha, Homi K.: *Die Verortung der Kultur*, S. 55.

¹⁹² Ebd., S. 127.

¹⁹³ Ebd., S. 126.

¹⁹⁴ Ebd., S. 128.

¹⁹⁵ Ebd., S. 126.

¹⁹⁶ Ebd., S. 126-127.

eine „Form der sozialen Kontrolle“¹⁹⁷ in Erscheinung, die jedoch durch die Konfrontation mit anderen Religionen einen Teil ihres repräsentativen Einflusses eingebüßt hat und somit als Diskurs-Autorität eben nur mehr partiell präsent ist. Auf diese Weise wird Raum für kritische Reflexion über die Performanz religiöser Rede geschaffen und es entsteht – so Bhabha – „ein Schreiben, eine Form der Repräsentation, die die Monumentalität der Geschichte beiseite schiebt und sich über ihre Macht, Modell zu sein, [...] ganz einfach lustig macht. Mimikry wiederholt, statt zu re-präsentieren“¹⁹⁸.

Diese Ambivalenz – also das Changieren zwischen der Abbildung religiöser Rede und deren kritischer Infragestellung durch die Veranschaulichung ihres performativen Wirkungspotentials – und die daraus resultierenden Unbestimmtheiten oder Ironisierungen sind in zahlreichen literarischen Verarbeitungen von Sprachmustern und Schriften unterschiedlicher Religionen anzutreffen. Für die Texte von Frischmuth, Winkler und Jelinek sind sie – wie im Folgenden zu zeigen sein wird – geradezu paradigmatisch.

So vielfältig und divergierend die Funktionen religiöser bzw. interreligiöser Diskurse in literarischen Texten auch sind (und von Affirmation und kritischer Reflexion bis hin zur völligen Negation reichen), kann deren Übertragung ins Medium der Literatur niemals bruchlos vonstattengehen. Durch das Sichtbarmachen der über ihre Funktionalität definierten sprachmimetischen Prozesse und ihrer Bruchstellen wird die „partielle Präsenz“ einzelner religiöser Systeme in interreligiösen Kontexten auf besonders einprägsame Weise zur Geltung gebracht und ermöglicht einen kritischen Blick auf jegliche Formen von (in diesem Fall religiöser) Repräsentation.

3.2. Diskursanalytische Ausgangsfragen zum Begriff des „Interreligiösen Diskurses“

Die in den postkolonialen Theorien gewonnenen Erkenntnisse über das Zusammenspiel von sprachlicher Repräsentation und Macht korrespondieren in mehrfacher Hinsicht mit den Ergebnissen literaturwissenschaftlicher Forschung, die an das Feld der Diskursanalyse anknüpfen. Da im Rahmen der vorliegenden Untersuchung mehrfach von „interreligiösen Diskursen“ die Rede ist – ja diese bereits im Titel anklingen –, erscheint es an dieser Stelle sinnvoll, den Begriff des „Diskurses“ und dessen konkrete Anwendungsmöglichkeiten bei der Textanalyse noch näher in Augenschein zu nehmen. Denn sowohl die Mehrdeutigkeit des Begriffs als auch die unterschiedlichen wissenschaftlichen Kontexte seiner Verwendung erfordern eine entsprechende Präzisierung, was unter interreligiösen „Diskursen“ (etwa in Abgrenzung von interreligiösen Themen oder interreligiöser Kommunikation – auch wenn

¹⁹⁷ Ebd., S. 128.

¹⁹⁸ Ebd., S. 129.

sich diese Begriffe nicht immer gänzlich bruchlos voneinander trennen lassen) zu verstehen ist.

In den verschiedenen wissenschaftlichen Disziplinen umfasst der Begriff „Diskurs“ ein sehr breites Bedeutungsspektrum. Besonders weit gefasste Definitionen, wie jene von Paul Ricœur, die besagen, dass „Text und Metapher, Werk und Wort unter dieselbe Kategorie fallen, jene des Diskurses“¹⁹⁹ und somit alle schriftlich fixierten oder mündlich überlieferten sprachlichen Ausdrucksformen mit einschließen, erweisen sich jedoch als zu unspezifisch, um die Charakteristika interreligiöser Diskurse adäquat darzustellen. Erheblich konkreter und somit auch praktikabler sind jene Ansätze, die Diskurse im Kontext der Konstruktion von Bedeutung situieren, wie etwa die – maßgeblich an den Studien Michel Foucaults orientierte – Definition Reiner Kellers, der Diskurse als „mehr oder weniger erfolgreiche Versuche [...], Bedeutungszuschreibungen und Sinn-Ordnungen zumindest auf Zeit zu stabilisieren und dadurch eine kollektiv verbindliche Wissensordnung in einem sozialen Ensemble zu institutionalisieren“²⁰⁰ beschreibt.

Wie bereits im Abschnitt über Stoellgers Thesen zum Spannungsfeld von Religionskritik und Sprachkritik deutlich wurde, bildet diese Ebene der Bedeutungskonstruktion und der daraus resultierenden Diskurshoheiten in Glaubensfragen im Feld der Religionen einen unerlässlichen Faktor. Aus diesem Grund ist auch der Foucaultsche Ansatz, die Etablierung und Fortschreibung von Diskursen mit gesellschaftlichen Machtstrukturen in Beziehung zu setzen (obwohl der Autor die Religion in seinen diskursanalytischen Studien nur sehr am Rande thematisiert), für eine literaturwissenschaftliche Untersuchung interreligiöser Phänomene durchaus von Relevanz. Foucault geht davon aus, dass „in jeder Gesellschaft die Produktion des Diskurses zugleich kontrolliert, selektiert, organisiert und kanalisiert wird“²⁰¹, und Diskurse somit „die Macht [sind], deren man sich zu bemächtigen sucht.“²⁰² Auf die Religion(en) bezogen entspricht dies der These von Annette Mehlhorn, dass religiöse „Wir“-Kollektive oftmals „weniger entlang von Glaubenslinien [...] als aufgrund von Macht- und Interessenskonstellationen“²⁰³ entstehen. Für das Feld des Interreligiösen zu berücksichtigen ist auch der Vermerk, dass „die Art der Verbreitung, der Wertung, der Zuschreibung, der

¹⁹⁹ Vgl.: Ricœur, Paul: *Die Metapher und das Hauptproblem der Hermeneutik*. In: Ricœur, Paul: Vom Text zur Person. Hg. v. Peter Welsen. Hamburg: Meiner 2005, S. 109-134, S. 112.

²⁰⁰ Keller, Reiner: *Diskursforschung*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften 2007, S. 7.

²⁰¹ Foucault, Michel: *Die Ordnung des Diskurses*. Frankfurt am Main: Fischer 2007, S. 10-11.

²⁰² Ebd., S. 11.

²⁰³ Mehlhorn, Annette: *Gleich und doch verschieden – getrennt verschieden oder gemeinsam? Intrareligiöse Debatten und interreligiöser Dialog im Wechselverhältnis zwischen Religion, Politik und Gender*. In: Journal of the European Society of Women in Theological Research 17 (2009), S. 29-40, S. 34.

Aneignung [...] [C.S. von Diskursen] in jeder Kultur anders“²⁰⁴ sind. Damit ist der Begriff „Diskurs“ freilich noch nicht ausreichend definiert und bedarf noch genauerer Konkretisierungen, zumal in der vorliegenden Untersuchung im Speziellen die sprachlichen Repräsentationsformen von Religion, also die religiösen Schriften und Rituale, untersucht werden sollen.

Für eine Analyse des Spannungsfelds von Religionskritik und Sprachkritik erweist sich insbesondere der linguistische Diskursbegriff von Matouschek, Wodak und Januschek als hilfreich, laut dem Diskurse als „Summe institutionalisierter und interpersoneller ‚Texte‘ und Dialoge [...], und diese wieder als konkrete bedeutungstragende soziale Handlungen, als Einzelfälle einer sozio-kulturellen, politischen und ideologischen Praxis, die gesellschaftliche Systeme und Strukturen bestimmen“²⁰⁵, beschrieben werden. In diesem Sinne wären auch alle – mündlich geäußerten oder schriftlich fixierten – religiösen Sprachhandlungen als Diskurse zu bezeichnen. Foucault zählt religiöse Schriften zu jenen Diskursen, „die am Ursprung anderer Sprechakte stehen, die sie wieder aufnehmen, transformieren oder besprechen – also jenen Diskursen, die über ihr Ausgesprochenwerden hinaus *gesagt sind*, gesagt bleiben und noch zu sagen sind.“²⁰⁶ Als konkrete Beispiele dafür lassen sich sowohl die Texte der Bibel als auch des Korans anführen. Aber auch mündliche Sprachhandlungen wie Gebete, Gesänge und liturgische Formeln, die im Rahmen religiöser Riten – etwa bei der Taufe, bei christlichen Beerdigungen oder hinduistischen Einäscherungszeremonien – zur Anwendung gebracht werden, sind hier zu berücksichtigen. Alle diese Sprach-, Sprech- und Schriftformen entfalten in ihrem Vollzug ihre jeweils spezifischen performativen Wirkungen, die es im Folgenden am Beispiel ihrer literarischen Verarbeitungen zu untersuchen gilt. Als inter-religiös sind diese Diskurse, die untrennbar mit dem Medium ihrer Vermittlung verknüpft sind, dann anzusehen, wenn es zu Vermengungen einzelner oder mehrerer Diskurssegmente unterschiedlicher Religionen (z.B. katholischer Litaneien und hinduistischer Mantras) kommt oder wenn sie in einem religionsübergreifenden Kontext (z.B. das Märtyrermotiv im Christentum und im Islam) thematisiert werden. In Abgrenzung von interreligiösen Themen bzw. Phänomenen oder der interreligiösen Kommunikation ist den „interreligiösen Diskursen“ jedoch die Frage nach der durch die jeweiligen religiösen Sprechakte ausgeübte Macht inhärent eingeschrieben. Welche spezifischen Möglichkeiten hat nun die Literatur bei der Problematisierung dieser Frage?

²⁰⁴ Foucault, Michel: *Was ist ein Autor?* In: Foucault, Michel: *Schriften zur Literatur*. Frankfurt am Main: Fischer 1988, S. 7-31, S. 30.

²⁰⁵ Matouschek, Bernd / Wodak, Ruth / Januschek, Franz: *Notwendige Maßnahmen gegen Fremde? Genese und Formen von rassistischen Diskursen der Differenz*. Wien: Passagen 1995, S. 45.

²⁰⁶ Foucault, Michel: *Die Ordnung des Diskurses*, S. 18.

In seiner Abhandlung *Nichts Endgültiges. Literatur und Religion in der späten Moderne*, konstatiert Josef P. Mautner, dass das Ziel der Auseinandersetzung der zeitgenössischen Literatur mit religiösen Diskursen oftmals darin besteht, dass „verfestigte Bedeutungen verflüssigt und scheinbare Eindeutigkeit auf die ihr zugrunde liegenden Polyvalenzen zurückverwiesen“²⁰⁷ werden, denn „Literatur erschöpft sich niemals im Nachbuchstabieren trauriger Diskurse, und ihre Bedeutungen erlangt sie nicht dort, wo sie Konventionen erfüllt, sondern dort, wo sie sie im spielerischen Durchbrechen vieldeutig werden lässt“²⁰⁸. Gemäß seiner ursprünglichen Wortbedeutung (lat. *discurrere* = auseinanderlaufen) ermöglicht der Diskurs für Mautner also „ein Sich-Ergehen-über-etwas, d.h. die bezeichneten SprecherInnen und ihre Sprachen geraten in Bewegung [...] und machen Linearität und Zielgerichtetheit [...] unmöglich.“²⁰⁹ Demnach wäre unter einem interreligiösen „Diskurs“ in der Literatur ebenfalls eine Form der Machtergreifung zu verstehen, allerdings im Sinne einer Gegenrede, die – bedingt durch den religiösen Pluralismus der gegenwärtigen Gesellschaften – den Verfall des Anspruchs der Religionen auf die Vermittlung unumstößlicher Wahrheiten mit sprachlich-ästhetischen Mitteln in Szene setzt.

Am Beispiel ausgewählter Texte von Frischmuth, Winkler und Jelinek sollen die unterschiedlichen sprachästhetischen Möglichkeiten solcher Gegen-Reden nun exemplarisch veranschaulicht werden. Als Beispiele dafür dienen unter anderem die Ästhetisierungen hinduistischer Einäscherungsrituale im indischen Varanasi in Josef Winklers *Domra. Am Ufer des Ganges, Leichnam, seine Familie belauernd* und *Roppongi. Requiem für einen Vater* sowie auch Barbara Frischmuths und Elfriede Jelineks Auseinandersetzungen mit christlichen und muslimischen Schriften in den Texten *Die Schrift des Freundes*, *Die Entschlüsselung*, *Vergiss Ägypten*, *Babel* und *Abraumhalde*, die im Folgenden näher beleuchtet werden. Zu diesem Zweck werden zunächst die signifikanten religiösen Sprachmuster in den besagten Werken in ihren Grundzügen charakterisiert; es wird untersucht, wie die AutorInnen mit diesen Sprachmustern arbeiten und welche Spezifika sich diesbezüglich in Hinblick auf die Verarbeitung der interreligiösen Diskurse festmachen lassen. Methodisch wird dabei sowohl auf die Erkenntnisse der Diskursanalyse und der Postcolonial Studies als auch auf ausgewählte theologische und religionswissenschaftliche Arbeiten zurückgegriffen, sofern diese – wie die Beiträge von Stoellger und Zeillinger – relevante sprachanalytische Reflexionen beinhalten. Jedoch ist die vorliegende Untersuchung nicht als eine Diskursanalyse im engeren Sinne zu sehen und – wiewohl sie in wesentlichem Maße auf

²⁰⁷ Mautner, Josef P.: *Nichts Endgültiges. Literatur und Religion in der späten Moderne*, S. 9.

²⁰⁸ Ebd.

²⁰⁹ Ebd., S. 189.

postkolonialen Prämissen basiert – nicht ausschließlich an einer bestimmten postkolonialen Theorie angelehnt. Neben den zuvor skizzierten allgemeinen theoretischen Bezugspunkten gibt es auch spezifische Ansätze, die in den Kapiteln zu den jeweiligen AutorInnen direkt thematisiert werden, bei Frischmuth und Jelinek handelt es sich dabei insbesondere um Theorien zur Performanz von Schrift und bei Winkler um Beiträge aus dem Feld der Ritualforschung. Ausgangspunkt und Kern ist in allen Fällen das Spannungsfeld von Religionskritik und Sprachkritik auf interreligiöser Ebene.

III. „Und das Wort ist Fleisch geworden“: Rituale im interreligiösen Kontext im Werk Josef Winklers

„Bald nachdem das Wort Fleisch geworden war, flehte das Wort das Fleisch an, ob es sich wieder zu Wort zurückverwandeln dürfe“. (Josef Winkler: *Der Leibeigene*)

Seit den Anfängen seines literarischen Schaffens manifestiert sich die Auseinandersetzung Josef Winklers mit dem Thema „Religion“ vorwiegend auf sprachlich-stilistischer Ebene, im Verarbeiten liturgischer Sprach- bzw. Sprechformen sowie in der poetischen Transformation religiöser Bilder und Motive. Insbesondere seine „Sozialisation in der katholisch-bäuerlichen Ritualwelt“²¹⁰ des Kärntner Dorfes Kamering war in wesentlichem Maße für seine poetischen Konzeptionen prägend. Untrennbar sind Winklers sprachkritische Reflexionen zur Religion mit dem Aufgreifen und der spezifischen Art der Ästhetisierung ritueller Handlungen (was selbstverständlich auch Sprachhandlungen impliziert) wie Gebeten, Prozessionen, Messriten und sonstigen Bräuchen verbunden.

Über seine religionsspezifischen Interessen äußerte sich der Autor u.a. in einem Gespräch mit Evelyne Polt-Heinzl folgendermaßen: „[...] von Theologie verstehe ich nichts, das interessiert mich auch nicht. Mich interessiert nur der Mief in der Sakristei, mich interessiert es, immer wieder hinter den Altar zu gehen, immer wieder die Leute zu beobachten, ihnen zuzuschauen, wie sie mit dem Glauben oder bestimmten Sätzen umgehen.“²¹¹ Die ästhetischen Transformationsprozesse, in denen die aus diesen Beobachtungen resultierenden Bilder zu Sprache werden, sind wesentliche Charakteristika von Winklers literarischer Arbeit. Bereits in dem 1980 erschienenen Roman *Der Ackermann aus Kärnten* legte der Autor dem Ich-Erzähler des Textes folgende Worte über die kirchlichen Feiertage und die damit verbundenen Rituale in den Mund: „Ich freute mich auf die religiösen Riten am Karfreitag und Karsamstag, und diese Riten führt meine Prosa fort.“²¹² Insbesondere die Rituale, die mit dem Tod und der Bestattung verbunden sind, spielen in der katholischen Gemeinde Kamering in Winklers Texten eine zentrale Rolle.

²¹⁰ Kalatehbalı, Narjes Khodaee: *Das Fremde in der Literatur. Postkoloniale Fremdheitskonstruktionen in Werken von Elias Canetti, Günter Grass und Josef Winkler*. Münster: LIT Verlag 2005, S. 176.

²¹¹ Polt-Heinzl, Evelyne: *Schreiben als Suche nach der verlorenen Kindheit. Josef Winkler im Gespräch mit Evelyne Polt-Heinzl*. In: Janke, Pia (Hg.): *RITUAL.MACHT.BLASPHEMIE. Kunst und Katholizismus in Österreich seit 1945*. Wien: Praesens Verlag 2010, S. 307-312, S. 307.

²¹² Winkler, Josef: *Der Ackermann aus Kärnten*. In: Winkler, Josef: *Das wilde Kärnten. Drei Romane*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1995, S. 195-471, S. 356.

Seit Mitte der 1990er Jahre sind, über die katholischen Riten hinausgehend, aber auch unterschiedliche Formen der Auseinandersetzung mit dem Phänomen des Interreligiösen in Winklers Prosa – etwa in den Texten *Domra. Am Ufer des Ganges* (1996), *Leichnam, seine Familie belauernd* (2003), *Roppongi. Requiem für einen Vater* (2007) und *Ich reiß mir eine Wimper aus und stech dich damit tot* (2008) – zu beobachten. Im Zuge dessen kommt es vor allem zu Engführungen von Katholizismus und Hinduismus, die substantiell durch die spezifische Art der sprachlichen Verarbeitung religiöser Rituale geprägt sind. Daher sei im Folgenden zunächst auf einige zentrale ästhetische Schnittstellen zwischen Ritual und Literatur hingewiesen, die für die kulturellen und religiösen Grenzüberschreitungen in Winklers Werk von maßgeblicher Relevanz sind. Diese Fokussierung der literarisch verarbeiteten religiösen Riten erscheint auch aus religionsphänomenologischer Perspektive betrachtet sinnvoll. Denn wenngleich es aufgrund des „religionsinternen Pluralismus“ schwierig ist, den Hinduismus „auf der Basis westlicher Religionsdefinitionen auf ein einheitliches Charakteristikum zu reduzieren“²¹³, lässt sich laut Markus Enders von einem „System der rituellen und sozialen Ordnung“ als wesentlichem „gemeinsame[m] Definitionsmerkmal“²¹⁴ ausgehen, das auch (u.a. in der Literatur) Bezugnahmen zum Katholizismus ermöglicht.

Zu kaum einem deutschsprachigen Autor wurde mehr über die sprachliche Ästhetisierung von Ritualen geforscht als zu Josef Winkler. Erwähnt seien hier insbesondere die umfassenden Untersuchungen von Valerie Neulinger, Narjes Khodaee Kalatehbali und Carmen Ulrich, die u.a. von den Erkenntnissen der Ritualforschung, komparativen Studien zum Motiv der Indienreise in literarischen Texten, oder der Frage nach postkolonialen Konstruktionen von „Eigenem“ und „Fremdem“ ausgehen²¹⁵. Um an deren Forschungsergebnisse in Hinblick auf das Spannungsfeld von Interreligiosität und Sprachreflexion sinnvoll anknüpfen zu können, erscheint es zweckmäßig, bei der Analyse von Winklers Werken zunächst von sprachlich-stilistischen Kategorien auszugehen und im Anschluss daran die interreligiösen Codierungen verarbeiteter Themen und Motive, die in Verbindung mit den beschriebenen Riten stehen, zu untersuchen.

²¹³ Haußig, Hans-Michael: *Der Religionsbegriff in den Religionen. Studium zum Selbst- und Religionsverständnis in Hinduismus, Buddhismus, Judentum und Islam*. Berlin: Philo 1999, S. 59.

²¹⁴ Enders, Markus: *Ist ‚Religion‘ wirklich undefinierbar? Überlegungen zu einem interreligiös verwendbaren Religionsbegriff*. In: Enders, Markus / Zaborowski, Holger (Hg.): *Phänomenologie der Religion. Zugänge und Grundfragen*. Freiburg, München: Verlag Karl Alber 2004, Ebd., S. 49-87, S. 78.

²¹⁵ Vgl.: Neulinger, Valerie: *Ritual und Ritualität in Josef Winklers „Domra“ und „Wenn es soweit ist“*. Universität Salzburg: Dipl. 2007; Kalatehbali, Narjes Khodaee: *Das Fremde in der Literatur. Postkoloniale Fremdheitskonstruktionen in Werken von Elias Canetti, Günter Grass und Josef Winkler*. Münster: LIT Verlag 2005; Ulrich, Carmen: *Sinn und Sinnlichkeit des Reisens. Indien(be)schreibungen von Hubert Fichte, Günter Grass und Josef Winkler*. München: IUDICIUM 2004.

Für die systematische Analyse der Rituale in Winklers Texten ist die von Iwar Werlen vorgeschlagene Dreiteilung möglicher Betrachtungs- bzw. Definitionsebenen ritueller Handlungen, auf die sich auch Neulinger in ihrer Studie bezieht, von besonderem Interesse. Werlen unterscheidet zwischen formalen Definitionen, die das Ritual „aufgrund der Art und Weise, wie eine Handlung oder ein Verhalten vollzogen wird“, bestimmen, substanzialen Definitionen, die sich „auf den Inhalt der Handlungen, die als Ritual gelten“²¹⁶ beziehen und funktionalen Definitionen, die die Rituale in Hinblick auf ihre „Funktion für die Gesellschaft“²¹⁷ beschreiben. Der Vorteil von Werlens Dreiteilung, an der sich auch die vorliegende Untersuchung ansatzweise orientiert, besteht darin, dass sich die einzelnen Ebenen auch auf die sprachlichen bzw. literarischen Manifestationen ritueller Handlungen sinnvoll übertragen lassen.

Die wesentlichste Parallele zwischen literarischen Texten und Ritualen ist – wie Valerie Neulinger zu Recht anmerkt – „auf formaler Ebene“ zu verorten, „da beide ihre Bedeutung und Ästhetik zu einem großen Teil aus Wiederholung und Rhythmus beziehen“²¹⁸: Indem der Handlungs- und Prozesscharakter²¹⁹ von Ritualen Sprachhandlungen und -prozesse als substanziale Bestandteile explizit mit einschließt, zählen die genannten Kategorien – Wiederholung und Rhythmus – sowie deren Variation zu den essentiellsten Eigenschaften religiöser Rede. Dies gilt ebenfalls für eine große Anzahl literarischer Texte, insbesondere für jene, in denen religiöse Sprechformen thematisiert werden, was auf Winklers Prosa jedenfalls zutrifft. Besonders ausführlich wird auf diese untrennbare Verknüpfung von sprachlich-literarischer Ästhetik und Ritualität in Wolfgang Braungarts Habilitationsschrift *Ritual und Literatur* eingegangen. So ist einerseits das Ritual laut Braungart „ohne die Einbeziehung besonderer ästhetischer Elemente“²²⁰ nicht vorstellbar, andererseits ist jedoch auch der „literarische Text [...] ohne rituelle Elemente nicht denkbar“²²¹ und die „inszenatorische Ästhetik des Rituals [...] Kennzeichen von Literatur überhaupt“²²². In Winklers Texten nehmen diese rituellen Elemente (vor allem jene, die mit religiösen Praktiken konnotiert sind) in besonders auffälligem Maße überhand. In einem Interview mit Adelbert Reif äußert sich der Autor diesbezüglich folgendermaßen: „Der Pomp und die Rituale, wie ich sie damals in

²¹⁶ Werlen, Iwar: *Ritual und Sprache. Zum Verhältnis von Sprechen und Handeln in Ritualen*. Tübingen: Gunter Narr 1984, S. 21.

²¹⁷ Ebd., S. 22.

²¹⁸ Neulinger, Valerie: *Ritual und Ritualität in Josef Winklers „Domra“ und „Wenn es soweit ist“*, S. 42.

²¹⁹ Vgl. ebd., S. 24.

²²⁰ Braungart, Wolfgang: *Ritual und Literatur*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag 1996, S. 25.

²²¹ Ebd., S. 27.

²²² Ebd., S. 29.

der Kirche als Ministrant erlebte, waren eine unerschöpfliche Quelle für meine Metaphernwelt und das rhythmische, litaneihafte Schreiben.“²²³

Weitere Aspekte, die bei der sprachlich-/literarischen Realisierung religiöser Rituale und deren religionsübergreifenden Bedeutungsebenen stets mitgedacht werden müssen, sind das Spannungsfeld von Mündlichkeit und Schriftlichkeit in den geschilderten Riten, die spezifischen Medien, durch die sie übermittelt werden, sowie die von Braungart konstatierte Synchronizität von rituellem Sprechakt und ritueller Gebärde:

Die sprachlichen Elemente von Ritualen werden meistens mündlich vollzogen und vor der oder durch die rituelle Gemeinschaft gesprochen. Wie für die Oralität die Gebärde besonders wichtig ist, so gehören im Ritual, in dem wegen der Bedeutung des sozialen Vollzugs die Mündlichkeit eine besondere Rolle spielt, die rituelle Formel, die rituelle Sprachgebärde und die tatsächliche, körperliche Gebärde zusammen. Sie gehen auch häufig symbiotisch zusammen, wie die gottesdienstlichen Handlungen des Bittens Segnens, Sich Bekreuzigens zeigen: Der rituelle Sprechakt wird synchron mit der rituellen Gebärde vollzogen, was seinen performativen Charakter unterstreicht.²²⁴

Diese Symbiose von Oralität, Skripturalität und Gebärde, deren poetische Gestaltung sich wie ein roter Faden durch Winklers Gesamtwerk zieht, tritt in der Vermittlung von Religion(en) in besonders hohem Ausmaß zutage²²⁵. In diesem Sinne ist auch bei der Untersuchung der interreligiösen Diskurse, die in Winklers Prosatexten bei der sprachlichen Verarbeitung religiöser Riten thematisiert werden, stets das Spannungsfeld von Mündlichkeit, Schriftlichkeit und körperlicher Handlung zu berücksichtigen.

Ein weiterer zentraler Gesichtspunkt, der für die Arbeiten Winklers von besonderer Relevanz ist, ist die Performanz der rituellen Handlungen und der Texte. So wie Literatur generell sowohl Sinn stiften als auch Sinn destruieren und in Frage stellen kann, können auch die zentralen ästhetischen Charakteristika von religiösen Ritualen, etwa Wiederholung und Rhythmisierung, in literarischen Texten sowohl affirmative als auch dekonstruierende Wirkung haben. Dementsprechend räumt auch Braungart ein, dass „die Spielräume der Literatur größer [sind] als die des Rituals“²²⁶ und dass literarische Texte „[...] geradezu prädestiniert [sind], das Ritual zu sabotieren“²²⁷ Literatur kann somit „eine Sprengkraft haben [...], die die Verbindlichkeit des alten Rituals auflöst und ein neues ästhetisches begründet.“²²⁸ In der Regel setzt diese sprachlich-ästhetische Auflösung und

²²³ Reif, Adelbert: ... und dann beginnt dieses Sprachlaufwerk zu rotieren. In: conturen 1/2012, S. 79-93, S. 80.

²²⁴ Braungart, Wolfgang: *Ritual und Literatur*, S. 116-117.

²²⁵ Vgl. u.a.: Münster, Daniel: *Religionsästhetik und Anthropologie der Sinne. Vorarbeiten zu einer Religionsethnologie der Produktion und Rezeption ritueller Medien*. München: Akad. Verl. 2001.

²²⁶ Braungart, Wolfgang: *Ritual und Literatur*, S. 220.

²²⁷ Ebd., S. 19.

²²⁸ Ebd., S. 224.

Neukonstituierung eine sehr fundierte Auseinandersetzung mit den jeweiligen Ritualen voraus und kann mitunter auch implizieren, dass die Texte sehr maßgeblich von den Formen, Strukturen und Dramaturgien der jeweiligen (religiösen) Riten geprägt sind. In Winklers literarischem Werk ist diese Prägung jedenfalls omnipräsent.

Für die Betrachtung der interreligiösen Ebene in Winklers Texten ergeben sich daraus vordergründig folgende Fragestellungen: Inwieweit bzw. auf welche Art und Weise werden die für die Schilderung katholischer Riten in Winklers früheren Arbeiten charakteristischen Sprach- und Sprechformen in den Texten über die Einäscherungszeremonien im indischen Varanasi (insbesondere in *Domra. Am Ufer des Ganges*) aufgegriffen? Welche mit dem Katholizismus konnotierten Elemente werden dabei in welcher Form auf die hinduistischen Rituale projiziert, mit diesen enggeführt oder überblendet, und welche sprachlich-poetischen Transformationsprozesse und stilistischen Charakteristika lassen sich in diesem Kontext feststellen? In welchem Spannungsverhältnis stehen dabei die drei von Iwar Werlen definierten Ebenen des Rituals – Form, Inhalt und Funktion – zueinander? Welche Auswirkungen hat das für die Performanz der jeweiligen Riten in den Texten? Ist die Einschätzung des Literaturwissenschaftlers Franz Haas, dass der Verfasser in *Domra* auch „ohne das Kreuz der Kirche“, die „katholische Knute seiner Kindheit [...]“ das Schreckensbarock der Kirchenlitaneien²²⁹ auskommt, in der Form haltbar? Inwieweit werden die in postkolonialen Theorien – beispielsweise in Homi K. Bhabhas Studie *Die Verortung der Kultur*²³⁰ – konstatierten (und kritisierten) sprachlichen Repräsentationsschemata und Festschreibungen kultureller und religiöser Codes in Winklers Prosa aufgebrochen bzw. neu definiert?

Die Klärung dieser Fragen erfordert eine eingehende Betrachtung der sprachlichen Spezifika von Winklers Indien-Texten. Daher werden im Folgenden zunächst einige zentrale sprachästhetische Aspekte – Wiederholung, Variation und Rhythmus – und deren Performanz in Hinblick auf die Verarbeitung interreligiöser Diskurse bei Winkler untersucht. In einem weiteren Schritt soll sodann die Funktion der in Sprache transferierten Rituale und die Frage nach deren (trans-)kulturellen Codierungen im Zusammenhang mit den jeweiligen interreligiösen Themenfeldern und Diskursen näher beleuchtet werden.

²²⁹ Haas, Franz: *Der Leibeigene in Indien. Josef Winklers Roman „Domra. Am Ufer des Ganges“*. In: Literatur und Kritik 2/1997, S. 87-88, S. 88.

²³⁰ Vgl.: Bhabha, Homi K.: *Die Verortung der Kultur*. Tübingen: Stauffenburg 2011.

1. „Performative Rhythmen“²³¹ – Winklers „Poetik der Wiederholung“ im interreligiösen Kontext

Zur Untersuchung der interreligiösen Ebene in Winklers Werk sei zunächst näher auf die sprachästhetische Engführung des Katholizismus und des Hinduismus im Ritus am Beispiel seines 1998 erschienenen Romans *Domra. Am Ufer des Ganges* eingegangen. Zu Beginn des Romans wird vom Aufbruch des Ich-Erzählers aus dem elterlichen Bauernhof in Kamering, dessen Flug nach Delhi und die anschließende Zugfahrt nach Varanasi, der heiligen Stadt der Hindus, berichtet, wobei jedoch keine genaueren Auskünfte über den Zweck der Reise gegeben werden. Lediglich die Hinweise auf seine Begleiterin, die einen Teil ihrer Kindheit in Indien zugebracht hat²³², und ein im Text verarbeitetes Zitat von Hans Henny Jahnn – „Du sollst diese Stadt, die du nicht kennst, erforschen“²³³ – geben hier vage Anhaltspunkte. Bei den darauffolgenden, sich über knapp 300 Seiten stetig wiederholenden Schilderungen der Einäscherungsriten in Varanasi, insbesondere am Harishchandra Ghat, wird die Präsenz des Katholizismus sowohl auf formal-stilistischer als auch motivischer Ebene in Szene gesetzt. Dementsprechend äußerte sich Winkler auch in den Notizen zu seinem Romanprojekt: „[...] nach dem derzeitigen Stand meiner Arbeit werden [...] die hinduistischen Totenrituale und die römisch-katholischen Totenrituale aufeinanderprallen, zwangsläufig miteinander verglichen.“²³⁴ Dieses Aufeinanderprallen ermöglicht die Erschließung neuer poetischer Denk- und Diskursräume. Genauer nachzugehen ist dabei vor allem der Feststellung des Autors, „die hinduistischen Einäscherungsrituale in Varanasi am Ufer des Ganges im Klang der katholischen Litanei geschrieben“²³⁵ und somit die sprachkritische Analyse des Katholizismus auf die Ebene des Interreligiösen erweitert zu haben.

Auch in der medialen Berichterstattung über *Domra* war dieses Thema, das Aufeinanderprallen religiöser Riten aus unterschiedlichen Kulturkreisen, die mit sprachlichen Mitteln zusammengeführt werden, omnipräsent. So bezeichnet etwa der Kritiker Gerhard Härle den Roman als „eine einzige monströse Fronleichnamsprozession von Kärnten nach Benares“²³⁶ und beschreibt dessen Sprachduktus als „leiernden Rhythmus des

²³¹ Schechner, Richard: *Theater-Anthropologie. Spiel und Ritual im Kulturvergleich*. Reinbek: Rowohlt 1990 (= rowohls enzyklopädie), S. 51.

²³² Vgl. u.a.: Winkler, Josef: *Domra. Am Ufer des Ganges*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2000 (= suhrkamp taschenbuch), S. 28.

²³³ Ebd., S. 15.

²³⁴ Winkler, Josef: *Aller Heilige. Notizen zu meinem Romanprojekt Domra*. Unveröffentlichtes Manuskript im Archiv des Literaturhauses Salzburg. Zit. n. Neulinger, Valerie: Ritual und Ritualität in Josef Winklers *Domra* und *Wenn es soweit ist*. Universität Salzburg: Dipl. 2007, S. 15-16.

²³⁵ Polt-Heinzl, Evelyn: *Schreiben als Suche nach der verlorenen Kindheit. Josef Winkler im Gespräch mit Evelyn Polt-Heinzl*, S. 307.

²³⁶ Härle, Gerhard: *Heilige Handlungen. Die literarische Ausbeute von Josef Winklers Indien-Reise: Domra*. In: Höfler, Günther / Melzer, Gerhard (Hg.): Josef Winkler. Graz: Droschl 1998 (= Dossier 13), S. 166-170, S. 167.

Rosenkranzgebets“ und „Beschwörungslitanei des Todes.“²³⁷ Auch Helmut Schödel konstatiert in seiner Besprechung: „Das Buch, alles andere als ein Reisebericht, lebt von der beschwörenden Wiederholung immergleicher Formeln und wirkt wie ein riesengroßer Zauberspruch.“²³⁸ Jedoch finden sich diesbezüglich auch gegensätzliche Ansichten, etwa in der Rezension von Gerhard Moser: „Nicht das Ritual steht im Vordergrund, sondern die Mechanik: schmorende Fleischteile und angekohlte Knochen [...]. Keine Litaneien, keine Liturgien, kein ‚literarisches Hochamt‘, wie sie in seinen früheren Büchern gehalten wurden.“²³⁹ Dieses Spannungsfeld von Ritualität und Mechanik gilt es im Folgenden näher auszuloten.

Die Widersprüchlichkeit der Einschätzungen in Bezug auf die Darstellung der religiösen Riten in *Domra* ist durch mehrere unterschiedliche Faktoren bedingt: einerseits den für Winklers Prosa neuen Kulturraum Indien, in dem erstmals ein Text des Autors angesiedelt ist; andererseits Winklers „photographische Methode“²⁴⁰, die seine eher an barocke Gemälde erinnernde Bildsprache der frühen Romane ablöst, aber auch die Art und Weise, wie der Katholizismus – bisher eines der Hauptthemen in Winklers Werk – auf den ersten Blick gegenüber dem Hinduismus scheinbar in den Hintergrund gerückt wird.

Jedoch geht es bei dieser konfessionsübergreifenden literarischen „Fronleichnamsprozession“ weniger um eine inhaltliche Auseinandersetzung mit den Lehren, Glaubensvorstellungen und Dogmen einer dem Autor bislang fremden Religion, also dem Hinduismus, wie man das von einem „interreligiösen Dialog“ erwarten würde. Vielmehr beschränkt sich die Repräsentation des Hinduismus in *Domra* fast ausschließlich auf die sprachliche Ästhetisierung der zahlreichen sinnlichen (vor allem optischen) Wahrnehmungen und Eindrücke des Ich-Erzählers von den Ritualen am Ufer des Ganges und deren unmittelbarem Umfeld. Somit ist der Feststellung von Franz Haas, dass „Religion [...] nicht das Anliegen“²⁴¹ von Winklers poetischer Konzeptionsweise in *Domra* sei, in Bezug auf die theologische und spirituelle Ebene von Religion sehr wohl zuzustimmen, nicht aber in Bezug auf die Ebene des Ritus und die daraus resultierenden Körperbilder. Das augenfälligste Stilmittel, das Winkler bei den sprachlichen Verarbeitungen der Beobachtungen des Ich-Erzählers einsetzt, ist zweifellos die Wiederholung.

²³⁷ Ebd..

²³⁸ Schödel, Helmut: *Die Toten von Benares*. In: Die Zeit, 4.10.1996.

²³⁹ Moser, Gerhard: *Knochen und Glut und Asche*. In: Höfler, Günther / Melzer, Gerhard (Hg.): Josef Winkler. Graz: Droschl 1998 (= Dossier 13), S. 161-166, S. 165.

²⁴⁰ Ebd., S. 165.

²⁴¹ Haas, Franz: *Der Leibeigene in Indien. Josef Winklers Roman „Domra. Am Ufer des Ganges“*, S. 88.

1.1. „Ram Nam Satya hai“ – Von der Repetition zur Serialität?

Den mit Winklers bisherigem Werk vertrauten Leserinnen und Lesern, denen die Affinität des Autors zu Schilderungen katholischer Bestattungsriten in seinem Herkunftsland Kamerung bekannt ist, drängen sich wohl schon nach der Lektüre der ersten Seiten von *Domra* entsprechende Assoziationen zu den Darstellungen in Romanen wie *Der Ackermann aus Kärnten*, *Muttersprache*, *Der Leibeigene* oder *Friedhof der bitteren Orangen* auf. Bereits im ersten Bericht des Ich-Erzählers über eine hinduistische Einäscherungszeremonie finden sich nicht nur thematische, sondern auch zahlreiche ästhetische Parallelen zu den genannten früheren Texten, die sowohl die lexikalische und syntaktische als auch die semantische Ebene umfassen:

Vier Männer befreiten den Verstorbenen von den Hanfstricken, mit denen er auf die siebensprossige Bambusleiter gebunden worden war und hoben den in farbige Kunststofftücher vom Kopf bis zum Fuß eingewickelten Leichnam auf den vorbereiteten Mangoholzstoß. [...] Mit einem brennenden Bündel Schilf ging der glatzköpfige, in ein nahtloses weißes Baumwolltuch gehüllte Mann fünfmal um den Scheiterhaufen herum, berührte bei jeder Runde mit dem brennenden Schilf den Kopf des Toten und schob das lichterloh brennende und leise knisternde Schilf unter den Leichnam zwischen die kreuz und quer aufgeschichteten gespaltenen Mangoholzscheite. [...] Während es immer stärker nach Sandelholzpulver roch, stopfte der glatzköpfige, nur mit einem nahtlosen weißen Baumwolltuch bekleidete junge Mann trockenes, zusammengeknicktes Schilf zwischen den Toten und die aufgeschichteten Holzprügel.²⁴²

Szenen wie diese finden sich in *Domra* am laufenden Band. Sowohl die Art und Weise, wie Winkler Adjektive einsetzt, „endlose Attribut-Reihungen und Partizipial-Ketten zäh verhakend“²⁴³, parataktische und hypotaktische Satzkonstruktionen aneinanderreihrt und zueinander in Beziehung setzt, als auch die ständige Wiederholung bestimmter Begriffe (in diesem Fall etwa das „Schilf“ oder das „nahtlose weiße Baumwolltuch“) erinnert an die Schilderungen kirchlicher Prozessionen in früheren Romanen des Autors, etwa einer Fronleichnamsprozession in *Der Leibeigene*, aus der nun – stellvertretend für zahllose ähnlich klingende Schilderungen – zur besseren Veranschaulichung eine kurze Sequenz zitiert werden soll:

Mit dem Allerheiligsten, der goldenen Monstranz, die nur von geweihten Händen berührt werden darf, zieht der Priester während der jährlichen Fronleichnamsprozession, flankiert von zwei rotgekleideten Ministranten, den vier Himmelträgern, den vier Laternenträgern, gefolgt von den Bäuerinnen und Bauern,

²⁴² Winkler, Josef: *Domra. Am Ufer des Ganges*, S. 21-22.

²⁴³ Löffler, Sigrid: *Fremder Zuschauer vom Scheiterhaufen. Josef Winkler als Buchführer am Ganges*. In: Höfler, Günther / Melzer, Gerhard (Hg.): Josef Winkler. Graz: Droschl 1998 (= Dossier 13), S. 170-173, S. 172.

den Kindern, Mägden und Knechten, stationsweise durchs Dorf. An jeder Station befindet sich ein von einer Bäuerin aufgerichteter Altar, der aus einem Tisch, zwei Kerzenständern und einem großen mit Pfingstrosen geschmückten Heiligenbild besteht [...]. Der Priester stellt die Monstranz, die mit Jasminblüten verziert ist, auf den Altartisch nieder, küßt das Altartuch, auf dem ein Heiligen spruch eingestickt ist, spricht ein Gebet und wendet sich, das Allerheiligste im Zeichen des Kreuzes hochhebend, dem Volk zu, das in Verehrung der Heiligen Hostie, die in die sickelmond förmige, goldene Lunula eingeschoben, ist, niederkniet, das Haupt zu Boden senkt und ein Gebet spricht, ehe der Fronleichnamszug auf den nächsten Altar zugeht.²⁴⁴

Auch hier sind es Requisiten des religiösen Ritus, die wiederholt genannt und mit zahlreichen Attributen und/oder beschreibenden Relativsätze ausgeschmückt werden, in diesem Fall etwa das Allerheiligste, also die Monstranz, und der Altar. Darüber hinaus sind auch Ähnlichkeiten in den syntaktischen Konstruktionen, beispielsweise in der spezifischen Art des Einsatzes von Parataxen und Hypotaxen, nicht von der Hand zu weisen. Nichtsdestoweniger lässt sich in den Schilderungen der hinduistischen Riten in Varanasi auf sprachlich-stilistischer Ebene sehr wohl eine signifikante Entwicklung im Vergleich zu den früheren Romanen festmachen. Es sind – so Brigitte Schwens-Harrant – vor allem die „strengere[n] Formen, die den Bildern klarere Strukturen aufzwingen“²⁴⁵, die für die Konzeption von *Domra*, aber auch darauffolgenden Werken wie *Wenn es soweit ist* oder *Roppongi. Requiem für einen Vater* charakteristisch sind.

Besonders deutlich wird diese Entwicklung zu einer zunehmenden formalen „Strenge“ in *Domra* an der Art und Weise, wie der Autor Wiederholungen einsetzt. In einem Großteil der knapp 80 durch Absätze gekennzeichneten Sequenzen werden einander stark ähnelnde und nur geringfügig variierte rituelle Vorgänge geschildert. Das Prinzip der Wiederholung, das Richard Schechner als „wichtigste Eigenschaft des Rituals“²⁴⁶ und Wolfgang Braungart als „eine entscheidende, vielleicht die wichtigste ästhetische Gemeinsamkeit“²⁴⁷ zwischen Literatur und Ritual bezeichnet, wird hier an die Spitze getrieben. Dadurch wird auch das für die Arbeiten Winklers typische „Umkreisen des begehrten Objekts und dessen Darstellung in einem litaneiahaften Sprachrhythmus“²⁴⁸ auf einer anderen – und verglichen mit den bisherigen Romanen neuen – Ebene evident. Juliane Vogel merkt hierzu treffend an: „Das auf Wiederholung gegründete Prinzip der Liturgie kehrt [in *Domra*] als Prinzip der Serie wieder, auch wenn es in aller Drastik auf dem Boden ritueller Praxis aufruht. Die Festlichkeit des

²⁴⁴ Winkler, Josef: *Der Leibeigene*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1990, S. 201.

²⁴⁵ Schwens-Harrant, Brigitte: *Des Todes leibeigen*. In: Grözinger, Albrecht / Mauz, Andreas / Portmann, Adrian (Hg.): Religion und Gegenwartsliteratur. Spielarten einer Liaison. Würzburg: Königshausen & Neumann 2009, S. 69-82, S. 74.

²⁴⁶ Schechner, Richard: *Theater-Anthropologie. Spiel und Ritual im Kulturvergleich*, S. 274.

²⁴⁷ Braungart, Wolfgang: *Ritual und Literatur*, S. 167.

²⁴⁸ Kalatehbali, Narjes Khodaee: *Das Fremde in der Literatur*, S. 212.

Ritus weicht dem Nebeneinander des Gleichen, das sich in endlosen Reihen fortsetzt.“²⁴⁹ In der Versprachlichung der Serialität ritueller Handlungen, deren Vollzug an den Einäscherungsplätzen fast schon fließbandartig anmutet, werden im Text Katholizismus und Hinduismus miteinander kurzgeschlossen. Dementsprechend ist in *Domra* die Variation der sprachlichen Mittel, etwa bei der Schilderung der Orte, an denen die Einäscherungsriten stattfinden, der teilnehmenden Personen wie auch der verwendeten Requisiten erheblich geringer als bei den Karfreitags-, Pfingst- und Fronleichnamsprozessionen in Kamerling. Besonders anschaulich wird dieses ästhetische Verfahren, wie die bisherigen literaturwissenschaftlichen Forschungsarbeiten zu Winklers Roman zeigen, auf syntaktischer Ebene:

Die Starre und Unabänderlichkeit der beobachteten Einäscherungsriten, eventuell auch deren serielle Ausführung, verdeutlicht durch die niemals verlöschenden Feuer an den Verbrennungsgaths, wird in den gleichförmigen Satzbauplänen widergespiegelt. Der ohnehin redundante Charakter des Textes wird also auch auf der morpho-syntaktischen Ebene deutlich.²⁵⁰

So einleuchtend das Prinzip der Serialität in Hinblick auf die Darstellungen in *Domra* – etwa die Rücknahme von Festlichkeit und rhetorischer Vielfalt im Vergleich zu den früheren Texten – auch erscheint, ist Vogels Schlussfolgerung, dass sich Winklers Poetik dadurch „aus ihren liturgischen Verpflichtungen, die sie in den früheren Werken, d.h. innerhalb der Grenzen der katholischen Welt, innehatte“²⁵¹ gelöst habe, noch in mehrfacher Hinsicht zu überdenken bzw. genauer zu spezifizieren. Durch die Fokussierung auf rituelle Praktiken des Hinduismus wird die bisher vorherrschende Dominanz des Katholizismus zwar erheblich zurückgenommen, aber keineswegs zum Verschwinden gebracht. Immer wieder blitzten Erinnerungen an die Kindheit des Ich-Erzählers auf (etwa an „[...] ein kleines silbernes Kruzifix [...], dessen Gesichtszüge ich mir seit meiner Kindheit eingeprägt habe“²⁵²), die den Verlauf der beschriebenen Riten aber nur für kurze Zeit unterbricht. Auf die Funktion dieser Einschübe wird an späterer Stelle noch genauer einzugehen sein.

²⁴⁹ Vogel, Juliane: *Josef Winklers „Domra“*. In: Broser, Patricia / Pfeiferová, Dana (Hg.): Der Dichter als Kosmopolit. Zum Kosmopolitismus in der neuesten österreichischen Literatur. Beiträge der tschechisch-österreichischen Konferenz Ceske Budejovice, März 2002. Wien: Edition Praesens 2003, S. 99-111, S. 110.

²⁵⁰ Neulinger, Valerie: *Ritual und Ritualität in Josef Winklers „Domra“ und „Wenn es soweit ist“*, S. 98.

²⁵¹ Vogel, Juliane: *Josef Winklers „Domra“*, S. 109. Vergleiche mit späteren Werken wie *Leichnam, seine Familie belauernd* oder *Roppongi. Requiem für einen Vater*, in denen die Grenzen zwischen den beiden Kulturräumen – Indien und Kärnten – oftmals beiderseitig überschritten werden, würden eher gegen eine solche „Loslösung“ sprechen.

²⁵² Winkler, Josef: *Domra. Am Ufer des Ganges*, S. 60.

Während die katholischen Rituale sowie die sakralen Räume und Gegenstände in den früheren Romanen oftmals durch surreale Metaphern oder Katachresen verfremdet wurden²⁵³, verstärkt die Monotonie und Redundanz der Schilderungen in *Domra*, die sich nicht nur in den sich ständig wiederholenden Begriffen, sondern auch in den Satzkonstruktionen und im Sprachrhythmus manifestiert, den rituellen Charakter des Textes. Zugegebenermaßen mutet diese Verstärkung der Ritualität im Roman etwas einseitig an und beschränkt sich vorwiegend auf die formal-sprachliche Struktur und Performanz der religiösen Riten. Deutlich wird diese Reduktion auf eine überschaubare Anzahl vorgegebener Sprach- und Bildelemente beispielsweise an den vom Ich-Erzähler im Text zitierten Gebeten, Gesängen und Mantras, die einen substanzialen Teil der hinduistischen Einäscherungszeremonien in Varanasi darstellen:

„Ram Nam Satya hai!“ riefen laut und aggressiv vier im Laufschritt die Harishchandra Road herunterkommende Leichenträger, die von ein paar bloßfüßigen und ebenfalls „Ram Nam Satya hai“ rufenden Kindern der Domra verfolgt wurden. Der Kopf des Toten, der nur in ein fast durchsichtiges weißes Baumwolltuch eingewickelt war, wackelte so stark hin und her, daß ich, als die immer wieder laut und aggressiv „Ram Nam Satya hai!“ rufenden Bahrträger die Straße hinunter aufs ewig brennende heilige Feuer zuliefen, die Vorstellung hatte, die Leichenträger könnten dem Toten noch das Genick brechen.²⁵⁴

Den vielfältigen Erscheinungsformen der in die frühen Texte integrierten christlich-katholischen Gebetstexte²⁵⁵ stehen bei den Schilderungen der hinduistischen Rituale die Schreie der Totenträger mit der sich ständig wiederholenden Formel „Ram Nam Satya hai“ (= „Der Name Ramas ist Wahrheit“ bzw. „Gott ist Wahrheit“), auf deren Bedeutung aber nicht näher eingegangen wird, gegenüber. Die Rezitation des Mantras – wie Valerie Neulinger zu Recht anmerkt, „ein religiöser Sprechakt“ und „die einzige direkte Rede [...] die den Domras den ganzen Roman über zugesprochen ist“ – „kennzeichnet die Domras überwiegend als rituelle Funktionsfiguren“.²⁵⁶ So wird zur Beschreibung der Rezitation auch mehrfach auf die gleiche Kombination von Adjektiven – „laut“ und „aggressiv“ – zurückgegriffen. Die Reduktion der Feierlichkeit des Ritus auf dessen bloße Funktionalität wird also sowohl in der sprachlichen Ausgestaltung der rituellen Handlungen als auch an den daran beteiligten Personen evident.

²⁵³ z.B.: „Die Toten auf dem Dorffriedhof berauschen sich an ihrem Leichengift und torkeln von Grabstein zu Grabstein. Ein eingekleideter Priester rollt das Herzjesu über den Friedhof. Die Grabsteine fallen wie die Kegel. In einem Sarg tummeln sich tausende junge, gerade erst ausgeschlüpfte Bachkrebse.“ Winkler, Josef: *Der Leibeigene*, S. 30.

²⁵⁴ Winkler, Josef: *Domra. Am Ufer des Ganges*, S. 52.

²⁵⁵ z.B.: „Die Weizenähren wollt ihr mumifizieren, damit sie in den rustikalen Ecken eurer Stadtwohnung frischer bleiben als das tägliche Bauernbrot gibt uns heute und vergib uns unsere Schuld, wie auch wir vergeben unseren Schuldigern, und führe uns nicht in Versuchung, sondern erlöse uns von den Winterfrischlern, den Sommerfrischlern und den Fremden.“ Winkler, Josef: *Der Leibeigene*, S. 14.

²⁵⁶ Neulinger, Valerie: *Ritual und Ritualität in Josef Winklers „Domra“ und „Wenn es soweit ist“*, S. 61.

Noch weiter verstkt wird dies durch die häufigen Wiederholungen „von Ausdrücken wie ‚heiliges Wasser‘ und ‚ewiges Feuer‘“, die ein Gefühl von „Zeitlosigkeit und Ursprünglichkeit“²⁵⁷ suggerieren.

Durch die serielle Aneinanderreihung der optischen Wahrnehmungen des Ich-Erzählers an den Einscherungsplzen in Varnasi, die vom Autor in eine entsprechende sprachliche Form gebracht wurden, wird – so Carmen Ulrich – „die rituelle Praxis formal in die Textkonstitution transportiert“²⁵⁸. So entsteht durch die in *Domra* an die Spitze getriebene „[...] liturgische Wiederholungsstruktur des Textes und durch die manische Wiederkehr annähernd gleicher Bilder eine textimmanente ästhetische Wirklichkeit“²⁵⁹, die an den Schnittstellen der beiden im Text thematisierten Religionen angesiedelt ist.

Es würde nun aber bei weitem zu kurz greifen, das Ergebnis des sprachlichen Aufeinandertreffens von Christentum (Katholizismus) und Hinduismus im Text nur als eine Rücknahme poetischer Vielfalt charakterisieren bzw. kritisieren zu wollen, wie dies in der medialen Rezeption des Romans zuweilen geschehen ist. So stieß Winklers poetisches Verfahren seitens der Literaturkritik teilweise auch auf vehemente Ablehnung. Die Kritikerin Sigrid Löffler etwa spricht im Zusammenhang mit *Domra* von einer „[...] gestelzten Beschreibungs- und Abbildungsprosa, die mit formelhaften Wendungen und einem sonderbar steif abgewinkelten Sprachgestus Wort-Katafalke errichtet und eine Ritualisierung simulieren möchte“²⁶⁰. Gerade durch diese seriellen Aneinanderreihungen der rituellen Handlungen wird jedoch deren performativer Charakter, der auch für die interreligiösen Bezüge im Text von entscheidender Relevanz ist, in zunehmendem Maße manifest.

1.2. Wiederholung und Performanz – ber die Funktion der rituellen Handlungen

Aus sprachanalytischer Perspektive ist das performative Potential der Rituale für die vorliegende Untersuchung deshalb von besonderem Interesse, da es Rückschlüsse uber die Funktionalitäten der im Text bei der Uberblendung von rituellen Handlungen unterschiedlicher Religionen verarbeiteten Sprechakte ermöglicht. Es ist somit vor allem die Ebene der sprachlichen Performativität, auf der Katholizismus und Hinduismus in Winklers Roman miteinander verknpt werden und die folglich auch den Diskurs des Interreligiösen maßgeblich prägt. Denn ästhetische Charakteristika wie Wiederholung und Rhythmus sind in

²⁵⁷ Kalatehbali, Narjes Khodaee: *Das Fremde in der Literatur. Postkoloniale Fremdheitskonstruktionen in Werken von Elias Canetti, Günter Grass und Josef Winkler*, S. 195.

²⁵⁸ Ulrich, Carmen: *Sinn und Sinnlichkeit des Reisens. Indien(be)schreibungen von Hubert Fichte, Günter Grass und Josef Winkler*. Mnchen: IUDICIUM 2004, S. 259.

²⁵⁹ Ebd.

²⁶⁰ Löffler, Sigrid: *Fremder Zuschauer vom Scheiterhaufen. Josef Winkler als Buchführer am Ganges*, S. 173.

religiösen Sprechakten und Ritualen (unabhängig von den jeweiligen Religionen und Konfessionen, deren VertreterInnen sie im Namen einer göttlichen Entität vollziehen) – nicht zuletzt auch in ihren literarischen Adaptionen – nicht zweckfrei, sondern können bewusst eingesetzt werden, um ein bestimmtes Ziel zu erreichen, demonstrativ auf eine Sache aufmerksam zu machen und dadurch gezielt Affirmation oder Negation bei den Gläubigen bzw. den Leserinnen und Lesern hervorzurufen. Näher verdeutlicht werden kann dies auf der zweiten von Iwar Werlen definierten Ebene des Rituals: der Funktion der rituellen Handlungen.

„Wird das Ritual religiös bestimmt, gilt die Funktion der Religion zugleich als die des Rituals“²⁶¹, konstatiert Werlen in seiner Studie *Ritual und Sprache*. Sowohl in den rituellen Handlungen als auch in deren literarischen Verarbeitungen werden diese Funktionen insbesondere im Einsatz von Wiederholungen evident. Als eine der wesentlichsten Eigenschaften von Wiederholung bei Ritualen wird im wissenschaftlichen Diskurs mehrfach hervorgehoben, „[...] dass sie dem menschlichen Bedürfnis nach Bestätigung und Ordnungserfahrung entgegenkommen“²⁶². Wenngleich die wiederholten Darstellungen verkohlter Leichen, geschundener Körper und die Omnipräsenz des Todes in den von Winkler beschriebenen Ritualen zwar sicher nicht primär dem Wunsch nach Ordnung und Bestätigung geschuldet sind, so zielen sie jedoch sehr wohl auf das Wirkungspotential der religiösen Riten ab. Denn indem die Formen der rituellen Handlungen im Roman mit sprachlich-ästhetischen Mitteln imitiert werden, eröffnet der Text gleichsam eine Reflexionsebene darüber, was sie bei den TeilnehmerInnen bzw. außenstehenden BeobachterInnen hervorrufen oder unterdrücken.

Ein entscheidender Aspekt ist dabei, dass der Rhythmus einer gesprochenen Rede oder eines Textes, in dem immer wieder gezielt auf bestimmte Begrifflichkeiten, Redewendungen oder semantische Felder rekurriert wird, „[...] unser Sprechen und Handeln formen und deshalb zur Synchronisation der Individuen zum Kollektiv funktionalisiert werden“²⁶³ kann. Insbesondere für religiöse Rituale jeglicher Art – sowohl im Katholizismus als auch im Hinduismus – ist diese Synchronisation essentiell. So beschreibt auch Valerie Neulinger die „identitätsstiftende Funktion“ sowie die „Gestaltung von zwischenmenschlichen Beziehungen, Hierarchien und Ordnungen“²⁶⁴, als wesentliche Intention religiöser Riten, wodurch diese „immer auch in der Nähe von Macht angesiedelt“²⁶⁵ sind.

²⁶¹ Werlen, Iwar: *Ritual und Sprache. Zum Verhältnis von Sprechen und Handeln in Ritualen*, S. 22.

²⁶² Braungart, Wolfgang: *Ritual und Literatur*, S. 183.

²⁶³ Ebd., S. 181.

²⁶⁴ Neulinger, Valerie: *Ritual und Ritualität in Josef Winklers „Domra“ und „Wenn es soweit ist“*, S. 32.

²⁶⁵ Ebd., S. 32.

Besonders kritisch werden die Prägungen des menschlichen Sprechens und Handelns durch die diskursive Macht des Ritus in Michel Foucaults *Die Ordnung des Diskurses* beleuchtet:

Das Ritual definiert die Qualifikation, welche die sprechenden Individuen besitzen müssen [...]; es definiert die Gesten, die Verhaltensweisen, die Umstände und alle Zeichen, welche den Diskurs begleiten müssen; es fixiert schließlich die vorausgesetzte oder erzwungene Wirksamkeit der Worte, ihre Wirkung auf Adressaten und die Grenzen ihrer zwingenden Kräfte. Die religiösen, gerichtlichen, therapeutischen Diskurse, und zum Teil auch die politischen, sind von dem Einsatz eines Rituals kaum zu trennen, welche für die sprechenden Subjekte sowohl die besonderen Eigenschaften wie die allgemein anerkannten Rollen bestimmt.²⁶⁶

Nicht zuletzt wird diese von Foucault konstatierte diskursive Macht des Rituals zur Disziplinierung der Körper seiner TeilnehmerInnen verwendet: „Je konsequenter das Ritual Wiederholung ist, desto mehr verlangt es eine besondere Form- und Körperkontrolle seiner Teilnehmer. Das Ritual diszipliniert dann den Körper, indem es ihn beteiligt.“²⁶⁷ Diese Disziplinierungsprozesse werden in wesentlichem Maße mit den Mitteln der Sprache betrieben, indem die Sprachrhythmisierung die Bewegungen des Körpers vorgibt. Dementsprechend wäre – gerade auch in Hinblick auf religiöse Riten – Richard Schechners Definition von Ritualen als „performative[n] Rhythmen“²⁶⁸ zuzustimmen.

In Winklers *Domra* wird diese Suggestivkraft ritueller Handlungen in der sprachlichen Konzeption des Romans sichtbar gemacht und die Disziplinierung des Körpers im Ritus durch die spezifische Erzählkonstellation des Textes unterlaufen. Den aus der Teilnahme an den religiösen Ritualen resultierenden Kollektiven – also den Angehörigen der auf den Verbrennungsplätzen eingeäscherten Hindus, welche die Gläubigen in Kamering, die der sonntäglichen Messfeier oder den Prozessionen zu Pfingsten und Fronleichnam beiwohnen, ersetzen – steht ein erzählendes Ich gegenüber, das deren Handlungen beschreibt, aber nicht physisch daran teilnimmt oder näher auf ihren Sinn und Zweck eingeht (etwa den Glauben daran, durch den Tod bzw. die Einäscherung in der heiligen Stadt Varanasi aus dem Kreislauf der Wiedergeburt auszubrechen). Diese Gegenüberstellung – auf der einen Seite das Kollektiv der Gläubigen, auf der anderen Seite das beobachtende und seine Beobachtungen niederschreibende Ich – hat substanzelle Auswirkungen auf die Performanz der geschilderten Riten. Denn auf diese Weise wird im Text, wie das folgende Beispiel veranschaulicht, eine permanente Distanz zu den mit den Einäscherungsriten verbundenen Intentionen und Hoffnungen sowie zu deren Kollektivierungsmechanismen hergestellt:

²⁶⁶ Foucault, Michel: *Die Ordnung des Diskurses*. Frankfurt am Main: Fischer 2007, S. 27.

²⁶⁷ Braungart, Wolfgang: *Ritual und Literatur*, S. 83.

²⁶⁸ Schechner, Richard: *Theater-Anthropologie. Spiel und Ritual im Kulturvergleich*, S. 51.

Ein glatzköpfiger junger Mann, der nur mit einem dünnen, fast durchsichtigen, nahtlosen weißen Baumwolltuch bekleidet war [...] steckte ein Bündel brennender Räucherstäbchen zu Kopf und zu Füßen des Toten in den Sand. [...] Um mich herumhockende Inder schauten abwechselnd auf meine Füllfeder und auf mein Notizbuch, blickten mir ins Gesicht oder betrachteten meine Lederschuhe und unterhielten sich darüber.²⁶⁹

Füllfeder und Notizbuch sind die zentralen Requisiten des außenstehenden Ich-Erzählers, mittels derer die geschilderten religiösen Riten nicht unmittelbar, sondern sozusagen auf einer Metaebene gefiltert wahrnehmbar werden.

Für die Ebene des Interreligiösen ist neben der Frage nach den Mechanismen der Ein- und Ausgliederung des/der Einzelnen zum Kollektiv der Gläubigen noch ein weiteres Merkmal religiöser Riten, das diese als performative Handlungen kennzeichnet, von Relevanz, nämlich die Tatsache, dass sich ein Ritual „allein durch seine Ausführung, von selbst“ versteht“, „sich gültig [ereignet], auch ohne reflexive Auslegung“²⁷⁰. Der Sinn, der sich für die RitualteilnehmerInnen in den rituellen Handlungen konstituieren soll, entsteht „in ihrem Vollzug, in der Teilhabe daran“²⁷¹. So ist es etwa bei einem katholischen Begräbnis oder einer hinduistischen Brandbestattung nicht notwendig, vorab oder nachträglich darüber zu informieren, ob und inwieweit die Teilnahme daran der Seele des/der Verstorbenen nützen wird bzw. genutzt hat, da die „eingeübte[n] rituelle[n] Gesten und Gebärden im Vollzug unmittelbar gültig sind. Sie weisen nicht über sich hinaus, sie sind nicht mehrdeutig, sie verlangen nicht differenzierte Deutungsanstrengungen.“²⁷²

Winklers Roman will der „performativen Dimension“ der Rituale – so Valerie Neulinger – unter anderem durch einen „Verzicht auf Explikation Rechnung tragen“²⁷³. Es wird nicht erklärt, welche Parallelen, Ähnlichkeiten und Gegensätze zwischen den Riten im Hinduismus und Katholizismus bestehen; diese werden in erster Linie in der sprachlichen Konzeption des Textes selbst bzw. in den spezifischen kulturellen Codierungen der verarbeiteten Motive evident. Narjes Khodaei Kalatehbali merkt diesbezüglich an: „Winklers Sprache ist nicht richtend, nicht wertend und nicht ordnend. [...] Winkler vermeidet aufs Strengste fixierte Bewertungen und verallgemeinernde Aussagen über die Fremden sowie die ständige Kohärenzsuche.“²⁷⁴ Mit einer interpretativen Auslegung der rituellen Handlungen, die auf deren sakrale Bedeutungen abzielt, ist der interreligiösen Dimension des Romans also nicht

²⁶⁹ Winkler, Josef: *Domra. Am Ufer des Ganges*, S. 20.

²⁷⁰ Neulinger, Valerie: *Ritual und Ritualität in Josef Winklers „Domra“ und „Wenn es soweit ist“*, S. 89.

²⁷¹ Braungart, Wolfgang: *Ritual und Literatur*, S. 93.

²⁷² Ebd., S. 98.

²⁷³ Neulinger, Valerie: *Ritual und Ritualität in Josef Winklers „Domra“ und „Wenn es soweit ist“*, S. 89.

²⁷⁴ Kalatehbali, Narjes Khodaei: *Das Fremde in der Literatur*, S. 188.

beizukommen, da gerade diese Bedeutungsebene im Text konsequent ausgeklammert bzw. überhaupt negiert wird. Auf diese Weise schafft der Text eine „poetische Realität, die im Unterschied zur exotischen Fremdwahrnehmung nur aus dem vorhandenen ‚Material‘ schöpft, ohne dieses in einem eurozentrischen Sinne auszuwerten“²⁷⁵.

Diese Vorgehensweise hat nachhaltige Konsequenzen in Bezug auf das im Text indirekt problematisierte (aber nicht explizit angesprochene) Spannungsfeld von „eigener“ und „fremder“ Religion. Denn es wird „weder in *Domra* noch in einem der darauffolgenden Romane, in denen hinduistische Riten verarbeitet werden, [...] versucht, sich das Fremde mit bildungsbürgerlichem Gestus anzueignen, durch die (scheinbar) mimetische Abbildung des Geschehens behält das Fremde seinen fremden Charakter.“²⁷⁶ Eine potenzielle Sinnzuschreibung der in Sprache transferierten Bilder, in denen sich die Eindrücke des Ich-Erzählers am Ufer des Ganges wiederspiegeln, bleibt den LeserInnen des Romans selbst überlassen. Somit ist der „Verzicht auf kulturbezogene Deutung [...] keine Schwäche des Romans, vielmehr Ausdruck eines anderen hermeneutischen Zugangs zu den fremden Riten. Dieser läuft über die Sinneswahrnehmungen.“²⁷⁷

Während der den Ritualen eigene Rhythmus häufig mit spezifischen „kulturellen Festlegungen zu tun hat“²⁷⁸, finden sich bei Winkler – sowohl in Bezug auf die Kulturen im Allgemeinen als auch die Religionen im Speziellen – keinerlei derartigen Versuche. Im Gegenteil: Denn nicht nur die „fremde“ Religion, der Hinduismus, behält seinen fremden Charakter, auch die „eigene“ Religion, der Katholizismus (der in Winklers Werk, obwohl er die Texte maßgeblich prägt, noch nie den Anschein von etwas „Eigenem“ erweckte), wird in *Domra* verfremdet dargestellt, wodurch die Dichotomie von Eigenem und Fremdem generell in Frage gestellt wird.

1.3. Bischofsmützen und Erntedankkronen – Partielle Präsenzen des Religiösen

Eine der auffälligsten Engführungen der beiden Religionen – Hinduismus und Christentum – wird in *Domra* dadurch erzielt, dass die serielle Aneinanderreihung von Schilderungen der Einäscherungsriten am Harishchandra Ghat immer wieder durch Traumsequenzen, in denen sich explizite motivische Bezüge zu katholischen Riten finden, unterbrochen werden. Beispielsweise erscheinen dem Ich-Erzähler in einem seiner Träume zwei Leichenzüge, die am Friedhof seiner Heimatgemeinde Kamering zusammentreffen:

²⁷⁵ Ulrich, Carmen: *Sinn und Sinnlichkeit des Reisens. Indien(be)schreibungen von Hubert Fichte, Günter Grass und Josef Winkler*, S. 259.

²⁷⁶ Neulinger, Valerie: *Ritual und Ritualität in Josef Winklers „Domra“ und „Wenn es soweit ist“*, S. 89.

²⁷⁷ Ebd., S. 91.

²⁷⁸ Braungart, Wolfgang: *Ritual und Literatur*, S. 179.

An einem frühen Morgen [...] träumte ich, daß der Grabstein meiner Familie auf dem Friedhof fehlte und an seiner Stelle nur mehr ein frisch aufgeschütteter brauner Reisighaufen zu sehen war, in dem es von Tausenden kopfloser schwarzer Ameisen wimmelte. Ein kleiner weißer Sarg wurde von weißgekleideten, weiße Bischofsmützen tragenden Kindern – sie schritten über blutverschmierte Engelsflügel – aus dem offenen Kirchentor getragen und bewegte sich langsam auf den Reisighaufen und auf die unruhiger werdenden, weiße Knochensplitter kreuz und quer tragenden Ameisen zu. Von der anderen Seite, am Eingang des Friedhofs, erschien ein zweiter Leichenzug, in dem von schwarzgekleideten, Erntedankkronen tragenden Männern ein doppelbödiger Glassarg ohne Deckel getragen wurde. Unten lag eine junge Frau, die meiner jugendlichen Mutter ähnlich sah. Über ihr lag der siebzehnjährige Selbstmörder Jakob mit einem großen schwarzen Ameisenkopf.²⁷⁹

Bereits innerhalb des Traumes werden Elemente miteinander in Beziehung gesetzt, die in den katholischen Riten in keiner Weise zusammenzupassen scheinen: ein Begräbnis, bei dem Erntedankkronen getragen werden, Kinder mit Bischofsmützen und die Verwendung eines Glassarges ohne Deckel, vermengt mit surrealen Einschüben wie dem jugendlichen Selbstmörder mit Ameisenkopf. Vergleichbare Szenen finden sich in früheren Winkler-Romanen, wie zum Beispiel in *Menschenkind* oder *Der Leibeigene*, sehr häufig (auch konkrete Motive wie die „blutverschmierten Engelsflügel“ werden immer wieder aufgegriffen²⁸⁰). In *Domra* bleiben sie jedoch weitgehend auf die Ebene des Traumes beschränkt. Bevor die beiden Leichenzüge zusammenstoßen, wird der Ich-Erzähler von „immer gleichlautenden Gebete[n] einer Sekte, die [...] schon den vierten Tag vom frühen Morgen bis in die späte Nacht, die immerselben, drei vier fünf Sätze ins Mikrophon hineinsprach und hineinsang“²⁸¹ geweckt. Vom Traumritual wird unmittelbar in ein im Wachzustand erlebtes Ritual übergeleitet. Die Funktion des religiösen Rituals, ein Kollektiv gleich gesinnter Gläubiger zu konstituieren, wird durch diese Traum-Einschübe zunehmend ad absurdum geführt.

Ein anderes Mal träumte der Ich-Erzähler von seiner eigenen Einäscherung, die – unter tatkräftiger Hilfe des Zuckerbäckers – „unmittelbar neben dem Pfarrhofstadel“ in Kamering vollzogen wurde, „in dem sich vor nun bald zwei Jahrzehnten die beiden siebzehnjährigen Lehrlinge Jakob und Robert mit einem drei Meter langen Kalbstrick gemeinsam am Trambau erhängt hatten.“²⁸² Jedoch soll diese Verbrennung nicht – wie im Ritus vorgesehen – *post mortem*, sondern bei lebendigem Leibe erfolgen. In der Überblendung von hinduistischem Einäscherungsritual und katholisch konnotiertem Raum werden

²⁷⁹ Winkler, Josef: *Domra. Am Ufer des Ganges*, S. 37.

²⁸⁰ Vgl. u.a.: Winkler, Josef: *Der Leibeigene*, S. 155.

²⁸¹ Winkler, Josef: *Domra. Am Ufer des Ganges*, S. 38.

²⁸² Ebd., S. 60.

unterschiedliche Textschichten evident, in denen verschiedene Handlungen und Motive aus ihren ursprünglichen kulturellen bzw. religiösen Kontexten gelöst und mit anderen Motivkomplexen verschränkt werden. So bleibt beispielsweise sowohl in den Traumsequenzen als auch durch das ständig wiederkehrende Motiv des Hanfstricks²⁸³ die „Urszene“ des Winklerschen Schreibens, der gemeinsame Selbstmord des Mechanikerlehrlings Jakob Pichler und seines Freundes Robert Ladinig im Kameringer Pfarrhofstadel auch in *Domra* omnipräsent und lagert sich, wie Juliane Vogel anmerkt, „so vollständig in die rituelle Praxis des indischen Totenkults ein, daß sie sich auch unabhängig von der Kameringer Todesszene behaupten“²⁸⁴ kann. Die (in den meisten Fällen) surrealen Traumbilder – der Selbstmörder mit dem schwarzen Ameisenkopf und die über blutige Engelsflügel schreitenden Kinder mit Bischofsmützen – sorgen jedoch dafür, dass die katholischen Bestattungsriten ebenso entfremdet erscheinen wie die hinduistischen Einäscherungszeremonien.

Nicht nur der Ich-Erzähler, sondern auch dessen Begleiterin verbindet in ihren Träumen katholische und hinduistische Rituale miteinander:

Am Gründonnerstag, um halb fünf Uhr morgens, als wir von den in Holzzockeln zu den morgendlichen Ritualen an den Ganges pilgernden, orangefarben gekleideten Mönchen aufgeweckt wurden, erzählte meine Begleiterin, daß sie in der Nacht mehrere Stunden lang vom anderen, unbewohnten Ufer des Ganges Orgelmusik gehört und geträumt habe, daß jetzt in der Karwoche eine Christusstatue in einem indischen Tempel gewaschen wurde.²⁸⁵

Das Spannungsfeld von geträumten und im Wachzustand beschriebenen Ritualen kann – wie die Textpassage über den Traum von der Waschung einer Christusstatue in einem indischen Tempel vor Augen führt – nicht als ein strikt voneinander getrenntes Nebeneinander der katholischen und hinduistischen Riten definiert werden. Vielmehr sind die Rituale auf eigentümliche Weise aufeinander bezogen. Besonders auffällig ist, dass die Traumsequenzen oftmals von Geräuschen oder Gerüchen der gerade in Varanasi stattfindenden Rituale abrupt unterbrochen werden, wodurch auf den ersten Blick ein scheinbares Konkurrenzverhältnis zwischen den Bildern entsteht, wie ein Traum des Ich-Erzählers von zwei Kindergräbern veranschaulicht:

²⁸³ Vgl. erstmals: ebd., S. 16. In einem Großteil der folgenden Ritualbeschreibungen wird auf die Hanfseile, mit denen die für die Einäscherungen nötigen Holzscheite zusammengebunden und/oder die Leichen für den Transport festgeschnürt werden, hingewiesen.

²⁸⁴ Vogel, Juliane: *Josef Winklers „Domra“*, S. 104.

²⁸⁵ Winkler, Josef: *Domra. Am Ufer des Ganges*, S. 115.

Auf dem eingemauerten Bild des Grabsteins erkannte ich mein Kindergesicht. Ein zweites Grab stellte sich, als sich mein Erdhügel zu bewegen begann, meinem Kindergrab in den Weg, stieß mit meinem Grab zusammen [...] und begrub mein Kindergrab unter sich. Dann nahm ich den Vanillegeruch der von den nepalesischen Priesterjungen angezündeten Räucherstäbchen wahr, den der Wind vom Altar über die Veranda durchs offene Fenster unseres Hotelzimmers getrieben hatte.²⁸⁶

Die Erinnerung an diesen Traum reicht jedoch noch weiter in den Tag hinein. Denn während der Ich-Erzähler an diesem Morgen dem Treiben der Mönche am Ufer des Ganges zuhört, fällt ihm ein, dass er „den Traum der Vornacht noch nicht aufgezeichnet hatte“²⁸⁷. Wie die Bilder von den Einäscherungsplätzen müssen auch die Traumbilder in Sprache transferiert werden, um ihre jeweils entsprechende Wirkung zu entfalten.

Die Prägung der Winklerschen Literatursprache durch Motive, Bilder und Sprechformen des Katholizismus wird in *Domra* somit als ein im Unterbewusstsein des Ich-Erzählers stets mitschwingender Referenzrahmen inszeniert, der zwar (verglichen mit den Darstellungen in den früheren Romanen) Veränderungen in den Wiederholungsstrukturen des Textes, nicht aber in Bezug auf deren Funktion und Performanz aufweist. Aufschlussreich sind hier die Studien von Narjes Khodaee Kalatehbali, die in ihrer Abhandlung *Das Fremde in der Literatur* die Traumszenen in *Domra*, in denen die vertrauten katholischen Riten „durch Mischung und Substitution abgewandelt und verfremdet“²⁸⁸ wurden, mit Lacans Analyse des Wiederholungsbegriffs bei Freud interpretiert: Lacans These, dass alles, „was in der Wiederholung abgewandelt, moduliert wird, [...] nur Alienation ihres Sinnes“²⁸⁹ ist, lässt sich laut Kalatehbali in *Domra* mit unterschiedlichen Dimensionen von Alterität, von Eigen- und Fremdwahrnehmung, in Bezug setzen:

Zu den „außerästhetischen Gestalten von Alterität“ in der [...] Traumszene zählen unter anderem einige fremdkulturelle Elemente, welche in der geschickten Kombination mit dem Vertrauten auf den ersten Blick kaum erkennbar sein dürften. Das surreal anmutende Bild eines „Glassarges“ ohne Deckel könnte eine Verbindung zwischen den katholischen und den hinduistischen Riten herstellen, denn die Leichen im Glassarg sind wie die hinduistischen Toten, die auf einer Bambusleiter getragen werden, offen zur Schau gestellt.²⁹⁰

²⁸⁶ Ebd., S. 65.

²⁸⁷ Ebd.

²⁸⁸ Kalatehbali, Narjes Khodaee: *Das Fremde in der Literatur. Postkoloniale Fremdheitskonstruktionen in Werken von Elias Canetti, Günter Grass und Josef Winkler*, S. 214.

²⁸⁹ Lacan, Jacques: *Das Seminar. Buch XI. Die vier Grundbegriffe der Psychoanalyse*. Olten: Walter-Verlag 1978, S. 67.

²⁹⁰ Kalatehbali, Narjes Khodaee: *Das Fremde in der Literatur. Postkoloniale Fremdheitskonstruktionen in Werken von Elias Canetti, Günter Grass und Josef Winkler*, S. 216.

Durch die Überblendungen der Riten im Traum mit den alltäglichen Beobachtungen in Varanasi wird ein interreligiöser Assoziationsraum eröffnet, in dem die Dichotomie von Eigenem und Fremdem nicht mehr bruchlos funktioniert. Somit lässt sich Kalatehbalis Ansatz, dass der Autor durch die Kombination von Wiederholung und Verfremdung in den Traumsequenzen „die Grenzen zwischen dem Eigenen und dem Anderen“ verwischt und das „Fremde nicht bloß in der anderen Kultur verortet, sondern innerhalb der eigenen Kultur und vor allem im eigenen Selbst“²⁹¹, sehr wohl auch in Hinblick auf die religionsübergreifende Verarbeitung von Katholizismus und Hinduismus in Anwendung bringen. Demnach kann die Präsenz des Katholizismus in den in *Domra* geschilderten hinduistischen Riten im Sinne Homi Bhabhas als eine „partielle‘ Präsenz“²⁹² beschrieben werden, die nur mehr einen Teil ihrer ursprünglichen Repräsentationsmacht besitzt. Auf die Beschaffenheit und Funktion dieser Präsenz wird im Folgenden noch genauer einzugehen sein.

Zusammenfassend lässt sich vorerst festhalten, dass durch die Einbeziehung der interreligiösen Ebene in *Domra* der performative Charakter religiöser Riten (also im Speziellen die Funktion von Wiederholungen und Rhythmisierungen, „sich der Ordnung des Rituals wie der Literatur zu überlassen“²⁹³) nicht nur sichtbar gemacht, sondern gleichsam auch unterlaufen wird. Anders als in Winklers früheren Romanen geschieht dies weniger durch den Bruch religiöser Tabus (etwa im Bereich der Sexualität), sondern durch die Überlagerung divergierender Diskurse. Wenn man den religiösen Ritus der Formulierung von Braungart folgend als „festgelegte, wiederholte und wiederholbare Handlung oder Handlungssequenz, in der [...] die Verehrung eines heiligen, von allen Ritualteilnehmern akzeptierten Objekts, vollzogen und das heilige Objekt vergegenwärtigt wird“²⁹⁴ definiert, wird insbesondere in der Kontrastierung der Traumsequenzen mit den Schilderungen der religiösen Praktiken in Varanasi schnell deutlich, dass Winklers Texte, indem sie Rituale mit sprachlich ästhetischen Mitteln inszenieren, offensichtliche, aber auch „undurchschaute rituelle Ordnungen zerstören“²⁹⁵ können und dies auch tun. Ganz im Sinne der bereits erläuterten Thesen Stoellgers zum Spannungsfeld von Religionskritik und Sprachkritik²⁹⁶ steht auch die Engführung von katholischen und hinduistischen Riten in *Domra* im Zeichen einer sprachlichen Demontage religiöser Ordnungsmacht.

²⁹¹ Ebd., S. 216.

²⁹² Bhabha, Homi K.: *Die Verortung der Kultur*, S. 127. Zum Begriff der partiellen Präsenz vgl. auch S. 55-56 der vorliegenden Arbeit.

²⁹³ Braungart, Wolfgang: *Ritual und Literatur*, S. 183.

²⁹⁴ Ebd., S. 58.

²⁹⁵ Ebd., S. 241.

²⁹⁶ Vgl. S. 50-53 der vorliegenden Arbeit.

1.4. Macht und Ohnmacht der Mimikry – Sprachmimetische Übertragungen

Eng verbunden mit der Kategorie der partiellen Präsenz²⁹⁷ ist die Frage nach den sprachmimetischen Prozessen, die in Winklers Roman im Bezug auf die thematisierten Religionen zutage treten, also die Überlegung, in welcher Form die katholisch konnotierten Sprach- und Sprechformen auf die hinduistischen Riten am Ufer des Ganges projiziert werden. Dabei stellt sich zunächst die von Wolfgang Braungart in *Ritual und Literatur* aufgeworfene grundsätzliche Frage, „inwiefern Literatur überhaupt mimetisch sein kann und inwiefern ‚Mimesis‘ unter diesem Gesichtspunkt eine sinnvolle literaturwissenschaftliche Kategorie ist“²⁹⁸. Der in neueren Mimesis-Theorien (u.a. von Jacques Derrida) vertretene Ansatz, dass „jeder Text in einem mimetischen Verhältnis zu anderen Texten“²⁹⁹ steht, erscheint aus strukturlinguistischer Sicht betrachtet durchaus stimmig, ist aber zu weit gefasst, um das Spezifische an Winklers Poetik und die sprachästhetischen Konstruktionen an den Schnittstellen von hinduistischen und katholischen Ritualen in *Domra* deutlich zu machen. Auch Braungarts (als Antwort auf seine zuvor zitierte Frage formulierte) These, dass „Ritual und Literatur gerade im Prinzip der Mimesis ihre entscheidende Gemeinsamkeit haben“³⁰⁰ bedarf im Falle Winklers noch einer genaueren Spezifizierung. Denn gerade in Winklers Prosa wird – nicht zuletzt in Hinblick auf die sprachliche Repräsentation von Katholizismus und Hinduismus – auch die Ambivalenz mimetischer Verfahren in literarischen Texten evident.

Sind in den früheren Werken in erster Linie konkret erkennbare Intertexte, etwa Gebete und Teile der Liturgie, die in Winklers Texten jedoch verfremdet wiedergegeben werden, Ausgangspunkt der sprachlich-mimetischen Prozesse (z.B. „Berühr mich mit deinem Staub und ich zerfalle zu einem Menschen. Führe uns in Versuchung und erlöse uns von dir, dem größten aller Übel“³⁰¹), ist es in *Domra* vor allem der Klang der litaneiartigen, liturgischen Sprechformen und die daraus resultierende Ritualität des Textes. An die Spitze getrieben kann es bei diesem Verfahren schon innerhalb eines einzelnen Satzgefüges zu einer mehrfachen Verklammerung von alltäglichen und religiös-rituellen Handlungen kommen, in denen bestimmte Textpassagen oder Begrifflichkeiten zwei- bis dreimal hintereinander wiederholt und durch die Parallelen im Sprachgestus aufeinander bezogen werden. Die Monotonie und Redundanz des von Männerstimmen gebetsmühlenartig rezitierten Mantras „Ram Nam Satya

²⁹⁷ Laut Bhabha entstehen diese partiellen Präsenzen durch die „Ambivalenz der Mimikry“, die den betreffenden Diskurs „in eine Ungewissheit transformiert“. Bhabha, Homi K.: *Die Verortung der Kultur*, S. 127.

²⁹⁸ Braungart, Wolfgang: *Ritual und Literatur*, S. 235.

²⁹⁹ Gebauer, Gunter / Wulf, Christoph: *Mimesis. Kultur – Kunst – Gesellschaft*. Reinbek: Rowohlt 1992, S. 406.

³⁰⁰ Braungart, Wolfgang: *Ritual und Literatur*, S. 236.

³⁰¹ Winkler, Josef: *Der Leibeigene*, S. 311.

hai!“ spiegelt sich auch in allen anderen – in diesem Falle auditiven – Wahrnehmungen des Ich-Erzählers wider:

[...] als ich aus dem Nebenzimmer lange das Rauschen des Wassers hörte, zu dem sich das Zirpen der Grillen, das Geklapper der Blechteller und Töpfe von der Elendshütte unter der Hotelveranda und indische Schlagermusik dazumischten, bis zu dem allzu langen Rauschen des Wassers im Nebenzimmer, dem Zirpen der Grillen, dem Geklapper der Teller und indischer Schlagermusik, zuerst entfernt und leise, dann immer deutlicher und lauter, die monotonen Rufe von Männerstimmen „Ram Nam Satya hai!“ noch hinzutraten, da offenbar in der nächsten Umgebung jemand gestorben war, auf eine Bambusleiter gehoben, von vier im Chor „Ram Nam Satya hai!“ rufenden Männern aufgeschultert und fortgetragen wurde, doch dann verflüchtigten sich die monotonen Rufe der Totenträger, bis ich nur mehr das Zirpen der Grillen, das Geklapper der Blechteller, indische Schlagermusik und immer noch das Rauschen des Wassers im Nebenzimmer hörte.³⁰²

In der literaturwissenschaftlichen Forschung ist es nicht unumstritten, ob bzw. in welcher Form im Zusammenhang mit derartigen sprachlichen Konstruktionen in Winklers Werk von mimetischen Phänomenen auszugehen ist. Während Winklers Schreibverfahren für Bernard Banoun als „Versuch der perfekten Mimesis“³⁰³ zu sehen und „die Grundfrage der Mimesis [...] zentral, von Satz zu Satz lebens- bzw. todwichtig“³⁰⁴ ist, und auch Franz Haas vom „hyperrealistischen Blick“ und einer „übertrieben treue[n] Mimesis“, durch die „die Bilder [...] ihre Wirkung“³⁰⁵ erzielen, spricht, sieht Carmen Ulrich den Begriff des Mimetischen wesentlich kritischer und schlägt stattdessen jenen der Imagination vor: „Auf der Textebene werden die sich wiederholenden Beobachtungen zu Sprachbildern gestaltet, nicht im Sinn mimetischer, sondern ‚imaginärer Abbildungen‘ [...].“³⁰⁶

Es sind demnach also nicht ausschließlich die phonetischen, morphologischen und syntaktischen Strukturen von Winklers Sprache, die für die in den Texten wirksamen sprachmimetischen oder (in der Diktion Ulrichs) -imaginierenden Prozesse von Relevanz sind, sondern auch ihre Bildlichkeit und die Überlagerungen der unterschiedlichen Sprach-Bild-Elemente. In Bezug auf die literarische Verarbeitung der christlich-katholischen Bilderwelt merkt Brigitte Schwens-Harrant an, dass „die Sprachbilder Winklers durch und durch von ebendieser geprägt sind, mehr noch: sie sind katholische Bilderwelt. [...] Kaum ein

³⁰² Winkler, Josef: *Domra. Am Ufer des Ganges*, S. 202.

³⁰³ Banoun, Bernard: *Kunst-Stoffe. Ein Versuch, mit Josef Winklers unberechenbaren Sätzen Gleichungen aufzustellen*. In: Kacianka, Reinhard (Hg.): beigesellt – fernwesend. Beiträge zu Josef Winkler und seinem Werk. Klagenfurt: Kitab 2004, S. 71-83, S. 81.

³⁰⁴ Ebd., S. 72.

³⁰⁵ Haas, Franz: *Der Leibeigene in Indien. Josef Winklers Roman „Domra. Am Ufer des Ganges“*. In: Literatur und Kritik 2/1997, S. 87-88, S. 88.

³⁰⁶ Ulrich, Carmen: *Sinn und Sinnlichkeit des Reisens. Indien(be)schreibungen von Hubert Fichte, Günter Grass und Josef Winkler*, S. 259.

Schriftsteller hat derart intensiv über die Wirkungen religiöser Bilder (die ja meist im Unbewussten bleiben) geschrieben.“³⁰⁷

Die Engführung der katholischen Bilderwelt mit der hinduistischen in *Domra* führt jedoch zu einer Vermengung und damit auch zu einer semantischen Neucodierung der Bilder. Denn in den mit religiösen Motiven aufgeladenen Sprachbildern vermischt sich die Faktizität der – jeglicher metaphysischen Ebene enthobenen – geschilderten katholischen und hinduistischen Rituale (also die bloßen Vorgänge und Abläufe) untrennbar mit der Abstraktion ihrer poetischen Verfremdung. Veranschaulichen lassen sich diese Abstraktionsverfahren vor allem anhand der Bildlichkeit der Traumsequenzen und der Art und Weise, wie die darin entworfenen, mit katholischen Riten konnotierten Bilder mit der an den Einäscherungsplätzen wahrgenommenen Bilderflut kontrastiert wird:

An einem frühen Morgen, als ich vom Umbau meines bäuerlichen Elternhauses träumte und einzelne gewölbeartige, mit blutbeschmierten Heiligenbildern behängte Wohnräume vor mir sah, fand ich mich, noch ehe ich die Geißelung Christi auf einem der Bilder näher betrachten konnte, mit meiner inzwischen über neunzigjährigen, in meiner Heimatgemeinde lebenden Hebamme auf der Kalesche eines Pferdeschlittens. Über dem glänzenden Rücken eines nach Schweiß riechenden schwarzen Pferdes balancierte eine goldene, in der Sonne blinkende Hostienmonstranz. Während wir mit der Kalesche durch die tiefverschneite Winterlandschaft fuhren, versuchte ich, hinter der Hebamme sitzend, das Gesicht meiner Geburtshelferin genauer zu betrachten, aber noch ehe sie einmal ihren Kopf verdrehte, weckte mich der Geruch der Räucherstäbchen auf, die der fünfzehnjährige nepalesische Priesterjunge bei seiner morgendlichen Zeremonie am orangefarbenen Hanuman angezündet hatte.³⁰⁸

Das optische und olfaktorische Wahrnehmungsspektrum des Ich-Erzählers erstreckt sich hier von der Betrachtung der katholischen Heiligenbilder, an denen Blut klebt, über den Schweißgeruch des schwarzen Pferdes bis hin zum Duft der Räucherstäbchen des nepalesischen Priesterjungen. Deutlich wird an dieser Textpassage, wie brüchig die poetischen Nach-Bildungen der katholischen Bilderwelt in Winklers Roman sind. Die abrupt ineinander übergehenden Bildwechsel – die surreal anmutende winterliche Schlittenfahrt mit der goldenen Hostienmonstranz auf dem Rücken des Pferdes und die den Ich-Erzähler aus dem Traum reißende Räucherzeremonie – weisen nur eine substanzelle Gemeinsamkeit auf: als zentrale Bildelemente fungieren mit Monstranz und Räucherstäbchen Requisiten religiöser (sowohl christlicher als auch hinduistischer) Riten. Die daraus entstehenden Bruchstellen im Textgewebe lassen sich zwar mit traditionellen, auf möglichst authentische Nachahmung

³⁰⁷ Schwens-Harrant, Brigitte: *Des Todes leibeigen*. In: Grözinger, Albrecht / Mauz, Andreas / Portmann, Adrian (Hg.): Religion und Gegenwartsliteratur. Spielarten einer Liaison. Würzburg: Königshausen & Neumann 2009, S. 69-82, S. 75.

³⁰⁸ Winkler, Josef: *Domra. Am Ufer des Ganges*, S. 149.

abzielenden Vorstellungen von Mimesis nicht in Einklang bringen, sehr wohl aber mit neueren theoretischen Ansätzen, die vor allem auch sprachmimetische Prozesse in literarischen Texten berücksichtigen.

Zu nennen sind hier beispielsweise die Studien von Gebauer und Wulf, in denen – in Anlehnung an die Schriften Derridas – die Spezifika sprachlicher Mimesis folgendermaßen charakterisiert werden: „Von Imitation und Simulation unterscheidet sich der mimetische Umgang mit Texten und Schrift durch ein Element der Differenz. Nicht die Herstellung des Gleichen, sondern die Erzeugung des Ähnlichen ist Ziel; sie ermöglicht Differenzen und damit produktive Freiheit.“³⁰⁹ Während sich die Traumbilder auf optischer Ebene von den Bildern am Ufer des Ganges in vielfacher Hinsicht unterscheiden, ähneln sie einander in ihrer formal-sprachlichen – also den Sprachrhythmus und die verwendeten Sprechformen betreffenden – Gestaltung. Das daraus resultierende Element der Differenz zwischen den katholisch und hinduistisch konnotierten Bildelementen, die dennoch permanent aufeinander bezogen werden, wird nicht nur in der zitierten Traumsequenz, sondern im gesamten Roman überdeutlich zur Geltung gebracht. In diesem Sinne haben die von Winkler konzipierten Sprachbilder in *Domra* sowohl mimetischen als auch imaginierenden Charakter.

Daraus wird ersichtlich, dass der Begriff der Mimesis in Bezug auf Winklers Roman nicht als eine bloße Nachahmung von Realität missverstanden werden darf, sondern als eine Form der sprachlichen Übertragung gesehen werden kann – auf den Bereich des Interreligiösen umgemünzt also die Übertragung von formalen Strukturelementen und Sprachformen des Katholizismus (etwa aus der Liturgie bzw. den Litaneien) auf eine sprach-bildliche Ebene, die für die Schilderungen der hinduistischen Einäscherungsriten am Ufer des Ganges konstitutiv ist.

Bei diesen sprachlichen Übertragungen spielen die unterschiedlichen Medien, durch die sie übermittelt werden, eine zentrale Rolle. Denn einerseits rekurriert die sprachmimetische Verarbeitung religiöser Sprechmuster, die sich wie ein roter Faden durch Winklers Gesamtwerk zieht, von den frühen Romanen *Menschenkind*, *Der Ackermann aus Kärnten* und *Muttersprache* an massiv auf mündlich übermittelte Quellen, etwa Gebete oder Teile der Liturgie. Andererseits hat aber auch die Schrift bzw. der Akt der Verschriftlichung eine substantielle Funktion im Text. In *Domra* ist es vor allem die wiederholte Inszenierung des an den Verbrennungsplätzen sitzenden Ich-Erzählers, der die optischen Eindrücke der vollzogenen religiösen Riten (mittels Notizbuch und Füllfeder) an Ort und Stelle in

³⁰⁹ Gebauer, Gunter / Wulf, Christoph: *Mimesis. Kultur – Kunst – Gesellschaft*, S. 373.

schriftliche Form bringt. Die „plakative, teilweise überreizte Sprechweise“³¹⁰ des schreibenden Beobachters, bei der es um die Versprachlichung und Verschriftlichung der sinnlichen Eindrücke, nicht aber um die Festschreibung von Authentizität geht, macht laut Cornelia Ebner in ihrem „scheinbaren ‘Überschuss‘ die produzierbare Wahrnehmung sichtbar, als Differenz zwischen Mimesis und Poesis.“³¹¹

Besonders anschaulich wird diese Differenz zwischen mimetischer Darstellung und poetischer Gestaltung im Moment der Übertreibung. So finden sich in *Domra* etwa auch Schilderungen – wenn auch nur pantomimisch dargebotener – „ritueller“ Handlungen, die in ihrer (fast schon comicartigen) Überzeichnung der körperlichen Verletzung bzw. Selbstverletzung als parodistische Verfremdungen des Beobachteten anmuten:

Unter den mehr als hundert in weinrote Mönchskutten gekleideten [...] auf dem Boden sitzenden, laut betenden tibetanischen Kindern – ihr weithin hörbares, rhythmisches, dumpfes Gemurmel zog uns an – saß zu ihrer Belustigung und zu ihrem Erstaunen ein mehrere Minuten lang pantomimisch höchst kunstfertig grimassenschneidend, stumme Schreie ausstoßender, Augen ausstechender, Zungen abschneidend, Finger abhackender, Zähne ausbrechender, Herz aus dem Brustkorb reißender, Lungenflügel zerfetzender, Ohren abbeißender, Brustwarzen durchstechender, Adern ausziehender, Finger und Fußnägel abziehender, kaum zehnjähriger, weinrot gekleideter tibetanischer Mönch, der seine pantomimisch filmreife Vorführung [...] erst beendete, als er entdeckte, daß wir [...] das Objektiv eines Fotoapparates auf ihn, den Vorführungskünstler, gerichtet hatten.³¹²

Dieses „Ritual“ des tibetischen Mönchs verfolgt keine ersichtlichen religiösen Zwecke mehr, sondern dient ausschließlich dem Gesehen-Werden und der Belustigung. Die aus den Schilderungen der explizit religiösen Riten bekannten Aneinanderreichungen einzelner Handlungssegmente werden hier noch weiter in die Länge gezogen. Durch diese Überzeichnung wird der sprachliche Gestus ihrer Beschreibungen auf parodistische Weise vor Augen geführt. Fragen nach der Authentizität der versprachlichten Riten erübrigen sich hier.

Wenn man also davon ausgeht, dass sich das Spannungsfeld von Interreligiosität und Sprachanalyse in Winklers *Domra* als eine Form der sprachmimetischen Übertragung beschreiben lässt, ist zu betonen, dass es sich dabei um einen poststrukturalistischen bzw. postkolonialen Begriff von Mimesis handelt, deren Kern die Differenz zu den verarbeiteten Strukturelementen des Katholizismus wie des Hinduismus bildet. Der „Wunsch, durch Mimikry – durch einen Prozeß von Schreiben und Wiederholung – ‚authentisch‘ zu sein“, den

³¹⁰ Ebner, Cornelia: „Das Universum des Todesneurotikers“. Josef Winkler im literarischen und geographischen Spannungsfeld von Eros und Thanatos, von Kamerung bis Varanasi. Wien: Dipl. 2008, S. 37.

³¹¹ Ebd.

³¹² Winkler, Josef: *Domra. Am Ufer des Ganges*, S. 158.

Bhabha als „die abschließende Ironie der partiellen Repräsentation“³¹³ bezeichnet und der sowohl in den katholischen als auch den hinduistischen Riten eine substanziale Rolle (v.a. bei der Integration des Einzelnen in das Kollektiv der Gläubigen) spielt, wird hier von Vornherein ad absurdum geführt. Der signifikante Titel von Winklers Dankesrede *Die Realität so sagen, als ob sie trotzdem nicht wär*³¹⁴, die der Autor am 1. November 2008 anlässlich der Verleihung des Georg-Büchner-Preises in Darmstadt gehalten hat, verweist somit gleichsam auf einen zentralen Kern seiner poetischen Verfahrensweisen – sprachästhetische Prozesse der Ver- bzw. Entfremdung und der Differenzierung, die durch die interreligiösen Überblendungen noch zusätzlich verstärkt werden.

Um dieses Spannungsfeld von Eigen- und Fremdwahrnehmung noch genauer zu fassen, ist es erforderlich – nach der Untersuchung der sprachstrukturellen Ebene, der Wiederholungen, Rhythmen und mimetischen Übertragungen in der Gegenüberstellung der Beobachtungen am Ufer des Ganges mit den katholisch konnotierten Motiven in den Traumsequenzen –, nun auch die semantische Ebene der Sprache in ihrer transkulturellen Dimension, also die Formen der kulturellen Codierungen der geschilderten religiösen Riten näher ins Auge zu fassen. Auch bei den folgenden Überlegungen bildet *Domra* den zentralen Ausgangspunkt. Zum Vergleich bzw. zur genaueren Veranschaulichung werden aber auch spätere Texte Winklers, in denen Katholizismus und Hinduismus zueinander in Bezug gesetzt werden, mitberücksichtigt.

2. Inter-religiöse Codierungen

In Joachim Willems Untersuchungen des Spannungsverhältnisses von Interkulturalität und Interreligiosität spielen kulturelle Codes eine maßgebliche Rolle. Richtungsweisend ist diesbezüglich Niklas Luhmanns Ansatz, „Religion als System anhand des ihm zugrundeliegenden Codes zu bestimmen“³¹⁵. Im Zusammenhang mit Winklers *Domra* und den darin geschilderten Riten wäre es allerdings völlig unzureichend, sich nur auf die grundsätzliche Frage, „welche Komponenten gleicher oder divergierender kultureller Codes religiös oder nicht religiös bedingt sind“³¹⁶ zu beschränken. Das komplexe Verhältnis, in dem die (inter-)religiösen Codierungen der Riten im Roman zueinander stehen, erfordert eine tiefgreifendere Analyse. Von besonderem Interesse sind dabei die Engführungen und

³¹³ Bhabha, Homi K.: *Die Verortung der Kultur*, S. 130.

³¹⁴ Vgl.: Winkler, Josef: *Die Realität so sagen, als ob sie trotzdem nicht wär oder Die Wutausbrüche der Engel*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2011.

³¹⁵ Willems, Joachim: *Interkulturalität und Interreligiosität*, S. 94.

³¹⁶ Ebd., S. 74.

Überlagerungen, die mit dem Katholizismus und dem Hinduismus konnotierten Codes und die daraus resultierenden Konzepte religiöser Eigen- und Fremdwahrnehmung.

Im Gegensatz zu traditionellen Indien-Reiseromanen entsteht für Juliane Vogel bei der Lektüre von *Domra* der „Eindruck, daß der Reisende dieser Indienprosa alles andere als eine Erfahrung und ein Verständnis des Fremden sucht“³¹⁷. Dies hat signifikante Auswirkungen auf die Engführung der katholischen und hinduistischen Kulturräume:

Indien ist nicht die Gegenwelt der Kameringer Kindheit [...]. In Indien erweist sich vielmehr, daß die von Winkler ausgearbeiteten Strukturelemente in globalem Maßstab zum Einsatz und zur Anwendung kommen. Anstatt sich innerhalb der Grenzen der katholischen Welt zu halten, strukturieren sie auch die rituellen Praktiken einer unbekannten Religion. Wie ein Netz, in regelmäßiger Wiederkehr, erweisen sie ihre Allgegenwart, die von Glaubensakten unabhängig und zu jedem Synkretismus aufgelegt ist. Das Formeninventar der katholischen Welt verfügt auch in seiner Winklerschen Verkehrung über eine imperiale Reichweite und Verbreitungsdynamik.³¹⁸

Diese Strukturelemente prägen nicht nur die Form, sondern auch die Inhalte des Romans. Trotz der strukturgebenden Funktion der kulturellen Codes der katholischen Welt bei der Schilderung der hinduistischen Riten, lässt sich das dichte Beziehungsgeflecht religiöser Diskurse, das beim Aufeinandertreffen unterschiedlicher Religionen zwangsläufig entsteht, sowohl in *Domra* als auch in allen anderen Indien-Texten Winklers nicht ausschließlich auf die verwendeten Versatzstücke aus dem katholischen Formeninventar reduzieren. So werden etwa auch spezifische Charakteristika der hinduistischen Kultur aufgegriffen und mit den katholisch konnotierten Codes in ein (literarisch höchst produktives) Spannungsverhältnis gesetzt. Besonders deutlich wird dies anhand der Gegenüberstellung und des Vergleichs signifikanter „Begriffspaare“ wie Tod und Leben, Sprache und Körper, Raum und Zeit, Heiliges und Profanes, aber auch anhand der Symbolik diverser Gegenstände und Requisiten, die im Zuge der rituellen Handlungen zum Einsatz kommen. Obwohl die Grenzen zwischen den (zumeist scheinbar antithetischen, aber stets) miteinander korrespondierenden Polen zusehends verschwimmen und verschwinden, lassen sich auch einige grundlegende Differenzen zwischen den im Roman verarbeiteten religiösen Systemen festmachen, die nicht annulliert werden, sondern den Text als zentrale Inszenierungsprinzipien prägen.

In Anlehnung an die Erkenntnisse aus dem Feld der interreligiösen Hermeneutik zeigt sich, dass das von Andreas Grünschloß als unzureichend kritisierte dipolare Modell von Inklusivismus, Exklusivismus und Pluralismus in Bezug auf die Wahrnehmung „eigener“ und

³¹⁷ Vogel, Juliane: *Josef Winklers „Domra“*, S. 102.

³¹⁸ Ebd., S. 102-103.

„fremder“ Religionen³¹⁹ auch in Winklers *Domra. Am Ufer des Ganges* zu kurz greift. Im Gegensatz zu den früheren Texten ist das Geschehen nicht mehr exklusiv und ausschließlich auf den katholischen Kulturraum fokussiert. Unbestritten ist, dass es sich bei der Wahrnehmung des Hinduismus in Winklers Roman „nicht um die Erfassung vermeintlich feststehender Entitäten handelt, sondern um jeweils selbstreferentiell entworfene Perspektiven auf Eigenes und Anderes [...].“³²⁰ Aber auch das inklusivistische und das pluralistische Modell sind hier nur begrenzt anwendbar, da die kulturellen Codierungen von Winklers sprachlichen Bildern im indischen Varanasi einerseits sehr deutlich mit dem Katholizismus und dem Hinduismus assoziierbar (und damit nicht beliebig pluralistisch) sind, sich aber auch nicht bruchlos aufeinander übertragen lassen (was gegen eine rein inklusivistische Wahrnehmung der „fremden“ Religion spricht). Damit entsprechen die (inter-)religiösen Codes am ehesten dem von Grünschloß konstatierten Prinzip der „faktischen Ambivalenz“³²¹, also einer bleibenden Widersprüchlichkeit in der Kontextualisierung der betreffenden Religionen.

Im Sinne von Homi Bhabhas in *Die Verortung der Kultur* entwickelten Ansätzen kann die Verhältnisbestimmung von Hinduismus und Katholizismus im Text also nicht mehr in Form von binären Oppositionen vermeintlich feststehender Pole erfolgen, sondern als „zwischenräumliche“ Übergänge, in denen „die Möglichkeit einer kulturellen Hybridität, in der es einen Platz für Differenz ohne eine übernommene oder verordnete Hierarchie gibt“³²², eröffnet wird. Im Text treten diese Hybridisierungen und Ambivalenzen, die eine ausschließlich der binären Logik folgende Systematisierung im Zusammenhang mit den Religionen problematisch erscheinen lassen, in den folgenden Gegenüberstellungen, etwa jener von Tod und Leben, besonders deutlich zutage.

2.1. Tod und Leben

Ein wesentlicher Unterschied zwischen den Beerdigungen und Trauerfeiern in Kamering und den Einäscherungszeremonien am Ufer des Ganges besteht laut dem Autor in der Beziehung von Leben und Tod zueinander, genauer gesagt in der Gegensätzlichkeit des Umgangs damit, den die an den Ritualen direkt oder indirekt Beteiligten an den Tag legen. Denn während bei einem katholischen Begräbnis in Kamering „Ruhe herrscht, die Maschinen abgestellt werden, [...] man nichts mehr hört als das Vorbeten des vor dem Sarg gehenden Priesters [...], das

³¹⁹ Vgl.: Grünschloß, Andreas: *Der eigene und der fremde Glaube. Studien zur interreligiösen Fremdwahrnehmung in Islam, Hinduismus, Buddhismus und Christentum*, S. 29-30.

³²⁰ Ebd., S. 9.

³²¹ Ebd., S. 29.

³²² Bhabha, Homi K.: *Die Verortung der Kultur*, S. 5.

Leben also vom Tod getrennt wird, vermischen sich Leben und Tod beim hinduistischen Bestattungsritual in Varanasi“³²³. Das war es auch, was Winkler, der eigenen Angaben zufolge „kein Buch über Indien“, sondern „über den Tod“³²⁴ geschrieben hat, besonders an den Einäscherungsritualen am Ufer des Ganges interessiert hat:

Mich hat dabei aber nicht die Einäscherung der Toten interessiert, sondern mich hat etwas interessiert, das mir bei uns abgeht, und zwar: in Indien, auf diesem Platz, da findet auch ringsum das Leben statt; da sind die Kinder, die Tiere, die irgendwelche Hanfreste suchen, die Hunde. Also das ganze Leben findet dort zwischen der Einäscherung der Toten statt. Das ist es, was mich so angezogen, was mich auch erschreckt hat natürlich.³²⁵

Wenig überraschend manifestiert sich dieses unmittelbare Gegenüber auch in der Art der sprachlichen Darstellung des Spannungsfelds von Leben und Tod in *Domra*. So konstatiert Carmen Ulrich: „Im Unterschied zu seinen frühen Romanen, in denen WINKLER katholische Schauplätze in Europa auf fast barocke z.T. litaneihafte Manier literarisiert und ihnen damit gewissermaßen eine ‚Schwere‘ verleiht, ähnelt die indische Leichenverbrennungsstätte eher einem Basar als einer Trauerstätte im westlichen Sinne.“³²⁶ Diese Kontextualisierung von Tod und Leben hat signifikante Auswirkungen auf die poetische Gestaltung des Romans, beispielsweise in Form der direkten Kombination unterschiedlich konnotierter Begrifflichkeiten. Wie sehr sich die Strukturelemente der vermeintlichen Opposition von Tod und Leben in Winklers Text zu einem facettenreichen Neben- und Miteinander fügen, wird in der folgenden Passage aus *Domra*, in der die Bestattung eines Offiziers mit den Spielen von Kindern in Bezug gesetzt wird, anschaulich zur Geltung gebracht:

Zwischen den brennenden Scheiterhaufen, über orangefarbene und gelbe Blumengirlanden springend, ließen Kinder rufend, schreiend und jubelnd einen grünen Papierdrachen steigen, liefen zwischen den Hanfstricke kauenden Kühen und Kälbern den Sandhügel hinunter, hüpfen über den noch rauchenden Aschefleck eines niedergebrannten Scheiterhaufens, über zerstörte Bambustragbahnen und zerknüllte, goldglitzernde Leinentücher, während mit Trommelwirbel, Trompeten und dem Gepfeife eines Dudelsacks ein in vergoldete gelbe und rote Tücher eingewickelter Toter zum Flussufer hinuntergetragen und in den Ganges eingetaucht wurde.³²⁷

³²³ Winkler, Josef: *Roppongi. Requiem für einen Vater*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2007, S. 151.

³²⁴ Grohotolsky, Ernst: *Wo einem ein Kopf in den Satz schießt oder: Wieder dasselbe Thema aber wieder ganz anders*. In: Höfler, Günther / Melzer, Gerhard (Hg.): Josef Winkler. Graz: Droschl 1998 (= Dossier 13), S. 9-28, S. 20.

³²⁵ Ebd.

³²⁶ Ulrich, Carmen: *Sinn und Sinnlichkeit des Reisens. Indien(be)schreibungen von Hubert Fichte, Günter Grass und Josef Winkler*, S. 248.

³²⁷ Winkler, Josef: *Domra. Am Ufer des Ganges*, S. 194.

Allein in diesem einen Satz werden durch die massiven Anhäufungen von Adjektiven, die sich abwechselnd sowohl auf die Einäscherungszeremonie als auch die Spiele der Kinder beziehen, diese beiden Tätigkeitsfelder unmittelbar miteinander verflochten. Der Trennung von Leben und Tod im Katholizismus wird in *Domra* nicht nur deren unmittelbares Nebeneinander, sondern auch ihre unauflösliche wechselseitige Bedingtheit, die im Zusammenhang mit der hinduistischen Vorstellung vom Kreislauf der Wiedergeburten steht, entgegengehalten. Die Dichotomie von Diesseits und Jenseits im Christentum trifft auf das komplexe System von Inkarnations- und Re-Inkarnationsprozessen im Hinduismus, in denen es vielfältige Formen der Erlösung (Moksha) und Verdammnis (die aber nicht wie die christlichen und muslimischen Vorstellungen von der Hölle als ewig während gedacht sind) gibt.

Auffallend ist, dass diese Jenseitsvorstellungen im Text selbst nie direkt thematisiert werden und somit der literarischen Auseinandersetzung mit dem Tod in *Domra*, sowohl im Zusammenhang mit den katholischen als auch den hinduistischen Riten, „nichts Metaphysisches“ anhaftet und die „Detailstudien der sich auflösenden Leichname [...] die äußerste Annäherung an den Tod [sind], die hinsichtlich seiner materiell-stofflichen Dimension noch möglich ist.“³²⁸ Diese Reduktion auf physisch-stoffliche Prozesse lässt die Unterschiede im Spannungsfeld von Tod und Leben zwischen Katholizismus und Hinduismus weniger deutlich akzentuiert erscheinen. Es wird weder eine vergleichende Wertung noch eine Erklärung der unterschiedlichen Formen des Umgangs mit dem Tod angestrebt. Was letztlich bleibt, sind Beschreibungen der verwesenden, verbrennenden oder im Ganges versinkenden Körper – unabhängig von den religiösen Erlösungsvorstellungen, die mit ihrer Bestattung verbunden sind. Die im Text stets präsente Ambivalenz von Tod und Leben resultiert also vor allem aus der spezifischen dramaturgischen Anordnung der Riten selbst und der Beobachtungen des Ich-Erzählers in deren unmittelbarem Umfeld, nicht aber aus den von den Gläubigen erhofften Resultaten der rituellen Handlungen, die im Roman gänzlich ausgeblendet werden.

Auch in der räumlichen Gestaltung des Textes wird diese Ambivalenz evident, und zwar durch die Schaffung von Zwischen-Räumen, in denen Leben und Tod fließend ineinander übergehen. Besonders deutlich wird dies in *Domra* am Beispiel des Ganges, der sowohl als Ort der Reinigung für die zahlreichen Pilger, aber auch als letzte Ruhestätte für die eingäschereten oder an einen Stein gebundenen und anschließend versenkten Leichen fungiert. Neulinger parallelisiert in ihrer Arbeit den Ganges mit der Drau in Kärnten, die in

³²⁸ Neulinger, Valerie: *Ritual und Ritualität in Josef Winklers „Domra“ und „Wenn es soweit ist“*, S. 85.

mehreren Texten Winklers als Ort zahlreicher Selbstmorde geschildert wird³²⁹, und beschreibt die beiden Flüsse als „Schwellenorte“, also Orte des Übergangs zwischen Diesseits und Jenseits, verbunden mit Ritualen, die „den räumlichen Übergang von der Sphäre der Lebenden zu der Totenwelt“³³⁰ darstellen. Der Ganges fungiert dabei aber nicht als bloße Spiegelung des Schwellenraums „Drau“, sondern vielmehr als dessen multiperspektivische Erweiterung, in welcher der katholische und hinduistische Kulturraum direkt ineinander übergreifen.

Dieser Prozess des Changierens zwischen Tod und Leben wird auch in den stetigen Wechseln zwischen den unzähligen Beschreibungen der toten Körper und den Schilderungen, auf welche Weise der Ich-Erzähler seine Beobachtungen an den Einäscherungsplätzen in seinem Notizbuch festhält, evident. Laut Bernard Banoun versetzen sich „Blick und Hand als Organe der Beschreibung [...] dadurch in die paradoxe Situation, daß sie lebendigen Szenen und toten Gegenständen gegenüber selber zwischen Bewegung und Stillstand, zwischen Körper und Kadaver schwanken“³³¹. Die symbiotische Verflechtung von Tod und Leben ist damit auch auf einer Meta-Ebene des Romans, der Positionierung der Erzählinstanz, präsent.

Bis heute ist dieses Spannungsfeld von Tod und Leben eines der markantesten Themen im Winklerschen Erzählkosmos, bei dem konfessions- bzw. religionsspezifische Grenzen wie selbstverständlich wechselseitig überschritten bzw. aufgehoben werden. Die Fokussierung der physisch-stofflichen Überreste der Verstorbenen in *Domra* verweist jedoch noch auf ein weiteres zentrales Themenfeld des Romans: die Inszenierung von Körperlichkeit und die Art und Weise, wie Körper und Sprache im Text zueinander in Bezug gesetzt werden. Dabei stellt sich die Frage, inwieweit sich in dieser Inszenierung auch religiöse bzw. inter-religiöse Codierungen des Körperlichen manifestieren und inwieweit die grenzüberschreitende literarische Verarbeitung religiöser Motive (z.B. die Erlösungsvorstellungen im Christentum und im Hinduismus) das Spannungsfeld von Körper und Sprache prägt.

2.2. Sprache und Körper:

Die (inter-)religiösen Konnotationsebenen in Bezug auf die Körper, die in Winklers Roman laut Carmen Ulrich „als Träger und Vermittler verschiedener Kulturkonzepte“³³² fungieren, werden insbesondere in den homoerotisch-voyeuristischen Blicken des Ich-Erzählers auf die

³²⁹ Vgl. u.a.: Winkler, Josef: *Wenn es soweit ist*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2002, S. 15, 21.

³³⁰ Neulinger, Valerie: *Ritual und Ritualität in Josef Winklers „Domra“ und „Wenn es soweit ist“*, S. 53.

³³¹ Banoun, Bernard: *Kunst-Stoffe. Ein Versuch, mit Josef Winklers unberechenbaren Sätzen Gleichungen aufzustellen*, S. 72.

³³² Ulrich, Carmen: *Sinn und Sinnlichkeit des Reisens. Indien(be)schreibungen von Hubert Fichte, Günter Grass und Josef Winkler*, S. 212.

nackten Körper der Domra wie auch der auf den Verbrennungsplätzen eingeäscherten Toten evident:

Als er aus dem Fluss trat und Wasser von seinen Haaren rann, von seinem Körper und von der Spitze seines schwarzen Gliedes tropfte, streichelte der Knabe mehrere Male unauffällig seine nassen schwarzen Hinterbacken und berührte, mit seinen beiden Zeigefingern die Leisten entlangstreifend, seine schwarzen, fältigen, vom kalten Flusswasser zusammengeschrumpften Hoden.³³³

Vergleichbare Textsequenzen, die im direkten Umfeld der religiösen Riten angesiedelt sind, finden sich im gesamten Roman auffallend häufig. Wurde die Selbstinszenierung des Ich-Erzählers als homosexueller Voyeur in Winklers früheren Romanen „unter anderem als Revolte gegen patriarchalische Strukturen seines Herkunftsortes“³³⁴ und leibesfeindliche Tendenzen im Katholizismus interpretiert, ist die Sachlage in *Domra* etwas komplexer, da der Roman in einem gänzlich anderen Kulturraum angesiedelt ist, auf den sich viele mit dem Katholizismus assoziierte Schemata nicht bruchlos übertragen lassen.

Es ist vorauszuschicken, dass weder im Katholizismus noch im Hinduismus von einer homogenen Sicht auf den (nackten) Körper ausgegangen werden kann. Die Diversität der Körperkonzepte im Hinduismus, die in dem 2009 erschienenen Sammelband *The body in India. Ritual, Transgression, Performativity* näher untersucht wurde, manifestiert sich sowohl in den religiösen Schriften als auch in Bildern und Riten.³³⁵ Darauf, dass der nackte Körper im Hinduismus in vielerlei Hinsicht anders konnotiert ist als im Katholizismus weist beispielsweise die Tatsache hin, dass zahlreiche Sadhus (= Heilige Männer) aus unterschiedlichen hinduistischen Orden sich gänzlich nackt oder nur mit Lendenschurz bekleidet in der Öffentlichkeit zeigen³³⁶ – eine Vorgehensweise, die (sieht man von einigen Heiligen des Mittelalters ab) bei den meisten Vertretern des katholischen Glaubens schlichtweg undenkbar wäre.

Bei Winkler kommt noch hinzu, dass nicht nur die nackten Körper oder einzelne Körperteile lebender Menschen – Pilger, Domra, Mönche, Angehörige –, sondern auch unzähliger Leichen beschrieben werden. Das wohl auffälligste Charakteristikum an Winklers sprachlichen Inszenierungen von Körperlichkeit besteht in der bereits im Zusammenhang mit dem Spannungsfeld von Tod und Leben angesprochenen Reduktion auf ihre bloße

³³³ Winkler, Josef: *Domra. Am Ufer des Ganges*, S. 100.

³³⁴ Kalatehbali, Narjes Khodaee: *Das Fremde in der Literatur*, S. 204.

³³⁵ Vgl.: Michaels, Axel / Wulf, Christoph: *Rethinking the Body. An Introduction*. In: Michaels, Axel / Wulf, Christoph (Hg.): *The body in India. Ritual, Transgression, Performativity*. Berlin: Akademie Verlag 2009, S. 9-24, S. 15.

³³⁶ Vgl.: Gietz, Karl-Peter: *Sadhu*. In: Auffarth, Christoph / Bernard, Jutta / Mohr, Hubert (Hg.): Metzler Lexikon Religion. Gegenwart – Alltag – Medien. Bd. 3. Stuttgart: Metzler 2000, S. 230.

Materialität. Während die maßgeblich vom Katholizismus geprägten Körperkonzepte in den frühen Romanen wie *Menschenkind* und *Muttersprache* oftmals – zumindest dem Anschein nach – mit der innerlichen Verfassung des Ich-Erzählers (z.B. der Angst vor seinem Vater) in Bezug gesetzt werden³³⁷, so sind sie in *Domra* (abgesehen von den Traumsequenzen) fast ausschließlich „auf Veräußerlichung angelegt und [können] als ein Gegenkonzept zur Mystifizierung und Mythisierung des Todes gelesen werden.“³³⁸ Die im Hinduismus zentrale Ebene der Transformation „from God to person, person to animal or person to ancestor or ghost and vice versa“³³⁹ wird bei Winkler, wie die folgende Textsequenz über eine der zahllosen Einäscherungen veranschaulicht, zur Metamorphose der toten Körper zu deren verwesenden bzw. verkohlenden Überresten:

Ein vom Feuer fast unversehrt gebliebener, teilweise kohlegeschwärzter Unterschenkel lag am Rande eines rauchenden, da und dort noch glühenden, von den Verwandten längst verlassenen Aschenhaufens. Der rußgeschwärzte Fuß mit den auseinander gespreizten, geschwollenen Zehen war sichelförmig nach innen gebogen. Der Junge mit dem Nasenring [...] fächelte über dem rauchenden, aber noch nicht brennenden Kopf eines Toten, bis die im leise knisternden Gehölz aufstechenden Flammen auf den Oberkörper übergriffen.³⁴⁰

Die im Ritus vollzogene Wandlung zielt nicht auf eine seelische Reinkarnation ab, sondern ist ausschließlich physischer Natur. Wenn man wie Carmen Ulrich die Körper im Text als „Bedingung für eine Beziehung mit dem Anderen“³⁴¹ charakterisiert, stellt sich die Frage, welche Folgen diese Elimination der metaphysischen Ebene bei den Totenritualen für die Kontextualisierung von Katholizismus und Hinduismus im Roman hat.

Da die kulturellen Codierungen der im Text ausgestellten toten Leiber ausschließlich mit sprachlichen Mitteln vorgenommen werden, werden auch die Differenzen zwischen den Religionen im Roman insbesondere an den Schnittstellen von Körper und Sprache evident. Von Interesse ist diesbezüglich Ulrichs Beobachtung, dass Winkler in *Domra* „den Körper nicht nur als Träger kultureller Chiffren versteht, sondern auch als existentielle Bedingung

³³⁷ z.B.: Ich zeigte meinem kleinen Bruder mein Wibele, so nannten wir das Kindergeschlecht, und sagte zu ihm, Ein Mädchen ist in mir schiefgegangen. Wie der Vater die Ferkel schneidet, so wird er auch mich schneiden, weg mit dem Wibele, denn ich will ein Mädchen sein. Ich hockte am Ufer der Drau und zerrte an meinem Geschlecht, ich wollte es ausreißen und das blutende Loch in meinen Hüften meiner Mutter zeigen [...].“ Winkler, Josef: *Muttersprache*. In: Winkler, Josef: Das wilde Kärnten. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1995, S. 473-849, S. 661.

³³⁸ Ulrich, Carmen: *Sinn und Sinnlichkeit des Reisens. Indien(be)schreibungen von Hubert Fichte, Günter Grass und Josef Winkler*, S. 247.

³³⁹ Michaels, Axel / Wulf, Christoph: *Rethinking the Body. An Introduction*, S. 15.

³⁴⁰ Winkler, Josef: *Domra. Am Ufer des Ganges*, S. 139-140.

³⁴¹ Ulrich, Carmen: *Sinn und Sinnlichkeit des Reisens. Indien(be)schreibungen von Hubert Fichte, Günter Grass und Josef Winkler*, S. 243.

von Sprache im weitesten Sinne“³⁴², wodurch die Einäscherungen am Ufer des Ganges nicht nur als „ein physikalischer Vorgang“, sondern „zugleich in Analogie zum Produktionsverfahren von Poesie“³⁴³ zu sehen sind. Die geschilderten Verbrennungs- und Verwesungsprozesse sind somit untrennbar mit den formal-sprachlichen Konstruktionsprinzipien des Textes verknüpft. Im Falle Winklers sind diese poetischen Produktionsverfahren von einer grundsätzlichen Ambivalenz geprägt: der sprachästhetischen Prägung durch den Katholizismus einerseits und der besagten rigorosen Ausklammerung ihrer metaphysischen Dimension andererseits.

Indem die toten Körper in ständiger Wiederholung, „im leiernden Rhythmus des Rosenkranzgebets“ gezeigt und damit zum integralen Bestandteil von Winklers „Beschwörungslitanei des Todes“³⁴⁴ werden, stellt der Autor dem Verzicht auf metaphysische Körperkonzepte ein poetisches Verfahren gegenüber, das massiv von religiösen Sprechformen geprägt ist. In Bezug auf die Auseinandersetzung mit dem Katholizismus in Winklers Texten konstatiert Konstanze Fliedl, dass „sich die Totengebete, die Winkler zitiert, und seine eigenen Texte gleichsam an der Oberfläche des geschundenen Körpers“³⁴⁵ begegnen. Diese These lässt sich gleichsam auf die hinduistischen Bestattungsrituale am Ufer des Ganges umlegen. Der „Anschauung der gegeißelten, zerschlagenen und durchbohrten Glieder“ in den „Karfreatagslitaneien“³⁴⁶ der früheren Romane stehen die – nicht minder schmerzgeplagten – verstümmelten Leiber sowie die sterblichen Überreste der verbrannten Leichen am Harishchandra Ghat gegenüber.

Das Beziehungsgeflecht von Körper und Sprache in *Domra* ist also geprägt von einem dynamischen Prozess des Abarbeitens am Formeninventar religiöser Rede, deren Heilsversprechungen und Erlösungsvorstellungen (ob nun die Auferstehung der unsterblichen Seele in ein ewiges Paradies oder der Austritt aus dem Kreislauf der Wiedergeburten) durch die physischen Kategorien des Schmerzes, der Verstümmelung, der Verbrennung und der Verwesung konterkariert werden. Sowohl in den frühen Romanen als auch in *Domra* hat „Winklers Literatursprache [...] die Liturgie [...] weder zerstört noch einfach verkehrt – sie konkurriert mit ihr um die Souveränität über den zerstörten Körper und den verklärten Leib“³⁴⁷. Die kulturelle und religiöse Codierung der in *Domra* geschilderten Körper (seien sie

³⁴² Ebd., S. 245.

³⁴³ Ebd., S. 249.

³⁴⁴ Härle, Gerhard: *Heilige Handlungen. Die literarische Ausbeute von Josef Winklers Indien-Reise: Domra*, S. 167.

³⁴⁵ Fliedl, Konstanze: *Sterbensgeschichten gegen die Lebensmüdigkeit. Zu Josef Winklers Romanen*. In: *Wespennest* 120 (2000), S. 82-89, S. 84.

³⁴⁶ Ebd.

³⁴⁷ Ebd.

nun tot oder lebendig) wird dadurch in einem nicht endgültig festzuschreibenden Schwebezustand gehalten.

Eine weitere Ebene, die für das Spannungsfeld von Sprache und Körper im Roman konstitutiv ist, ist der Akt des Schreibens, der in *Domra* gezielt der Körperlichkeit der religiösen Zeremonien gegenübergestellt wird. Unter den unzähligen toten Leibern ist der schreibende Ich-Erzähler der einzige lebende Körper, der den gesamten Textverlauf über präsent ist. Die in der wissenschaftlichen Fachliteratur mehrfach zu Recht angeführte Beobachtung, dass durch die Art, wie der Ich-Erzähler sich selbst als ständiger Beobachter mit Füllfeder und Notizbuch an den hinduistischen Einäscherungsplätzen inszeniert, das „Schreiben selbst [...] als rituelle Handlung“ dargestellt und der „Akt des Schreibens [...] ritualisiert“³⁴⁸ wird, ist für die Analyse der interreligiösen Phänomene in Winklers Roman insofern von Interesse, als der Blick auf die religiösen Riten auf diese Weise in einer Metaebene gespiegelt und durch die Position eines außenstehenden Schreibers Distanz zu beiden involvierten religiösen Systemen erzeugt wird.

In der Erzählung *Die roten indischen Notizbücher* (einem Teil von *Roppongi. Requiem für einen Vater*) finden sich Reflexionen über diesen Akt des Schreibens und den Entstehungsprozess von *Domra*. Überdeutlich wird hier, dass das religiöse Ritual – egal, ob es mit dem Katholizismus oder dem Hinduismus in Zusammenhang steht – für den beobachtenden Ich-Erzähler nur dann seinen Zweck erfüllt, wenn es wieder Schrift und in weiterer Folge Literatur wird:

Monatelang saß ich Tag für Tag am Harischandra Ghat, beschrieb die Einäscherungen der Toten und beobachtete das Treiben auf dem kleinen Platz [...]. Mich hatte aber, nachdem ich schon viele Einäscherungen gesehen hatte und meine nekrophile Neugier gestillt war [...], nicht interessiert, ununterbrochen und immer wieder zuzusehen, wie Verstorbene am Ufer des heiligen Flusses verbrennen, und eingeäschert werden, sondern mich reizte besonders, mit Füllfeder und Notizbuch beobachtend und aufschreibend an der Verbindung zwischen Leben und Tod teilzunehmen und teilzuhaben [...].³⁴⁹

Wie auch in den frühen Romanen Winklers stellt die Literarisierung der beobachteten körperzentrierten religiösen Riten für den Ich-Erzähler geradezu eine existentielle Notwendigkeit dar. Begründet wird diese Notwendigkeit mit den Erfahrungen der katholischen Ritualwelt seiner Kindheit, die in den Schilderungen der hinduistischen Riten ihren Widerhall finden. Dementsprechend ist auch die in *Muttersprache* formulierte Bekenntnis des Ich-Erzählers („Ich wollte zwischen Tinte und Löschblatt, zwischen Heften

³⁴⁸ Neulinger, Valerie: *Ritual und Ritualität in Josef Winklers „Domra“ und „Wenn es soweit ist“*, S. 65.

³⁴⁹ Winkler, Josef: *Roppongi. Requiem für einen Vater*, S. 143.

und Buchdeckeln und den Bröseln des Tintenradiergummis aufwachsen.“³⁵⁰) und die darauf bezogene These Bernard Banouns zu verstehen: „Zahllose Sätze und Metaphern variieren das Verhältnis zwischen Wirklichkeit und Schrift, das Ich versteht sich als ganz der Welt der Schrift und der Sprache verfallen.“³⁵¹ Diese von Banoun im Zusammenhang mit Winklers literarischem Gesamtwerk konstatierte „obsessionelle Beziehung zur Schrift“³⁵² und jene zur Bildlichkeit religiöser Riten gehen Hand in Hand. Die Bilderflut an den hinduistischen Einäscherungsplätzen wird durch die sprachliche Ästhetisierung der physischen Prozesse strukturiert und in einem religionsübergreifenden Motivgeflecht neu geordnet. Als Medien der Verschriftlichung ersetzen Füllfeder und die indischen Notizbücher die Schreibmaschine am elterlichen Bauernhof.

Ohne Notizbücher und Füllfeder hätte ich mir die vielen Einäscherungen und das Treiben auf dem Totenplatz nicht anschauen können, es hätte mich erdrückt, und ich hätte vor allem nachts in meinen Träumen keine Ruhe vor der Bilderflut des Todes gehabt, aber sie wurden in meinen, roten, indischen Notizbüchern festgehalten, und sie wurden zwischen leere Seiten verbannt.³⁵³

Welche Auswirkungen hat dieses Beziehungsgeflecht von Sprache, Bild und Körper nun auf die Darstellung der Religionen im Roman? Auf sprachlich-semantischer Ebene ist die Transformation der religiösen Handlungen in Sprache und Schrift und die daraus resultierende Verbannung der auf physische Prozesse fokussierten Riten zwischen zwei Buchdeckel seit den Anfängen von Winklers literarischem Schaffen oftmals von einem doppelgleisigen Verfahren der Profanisierung des Heiligen bzw. der Sakralisierung des Profanen geprägt, welches nun im Folgenden eingehender beleuchtet wird.

2.3. Heiliges und Profanes

In der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit Winklers Texten ist häufig von den radikalen Kontrastierungen und Vermischungen von Heiligem und Profanem, im Zuge deren das Heilige oft „[m]it Inbrunst [...] profaniert“³⁵⁴ wird, die Rede. Bereits in den frühen Romanen waren im Zusammenhang mit dem Katholizismus Gegenüberstellungen von – den kirchlichen Auslegungen nach – „Reinem“ und „Unreinem“ omnipräsent. Besonders eng miteinander verknüpft sind in den Kindheitserinnerungen des Ich-Erzählers (u.a. in *Der Ackermann aus Kärnten*) die Motive Sexualität und Religiosität:

³⁵⁰ Winkler, Josef: *Muttersprache*, S. 534.

³⁵¹ Banoun, Bernard: *Kunst-Stoffe. Ein Versuch, mit Josef Winklers unberechenbaren Sätzen Gleichungen aufzustellen*, S. 81.

³⁵² Ebd.

³⁵³ Winkler, Josef: *Roppongi. Requiem für einen Vater*, S. 145.

³⁵⁴ Fliedl, Konstanze: *Sterbensgeschichten gegen die Lebensmüdigkeit. Zu Josef Winklers Romanen*, S. 84.

Mein Glied haltend frage ich mich, ob die Engel geschlechtslos sind. Vielleicht hält mein Schutzenengel sein Geschlecht hinter den weißen Flügeln verborgen. Vielleicht sieht es wie die Zitzenstange einer Schweinsmutter aus, unter der ein Kind liegt und mit seinen spitzen, roten Lippen Milch saugt. Manchmal greift der violette Engel des Nachts unter die Bettdecke und liebkost meinen kindlichen Leib. Soll ich über das Geländer der Draubrücke springen?³⁵⁵

In *Domra* sind derartige direkte Katholizismus-Bezüge zwar wesentlich seltener anzutreffen, jedoch ist die unmittelbare Parallelisierung von vermeintlich Heiligem und Profanem auch eines der auffälligsten Wesensmerkmale in den Schilderungen der Geschehnisse am Harishchandra Ghat durch den Ich-Erzähler³⁵⁶. Beispiele dafür sind etwa die häufigen Gegenüberstellungen von heiligem Wasser bzw. Feuer und Fäkalien, Abfällen, Tier- und Menschenkadavern oder den religiösen Riten und den immer wieder beschriebenen Geschlechtsteilen der an den Verbrennungsplätzen Anwesenden:

Auf der Steintreppe, neben den aufgestapelten Holzstößen, die von den Domra zum Einäscherungsplatz hinuntergetragen und zu Scheiterhaufen aufgeschichtet werden, stand ein halbwüchsiger Junge, der sich zwischen den Holzstößen seiner Fäkalien entledigt und sein grünweißkariertes, um die nackten Hüften geschlungenes Tuch aufgeknöpft und auseinandergebreitet hatte, so daß man sein großes, steifes, bis zum Bauchnabel hochstehendes schwarzes Glied sehen konnte.³⁵⁷

Diese spezifische Form der literarischen Verarbeitung von Heiligem und Profanem ist auch für den Themenkomplex des Interreligiösen von Interesse. Denn die Begriffe „heilig“ und „profan“ sind im Katholizismus völlig anders konnotiert als etwa im Hinduismus oder im Buddhismus. Beschreibt Mircea Eliade in *Das Heilige und das Profane* die beiden Termini noch als klar voneinander getrennte, „Arten des In-der Welt-Seins [...], zwei existentielle Situationen, die der Mensch im Laufe seiner Geschichte ausgebildet hat“³⁵⁸, wird im wissenschaftlichen Diskurs der vergangenen Jahrzehnte – vor allem im Zusammenhang mit interreligiösen Phänomenen – von einem wesentlich inhomogenen und differenzierteren Spannungsverhältnis zwischen Heiligem und Profanem ausgegangen. Daher röhrt auch Markus Enders‘ Feststellung, dass die „Unterscheidung zwischen ‚heilig‘ und ‚profan‘ [...] als eine allgemeingültige Wesensbestimmung von Religion unzutreffend und folglich auch

³⁵⁵ Winkler, Josef: *Der Ackermann aus Kärnten*. In: Winkler, Josef: Das wilde Kärnten. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1995, S. 195-471, S. 358.

³⁵⁶ Vgl. u.a.: Ulrich, Carmen: *Sinn und Sinnlichkeit des Reisens. Indien(be)schreibungen von Hubert Fichte, Günter Grass und Josef Winkler*, S. 254; Kalatehbali, Narjes Khodaee: *Das Fremde in der Literatur*, S. 198.: „Das heilige Wasser, in dem sie schwimmen und mit dem sie sich waschen, ist von Exkrementen, Kadavern, Asche und Müll übersättigt.“

³⁵⁷ Winkler, Josef: *Domra. Am Ufer des Ganges*, S. 72.

³⁵⁸ Eliade, Mircea: *Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen*. Frankfurt am Main: Insel Verlag 1984, S. 17.

interreligiös nicht uneingeschränkt verwendbar“ ist, weil es „zahlreiche zentrale Phänomene in als solche anerkannten Religionen [...] gibt, die gemäß ihrem jeweiligen Selbstverständnis nicht als ‚heilig‘ im Sinne von unantastbar, unverletzlich und aus der allgemeinen Lebenswelt herausgenommen gelten.“³⁵⁹ Die Grenzen zwischen Heiligem und Profanem werden dadurch zusehends brüchig und hybrid.

Diese Differenzen, die zu Veruneindeutigungen und Unbestimmtheiten auf interreligiöser Ebene führen, spiegeln sich auch in der sprachlichen Gestaltung von *Domra* wider. Veranschaulichen lässt sich dies etwa anhand der Art und Weise, in der – wie Valerie Neulinger überzeugend herausgearbeitet hat – im Text am Beispiel des „spirituell reinen aber ökologisch verschmutzten“ Ganges „ganz bewusst mit den religiösen Kategorien *Reinheit – Unreinheit* gespielt“³⁶⁰ wird. Der heilige Fluss verkommt mehr und mehr zur Müllhalde und zum Auffangbecken für verschmutztes Abwasser, Fäkalien und Chemikalien aller Art. Gleichsam dient er aber auch als Ort der Reinigung und der Bestattung, einerseits für die bei den Einäscherungen der Verstorbenen anfallende Asche, andererseits auch für eine Vielzahl an „toten Kindern und [...] toten Heiligen, die [...] dem Einäscherungsplatz gegenüber, aufgebunden auf schwere, flache Steine, am Grunde des Flusses liegen“³⁶¹.

Diese simultane Präsenz von Heiligem und Profanem wird im Text nicht nur in den Orten, an denen die religiösen Riten stattfinden, sondern auch in (im Hinduismus oder im Christentum verortbaren) sakralen Gegenständen (z.B. einem „nach Schweiß und Urin riechenden, speckigen Rosenkranz“³⁶²) und insbesondere in den Handlungen der RitualteilnehmerInnen evident, die sich grundlegend von den in früheren Romanen Winklers geschilderten Verhaltensnormen bei katholischen Bestattungszeremonien oder Kondolenzbesuchen in Kamering³⁶³ unterscheiden:

Mit der Bambusstange zertrümmerte der Domra einen brennenden, fingerlosen, an der Spitze rauchenden Unterarm, der sich in die Höhe gebogen hatte. Als sich von den Flammen und der Hitze die Beine der brennenden Toten auseinandergrätschten, begannen die vor dem Scheiterhaufen hockenden, Zigaretten rauchenden Inder zu lachen und zu scherzen.³⁶⁴

Den stillen Gebeten, dem Bekreuzigen und Weihwasserverspritzen im Kärntner Dorf steht hier das Zertrümmern der Überreste des Leichnams und das Lachen über die gegrätschten

³⁵⁹ Enders, Markus: *Ist ‚Religion‘ wirklich undefinierbar? Überlegungen zu einem interreligiös verwendbaren Religionsbegriff*, S. 56.

³⁶⁰ Neulinger, Valerie: *Ritual und Ritualität in Josef Winklers „Domra“ und „Wenn es soweit ist“*, S. 52-53.

³⁶¹ Winkler, Josef: *Domra. Am Ufer des Ganges*, S. 64.

³⁶² Ebd., S. 60.

³⁶³ Vgl. u.a.: Winkler, Josef: *Wenn es soweit ist*, S. 56-57.

³⁶⁴ Winkler, Josef: *Domra. Am Ufer des Ganges*, S. 69.

Beine der verstorbenen Frau gegenüber. Die sprachlichen Verfahren, mit denen in *Domra* Heiliges und Profanes miteinander vermengt wird, werden von Carmen Ulrich – am Beispiel eines von Winkler geschilderten Einäscherungsrituals, bei dem einige anwesende Personen „lauthals und durcheinanderrufend [...] Regieanweisungen“³⁶⁵ geben – mit den Prinzipien der Parodie in Verbindung gebracht und in die Nähe des „karnevalistische[n] Weltempfinden[s] Bachtins, das keinen Schlusspunkt kennt“³⁶⁶ gerückt. Die als Ausgangspunkt der Parodie fungierende Verklammerung alltäglicher und heiliger Handlungen und das wie selbstverständlich erscheinende Neben- bzw. Miteinander von „Reinem“ und „Unreinem“ hat auch substanzelle Konsequenzen für die sprachliche Repräsentation der Religionen im Roman:

Zwischen dem Vordergrund (den Beobachtungen) und dem Hintergrund (der religiösen Bedeutung) besteht keine Verknüpfung. Dennoch registriert der Leser das Vorhandensein dieser zweiten Textschicht, die in Bezug auf die Beerdigungszeremonie eine gewisse ‚parodistische Distanz‘ erzeugt. Die religiöse Bedeutung der Rituale steht in Kontradiktion zu ihrer Rezeption [...], fungiert aber zugleich als Folie zur Erzeugung der Parodie, denn beim Verlust des Hintergrundes verschwindet das Parodistische.³⁶⁷

Die Funktion dieser durch Überblendung von Heiligem und Profanem erzielten Parodie besteht in Winklers Roman – anders als bei Bachtin – weniger in einer Umkehrung politischer Machtverhältnisse, sehr wohl aber in einem konsequenten Unterlaufen religiöser Dogmen und Vorschriften sowie ihrer rituellen Manifestationen. Um die Parodie als solche wahrnehmen zu können, muss die Bedeutung dieser Dogmen den LeserInnen bekannt sein – auch wenn sie im Text selbst weitgehend ausgeklammert wird. Das subversive Potential dieser Profanisierungen des Heiligen und Sakralisierungen des Profanen äußert sich in den Schilderungen der hinduistischen Einäscherungsriten jedoch in anderer Form als bei den literarischen Auseinandersetzungen Winklers mit dem katholischen Kulturraum. Waren die Engführungen von Heiligem und Profanem in den frühen Romanen des Autors noch deutlicher als gezielt eingesetzte Tabubrüche wahrnehmbar, mittels derer die im Heimatdorf des Ich-Erzählers vorherrschenden christlichen Moralvorstellungen blasphemisch unterlaufen wurden, sind die beiden Bereiche in *Domra* nicht mehr so eindeutig voneinander zu trennen. An den Einäscherungsplätzen in Varanasi wird aus den einstigen Oppositionen ein vexierbildartiges Geflecht heiliger und profaner Elemente an den Schnittstellen von Katholizismus und

³⁶⁵ Ebd., S. 261.

³⁶⁶ Ulrich, Carmen: *Sinn und Sinnlichkeit des Reisens. Indien(be)schreibungen von Hubert Fichte, Günter Grass und Josef Winkler*, S. 254.

³⁶⁷ Ebd., S. 252-253.

Hinduismus, die sich gegenseitig bedingen und ergänzen, die jedoch nicht als klar voneinander abgrenzbare Binaritäten definiert werden können.

2.4. Raum und Zeit

Ein weiterer Aspekt, der für die Repräsentation des Katholizismus in den Schilderungen der hinduistischen Rituale am Ufer des Ganges und deren interreligiösen Codierungen von Relevanz ist, ist die sprachliche Organisation der räumlichen und zeitlichen Strukturen im Text. In Bezug auf die Frage nach den kulturtheoretischen Möglichkeiten der Analyse von Religionen in ihren räumlichen und zeitlichen Dimensionen ist die von Hans Ulrich Gumbrecht vorgenommene Unterscheidung von Präsenzkultur und Sinnkultur³⁶⁸ aufschlussreich.

Wenngleich eine strikte Grenzziehung zwischen diesen beiden Kategorien im Sinne einer binären Opposition grundsätzlich problematisch erscheint, sind tendenzielle Schwerpunkte im Zusammenhang mit den jeweiligen Religionen und Konfessionen sehr wohl erkennbar. Diese innerkonfessionellen bzw. innerreligiösen Tendenzen spiegeln sich auch in den Beispielen, die Gumbrecht zur Veranschaulichung seiner Klassifikation anführt, wider: So werden etwa die katholischen Sakramente und insbesondere die Vergegenwärtigung des Leibes Christi in der Eucharistie als typische Phänomene einer Präsenzkultur genannt.³⁶⁹ Während Stefanie Kaplan den Protestantismus als eine „Sinnkultur“, in der „der rationalistische Geist des Subjekts den wesentlichsten Gegenstand des Selbstbezugs darstellt“³⁷⁰, beschreibt, rücken die von Gumbrecht genannten Kategorien – insbesondere die kosmologische Einbettung des menschlichen Körpers und die Bedeutung ritueller Handlungen³⁷¹ – den Hinduismus in die Nähe jener Charakteristika, die als konstitutiv für eine Präsenzkultur angesehen werden können.

Ein zentrales Spezifikum der beiden Kulturmodelle ist das Spannungsfeld von Raum und Zeit. Während der Körper und damit auch der ihn umgebende Raum, „in einer Präsenzkultur der wichtigste Gegenstand des Selbstbezuges ist“, stellt die Zeit „die ureigentliche Dimension jeder Sinnkultur“³⁷² dar. Entscheidend für die Charakterisierung der Religionen ist darüber hinaus auch der Umstand, dass die Dinge in einer Präsenzkultur „nicht nur ein materielles Sein, sondern auch einen inhärenten Sinn [haben], der keiner Interpretation bedarf“, was zur

³⁶⁸ Vgl.: Gumbrecht, Hans Ulrich: *Diesseits der Hermeneutik. Die Produktion von Präsenz*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2004, S. 99-106.

³⁶⁹ Vgl.: Ebd., S. 100 u. 105.

³⁷⁰ Kaplan, Stefanie: *Die Fleischwerdung des Wortes in ausgewählten Texten Elfriede Jelineks*.

<http://www.univie.ac.at/jelinetz/images/1/13/Kaplan.pdf> (23.11.2012).

³⁷¹ Vgl.: Gumbrecht, Hans Ulrich: *Diesseits der Hermeneutik. Die Produktion von Präsenz*, S. 100-101 u. 105.

³⁷² Ebd., S. 103.

Folge hat, dass „legitimes Wissen immer offenbartes Wissen [ist] und [...] nie vom Subjekt“³⁷³ ausgeht. Inwieweit ist dieses Modell nun für eine Analyse der interreligiösen Ebene, der Vermischungen und wechselseitigen Bezüge von Katholizismus und Hinduismus, in Winklers Texten sinnvoll anwendbar?

Unter Berücksichtigung gegenwärtiger transkulturell-hybrider Gesellschaftsmodelle³⁷⁴ zeigt sich deutlich, dass eine strikte Abgrenzung von Präsenz- und Sinnkultur weder möglich noch sinnvoll ist. So hat auch Gumbrecht selbst betont, dass man „an allen kulturellen Gegenständen sowohl Sinn- als auch Präsenzeffekte ausfindig machen kann“³⁷⁵. Auch in Winklers *Domra* lässt sich diesbezüglich nur scheinbar eine eindeutige Gewichtung festmachen. Zwar tritt die Dominanz der räumlichen Ebene, welche die Schilderungen der Vorgänge an den hinduistischen Einäscherungsplätzen in Varanasi im Roman maßgeblich prägt, deutlich zutage, während die zeitliche Ebene im Unklaren bleibt, indem durch die serielle Wiederholung der rituellen Handlungen Zeitlosigkeit suggeriert wird. Auch der inhärente Sinn der Riten ist, obwohl er im Roman selbst nie explizit thematisiert wird, stets präsent, da er den meisten – zumindest all jenen über grundlegendes Basiswissen über den Hinduismus verfügenden – LeserInnen bekannt ist und somit keiner eigenen Ausdeutung im Text bedarf. Trotz dieser vorherrschenden Präsenzeffekte würde es nun aber zu kurz greifen, die kulturellen Codes in *Domra* vereinheitlichend unter dem Schlagwort „Präsenzkultur“ zu subsumieren.

Wenn in der medialen Berichterstattung über *Domra* – beispielsweise in der Rezension von Gerhard Moser – behauptet wird, der Roman sei „von einer erstaunlichen Linearität, einer Einheit von Ort, Zeit und Handlung“³⁷⁶, so mag dies als ein Argument für die Stringenz innerhalb von Winklers sprachlich-poetischer Konzeption zutreffend sein. Während die zeitlichen Abläufe und der Zeitrhythmus an den Einäscherungsplätzen nur geringfügig variiert sind und weitgehend vorgegebenen Schemata folgen, bleiben der genaue Zeitpunkt und die Dauer der Indienreise des Ich-Erzählers im Unklaren. Zu Beginn des Romans wird zwar vom Flug nach Delhi und der Zugfahrt nach Varanasi berichtet, von einer Rückreise ist jedoch an keiner Stelle die Rede. Der Text schließt unvermittelt mit einer der zahlreichen Riten am Ufer des Ganges. Von einer Einheit der Zeit kann folglich nur auf der Ebene der sprachlichen Wiederholungsstrukturen in Bezug auf die geschilderten rituellen Prozesse ausgegangen

³⁷³ Kaplan, Stefanie: *Die Fleischwerdung des Wortes in ausgewählten Texten Elfriede Jelineks*.
<http://www.univie.ac.at/jelinetz/images/1/13/Kaplan.pdf> (23.12.2011).

³⁷⁴ Vgl. u.a.: Welsch, Wolfgang: *Transkulturalität. Zwischen Globalisierung und Partikularisierung*. In: Jahrbuch Deutsch als Fremdsprache 26 (2000), S. 327-351.

³⁷⁵ Gumbrecht, Hans Ulrich: *Diesseits der Hermeneutik. Die Produktion von Präsenz*, S. 100.

³⁷⁶ Moser, Gerhard: *Knochen und Glut und Asche*, S. 161-166, S. 165.

werden. Alle anderen zeitlichen Parameter bleiben unbestimmt und vage, was dem Charakter religiöser Riten, deren Zeitpunkt und Dauer in der Regel genau festgelegt ist, zuwiderläuft. Im Gegensatz dazu sind die Schilderungen der katholischen Riten in der Karwoche, zu Ostern, Pfingsten, Fronleichnam, Allerheiligen, Allerseelen und Weihnachten in Winklers früheren Romanen klar erkennbar im Ablauf des Kirchenjahres verankert.

Aber auch die Räume, in denen die Rituale stattfinden, sind in *Domra* weniger homogen, als es auf den ersten Blick den Anschein haben mag. Anders als in Räumen, denen bereits durch ihre Geschichte interreligiöse Konnotationen eingeschrieben sind³⁷⁷, assoziiert man mit dem Harishchandra Ghat in Varanasi in erster Linie hinduistische Riten. Durch die Bezüge zum Katholizismus, die in der sprachlichen Konzeption des Romans bzw. in den aufgegriffenen Motiven sowie in den Traumsequenzen evident werden, werden die räumlichen Konnotationsmöglichkeiten jedoch sukzessive erweitert. Durch bestimmte optische und akustische Eindrücke an den Verbrennungsplätzen werden beispielsweise sofort Erinnerungen des Ich-Erzählers an seinen Heimatort in Kärnten aktiviert:

Die Schreie eines Vogels, der im Geäst der Magnolienbäume versteckt war [...] erinnerten mich an die Schreie des Totenvogels in den Kärntner Wäldern und an meine dicke, im Bett liegende, laut schnarchende und mich immer wieder nach dem Totenvogel fragende Großmutter, während ich, vor dem Fenster stehend, den Vorhang in meinen feuchten Kinderhänden zerknüllend, in den Fichtenwald hineinschaute: „Hörst? Die Tschufitl! Die Tschufitl schreit wieder! Wer wohl sterben muß? Hörst, Seppl, die Tschufitl!“³⁷⁸

Durch das Motiv des Todes werden die beiden Räume, Kärnten und Varanasi, miteinander kurzgeschlossen – und mit ihnen die verschiedenen Repräsentationsformen von Katholizismus und Hinduismus. Bereits angesprochen wurden diesbezüglich die Verknüpfungen von Ganges und Drau sowie die in den Traumsequenzen vorgenommenen Gegenüberstellungen von Verbrennungsplätzen und Friedhöfen³⁷⁹. Nicht zuletzt manifestiert sich diese sprachliche und motivische Engführung zweier kultureller Räume in der Darstellung der dort verorteten religiösen Riten. Dabei fungiert der Kulturraum Indien in Winklers Darstellung, wie Juliane Vogel anmerkt, als die „unermeßliche, bis ins Abstrakte gesteigerte, gleichsam errechnete Potenzierung“³⁸⁰ der katholischen Ritualwelt Kärtents. Entscheidend für diese spezifische Form der Überblendung sind die kulturellen

³⁷⁷ Als Beispiele ließe sich etwa die Mezquita in Cordoba oder die Hagia Sophia in Istanbul anführen, die beide sowohl christliche als auch muslimische Elemente miteinander vereinen, da sie im Laufe ihrer Geschichte beiden Religionen als Gotteshäuser dienten.

³⁷⁸ Winkler, Josef: *Domra. Am Ufer des Ganges*, S. 51.

³⁷⁹ Vgl. S. 76-80 und S. 90-91 der vorliegenden Arbeit.

³⁸⁰ Vogel, Juliane: *Josef Winklers „Domra“*, S. 102.

Zwischenräume, die zu einer Neubetrachtung der gesamten räumlichen Struktur führen und dadurch neue Sprach-, Denk- und Assoziationsräume erschließen. Entsprechend der Definition von Homi Bhabhas „Treppenhaus“ werden die Einäscherungsplätze am Ufer des Ganges zum „Schwellenraum zwischen den Identitätsbestimmungen“³⁸¹, was sich selbstverständlich auch auf religiöse Identitätskonstruktionen beziehen lässt. Somit ist in *Domra* nicht von einer klaren Kategorisierung der Religionen in Präsenz- und Sinnkulturen, sondern von einer Vervielfältigung von Präsenz- und Sinnebenen auszugehen, die sich in der räumlichen und zeitlichen Gestaltung des Textes widerspiegeln und – im Sinne Bhabhas – als „partielle‘ Präsenz[en]“³⁸² in Erscheinung treten.

2.5. Requisiten und Symbole

Neben den bisher untersuchten semantischen Feldern sowie den räumlichen und zeitlichen Strukturen des Textes manifestieren sich interreligiöse Diskurse in *Domra* auch in der sprachlichen Verarbeitung von Requisiten und Symbolen, die für bestimmte religiöse Riten unerlässlich sind und sowohl Assoziationen zum Katholizismus als auch zum Hinduismus aufweisen. Diese Zeichen, Bilder und Gegenstände markieren eine substanzielle Schnittstelle zwischen Körper und Sprache, also den rituellen Handlungen als solchen und dem Medium ihrer Vermittlung – ob nun in schriftlicher oder mündlicher Form.

Entsprechend der Definition von Louis Dupé, dass ein Symbol grundsätzlich durch „eine gewisse Unschärfe hinsichtlich seines Gegenstandes“³⁸³ gekennzeichnet ist, sind auch religiöse Symbole im Speziellen durch ihre Vieldeutigkeit charakterisiert. Sie vermögen demnach „nur in unzureichender Weise das Wesen dessen zu enthüllen, was sie bezeichnen“ und „verschweigen mehr als sie offenlegen“³⁸⁴. Dies ist jedoch nicht als Manko zu verstehen, im Gegenteil: „je weniger spezifisch ein Symbol ist, desto reicher wird sein Bedeutungsspektrum sein.“³⁸⁵ Die Einbettung in einen interreligiösen Kontext verstärkt diese Polyvalenz noch zusätzlich.

Auch in Winklers Texten über Indien sind religiöse Symbole und Requisiten Projektionsflächen kultureller bzw. religiöser Mehrdeutigkeit. Das bedeutet aber nicht, dass die mit diesen Symbolen verbundenen christlich-katholischen Assoziationen dadurch zum Verschwinden gebracht würden. Sehr anschaulich zeigt sich dies beispielsweise an den

³⁸¹ Bhabha, Homi K.: *Die Verortung der Kultur*, S. 5.

³⁸² Ebd., S.

³⁸³ Dupré, Louis: *Symbole des Heiligen. Die Botschaft der Transzendenz in Sprache, Bild und Ritus*. Freiburg im Breisgau: Herder 2007, S. 11.

³⁸⁴ Ebd., S. 16.

³⁸⁵ Ebd., S. 18.

Begrifflichkeiten aus dem Bereich christlicher Rituale und Symbole, die in Berichten und Rezensionen über *Domra* herangezogen werden, um Winklers Spracharbeit zu beschreiben. So spricht etwa Gerhard Härle von einer „Monstranz einer Sprache, die unantastbar bleibt“³⁸⁶, in der die toten Körper, von denen im Text berichtet wird, aufbewahrt werden. Die Assoziationen zum Katholizismus sind also nach wie vor präsent, werden aber, indem sie in einem anderen Kulturraum in Erscheinung treten, neu kontextualisiert.

Dies geschieht etwa in Form von Kindheitserinnerungen, in denen die betreffenden Symbole eine Rolle spielten. Sehr markant sind diesbezüglich in *Domra* die in den verfremdeten Riten der Traumsequenzen verwendeten Gegenstände wie Bischofsmützen und Erntedankkronen, welche die „hintergründigen Riten und Traditionen, die das Todesbewusstsein des Ich-Erzählers geprägt haben“³⁸⁷ verkörpern. Im Zuge dieser sprachlichen Verkörperungen verschieben sich jedoch die mit den Gegenständen und Symbolen verbundenen Konnotationsebenen sowie deren semantischer Gehalt. Besonders deutlich wird dies am Beispiel des Kreuzes, das nicht nur im Christentum, sondern auch im Hinduismus als ein wichtiges Symbol fungiert.

Während der Symbolgehalt des (v.a. lateinischen) Kreuzes im Christentum untrennbar mit dem Kreuzestod und der Auferstehung Jesu verbunden ist und damit nicht nur als Zeichen des Leidens, sondern vor allem auch der Erlösung³⁸⁸ fungiert, wird das abgewinkelte Kreuz – die Swastika – im Hinduismus mit dem Sonnenaufgang in Beziehung gesetzt und dient u.a. als Glückssymbol. Diese hinduistische Bedeutung des Kreuzes wird im Text jedoch nicht näher thematisiert. Das katholische Substrat ist somit nach wie vor in dominanter Weise gegenwärtig, die Funktion des Kreuzes ist in der Literatursprache Winklers aber eine andere. Während in den frühen Romanen Winklers – insbesondere in *Der Ackermann aus Kärnten* – das kreuzförmige Dorf Kamering, die Anzahl der in den einzelnen Häusern hängenden Kreuze³⁸⁹, das Kruzifix im Herrgottswinkel sowie bei den Messfeiern und Bestattungen sowohl die Topographie als auch die Ritualität der Texte in wesentlichem Maße prägen, ist das Kreuz in *Domra* nur mehr in Form von Versatzstücken aus der Erinnerung des Ich-Erzählers präsent. So wird beispielsweise ein Teil eines am Harishchandra Ghat eingeäscherten Körpers – die kreuzförmig angeordneten Wirbelsäulenknochen – mit einem

³⁸⁶ Härle, Gerhard: *Heilige Handlungen. Die literarische Ausbeute von Josef Winklers Indien-Reise: Domra*, S. 167.

³⁸⁷ Kalatehbalı, Narjes Khodaee: *Das Fremde in der Literatur*, S. 215.

³⁸⁸ Besonders deutlich wird dies in den Gebeten der Kreuzwegandachten, etwa dem bei jeder Station wiederholten Satz: Wir beten dich an Herr Jesus Christus und preisen dich, denn durch dein Heiliges Kreuz hast du die Welt erlöst.“

³⁸⁹ Vgl. Winkler, Josef: *Der Ackermann aus Kärnten*. In: Winkler, Josef: Das wilde Kärnten. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1995, S. 195-471.

religiösen Objekt, einem Rosenkranz mit Kruzifix, in Beziehung gesetzt, den der Ich-Erzähler als Kind von seiner Großmutter bekommen hat:

Die gebogene, schwarze, rußige Wirbelsäule, die mit einem grauen Aschefilm überzogen war und an der noch der Kopf des Toten hing, erinnerte mich einen Moment lang an den schwarzen, knorpeligen, nach Schweiß und Urin riechenden, speckigen Rosenkranz meiner Großmutter, den ich bis heute noch nicht wegzwerfen wagte, da an seinem Ende ein kleines silbernes Kruzifix hängt, dessen Gesichtszüge ich mir seit meiner Kindheit eingeprägt habe.³⁹⁰

Die einstige Dominanz des Symbols in Winklers Prosa weicht hier einem Erinnerungsfragment. Obwohl die Erinnerung nur „einen Moment lang“ andauert und die Schilderungen der Einäscherungszeremonien gleich darauf wieder fortgesetzt werden, wird durch die Unterbrechung ein Element der Distanzierung und der Differenz in den Ablauf des Ritus integriert. Die Verknüpfung der Kindheitssequenz mit den Beobachtungen der Bestattungsriten in Varanasi erfolgt in Form einer Engführung zweier Textschichten – der Beschreibung des Gegenwärtigen und der Erinnerung an Vergangenes –, wobei die Bezüge zwischen Katholizismus und Hinduismus als gegenseitige Störungen der jeweiligen rituellen Ordnungen begriffen werden können. Denn durch den Texteinschub wird nicht nur die Beschreibung des Ablaufs der hinduistischen Riten unterbrochen, sondern in der Parallelisierung des Rosenkranzes mit der Wirbelsäule einer eingäscherten Leiche die Bedeutung des silbernen Kruzifixes aus Kindheitstagen auf dessen bloße Materialität reduziert.

Darüber hinaus ist im Text mehrfach von einem Fahrrad- bzw. Motorradfahrer die Rede, der, sobald er der zum Einäscherungsplatz gebrachten Leichen ansichtig wird, stehenbleibt und sich wiederholt bekreuzigt, bevor er wieder weiterfährt. Der Wortlaut dieser Schilderungen wird nur geringfügig variiert.³⁹¹ Im Akt des Sich-Bekreuzigens vor Beginn eines hinduistischen Rituals, der vom Autor bewusst exponiert wird, werden die beiden Religionen Katholizismus und Hinduismus einander unkommentiert gegenübergestellt. Wie bei der vorhin erläuterten Kindheitserinnerung werden einzelne Bilder, die mit einer bestimmten Religion konnotiert sind (in diesem Fall dem Christentum) in den Ablauf eines Ritus einer anderen Religion (dem Hinduismus) hineinprojiziert, wodurch eine mehrschichtige Katachrese entsteht. Der metaphysische Symbolgehalt des Kreuzes, der auf die Auferstehung Christi verweist, wird dabei jedoch gezielt ausgeblendet, die physischen Dimensionen des körperlichen Leidens und des Todes bleibt allerdings auch im Kontext der hinduistischen

³⁹⁰ Winkler, Josef: *Domra. Am Ufer des Ganges*, S. 59-60.

³⁹¹ Vgl. u.a.: ebd., S. 101 und 133-134.

Riten bestehen. Der katholische Diskursrahmen, in dem das Symbol des Kreuzes verortet ist, ist somit im Text nur mehr partiell präsent.

Weniger als religiöse Symbole, denn als Requisiten, die in den Riten unterschiedlicher Religionen zum Einsatz kommen, fungieren die Glocken in Winklers Prosa. Im katholischen Kamering sind es nicht so sehr die Glocken, die den Beginn der Messfeier ankündigen, sondern insbesondere die Sterbeglocken, die in Winklers Texten eine wesentliche Rolle spielen („das Zügenläuten mit der kleinsten Glocke, wenn im Dorf kundgetan werden soll, daß jemand gestorben ist“³⁹²).

Auch in *Domra* erklingen häufig Glocken, deren Läuten in unmittelbarem Zusammenhang mit unterschiedlichen religiösen Riten steht. Die Erwähnungen erfolgen jedoch zumeist wie nebenbei und in Verkettung mit zahlreichen anderen akustischen Eindrücken („Man hörte in der Dämmerung das Geläute einer Glocke in einem naheliegenden Tempel, das Zirpen der Grillen, die Schreie der Kinder, das Quaken mehrerer Frösche, Hundegebell und Hundegejaul“³⁹³). Den Kirchenglocken in den christlich-katholischen Gemeinden stehen die Tempelglocken in Varanasi gegenüber. Die interreligiösen Codierungen des Glockenläutens werden besonders deutlich, wenn man neben *Domra* auch spätere Texte Winklers mitberücksichtigt.

Eine kultur- und religionsübergreifende Zusammenführung, in der das Motiv der Glocke als Ritualgegenstand den zentralen Bezugspunkt bildet, findet sich beispielsweise in der Erzählung *Die Glocken von Santa Fé*, dem letzten Text in *Roppongi. Requiem für einen Vater*. Darin parallelisiert Winkler das Läuten der Glocken bei Beerdigungen in Kamering mit den Glocken, die bei den Zeremonien in den Tempeln von Varanasi und am Harishchandra Ghat „zur immerselben Stunde [...] wenn die heiligen Rituale beginnen und die Götter aufgeweckt werden sollen“³⁹⁴ geläutet werden und beim Ich-Erzähler schmerzhafte Erinnerungen wecken. Wo auch immer er sich befindet, das Läuten der Glocken verfolgt ihn:

Ich höre das Zügenläuten meines Heimatdorfes, immer wieder und überall, um sieben Uhr abends, in Berlin, in Rom, in Tokyo, in Indien, in Klagenfurt. Oft bin ich in Varanasi um diese Zeit, wenn ich vom Ufer der Ganga die Glocken von den Schreinen bis ins Hotelzimmer hinein hörte, zur Tür hinausgegangen, habe eine Fahrradrikscha bestiegen und mich dem Lärm der Straßen ausgesetzt, um keine Glocken zu hören, oder ich bin, mich dem Geläute der Glocken aussetzend und mit dem Teufel des Klöppels ringend, durchs Assi Ghat gegangen [...] zu einem Schrein ganz in der Nähe des Durga-Tempels, und habe bei den Ritualen zugeschaut und gesehen, wie die Gläubigen, Gebete murmelnd, die Glocken geschlagen haben, während ich in mir, in

³⁹² Winkler, Josef: *Roppongi. Requiem für einen Vater*, S. 152.

³⁹³ Winkler, Josef: *Domra. Am Ufer des Ganges*, S. 238.

³⁹⁴ Winkler, Josef: *Roppongi. Requiem für einen Vater*, S. 152.

mich hineinkriechend, mein Herz zerbrochen, zertrümmert und zerfetzt habe, immer und immer wieder.³⁹⁵

Anders als in der Sequenz über das Kruzifix wird die Beschreibung der rituellen Handlung nicht durch die Erinnerungen des Ich-Erzählers unterbrochen, vielmehr wird die Funktionalität der Glocke im religiösen Ritus – im Katholizismus wie im Hinduismus – selbst als Störung empfunden und im Zuge dessen quasi internationalisiert und in unterschiedliche Kontexte gestellt. So ergänzt Winkler in der Folge die Gegenüberstellung der Totenglocken im katholischen Kamering und die Glocken zum rituellen „Aufwecken“ hinduistischer Gottheiten in Varanasi um zwei intertextuelle Bezugnahmen. Zum einen handelt es sich dabei um Schillers Ballade *Die Glocke*, die dem Ich-Erzähler während seiner Kindheit beim wöchentlichen Austragen der Kirchenzeitung von einer alten Frau aus seinem Heimatdorf fast jedes Mal aufgesagt wurde und deren Beerdigung in der Folge geschildert wurde, sowie um die Glocken in Santa Fé in Karl Mays *Winnetou III*. Der Sterbeszene Winnetous, die in zahlreichen Texten Winklers immer wieder angesprochen und zitiert wird³⁹⁶, geht eine Szene voraus, in welcher der Apachenhäuptling das Ave-Maria-Läuten der Vesperrglocke in Santa Fé hört und von der Vorahnung seines schon bald nahenden Todes erfüllt wird. Auf diese Weise wird das Läuten der Glocken in den hinduistischen Tempeln auf zweifache Weise mit christlichen Assoziationen in Beziehung gesetzt: in den Kindheitserinnerungen des Ich-Erzählers sowie durch den Verweis auf das Glockenmotiv in anderen literarischen Texten.

Im Vergleich zu diesen späteren Texten Winklers ist das Assoziationspektrum in Bezug auf das Glockenläuten in *Domra* noch deutlich reduzierter. Das Motiv der Totenglocke mag bei LeserInnen, die mit Winklers Texten vertraut sind, zwar subkutan mitschwingen, wird aber im Text selbst nicht explizit als solches verhandelt. Das Läuten der Glocke, das im Heimatdorf des Ich-Erzählers untrennbar mit dem Tod konnotiert ist, wird in den hinduistischen Ritualen in Varanasi zu einem Requisit nicht genau festzumachender Repräsentanz an den Schnittstellen von Tod und Leben, Werden und Vergehen.

Während das Kreuz und die Glocke in den Texten explizit religiös konnotiert sind, ist dies bei einem weiteren Requisit der hinduistischen Riten, nämlich den zur Fixierung der Leichen dienenden Stricken, nur indirekt der Fall. Für den Rahmen der vorliegenden Untersuchung von Interesse ist das sich darin spiegelnde Spannungsfeld von Leben und Tod.

Bereits in den früheren Romanen, die in der katholischen Gemeinde Kamering angesiedelt sind, ist der Kalbstrick omnipräsent, „brauchbar um ins Leben zu helfen oder in den Tod“.

³⁹⁵ Ebd., S. 155-156.

³⁹⁶ Vgl. u.a.: Winkler, Josef: *Winnetou, Abel und ich*. Berlin: Suhrkamp 2014, S. 140-141.

Mit dem Strick „werden die Kälber aus dem Bauch der Mutter gezogen, mit ihm werden Kinder geschlagen, an ihm hängen sich die Jungen auf.“³⁹⁷ Darauf, dass die Stricke aber über ihre Funktion in der Landwirtschaft und als Selbstmordwerkzeug hinaus auch integraler Bestandteil der Einäscherungsrituale in Varanasi sind, verweisen die in *Domra* wieder und wieder explizit hervorgehobenen Hanfstricke, mit denen die Toten an die Tragbahre oder an im Ganges zu versenkende Steine gebunden werden: „Noch ehe die Bootsmänner wieder ans Flußufer zurückkehren konnten, wurde ein in beigegebene Tücher eingewickelter Leichnam eines Knaben [...] mit einer dicken groben Hanfschnur auf einen flachen, schweren Stein gebunden und auf den Bug eines Ruderboots gelegt.“³⁹⁸

Die aus den früheren Texten bekannte „Allegorie des Kalbstricks als pars pro toto für die geschlossene Welt des Dorfes“³⁹⁹ wird im indischen Varanasi dahingehend erweitert, als es das Zusammenwirken von Tod und Leben, mit dem der Strick im katholischen Kulturraum konnotiert ist, in Hinblick auf die Todesriten im Hinduismus fortschreibt. Gleichzeitig wird die allegorische Ebene des Stricks in *Domra* auf dessen bloße physische Funktion im Ritus, das Fixieren der Leichen auf der Tragbahre oder den Steinen, reduziert. Die perspektivische Erweiterung auf kultureller Ebene und die gleichzeitige Reduktion von Bedeutung (insbesondere im Zusammenhang mit allem Sakralen und Metaphysischen) sind zwei Aspekte, die in ihrer spezifischen Kombination die religionsübergreifenden semantischen Codierungen der im Text angesprochenen Ritualgegenstände nachhaltig prägen.

Zusammenfassend lassen sich bei den im Text verarbeiteten Gegenständen, Requisiten und Symbolen zahlreiche Mehrfachcodierungen feststellen, die sowohl katholisch als auch hinduistisch konnotierte Elemente in sich vereinen. Die daraus resultierenden interreligiösen Diskurse korrespondieren auf diese Weise mit den bereits thematisierten sprachlich-ästhetischen Strategien des Autors und den religionsübergreifenden Spannungsfeldern von Tod und Leben, Sprache und Körper, Heiligem und Profanem, Raum und Zeit.

3. Auffächerung und Variation – Entwicklung interreligiöser Themenfelder in den Werken von 2003-2008

Interreligiöse Diskurse finden sich innerhalb von Winklers Werk nicht nur in *Domra. Am Ufer des Ganges*. Auch in darauffolgenden Texten wie *Leichnam, seine Familie belauernd* (2003), *Roppongi. Requiem für einen Vater* (2007) und *Ich reiß mir eine Wimper aus und*

³⁹⁷ Schwens-Harrant, Brigitte: *Des Todes leibeigen*, S. 74.

³⁹⁸ Winkler, Josef: *Domra. Am Ufer des Ganges*, S. 183.

³⁹⁹ Reichensperger, Richard: *Zu einer Sprache des Schmerzes: Josef Winkler*. In: Höfler, Günther / Melzer, Gerhard (Hg.): Josef Winkler. Graz: Droschl 1998 (= Dossier 13), S. 55-74, S. 58.

stech dich damit tot (2008) werden katholische und hinduistische Rituale zueinander in Beziehung gesetzt und sprachlich verarbeitet. Eine der auffälligsten Entwicklungen von Winklers Schreibverfahren, die bei der Lektüre der genannten Werke offenkundig wird, zeigt sich in der Struktur der Texte. So wird darin etwa das im Zusammenhang mit *Domra* konstatierte Prinzip der Serialität⁴⁰⁰ – bei dem sich über hunderte Seiten hinweg Ritus an Ritus reiht – größtenteils aufgegeben. Die Werke bestehen aus mehreren kürzeren Texten, in denen abwechselnd sowohl Begebenheiten aus Kamerung, aus Indien, Japan oder Mexiko verarbeitet werden. Diese „vorsätzliche eigene Deplatzierung“ dient laut Alexandra Millner und Christine Ivanovic als „Ausgangspunkt für eine darauf bezogene Methode der kritischen Registrierung des eigenen Blicks“⁴⁰¹ und wird mit dem Begriff der „Ent-setzung auf den Wegen und mit den Mitteln der Literatur“⁴⁰² treffend beschrieben.

Die zentralen Grundthemen in Winklers Werk – Tod und Leben, die Kindheit des Ich-Erzählers auf dem Kärntner Bauernhof, der Katholizismus und religiöse Riten – bleiben aber auch in diesen Texten weiterhin dominant. Allerdings lässt sich ein breiteres Spektrum an Variationen der besagten Themen feststellen und – wie Friedbert Aspetsberger beobachtet hat – die zunehmende Tendenz, „feste [...], abgesperrte Verhältnisse zu öffnen“⁴⁰³. Nicht zuletzt gilt das auch für die Schilderung religiöser Riten. So werden in den Texten unterschiedliche Aspekte des Hinduismus wie auch des Christentums thematisiert, die in *Domra* noch nicht zur Sprache gekommen sind.

Der 2003 erschienene Band *Leichnam, seine Familie belauernd* setzt sich beispielsweise aus 73 kurzen Texten (zumeist Prosatexten, aber auch vereinzelten Dialogen) zusammen. Bereits zu Beginn des ersten Textes wird auf die Vielfalt an geographischen und kulturellen Räumen hingewiesen, in denen sich das sprechende Ich selbst verortet: „Der allerschönste und allerschlimmste Ort, an dem ich mich aufhalte, ist immer noch mein Gestell, mein Knochengerüst, in dem ich hause seit Anfang März des Jahres 1953, aber ich war mit ihm und mit mir auch einige Zeit im indischen Varanasi, in Rom, Berlin, Paris, Wien, Venedig, in Frankfurt, in Biel und anderswo zu Hause [...].“⁴⁰⁴ Diese ständigen Ortswechsel prägen auch die Struktur des gesamten Werks und die Auseinandersetzungen des Ich-Erzählers mit den in

⁴⁰⁰ Vgl.: Vogel, Juliane: *Josef Winklers „Domra“*, S. 110.

⁴⁰¹ Millner, Alexandra / Ivanovic, Christine: *Die Entsetzungen des Josef Winkler. Zur Einführung*. In: Millner, Alexandra / Ivanovic, Christine (Hg.): *Die Entsetzungen des Josef Winkler*. Wien: Sonderzahl 2014, S. 15-24, S. 17.

⁴⁰² Ebd., S. 16.

⁴⁰³ Aspetsberger, Friedbert: *Josef Winklers „Roppongi“. Entwicklungen und Ideologien seiner Prosa*. Innsbruck: StudienVerlag 2008, S. 8.

⁴⁰⁴ Winkler, Josef: *Leichnam, seine Familie belauernd*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2003, S. 9.

den Texten abwechselnd thematisierten Religionen – dem Katholizismus und dem Hinduismus.

Mehrere Texte weisen bereits im Titel Assoziationen zu katholischen oder hinduistischen Riten auf; u.a.: *Den blutbespritzten Himmel übers Dorf tragen; Mit Kreuzen austapezierter Tabernakel, bitt für uns; Julius Meinl oder Leichenschleifen in Benares*⁴⁰⁵. Anders als in *Domra* überwiegen hier wieder die Bezüge zum Katholizismus. Es bedarf nun aber keiner Traumsequenzen mehr, um die religiösen Systeme miteinander zu überblenden. Die sprachlichen Verarbeitungen der katholischen und hinduistischen Riten stehen einander auf gleicher Ebene gegenüber. Ein Beispiel dafür ist der Text *Das Fleisch muss abhängen*, in dem der Ich-Erzähler Überlegungen über die Bestattung seiner eigenen sterblichen Überreste anstellt. In grotesker Überzeichnung des Ritus erfolgt hier zunächst eine vehemente Ablehnung des katholischen Beerdigungszeremoniells in der „Heimaterde“:

Begrabt mich nicht nackt, wie ich es einst wollte und wie mich Gott gerne geschaffen hätte [...]. Ich werde mich einst nicht, wie ich es mir einst vorstellte, in den Schlund des Stromboli werfen, weil ich meinen Kadaver meiner katholischen Heimaterde nicht vergönne. Ich habe auch nicht mehr den Wunsch, daß man meinen offenen Mund [...] mit einem Stoß Heiligenbilder ausstopft, damit nicht, sollte ich schon wie ein Hund begraben werden, die grausliche Heimaterde in meinen Mund fällt und ich an einem geschmacklosen schwarzen Friedhofheimaterdebrocken herumkauen muß, der von Regenwürmern durchfurcht ist, nein, ich suche für mich kein Grab mehr, ich will nicht mehr in fette Erde eingebettet, von Würmern zerfressen werden und auseinanderfließen.⁴⁰⁶

Die Textstelle ist insofern bemerkenswert, weil sie eine Reihe wortwörtlicher Negationen einer Passage aus Winklers Roman *Friedhof der bitteren Orangen* enthält, in welcher der Ich-Erzähler darum bittet, nackt begraben zu werden und seinen Mund mit Heiligenbildern ausgestopft zu bekommen⁴⁰⁷. Unmittelbar darauf erfolgt eine religionsübergreifende Erweiterung der imaginierten Bestattungsformen: der Schauplatz wechselt ins indische Varanasi. Die Gedanken, die sich dem mit Füllfeder und Notizblock ausgestatteten Indienreisenden dort über seine mögliche Einäscherung am Ufer des Ganges eröffnen, stehen den zuvor geschilderten katholischen Riten in Hinblick auf den Ort, die Durchführung, die anwesenden Personen und die Requisiten diametral gegenüber. Sie gleichen einander jedoch in Hinblick auf die Ausklammerung aller metaphysischen Erlösungsvorstellungen und die Reduktion des Ritus auf die Materialität des toten Körpers:

⁴⁰⁵ Ebd., S. 13, 24, 91.

⁴⁰⁶ Ebd., S. 76.

⁴⁰⁷ Vgl.: Winkler, Josef: *Friedhof der bitteren Orangen*. Frankfurt am Main: suhrkamp taschenbuch 2001, S. 181-182; Werndl, Kristina: *Dem Tod vor Augen. Über Josef Winklers literarische Autobiographie „Leichnam, seine Familie belauernd“*. Wien: Ed. Praesens 2005, S. 90.

Nein, nein, meine Asche wird niemand in der heiligen Ganga verstreuen, die Kinder der *Dom*, die Unberührbaren, Herrscher über die Einäscherungsplätze werden die Asche mit ihren nackten Füßen in den Fluß hineinputzen, Platz machen für einen anderen Scheiterhaufen, auf dem ein Verstorbener eingeäschert wird, Hunde werden an den grauen, salzigen, verkohlten, heißen Überresten meiner Knochen lecken [...].⁴⁰⁸

Auf syntaktischer und lexikalischer Ebene unterscheiden sich die Texte in *Leichnam, seine Familie belauernd* nicht wesentlich von den vorangegangenen Arbeiten Winklers. Neu ist hingegen die Kürze der (oftmals nur wenige Sätze umfassenden) Texte, die einerseits zu Brüchen im Lesefluss, andererseits aber auch zu formalen und inhaltlichen Verknüpfungen zwischen den einzelnen Textminiaturen führt. Auf Erinnerungen an die Bestattung verstorbener Verwandter in Kärnten⁴⁰⁹ folgen beispielsweise Überlegungen, was geschähe, „wenn ich eines Tages als nackter, aschebeschmierter Sadhu am Ufer des Ganges enden sollte“⁴¹⁰. Die Bilder von dem am Bauernhof aufgebahrten Leichnam, den Kränzen und dem Totenvogel wechseln zu den Bildern am Harishchandra Ghat. Das poetische Potenzial dieser Verknüpfungen besteht darin, dass altbekannte Begebenheiten aus dem Winklerschen Erzählkosmos durch den Modus ihrer Anordnung und die daraus resultierende sprachliche Verklammerung mit Texten, die in anderen Kulturräumen angesiedelt sind, auf neue Weise lesbar und fassbar werden. Die Vervielfältigung der räumlichen und zeitlichen Dimension, in der sich Kindheitserinnerungen und Reiseimpressionen des erwachsenen Ich-Erzählers mischen, ermöglicht einen kultur- und religionsübergreifenden Blick auf das zentrale Thema des Bandes: den toten Körper.

Der längste Text des Bandes, *Julius Meinl oder Leichenschleifen in Benares* erinnert sowohl motivisch als auch stilistisch am stärksten an *Domra*. Bereits der im Titel anklingende Begriff „Leichenschleifen“ ermöglicht unterschiedliche Assoziationen. Einerseits bezieht er sich auf den über den Einäscherungsplatz in den Ganges geschleiften Leichnam eines hingerichteten Kindermörders, andererseits verweist die Anmerkung von Kristina Werndl, dass „Leichenschleifen nicht zum indischen Bestattungszeremoniell gehören“⁴¹¹, auch auf die katholischen Begräbnisriten in Kärnten, also die Schleifen als Schmuck für Särge und Totenkränze. Im Text selbst finden sich für diese zweite Lesart aber keine weiteren Entsprechungen.

⁴⁰⁸ Winkler, Josef: *Leichnam, seine Familie belauernd*, S. 77.

⁴⁰⁹ Vgl. ebd., S. 68-69.

⁴¹⁰ Ebd., S. 70.

⁴¹¹ Werndl, Kristina: *Dem Tod vor Augen. Über Josef Winklers literarische Autobiographie „Leichnam, seine Familie belauernd“*, S. 23.

Die in *Domra* auf mehreren hunderten Seiten ausgebreiteten und wiederholten Schilderungen von den Geschehnissen an den Einäscherungsplätzen am Ufer des Ganges erscheinen hier verdichtet und komprimiert, aber auch auf signifikante Weise variiert. So wird das Spektrum an religiösen Riten etwa durch die im Text omnipräsenten Wiener Hare-Krishna-AnhängerInnen erweitert, die vor den brennenden Scheiterhaufen ihr Mantra singen, dazu Gitarre spielen und um Spenden „For Krishna!“⁴¹² bitten. Das in ständiger Wiederholung gesungene Hare-Krishna-Mantra mag an das bei den hinduistischen Einäscherungsriten rezitierte „Ram Nam Satya Hai“ in *Domra* erinnern. Das Auftreten und Verhalten der von der Erzählstimme abschätzig als „Sektenboy[s]“ oder „Hare Krishna Girl[s]“⁴¹³ Bezeichneten mutet zunächst wie ein Fremdkörper im alltäglichen Treiben am Ufer des Ganges an, der als gezielt eingesetzte kultur- und religionsübergreifende Bruchstelle in den Winklerschen Erzählkosmos eingespeist wurde, sich als solche aber problemlos in diesen Kosmos integrieren lässt.

Bedingt durch die stärkere Präsenz der Hare-Krishna-Bewegung in Europa und die vom traditionellen Hinduismus abweichenden Lehrmeinungen – etwa die Distanzierung vom Kastensystem – wirken ihre Riten wie Hybridformen an den Schnittstellen indischer und europäischer Kultur. In Winklers Text spielen die unterschiedlichen Lehrmeinungen in den Religionen und Sekten zwar keine Rolle, die daraus resultierenden kulturellen Überlagerungen werden aber durch bestimmte Gegenstände, welche die Hare-Krishna-Leute bei sich haben, etwa einen Meinl-Plastiksack oder eine Suchard Schokoladentafel, noch stärker akzentuiert. Besonders einprägsam ist das Bild eines bettelnden Mädchens, das ein Stück des Schädelknochens eines eingäscherierten Leichnams in den Meinl-Plastiksack schiebt, woraufhin die Hare-Krishna-AnhängerInnen empört den Einäscherungsplatz verlassen. Wenngleich sich auch in diesem Text die rituellen Handlungen (Waschungen, Einäscherungen, Versenkungen von Leichen im Ganges) mehrfach wiederholen, wird im Vergleich mit *Domra* das für Winklers Werk charakteristische Prinzip der Wiederholung zu Gunsten der Variation etwas zurückgenommen.

In einem Gespräch mit Studierenden der FU Berlin äußert sich der Autor über dieses Spannungsverhältnis von Wiederholung und Variation: es gehe bei den von ihm wiederholten Geschichten „nicht um die Wiederholung, sondern um das *Wieder-Holen*“ bei dem er „das Ganze aus einer anderen Perspektive anzugehen versuche“.⁴¹⁴ Durch diese Perspektivwechsel

⁴¹² Winkler, Josef: *Leichnam, seine Familie belauernd*, S. 77.

⁴¹³ Ebd., S. 96 u. 99.

⁴¹⁴ Winkler, Josef (u.a.): *Josef Winkler zu Gast an der Freien Universität Berlin*. Zit. n.: Werndl, Kristina: Dem Tod vor Augen. Über Josef Winklers literarische Autobiographie „Leichnam, seine Familie belauernd“, S. 123.

erweitern sich auch das Spektrum und die kulturellen Konnotationsmöglichkeiten der geschilderten religiösen Riten.

Diese Tendenz setzt sich auch in dem 2007 erschienenen Band *Roppongi. Requiem für einen Vater* fort. Das zentrale Thema des Werks, das auch die Schilderung der religiösen Riten im Text maßgeblich prägt, ist – wie bereits im Titel anklingt – der Tod des Vaters des Ich-Erzählers. Diese Vaterfigur ist in einem Großteil von Winklers bisherigen Romanen omnipräsent. Mit der Bezeichnung des Werks als „Requiem“ werden schon im Untertitel zentrale liturgisch-rituelle Kontexte aufgerufen, die mit dem Ableben eines Menschen und dessen Bestattung zusammenhängen: die Totenmesse und damit verbundene musikalische Kompositionen. Das (sprachlich-literarische) Gedenken an den Verstorbenen in Winklers Text-Komposition ist aber nicht mehr an den katholischen Kulturraum gebunden. Im Titel wird mit Roppongi, einem Stadtteil von Tokyo, in dem sich der Ich-Erzähler aufhielt, als er vom Tod seines Vaters erfahren hat, auf einen weiteren, für Winklers literarische Arbeiten bislang neuer Kulturraum verwiesen: Japan.

Eingeleitet durch den mehrfach wiederholten Satzteil „Ich war froh, in Roppongi geblieben zu sein [...]“⁴¹⁵ erläutert der Erzähler die Gründe für seine Erleichterung, keinen geeigneten Flug mehr bekommen zu haben, der es ihm ermöglicht hätte, rechtzeitig beim Begräbnis seines Vaters in Kärnten zu sein. So ist er etwa froh, dass er „das Zügenläuten, das Geläute der kleinsten, den Tod ankündigenden und seit meiner Kindheit mein kleines kreuz und quer pochendes Kinderherz in Angst versetzenden Glocke meines Heimatdorfes, nicht hören mußte.“⁴¹⁶ Im Text werden noch eine ganze Reihe ähnlich klingender Gründe aufgezählt. Das Prinzip der Wiederholung, das hier zum Einsatz kommt, beschreibt Aspetsberger als ein „Repetierverfahren, das immer raffinierter nachlädt“⁴¹⁷. Die Raffinesse besteht dabei vor allem in der Amalgamierung unterschiedlicher Kulturräume. Zur Stunde der Beerdigung entzündet der abwesende Sohn in Tokyo eine amerikanische Christbaumkerze für den toten Vater. Ein vorbeifliegender weißer Reiher erweckt in ihm Assoziationen zu dem in Bälde in Kamering zu Grabe Getragenen: „Der tote Vater hat sich also [...] in der Gestalt eines weißen Reihers noch einmal bei mir blicken lassen, bevor er unter die Erde geschaufelt wird [...] auf der Suche nach den Würmern seines zukünftigen Grabes in Roppongi.“⁴¹⁸ Die Grenzen zwischen den Erinnerungsorten Japan und Kärnten lösen sich zunehmend auf.

⁴¹⁵ Winkler, Josef: *Roppongi. Requiem für einen Vater*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2007, S. 79, 80, 83, 85, 91.

⁴¹⁶ Ebd., S. 91.

⁴¹⁷ Aspetsberger, Friedbert: *Josef Winklers „Roppongi“: Entwicklungen und Ideologien seiner Prosa*, S. 21.

⁴¹⁸ Winkler, Josef: *Roppongi. Requiem für einen Vater*, S. 65.

Auch die hinduistischen Einäscherungsriten in Varanasi werden in einigen Texten des Bandes mit Gedanken an den verstorbenen „Ackermann“, bei dessen Beerdigung in Kamering der Ich-Erzähler nicht anwesend sein konnte, verknüpft. So schildert er in *Die Glocken von Santa Fé* (der letzten Erzählung des Bandes) die Bestattung eines toten Sadhu im Ganges, dessen „eingefallenes unrasiertes Gesicht“ ihn sofort an seinen „inzwischen verstorbenen Vater erinnerte“⁴¹⁹:

Am Flussufer wurde der tote Sadhu, der ein vergipstes Bein hatte, von der Sänfte auf ein Ruderboot gehoben. Als der Körper des Toten auf dem Bug des Bootes noch zurechtgerückt wurde [...], verrutschten die Augenlider, und er öffnete tatsächlich noch einmal die Augen und schaute mit leerem und, wie ich es in diesem Moment verstand, väterlichem Blick das allererste und allerletzte Mal in den Sternenhimmel hinauf, denn es war nun sein Himmel und kein anderer.⁴²⁰

Einmal mehr „überkreuzen sich“, wie Hiroshi Yamamoto ausführt, „katholische und hinduistische Todesrituale [...] in merkwürdig gebrochenen Spiegelungen, um den scheinbaren Gegensatz beider außer Kraft zu setzen“⁴²¹. Während des Rituals fallen einige Wassertropfen auf das Notizbuch des Ich-Erzählers. Durch einen intertextuellen Verweis auf ein Handke-Zitat, das er auf den bespritzten Seiten des Buches niedergeschrieben hat, werden im unmittelbaren Anschluss an die Bestattung im Ganges noch weitere Bezüge zum Katholizismus hergestellt: „Vielleicht war der oder die von uns Buben oder Mädchen, der oder die damals dem Allerheiligsten in der Heimatkirche die Zunge herausstreckte und mit dem oder der schreiende Pfarrer dann im Religionsunterricht alle Kinder auf Erden verfluchte – vielleicht war das ich.“⁴²²

Das Beispiel zeigt, dass die Gegenüberstellungen von Hinduismus und Katholizismus in *Roppongi* oft nur durch lose Assoziationen oder Gedankensprünge miteinander verbunden sind. Ein besonders häufiges Bindeglied zwischen den Religionen ist das unterschiedlich kontextualisierte Motiv des Todes, wie eine Sequenz aus der Erzählung *Die roten indischen Notizbücher* in *Roppongi* verdeutlicht:

Ein paar Tage später starb Professor Upadhyaya an einem Herzinfarkt und wurde in Anwesenheit seiner Studenten am Harishchandra Ghat, am Ufer der Ganga, auf dem großen runden Stein feierlich eingeäschert.

⁴¹⁹ Ebd., S. 157.

⁴²⁰ Ebd.

⁴²¹ Yamamoto, Hiroshi: *Vermessung von Todeslandschaften. Zum Irre- und Engführungsverfahren in Josef Winklers Roppongi*. In: Millner, Alexandra / Ivanovic, Christine (Hg.): *Die Entsetzungen des Josef Winkler*. Wien: Sonderzahl 2014, S. 120-134, S. 129.

⁴²² Winkler, Josef: *Roppongi. Requiem für einen Vater*, S. 158.

Dort, wo du bist, ist der Tod! sagte einmal ein Mädchen zu mir, das im Alter von fünfzehn Jahren von einem katholischen Pfarrer in einem Fichtenwald ihres Heimatdorfes vergewaltigt worden war [...].⁴²³

Es sind Notizen, in denen das Motiv des Todes in verschiedensten Variationen – zwischen kulturellen und religiösen Systemen wie selbstverständlich hin und her springend – versprachlicht wird. Nachdem sich der Erzähler von dem Mädchen, dessen Großvater sich vor kurzem das Leben genommen hatte, „den Verlauf des Begräbnisses, die Grimassen und Beileidsworte der Trauergäste schildern ließ“⁴²⁴, erfolgt erneut ein Ortswechsel nach Indien, im Zuge dessen von einer Pestepidemie berichtet wird, der Tausende Menschen zum Opfer gefallen sind. Trotz der Ansteckungsgefahr begibt sich der Ich-Erzähler erneut auf die Reise nach Varanasi. Der Text endet mit der Ankunft des mit Füllfeder und Notizbuch Ausgestatteten an den Einäscherungsplätzen am Ufer des Ganges.

Die Hoffnung auf dauerhafte Erlösung im religiös-metaphysischen Sinne entpuppt sich auch in den im Band *Roppongi* enthaltenen Texten als vergeblich. Dies gilt nicht nur für die christlichen Erlösungsvorstellungen, sondern auch für das Moksha im Hinduismus. Näher eingegangen wird darauf in der Erzählung *Dhrupad und das Aussterben der Geier*, in der der Verfasser einen Bericht über das Aussterben der Aasvögel in Indien mit dem Hören von Dhrupad, der „Urform der klassischen indischen Musik“⁴²⁵ parallelisiert. Die Bezüge der Musik zu den hinduistischen Erlösungsvorstellungen werden durch ein in den Text integriertes Zitat des Dhrupadsängers Fahimuddin Daggar deutlich gemacht:

„Laut der indischen Mythologie zeigt Musik den Weg zu Moksha, zur Befreiung also. Unsere Vorfahren widmeten ihre Musik dem allmächtigen Gott, um dadurch Moksha zu erlangen. Unsere Hindureligion ist anscheinend die einzige in der ganzen Welt, die den Glauben an die Seelenwanderung beinhaltet. Über Jahrtausende war der Mensch nicht imstande, sich aus dem Zyklus von Leben und Tod zu lösen. Der göttliche Zweck der Menschheit besteht darin, Moksha zu erlangen, und ohne Moksha kann sich die Seele nie endgültig von ihrer sterblichen Hülle befreien. Musik ist nur einer von verschiedenen Wegen, die zu diesem Ziel führen.“⁴²⁶

Während in *Domra* der Begriff der Erlösung fast gänzlich ausgeklammert bleibt, wird in diesem Text zumindest ansatzweise über die Zusammenhänge von Musik und Erlösung reflektiert. Die Wirkung, die Dhrupad auf den Ich-Erzähler hat, besteht jedoch nicht in der

⁴²³ Ebd., S. 147.

⁴²⁴ Ebd.

⁴²⁵ Ebd., S. 11.

⁴²⁶ Ebd., S. 12.

Erlangung von Moksha, sondern darin, Erinnerungen an die Religion seiner Kindheit „wegzuwischen“, was einerseits beim Schreiben hinderlich ist, andererseits auch nie dauerhaft gelingt – der Katholizismus bleibt stets in den Texten präsent:

Aber nein, ich schalte das Radio wieder aus, ich kann nicht gleichzeitig schreiben und Dhrupad hören, ich muß mir die Musik bei einer anderen Gelegenheit anhören. Vor allem [...] nachts vor dem Einschlafen, wenn ich längst wegträume, singt für mich Fahimuddin Daggar Dhrupad und verwischt, bevor ich ganz schlafe, während die Musik immer noch weiterläuft, die Hinterglasmalerei eines Bildes aus meiner Kindheit, als ich mich vor dem Einschlafen auf das Kopfkissen kniete, die Hände faltete, aufs große Heiligenbild schaute, das Schutzengelmein betete [...]. Ich kann jetzt also nicht Dhrupad hören, nicht jetzt und heute beim Schreiben.⁴²⁷

Die Verheibung von Erlösung durch die Musik und die sprachlich-literarische Auseinandersetzung mit Religion stehen einander diametral gegenüber. Daher kann der Ich-Erzähler nicht gleichzeitig schreiben und Dhrupad hören. Während die Funktion der Musik als die eines Wegweisers zur Erlösung durch die Religion geschildert wird, zielt die literarische Spracharbeit des Erzählers auf eine (wenn auch nur zeitweise) Erlösung von der Religion und den damit verbundenen Ängsten ab.

Bemerkenswert ist an dieser Erzählung auch die Engführung der in Indien massenhaft sterbenden Geier mit dem Schicksal der Dichter. „Vor den Dichtern sterben die Geier“⁴²⁸, heißt es im Text. Durch das voranschreitende Aussterben der Geier, kann eine zentrale Funktion, die den Vögeln bislang in vielen Regionen Indiens zugekommen ist, nicht mehr erfüllt werden: die Vertilgung von Aas und – damit einhergehend – die Verringerung von Seuchengefahr. Durch die Gegenüberstellung von Geiern und Dichtern wird die Spracharbeit letzterer einmal mehr zu einem permanenten Anschreiben gegen den Tod. An den Schnittstellen von Katholizismus und Hinduismus, Kindheitserinnerungen und Reiseerlebnissen wird der Akt des Schreibens – wie das Aasen der Geier – zu einer desillusionierenden Verarbeitung toter Körper, denen die Erlösung durch die Religion versagt bleibt. Um die Erlösung von der Religion wird in den Texten hingegen nach wie vor gerungen. Gleichsam liefern die Religionen dem Autor aber auch ein wichtiges Inventar an Bildern, ohne das seine Texte in der Form nicht denkbar wären.

Dies gilt auch für den 2008 erschienenen Band *Ich reiß mir eine Wimper aus und stech dich damit tot*. Die in *Domra* begonnene Erweiterung der katholischen Ritual- und Bilderwelt Kärtents um Impressionen von religiösen Riten aus den unterschiedlichsten Kulturräumen wird hier fortgesetzt und weiter aufgefächert. So werden neben den hinduistischen

⁴²⁷ Ebd., S. 12-13.

⁴²⁸ Ebd., S. 11.

Einäscherungszeremonien in Varanasi auch (christliche) Riten mexikanischer Indios in Amecameca, einem Verwaltungsbezirk am Fuße des Vulkans Popocatépetl, geschildert, in deren Mittelpunkt „die Figur eines gemarterten, das Kreuz tragenden Jesus“⁴²⁹ steht:

Sie berührten seine langen Menschenhaare, Kleinkinder wurden hochgehoben, damit sie die Stirn Jesu berührten oder auch seine tiefen rot ausgemalten Wunden küssten, als zwanzig, dreißig mit ihrer Federpracht geschmückte, singende Indianer in die Kirche einzogen. Ein kleiner Indianerjunge ging mit einer brennenden Kerze voran, gefolgt von einem Mandolinenspieler und Indianerfrauen mit Weihrauchgefäßen, die die mit Blumen über und über geschmückten Heiligenfiguren mit dem indianischen Rauch bewehräucherten, beteten und sangen und schließlich [...] immer wieder „Adios! Adios!“ singend, rückwärts, mit dem Gesicht zum Altar aus der Kirche gingen [...].⁴³⁰

Die in dieser Textpassage evident werdenden Unterschiede zwischen den katholischen Riten in Kärnten und denen in Mexiko führt Winkler in einem Gespräch mit Klaus Nüchtern noch näher aus: „Mexiko ist ja auch ein katholisches Land, nur viel existenzieller: wie die Menschen mit Blumen in die Kirche kommen, mit den Heiligenfiguren sprechen, sie berühren, küssen“⁴³¹. Dem gegenüber stehen in dem Band auch Texte wie zum Beispiel *Nur mit den Kernen der Apfelbutzen*, in denen das altbekannte Bildinventar aus dem katholischen Dorf Kamering dominiert: „Die Monstranz hat Vater in die Speisekammer hineingetragen und in die Kühltruhe hineingelegt auf die gefrorenen Rippen meines Osterlamms, das mein Fleisch und mein Blut auf seine Auferstehungsfahne geheftet hat.“⁴³² Die surrealen Elemente erinnern an die frühen Romane des Autors. Gegen Ende des Textes findet sich eine nahezu wortwörtlich übernommene Verfremdung eines Gebets aus Winklers Roman *Der Leibeigene*: „Berühr mich mit deinem Staub und ich zerfalle zu einem Menschen. Führe mich in Versuchung und erlöse mich von dir, dem größten aller Übel.“⁴³³ Wie in *Roppongi. Requiem für einen Vater und Leichnam, seine Familie belauernd* bleibt der Fokus – bedingt durch die Kürze der Texte – aber nicht lange auf dem katholischen Kulturraum. Im darauffolgenden Text wechselt der Schauplatz wieder ins indische Varanasi.

In Bezug auf die hinduistischen Einäscherungsriten kommt es in diesem Band zu einigen substanziellem Veränderungen, nämlich in Hinblick auf das Medium ihrer Überlieferung. Hielt sich der Ich-Erzähler in *Domra* mit seinem Notizbuch als schreibender Beobachter an

⁴²⁹ Winkler, Josef: *Ich reiß mir eine Wimper aus und stech dich damit tot*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2008, S. 52.

⁴³⁰ Ebd., S. 52-53.

⁴³¹ Nüchtern, Klaus: „Ein Engel ohne Eingeweide, Herz und Hirn“. Büchner-Preisträger Josef Winkler über seinen Kampf mit der Sprache, dem Vater und der katholischen Kirche. In: Falter 44/2008.

⁴³² Winkler, Josef: *Ich reiß mir eine Wimper aus und stech dich damit tot*, S. 14.

⁴³³ Ebd.; vgl. dazu: Winkler, Josef: *Der Leibeigene*, S. 311. Statt der Pluralform „uns“ in *Der Leibeigene* findet sich in der neueren Version das Pronomen „mich“.

den Verbrennungsplätzen auf, ist er in *Ich reiß mir eine Wimper aus und stech dich damit tot* mit einem Filmteam unterwegs. Wird in der Sekundärliteratur über *Domra* mehrfach über das Auge der „Autoren-Kamera“⁴³⁴ gesprochen (gemeint ist die Blickführung, mit der die Riten am Ufer des Ganges geschildert werden), ist nun tatsächlich von einer Filmkamera die Rede, welche die Geschehnisse vor Ort aufzeichnet.⁴³⁵ Im Gegensatz zu den sich über mehrere hundert Seiten ziehenden Schilderungen der Einäscherungen in *Domra* werden die Riten hier nur in wenigen Sätzen knapp erwähnt.

Auch in Mexiko wurde der Ich-Erzähler für Aufnahmen zum Día de los muertos, „einem der wichtigsten mexikanischen Feiertage, an dem in Mexiko in besonderen Riten der Toten gedacht wird“⁴³⁶, von einem Filmteam begleitet. Die Kinder des Ich-Erzählers nehmen ebenfalls an den Riten teil und werden dabei gefilmt: „Der zwölfjährige Kasimir ging, beobachtet von der Filmkamera, mit einer aus feinen Drähten und Seidenpapier zusammengebastelten [...] Totenkopflaterne, in der eine Kerze brannte, zwischen den Gräbern umher.“⁴³⁷ Die Variation der geschilderten Riten betrifft also nicht nur die Orte und die Religionen, sondern auch die (mediale) Form ihrer Wahrnehmung und die daran teilnehmenden Personen.

Auf sprachlicher Ebene fällt an dem Band *Ich reiß mir eine Wimper aus und stech dich damit tot* insbesondere die zunehmende Verdichtung intertextueller Bezüge auf. So werden neben den nach wie vor in den Texten wiederholt verarbeiteten religiösen Lied- und Gebetstexten auch verstärkt Intertexte aus unterschiedlichen Werken der Weltliteratur (u.a. Annemarie Schwarzenbachs Reisetagebuch *Winter in Vorderasien* und ihre Beschreibung einer Afghanistan-Reise *Alle Wege sind offen*, Alfred Döblins Erzählband *Die Ermordung einer Butterblume* oder Curzio Malapartes *Die Haut*) integriert. Diese Bezüge prägen auch die Verarbeitungen religiöser und interreligiöser Diskurse innerhalb des Bandes. So werden etwa den Beobachtungen von Siri, der fünfjährigen Tochter des Ich-Erzählers, die ihrem Vater von verschleierten muslimischen Frauen in Varanasi erzählt („Ich habe lauter Monster gesehen. Sie waren von oben bis unten schwarz angezogen, nur zwei Augen haben herausgeschaut, und die haben mich alle angestarrt!“⁴³⁸), die Reflexionen über die Verschleierung afghanischer Frauen in Annemarie Schwarzenbachs *Alle Wege sind offen* gegenübergestellt: „Aber wir scheinen in einem Land ohne Frauen zu sein! [...] Aber diese gespenstischen Erscheinungen hatten wenig Menschliches an sich. Waren es Mädchen, Mütter, Greisinnen, waren sie jung

⁴³⁴ Kalatehbali, Narjes Khodaee: *Das Fremde in der Literatur*, S. 191.

⁴³⁵ Vgl.: Winkler, Josef: *Ich reiß mir eine Wimper aus und stech dich damit tot*, S. 27-28.

⁴³⁶ Ebd., S. 95.

⁴³⁷ Ebd., S. 102.

⁴³⁸ Ebd., S. 27.

oder alt, froh oder traurig, schön oder häßlich?“⁴³⁹ In ganz anderem Ton gehalten sind die verarbeiteten Intertexte aus katholischen Gebets- und Liederbüchern wie etwa dem *Himmelsweg für Jünglinge*: „Willst du mich ohne Trost und Ruh – Ich halte still – Herr, Jesu Christ, schlag nur zu! Nur bis die Seel vom Leib sich trennt, laß mir dein süßes Sakrament.“⁴⁴⁰ Finden sich derartige Texteinschübe bereits in den früheren Werken des Autors zuhauf, werden durch die literarischen Intertexte (etwa jenen von Annemarie Schwarzenbach), in denen unterschiedliche Kulturräume thematisiert werden, neue Reflexionsebenen eröffnet, in denen das diskursive Geflecht religiöser bzw. religionsübergreifender Themenfelder noch weiter verdichtet wird.

Durch die wachsende thematische Variationsbreite der verarbeiteten religiösen Bezüge wird eine grundlegende Entwicklungslinie der interreligiösen Diskurse in Winklers Werk evident. Waren es in *Domra* katholisch konnotierte Elemente, die auf die hinduistischen Riten am Ufer des Ganges auf sprachästhetischer und semantischer Ebene übertragen wurden, werden die LeserInnen der neueren Texte mit einem zunehmenden Neben- und Miteinander katholischer und hinduistischer (in wenigen Einzelfällen auch muslimischer) Elemente konfrontiert, die – wie in einer Reihe poetischer Versuchsanordnungen, welche die altbekannten Motive des Winklerschen Erzählkosmos stetig variieren – auf immer neue Art und Weise miteinander vernetzt und überblendet werden.

⁴³⁹ Vgl. ebd., S. 27-28.

⁴⁴⁰ Ebd., S. 67.

IV. Von der Un-Eindeutigkeit der Schrift – (Inter-)religiöse Transformationen im Werk Barbara Frischmuths

1. Der „eigene“ und der „fremde“ Glaube

Während Winklers literarische Verarbeitungen religiöser Riten in *Domra. Am Ufer des Ganges* und mehreren darauffolgenden Werken im Sinne einer sprachmimetischen Übertragung der katholischen Elemente auf den Kontext der hinduistischen Einäscherungszeremonien in Szene gesetzt werden, stehen Barbara Frischmuths literarische Auseinandersetzungen mit interreligiösen Phänomenen, die insbesondere in der Gegenüberstellung von christlichen und muslimischen (nicht zuletzt mystischen) Glaubensinhalten und deren sprachlichen Repräsentationsformen zutage treten, in mehrfacher Hinsicht unter etwas anderen Vorzeichen. Gemeinsam ist den beiden jedoch die Problematisierung der Dichotomie von „eigener“ und „fremder“ Religion. So ist es für eine Analyse der Werke Frischmuths, die sich selbst als „katholisch sozialisiert, wenn auch nicht praktizierend“⁴⁴¹ bezeichnet, nicht zielführend, den Katholizismus unreflektiert als das „Eigene“ und den Islam als das „Fremde“ zu definieren. Vielmehr lassen sich in beiden Religionen sowohl vertraute als auch fremde Elemente finden.

Die Frage, auf welche Art und Weise das vermeintlich „Eigene“ in den Texten Frischmuths mit dem vermeintlich „Fremden“ verknüpft wird, sowie die zunehmende Infragestellung dieser beiden Polaritäten wurden in der literaturwissenschaftlichen Forschung bereits umfassend untersucht⁴⁴². Noch unzureichend geklärt ist das Spannungsverhältnis von Interreligiosität und Sprachanalyse, das im Rahmen der vorliegenden Arbeit näher untersucht werden soll. Einen substanzuellen Schwerpunkt bildet dabei die Analyse der Romane *Die Schrift des Freundes* (1998), *Die Entschlüsselung* (2001) und *Vergiss Ägypten* (2008). Für eine adäquate Darstellung des interreligiösen Spektrums im Werk der Autorin erscheint es zuvor jedoch sinnvoll, einen schlaglichtartigen Überblick über Frischmuths Positionen zum Spannungsfeld religiöser Eigen- und Fremdwahrnehmung sowie deren Einschätzung im literaturwissenschaftlichen Diskurs zu geben, um anschließend – darauf aufbauend – das sprachkritische bzw. sprachanalytische Potenzial der Werke näher zu beleuchten. Sowohl in

⁴⁴¹ Frischmuth, Barbara: *Vom Fremdeln und vom Eigentümeln*. In: Frischmuth, Barbara: Vom Fremdeln und vom Eigentümeln. Essays, Reden und Aufsätze über das Erscheinungsbild des Orients. Graz: Droschl 2008, S. 7-35, S. 7.

⁴⁴² Vgl. u.a.: Straňáková, Monika: *Literarische Grenzüberschreitungen. Fremdheits- und Europa-Diskurs in den Werken von Barbara Frischmuth, Dževad Karahasan und Zafer Šenocak*. Tübingen: Stauffenburg-Verl. 2009 (= Stauffenburg Discussion 26), S. 55-106; Horváth, Andrea: „Wir sind anders“. *Gender und Ethnizität in Barbara Frischmuths Romanen*. Würzburg: Königshausen & Neumann 2007.

den Texten der Autorin als auch deren Rezeption kam es diesbezüglich zu einigen signifikanten Entwicklungen und Verschiebungen. Veranschaulichen lässt sich dies anhand ausgewählter Romane und essayistischer Texte Frischmuths.

Bereits in ihrem Erstlingsroman *Die Klosterschule* (1968), in dem der Fokus der Auseinandersetzung auf den Sprach- und Sprechformen des Katholizismus lag, bezieht sich laut Christa Görtler der Begriff „Fremdkultur“ „[...] auf eine antagonistische Kultur innerhalb eines kulturellen Zusammenhangs“⁴⁴³, in diesem Fall also des katholischen Umfelds der Ich-Erzählerin. Das scheinbar Vertraute des Katholizismus erscheint der Protagonistin zunehmend entfremdet. Im Laufe von Frischmuths schriftstellerischem Schaffen beginnen sich die vertrauten und fremden religiösen Konnotationen zusehends zu überlagern und zu vermischen.

So klingt bereits im Titel ihres zweiten Romans *Das Verschwinden des Schattens in der Sonne* (1973) – ein „zentraler Topos der islamischen Mystik, der das Aufgehen des Eigenen im Anderen beschreibt“⁴⁴⁴ – das Spannungsfeld eigen- und fremdkultureller Wahrnehmungen an. Den inhaltlich-thematischen Rahmen für diese sowohl auf sprachlicher und politisch-gesellschaftlicher als auch auf religiöser Ebene gemachten Wahrnehmungen bildet der einjährige Istanbul-Aufenthalt der Ich-Erzählerin, einer namentlich nicht näher benannten Orientalistik-Studentin, die dort Anregungen und Materialien für ihre Dissertation über den alevitischen Derwisch-Orden der Bektașî sammelt. Über die konfessionelle Zugehörigkeit der Protagonistin werden keine näheren Angaben gemacht. Ein Großteil der anderen Figuren – FreundInnen, KommilitonInnen und LehrerInnen – sind muslimischen Glaubens. Neben der Religion spielt auch die Beschäftigung mit der türkischen Sprache und deren stetigen Veränderungen eine substanzelle Rolle im Text: „Ich sah einer Sprache zu, wie sie sich änderte, aber der Versuch, mit ihr Schritt zu halten, brachte nichts als Niederlagen. Ich vergaß, was ich gelernt hatte, und lernte, was ich vergessen hatte.“⁴⁴⁵

So sehr sich die Studentin auch an die kulturellen Gegebenheiten ihrer Umgebung anzupassen versucht, ist ihr Aufenthalt in Istanbul ein temporärer, letztlich ist sie nur zu Gast in dieser Stadt. Die Perspektive des Romans ist also durchgehend die einer Mitteleuropäerin, die sich zwar mit dem Islam (insbesondere den mystischen Traditionen) beschäftigt, die aber nur partiell in die gesellschaftspolitischen Probleme, mit denen sich ihre KollegInnen auseinanderzusetzen haben, eingeweiht wird. Die endgültige Desillusionierung erfolgt durch

⁴⁴³ Görtler, Christa: *Der Blick auf das eigene Fremde im Werk Barbara Frischmuths*. In: Cimenti, Silvana / Spörk, Ingrid (Hg.): Barbara Frischmuth. Dossier Extra. Graz: Droschl 2007, S. 53-63, S. 58.

⁴⁴⁴ Ebd., S. 56.

⁴⁴⁵ Frischmuth, Barbara: *Das Verschwinden des Schattens in der Sonne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1973, S. 38.

den gewaltsamen Tod ihres Freundes Turgut bei einer Demonstration, durch den ihr ihre Position als letztlich Außenstehende in aller Härte bewusst wird. Zu der im Titel anklingenden „Verschmelzung mit der anderen Kultur [...] kommt es somit nicht.“⁴⁴⁶ Die Opposition von Eigenem und Fremdem bleibe hier, in diesem frühen Roman, letzten Endes noch aufrecht.

Darauf Bezug nehmend wird *Das Verschwinden des Schattens in der Sonne* auch in der literaturwissenschaftlichen Forschung sehr kontrovers diskutiert. Einerseits wird Kritik geäußert, dass im Roman traditionelle westliche Orient- und Islambilder perpetuiert werden. So konstatiert etwa Dagmar C.G. Lorenz mit Verweis auf Edvard Saids *Orientalism*: „[...] her Turkey is a product of traditional Western imagination“⁴⁴⁷. Im Zusammenhang mit der Religion kritisiert Lorenz unter anderem, dass die wiederholten, wie selbstverständlich anmutenden Übertretungen der Ich-Erzählerin von muslimischen „gender codes“ und Verhaltensregeln (beispielsweise das Trinken von Alkohol) im Text nicht entsprechend problematisiert werden⁴⁴⁸. Sogar ein „obvious disregard for the sacredness“⁴⁴⁹ islamischer Monamente (in diesem konkreten Fall der von der Ich-Erzählerin besuchten Süleymaniye-Moschee⁴⁵⁰) wird der Autorin unterstellt.

Im Gegensatz dazu geht die ägyptische Literaturwissenschaftlerin Mumina Hafez Abd El-Barr in ihrer Dissertation von einem „Annäherungsprozess“ der Protagonistin aus, bei dem diese „ihre westlichen Maßstäbe beiseitelegt“⁴⁵¹ und dadurch „ihren Erfahrungshorizont um neue geistige, menschliche und soziale Aspekte der türkisch-muslimischen Welt“⁴⁵² erweitert. Dass dieser Prozess letztlich nur ein partieller ist, kann jedenfalls nicht als Missachtung der „anderen“ Kultur bzw. Religion angesehen werden. Darüber hinaus lassen sich die Übertretungen einiger religiöser Vorschriften auch durch das studentisch-intellektuelle Milieu Istanbuls erklären, in dem sich die Ich-Erzählerin vorwiegend bewegt und in dem der Umgang mit muslimischen Verhaltensnormen (sowohl generelle Regeln wie das Alkoholverbot im Islam als auch geschlechtsspezifische Vorschriften und Gebote) lockerer gehandhabt bzw. deren Übertretung weniger streng geahndet oder stillschweigend toleriert

⁴⁴⁶ Straňáková, Monika: *Literarische Grenzüberschreitungen. Fremdheits- und Europa-Diskurs in den Werken von Barbara Frischmuth, Dževad Karahasan und Zafer Šenocak*, S. 76.

⁴⁴⁷ Lorenz, Dagmar C.G.: *Dismantling Islam. Orientalism and the Women's Perspective in Barbara Frischmuth's Novel „Das Verschwinden des Schattens in der Sonne“*. In: Posthofen, Renate (Hg.): *Barbara Frischmuth in contemporary context*. Riverside: Ariadne Press 1999 (= Studies in Austrian literature, culture, and thought), S. 263-286, S. 265.

⁴⁴⁸ Vgl.: ebd., S. 264.

⁴⁴⁹ Ebd., S. 272.

⁴⁵⁰ Vgl.: Frischmuth, Barbara: *Das Verschwinden des Schattens in der Sonne*, S. 20-21.

⁴⁵¹ Hafez Abd El-Barr, Mumina: *Multikulturalität bei Barbara Frischmuth und Baha' Tahir*. Kairo: Diss. 2007, S. 119.

⁴⁵² Ebd., S. 122.

wird. Somit besteht für die Ich-Erzählerin auch keine Notwendigkeit, sich mit diesen Problemfeldern intensiver auseinanderzusetzen.

Aber auch in Frischmuths speziellem Interesse für die islamische Mystik, die Tradition des Alevitentums, insbesondere des Bektaschi-Ordens und dessen Abweichungen von der Sunna sieht Lorenz „Western patterns [...] placed into the context of the Bektashi tradition.“⁴⁵³ Sie äußert den Vorwurf, dass die Autorin die Einzigartigkeit islamischer Kulturen durch „extensive, if not irrelevant associations“⁴⁵⁴ untergrabe bzw. trivialisiere. Auch diesbezüglich vertritt Mumina Hafez Abd El-Barr eine andere Position. Wenngleich sie die „Länge der Stellen, wo der kulturgeschichtliche Hintergrund der Bektaschis und anderer islamischer Orden mit einer Fülle verwirrender Details veranschaulicht wird“, kritisiert, konstatiert sie, dass die Quellenforschung zu den mystischen Orden einen „Ausgangspunkt für ein tiefes Eindringen in das sozio-politische, wirtschaftliche und religiöse Geflecht der Türkei“⁴⁵⁵ bildet.

Wurden bei der Auseinandersetzung mit diesem frühen Roman Frischmuths noch kontroverse Standpunkte hinsichtlich des Spannungsfeldes von „Eigenem“ und „Fremdem“ geäußert, wären im Zusammenhang mit späteren Texten wie *Die Schrift des Freundes*, *Die Entschlüsselung* oder *Vergiss Ägypten* Vorwürfe einseitiger westlicher Orient- und Islambilder jedenfalls in keiner Weise mehr haltbar. Gerade auf der Ebene der Religionen werden in diesen Texten Kategorien wie „das Eigene“ und „das Fremde“ kritisch hinterfragt und letztlich aufgelöst. Von speziellem Interesse ist dabei der Umstand, dass sich diese Auflösungsprozesse besonders deutlich in der sprachlichen Gestaltung der Texte manifestieren. Auch in mehreren Essays hat die Autorin zu diesem Themenfeld Stellung genommen. Speziell den SchriftstellerInnen komme – so Frischmuth in ihrer anlässlich der Eröffnung der Salzburger Festspiele im Jahr 1999 gehaltenen Rede *Das Heimliche und das Unheimliche. Von den Asylanten der Literatur* – eine wichtige Funktion als transkulturellen ÜbersetzerInnen zu:

„Übersetzer“ in diesem Sinn sind die Grenzgänger der Literatur alle, ob sie sich zwischen Sprachen und Kulturen, zwischen Gefühlsebenen und Geisteszuständen, zwischen abstrakten Ideen und konkreten Erfahrungen hin und her bewegen, sie werden immer das Eigene mit dem Blick des Fremden und das Fremde mit einem

⁴⁵³ Lorenz, Dagmar C.G.: *Dismantling Islam. Orientalism and the Women's Perspective in Barbara Frischmuth's Novel „Das Verschwinden des Schattens in der Sonne“*, S. 269.

⁴⁵⁴ Ebd., S. 272.

⁴⁵⁵ Hafez Abd El-Barr, Mumina: *Multikulturalität bei Barbara Frischmuth und Baha' Tahir*, S. 127.

Blick fürs Eigene ansehen. Und aus dem, was dabei nicht aufgeht, entsteht ihre Literatur.⁴⁵⁶

Umso dringlicher erscheint dieser über die traditionellen Kulturgrenzen hinausgehende Blick – angesichts der gegenwärtigen Spannungen zwischen Christentum und Islam – im Zusammenhang mit interreligiösen Phänomenen. Denn, wie Frischmuth ausführt, ist eben nicht „das Aufeinandertreffen von Eigenem und Fremdem [...] zu verhindern, sondern der Versuch ihrer gegenseitigen Auslöschung.“⁴⁵⁷ Besonders aufschlussreich ist hier Frischmuths Essay *Vom Fremden und vom Eigentümeln*, in dem sie die Frage nach dem Blickwinkel auf das sogenannte „Eigene“ und das sogenannte „Fremde“ in den Religionen aufwirft. Während der Islam durch die Reduktion auf die politisch-fundamentalistische Ebene heutzutage oft dämonisiert und als „das Anderssein schlechthin“⁴⁵⁸ apostrophiert wird, konstatiert Frischmuth, dass vieles, was den RezipientInnen ihres Essays als „fremd“ erscheinen mag, für sie nur halbfremd bzw. vertraut ist⁴⁵⁹.

Deutlich zutage tritt dabei jedenfalls ihre Kritik am einseitigen Islambild des „Westens“, in dem sie eine „strukturelle Ungleichheit“⁴⁶⁰ wahrnimmt. Diese Ungleichheit gründet in erster Linie auf Verallgemeinerungen und Stereotypen: „Je mehr von muslimischen Menschen abstrahiert wird, desto griffiger lesen sich die Erklärungen, was der Islam an sich sei. Das ‚Andere‘ wird doppelt anders, erstens weil es einer anderen Religion zugewiesen ist und zweitens, weil diese Religion absolut gesetzt wird, während die religiöse, soziale und kulturelle Vielfalt des Westens außer Streit steht.“⁴⁶¹ Durch diese Absolut-Setzung des „Anderen“ wird ein differenzierter Blick auf den Islam in seinen unterschiedlichen Facetten massiv erschwert, wenn nicht überhaupt verunmöglicht.

Obwohl in vielen europäischen Ländern nach den christlichen Konfessionen die muslimischen bereits die zweitstärkste Religionsgemeinschaft bilden, empfinden viele Europäer dieses ‚Tür an Tür‘-Leben noch immer als unheimlich, ja geradezu bedrohlich. Doch ist um die Kenntnisnahme der anderen im eigenen Land nicht

⁴⁵⁶ Frischmuth, Barbara: *Das Heimliche und das Unheimliche. Von den Asylanten der Literatur. Rede zur Eröffnung der Salzburger Festspiele, Juli 1999*. In: Frischmuth, Barbara: Das Heimliche und das Unheimliche. Drei Reden. Berlin: Aufbau Verlag 1999, S. 5-31, S. 25-26.

⁴⁵⁷ Frischmuth, Barbara: *Vom Fremden und vom Eigentümeln*, S. 36.

⁴⁵⁸ Gellner, Christoph: *Grenzüberschreitungen zwischen Orient und Okzident. Literatur, Multikulturalität und Religionsdialog*. In: Bartens, Daniela / Spörk, Ingrid (Hg.): Barbara Frischmuth. Fremdgänge. Ein illustrierter Streifzug durch einen literarischen Kosmos. Salzburg / Wien / Frankfurt am Main: Residenz Verlag 2001, S. 211-239, S. 215.

⁴⁵⁹ Vgl.: Frischmuth, Barbara: *Vom Fremden und vom Eigentümeln*, S. 7-8.

⁴⁶⁰ Görtler, Christa: *Der Blick auf das eigene Fremde im Werk Barbara Frischmuths*, S. 55.

⁴⁶¹ Frischmuth, Barbara: *Löcher in die Mauer bohren. Rede zur Eröffnung des Symposiums „Wir und die anderen“ in Wien, März 1998*. In: Frischmuth, Barbara: Das Heimliche und das Unheimliche. Drei Reden. Berlin: Aufbau Verlag 1999, S. 56-76, S. 58.

herumzukommen, auch wenn wir noch so intensiv an ihnen vorbeischauen, es ändert nichts an ihrem Vorhandensein.⁴⁶²

Im Sinne dieser „Kenntnisnahme“ weist Frischmuth – insbesondere in ihren essayistischen Texten – mit Nachdruck auf die Heterogenität und Vielschichtigkeit muslimischer Kulturen hin:

Da ist einmal der traditionelle Volksislam, wie er seit vielen Jahren als Lebensform vor allem in Anatolien existiert. Dann gibt es den mystisch inspirierten Islam, der von verschiedenen Derwisch-Orden „begleitet“ wird und in der Türkei eine vielschichtige, einerseits hoch- und schöngestigte, andererseits volkstümliche Tradition hat. Ein wenig abseits stehen die heterodoxen Gruppierungen, zu denen zum Beispiel die Aleviten gehören. Weiters gibt es den offiziellen sunnitischen Islam mehr oder weniger strenger Observanz.⁴⁶³

Indem die Autorin in ihren Texten besonderes Augenmerk auf Randgruppen und Minderheiten legt, deren Deutungen der heiligen Schriften (wie im Falle der Aleviten und der Ordensgemeinschaft der Bektaši)⁴⁶⁴ oftmals von denen der muslimischen Orthodoxie abweichen, gelingt es ihr, Klischees und Stereotypen, etwa verallgemeinernde Bilder von radikalislamischen Fundamentalisten und Terroristen, die es zwar zweifellos gibt, die in gegenwärtigen Diskussionen aber oftmals pauschalisierend auf den gesamten Islam projiziert werden, großteils zu umgehen, auch wenn sie stellenweise sehr wohl angesprochen werden.⁴⁶⁵ Dem oft einseitigen Blick massenmedialer Informationsvermittlung hält Frischmuth eine multiperspektivische Sicht auf die Ambivalenzen und Differenzen religiöser Ausdrucksformen entgegen.

Indem Frischmuth diese Vielfalt innerhalb der muslimischen Kulturen in ihren Texten mit den nicht minder vielschichtigen christlichen Traditionen (nicht zuletzt jenen, die im Bereich der Mystik zu verorten sind) in Bezug setzt, nimmt sie eine zentrale Möglichkeit wahr, die ihren Angaben nach insbesondere den SchriftstellerInnen in ihrer Funktion als „Grenzgänger zwischen den Kulturen“ zu eigen ist, nämlich „Löcher in die bereits errichtete Wand [zu] bohren, Löcher, die zumindest den Blick freigeben, den Blick auf die anderen, und somit den Blick auf uns [...].“⁴⁶⁶ Diese wechselseitige Blickrichtung, die ständige Verschiebung und

⁴⁶² Frischmuth, Barbara: *Das Heimliche und das Unheimliche. Von den Asylanten der Literatur. Rede zur Eröffnung der Salzburger Festspiele, Juli 1999*, S. 22-23.

⁴⁶³ Frischmuth, Barbara: *Wer hier die Schläfer sind*. In: Die Presse (Spectrum), 22.9.2001.

⁴⁶⁴ Vgl. u.a.: Straňáková, Monika: *Literarische Grenzüberschreitungen. Fremdheits- und Europa-Diskurs in den Werken von Barbara Frischmuth, Dževad Karahasan und Zafer Senocak*, S. 64-66.

⁴⁶⁵ Vgl. u.a.: Frischmuth, Barbara: *Wer hier die Schläfer sind*. In: Die Presse (Spectrum), 22.9.2001; Frischmuth, Barbara: *Die Schrift des Freundes*. Berlin: Aufbau Verlag 2006, S. 195-199.

⁴⁶⁶ Frischmuth, Barbara: *Löcher in die Mauer bohren. Rede zur Eröffnung des Symposiums „Wir und die anderen“ in Wien, März 1998*, S. 76.

Umkehrung der Perspektiven ist für die Verarbeitung interreligiöser Diskurse in Frischmuths literarischem Werk charakteristisch. Silvana Cimenti verweist in diesem Zusammenhang auf die Lacansche Spiegeltheorie und konstatiert, dass „die eigene Identitätsfindung nur in Konfrontation mit anderem gelingen kann.“⁴⁶⁷

Die Notwendigkeit einer solchen unvoreingenommenen und friedlichen Konfrontation wird von Frischmuth immer wieder betont: „Nur wenn Verschiedenartiges gleichwertig aufeinandertrifft, kann Höherwertiges entstehen. Da helfen weder Fremdeln noch Eigentümeln, sondern nur genaues Schauen in beide Richtungen und die Bereitschaft, Gegensätze auszumachen, sie zur Kenntnis zu nehmen und sie miteinander in Beziehung zu bringen.“⁴⁶⁸ Gerade die Gegensätze können in der literarischen Auseinandersetzung mit unterschiedlichen Religionen produktiv gemacht werden, da sie einen vielschichtigen und facettenreicheren Blick auf die sprachlichen und kulturellen Zwischenräume inner- und interkonfessioneller Denk- und Handlungsräume ermöglichen, der von Frischmuth mit dem Begriff der Hinwendung beschrieben wird:

Dort wo politische Ideologie Einheitlichkeit erzwingen möchte, wird die Literatur die Vielfalt bemerken, und wo man ewige Gültigkeit behauptet, denkt sie über die Wandelbarkeit von Menschengesetzen nach. [...] Die Wahrheit, die erzählt wird, ist eine Wahrheit, und niemand fühlt sich genötigt, sie als die einzige oder die ganze zu nehmen. Was die Literatur im besten Sinne stiftet, ist Hinwendung, die Hinwendung des Lesers zum Gegenstand des Erzählens, und wahrscheinlich ist es das, was in einer Konfliktsituation am ehesten not tut. Eine geduldige Hinwendung, die ‚das andere‘ als die Kehrseite der eigenen Medaille erkennen lernt und die intensive Wechselbeziehung zwischen Fremdheit und Vertrautheit als Bestandteil seiner Lektüre erlebt.⁴⁶⁹

Ganz im Sinne der neueren Ansätze zur interreligiösen Hermeneutik⁴⁷⁰, die von einem vielschichtigen Modell religiöser Wahrnehmung ausgehen, lassen sich die Verhältnisbestimmungen der Religionen zueinander (sowie auch jene innerhalb der Religionen) nicht in Form klar voneinander abgrenzbarer Kategorien – Inklusivismus, Exklusivismus, Pluralismus – festmachen, sondern als ein komplexes Wechselspiel „faktische[r] Ambivalenz[en]“⁴⁷¹ beschreiben.

⁴⁶⁷ Cimenti, Silvana: *Muttersprache – Mutterkultur? Zur Schrift des Freundes bei Barbara Frischmuth*. In: Cimenti, Silvana / Spörk, Ingrid (Hg.): Barbara Frischmuth. Dossier extra. Graz, Wien: Droschl 2007, S. 35-51, S. 47.

⁴⁶⁸ Frischmuth, Barbara: *Vom Fremdeln und vom Eigentümeln*, S. 36.

⁴⁶⁹ Frischmuth, Barbara: *Löcher in die Mauer bohren. Rede zur Eröffnung des Symposiums „Wir und die anderen“ in Wien, März 1998*, S. 62-63.

⁴⁷⁰ Vgl. S. 40-43 der vorliegenden Arbeit.

⁴⁷¹ Grünschloß, Andreas: *Der eigene und der fremde Glaube. Studien zur interreligiösen Fremdwahrnehmung in Islam, Hinduismus, Buddhismus und Christentum*, S. 29.

Wie manifestiert sich diese Problematisierung religiöser Eigen- und Fremdwahrnehmung nun aber in der ästhetischen Gestaltung der Texte und deren sprachanalytischem Potenzial? Zwar lassen sich – wie auch bei Winkler – in Frischmuths Werk (etwa in ihrem Roman *Vergiss Ägypten*) Beispiele für die Versprachlichung von Riten finden, in denen unterschiedliche religiöse Codierungen miteinander verschränkt und in Beziehung gesetzt werden (von diesen wird später auch noch die Rede sein⁴⁷²). Von noch viel entscheidenderer Relevanz ist bei Frischmuth jedoch die Auseinandersetzung mit religiös konnotierten Schriften, welche die sprachliche Konzeption ihrer Texte nachhaltig prägt. Innerhalb ihres Gesamtwerks lassen sich diesbezüglich einige signifikante Entwicklungen und Paradigmenwechsel feststellen, auf die im Folgenden näher einzugehen sein wird.

2. Kodierungen und „Entschlüsselungen“ – Schriftkonzepte im interreligiösen Kontext

2.1. Von der Mündlichkeit zur Schrift

Bei einer Betrachtung der sprachanalytischen Beschäftigung mit dem Thema Religion in Barbara Frischmuths literarischem Gesamtwerk fällt zunächst der Umstand auf, dass ihr Erstlingswerk *Die Klosterschule* diesbezüglich in mehrfacher Hinsicht aus dem Rahmen fällt. In 14 exemplarischen Episoden setzt sich die Ich-Erzählerin des Romans mit den Dogmen, Regeln und Vorschriften, mit denen sie im Zuge ihrer katholischen Erziehung in der Klosterschule konfrontiert wurde, auseinander. Diese Formen prägen auch die sprachliche Ausgestaltung des Textes. So beginnt das erste Kapitel des Romans mit einer Aneinanderreihung vorgefertigter, formelhafter Floskeln über die Gebetsgewohnheiten der Zöglinge und die damit verbundenen Hoffnungen.

Wir, Angehörige der katholischen Jungschar, Zöglinge des Klosters, Schülerinnen der Ober- und Unterstufe, beten täglich und gerne: das Morgengebet vor Tagesbeginn, das Schulgebet vor Schulbeginn, das Schlußgebet nach Unterrichtsschluß, das Tischgebet vor und nach Tisch, das Studiengebet vor und nach dem Studium, das Abendgebet am Abend. [...] Wir beten, wie man uns zu beten gelehrt hat, erhobenen oder gesenkten Blickes, mit aufrecht gefalteten Händen, stehend, kniend, oder liegend, je nachdem zu welcher Zeit oder an welchem Ort, laut oder leise, mit oder ohne Gebetbuch als Vorlage, reinen Herzens, frommen Sinnes und mit der nötigen Andacht, damit wir – auf diese Weise die Regeln beachtend – Gott wohlgefällig und unsere Gebete von Nutzen seien.⁴⁷³

⁴⁷² Vgl. S. 163-183 der vorliegenden Arbeit.

⁴⁷³ Frischmuth, Barbara: *Die Klosterschule*. Salzburg, Wien: Residenz Verlag 1978, S. 7-8.

Die Kritik an der Religion⁴⁷⁴ manifestiert sich in der Ausstellung sprachlicher Ordnungsmechanismen. Die Vorgänge in der Klosterschule haben laut Frischmuth „nicht einmal so sehr mit religiösen Gefühlen oder mit Religion zu tun gehabt als mit einer ganz bestimmten Manifestation von Macht oder von Reglementierung.“⁴⁷⁵ An diesen Reglementierungsformen ist auch die formale Konzeptionsweise des Textes orientiert. Ein besonders prägnantes Stilmittel ist hier – wie auch in den Arbeiten Josef Winklers – die Wiederholung.

In einem Interview mit Hans Haider beschreibt die Autorin den sprachlichen Ansatz des Werkes folgendermaßen: „Es arbeitet mit Sprachmimikry, mit der Sprache, mit der man dort behandelt wurde. Das ist für viele Katholiken, auch wenn sie nicht in der Klosterschule waren, Allgemeingut. Sie haben diese Sprache im Ohr.“⁴⁷⁶ Durch die sprachmimetische Wieder-Holung der floskelhaften Formeln wird deren Funktionalität kenntlich gemacht und dadurch gleichsam unterlaufen. Auch Wendelin Schmidt-Dengler spricht in seinem Aufsatz *Das Gebet in die Sprache nehmen* von einer „Mimesis der Andachts- und Meßsprache“ und betont die „Starre des Rituals“⁴⁷⁷, die sich in den sich ständig wiederholenden Sprachmustern der klösterlichen Erziehung manifestiert.

Dabei fällt auf, dass sich der sprachmimetische Ansatz des Textes weniger auf schriftlich, sondern in erster Linie auf mündlich tradierte religiöse Texte bezieht, also nicht (bzw. nur sehr am Rande) auf intertextuell verarbeitete Bibelstellen, sondern vor allem auf Gebete und Teile der Messe: „das Stufengebet, den Ps. Judica, das Confiteor, den Introitus, das Kyrie, das Gloria, die Oratio, das Graduale, das Alleluialied, den Tractus, die Sequentia, das Credo, das Offertorium, das Lavabo, das Suscipe sancta Trinitas“⁴⁷⁸ etc.

Mit Ausnahme der 1969 erschienenen *Amoralische[n] Kinderklapper*⁴⁷⁹ hat Frischmuth diesen sprachmimetischen Ansatz in ihren späteren Werken fast gänzlich aufgegeben. In

⁴⁷⁴ Kritisch äußerte sich Frischmuth insbesondere über die Irrationalität des Religiösen: „Ich glaube, dass die Religion derjenige Bereich ist, wohin Menschen regredieren, wenn sie frustriert sind. Über Religion kann man nicht auf demselben Level diskutieren wie über Politik, weil Religion eben etwas mit Glauben zu tun hat und der ist – wenn man es von außen betrachtet – irrational. [...] Und alle werden in der Bibel oder im Koran ihre Bestätigung finden, weil das keine rationalen Werke sind. Ich glaube, dass Religion als wirklich geistige Dimension nicht Grundsatz der Diskussion sein kann.“ Dobretsberger, Christine: „Literatur spiegelt die Ignoranz“. In: Wiener Zeitung, 26.9.2001.

⁴⁷⁵ Sauter, Josef-Hermann: *Interviews mit Barbara Frischmuth, Elfriede Jelinek, Michael Scharang*. In: Weimarer Beiträge 6 (1981), S. 99-128, S. 100.

⁴⁷⁶ Haider, Hans: *Die Entdeckung der Sprache als Material*. In: Wiener Zeitung, 16.8.2008.

⁴⁷⁷ Schmidt-Dengler, Wendelin: *Das Gebet in die Sprache nehmen. Zum Säkularisationssyndrom in der österreichischen Literatur der siebziger Jahre*. In: Pankow, Christiane (Hg.): Österreich. Beiträge über Sprache und Literatur. Umeå: Univ. i Umeå 1992, S. 45-61, S. 52.

⁴⁷⁸ Frischmuth, Barbara: *Die Klosterschule*, S. 7.

⁴⁷⁹ Vgl. Frischmuth, Barbara: *Amoralische Kinderklapper*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1969. Da sich der sprachmimetische Ansatz in diesem Werk nicht spezifisch auf religiöse Themenfelder bezieht, wird im Rahmen der vorliegenden Untersuchung nicht näher darauf eingegangen.

einem 2011 veröffentlichten Interview mit dem *Falter* äußerte sich die Autorin über die daraus resultierenden Konsequenzen und Schwierigkeiten im österreichischen Literaturbetrieb.

Das war die große Schwierigkeit beim Aufwachsen in diesen Kreisen: dass einem die Kollegen schon beibringen wollten, was Sache ist, wie Literatur auszuschauen hat. [...] In Wien galt Erzählen als abgeschmackt, einen Roman zu schreiben, war undenkbar! Doch ich hatte in mir die Erzählerin entdeckt. [...] Jedenfalls war ich eine Zeit lang für die moderne Literatur gestorben. Da war ich nicht mehr eine von ihnen. Aber da muss man durch. Und dieser Wunsch nach Unabhängigkeit ist mir geblieben.⁴⁸⁰

Obwohl die Autorin seither kaum mehr mit Sprachmimikry arbeitet, ist die reflexive Auseinandersetzung mit der Sprache – auch im Zusammenhang mit Religion(en) – in ihrem Werk trotzdem weiterhin omnipräsent. Bei den Texten, in denen sich Frischmuth mit dem Islam beschäftigt, beispielsweise in den Romanen *Das Verschwinden des Schattens in der Sonne*, *Die Schrift des Freundes*, *Die Entschlüsselung* und *Vergiss Ägypten*, auf die ich mich im Folgenden beziehen möchte, wird auffällig häufig das Motiv der Schrift verarbeitet und Fragen nach deren performativen Möglichkeiten aufgeworfen. Bereits in ihrem frühen Roman *Das Verschwinden des Schattens in der Sonne* stellen religiös konnotierte Schriften ein zentrales Themenfeld dar. Genauer gesagt geht es um die von der Ich-Erzählerin als Dissertationsthema gewählte Literatur sowie die Kalligraphien des Bektaschi-Ordens. Dabei wird in mehreren Passagen das Spannungsfeld von Text und Bild in der muslimischen Kalligraphie ausgelotet:

In der Mitte liegt ein Kopf, der den arabischen Buchstaben Ha darstellt. [...] Aus der rechten Insel des Tränenmeers ragt ein hochgezogenes Elif, aus dem Rauch fährt [...] Nur etwas war unverkennbar: der Wunsch, alles als etwas Geschriebenes erscheinen zu lassen. Der Buchstabe soll Rechtmäßigkeit vortäuschen, um das Abbild vor der Zerstörung zu schützen.⁴⁸¹

Bemerkenswert ist hier das Vortäuschen von „Rechtmäßigkeit“, das als eine zentrale Funktion von Schrift hervorgehoben wird, mit dem Zweck, das Bilderverbot im Islam zu umgehen. Das performative Wirkungspotential der Schrift liegt in diesem Fall also insbesondere in deren Bildlichkeit.

Auch in den späteren Romanen – etwa in *Die Schrift des Freundes* oder *Die Entschlüsselung* – sind es weniger (auf mündliche Rede Bezug nehmende) sprachmimetische Prozesse, die

⁴⁸⁰ Wolking, Thomas: „Ich schrecke vor nichts zurück“. Barbara Frischmuth wird 70. Ein Gespräch über Erotik im Mädchenpensionat und eine Generation ohne Väter. In: Falter 26/2011.

⁴⁸¹ Frischmuth, Barbara: *Das Verschwinden des Schattens in der Sonne*, S. 16-17.

Frischmuths Auseinandersetzung mit interreligiösen Diskursen prägen, sondern die Funktionalitäten von Schrift. Dabei stellt sich die im Folgenden zu klärende Frage, ob und in welcher Form in diesen Thematisierungen religiöser Schriften die in der *Klosteschule* entwickelte sprachkritische Auseinandersetzung mit dem Katholizismus – sozusagen transformiert – auf den Islam projiziert wird (bzw. von diesem auch wieder auf den Katholizismus rückprojiziert wird). Zu diesem Zwecke ist es zunächst sinnvoll, kurz auf die Parallelen und Unterschiede in der Bedeutung und Funktion von Schrift in Bezug auf die Heiligen Bücher der beiden Religionen, also Bibel und Koran, einzugehen.

Exkurs: Bibel und Koran – Stellenwert und Funktion von Schrift im Christentum und im Islam

Am Beginn dieser Untersuchung wurde bereits auf die unterschiedlichen sprachspezifischen Tendenzen im Katholizismus (Schwerpunkt: Ritus und das Wiederholen liturgischer Phrasen) und Protestantismus (Schwerpunkt: Lektüre der Heiligen Schrift) hingewiesen⁴⁸². In noch viel stärkerem Ausmaß treten diese Unterschiede zwischen gesprochener und geschriebener Sprache in der Gegenüberstellung von Christentum und Islam zutage. Denn während der Kern des christlichen Glaubens in der Menschwerdung und Auferstehung Christi, also in der Fleischwerdung des Wortes, liegt, erfolgt die zentrale Offenbarung Allahs durch den Koran, also die Schrift, deren Vortrag den Muslimen als unmittelbare Verkündigung von Gottes Wort gilt. Somit unterscheidet sich der Koran – wie dies der Theologe Hans Zirker in seiner Monographie *Der Koran* ausführt – sowohl in Form und Aufbau als auch in überlieferungsgeschichtlicher Hinsicht in wesentlichem Maße von der Bibel.

Während die neutestamentlichen Schriften nur Zeugnisse der frühen Christen sind, nicht das unmittelbare Wort Jesu und noch nicht einmal insgesamt Erinnerung der ersten Generation, und darüber hinaus die Bibel als ganze eine Sammlung von Texten einer weitreichenden Erfahrungs- und Glaubensgeschichte darstellt, ist der Koran nur das Wort, wie es der eine Prophet verkündete und seinem Anspruch nach unmittelbar von Gott erhielt. Das ist nicht nur die muslimische Überzeugung, sondern wahrscheinlich auch der traditionsgeschichtliche Sachverhalt. „Das Evangelium“ Jesu freilich, das vom Koran her der Vielzahl der biblischen Evangelien kritisch entgegengesetzt werden könnte, ist ein Phantom; es gab dieses eine Evangelium weder als originär vorausliegende Schrift noch in anderer Gestalt. Von Anfang an wurde das Zeugnis von Jesu Verkündigung mitaufgebaut durch diejenigen, die sein Wort und Wirken erfahren und weitergesagt haben.“⁴⁸³

⁴⁸² Vgl. S. 12-13 der vorliegenden Arbeit.

⁴⁸³ Zirker, Hans: *Der Koran. Zugänge und Lesarten*. Darmstadt: Primus 1999, S. 24.

Anders als in den Erzählungen von Jesus im Neuen Testament sind von Mohammed keinerlei Wunder im Sinne von Heilungen oder Speisenvermehrungen überliefert. Vielmehr wird betont, dass der Prophet „nur Zeichen sprachlicher Natur, eben den Koran, vorträgt“⁴⁸⁴. So lautet etwa eine Passage aus dem Koran, in der Allah direkt in erster Person über die Form seiner Offenbarung spricht, folgendermaßen:

Die Unwissenden sagen: „Wir wissen nichts, bis Gott selbst mit uns spricht oder dich in Wunderzeichen bezeugt!“ So sprachen auch andere schon vor ihnen, ihre Herzen sind sich ähnlich. Denen, die glauben wollen, gaben wir hinlängliche Beweise. Wir sandten dich mit der Wahrheit, mit froher Botschaft, auch als warnender Verkünder der Strafen. [...] Die, welche dem Buche, wie es ihnen gegeben wurde, so folgen, wie ihm gefolgt werden soll, die glauben auch daran; die aber, die nicht daran glauben, stürzen sich ins Elend.“⁴⁸⁵

Wenngleich der Koran – wie sich bereits aus dem arabischen Wort „Qur’ân“ (= Lesung) ableiten lässt – zur öffentlichen Rezitation bestimmt ist⁴⁸⁶, ist es vor allem die Performanz von Schrift, und weniger die des Ritus, die hier deutlich in den Vordergrund tritt. „Dies ist die Schrift – an ihr ist kein Zweifel [...]“⁴⁸⁷, heißt es in der zweiten Sure des Korans. Das performative Potential der Schrift speist sich aus ihrer bloßen Existenz und dem Umstand, dass sie von Gott selbst verfasst und den Menschen – vermittelt durch den Propheten – in eben dieser Form überbracht wurde.

Bei einer interreligiösen Betrachtung der in zeitgenössischen literarischen Texten thematisierten heiligen Schriften kommen jedoch sehr bald Zweifel hinsichtlich der darin gestellten Ansprüche auf alleinige, uneingeschränkte Wahrheit und Gültigkeit auf. Die Schriften werden nun nicht mehr isoliert betrachtet, sondern überlagern und vermischen sich, lassen sowohl Parallelen als auch Differenzen und Widersprüche offen zutage treten. Bereits im Koran wird an mehreren Stellen auf die Heiligen Texte des Christen- und Judentums – Bibel und Tora – verwiesen, wobei der Koran sowohl als Bestätigung, aber auch als Weiterentwicklung der vorangegangenen Offenbarungen⁴⁸⁸ angesehen wird. Sowohl die Bibel und die Tora als auch der Koran sind also selbst bereits Textgewebe, die sich aus unterschiedlichen Prä- und Intertexten, auf die sie verweisen, zusammensetzen. In postmodernen literarischen Texten wird diese Gewebestruktur in noch erheblicherem Maße verdichtet und mit anderen – oftmals auch divergierenden Textgeweben – in Korrespondenz gebracht.

⁴⁸⁴ Ebd., S. 30.

⁴⁸⁵ Der Koran (2,119-122). München: Goldmann 1959, S. 32.

⁴⁸⁶ Vgl.: Zirker, Hans: *Der Koran. Zugänge und Lesarten*, S. 2.

⁴⁸⁷ Der Koran (2,2), zit. n. ebd., S. 3.

⁴⁸⁸ Vgl. ebd., S. 20-22.

Die im kulturtheoretischen Diskurs gängige metaphorische Umschreibung von „*Kultur als Text*“⁴⁸⁹ suggeriert zwar auch auf interreligiöser Ebene eine „Lesbarkeit“ religiöser Prozesse, die mittels Zeichen, Riten und Symbolen unterschiedliche Formen von Bedeutung generieren. Jedoch gewinnen die Grenzen zwischen den religiösen Systemen zunehmend an Unschärfe oder werden überhaupt vollständig zum Verschwinden gebracht. Die „Übersetzungen“ religiöser Phänomene in andere kulturelle Kontexte und Räume bringen kulturelle Mehrfachkodierungen und Hybridisierungen mit sich, die die Metapher von der Kultur als „lesbarem“ Text zunehmend problematisch erscheinen lassen und durch die poststrukturalistische Kategorie der Differenz⁴⁹⁰ maßgeblich geprägt sind. Dadurch werden unterschiedliche – auch sich widersprechende – Lesarten ermöglicht, die sich eindeutigen Dechiffrierungen widersetzen. In diesem Sinne wird bei der Reflexion interreligiöser Phänomene in zahlreichen zeitgenössischen literarischen Texten das Medium der Schrift – sowohl auf formal-ästhetischer als auch motivischer Ebene – zu einem „Spielraum kultureller Synkretisierung, d.h. ein Medium des Aushandelns kultureller Widersprüche und Antagonismen“⁴⁹¹.

Angesichts des besonderen Stellenwerts von Schrift in muslimischen Kulturen überrascht es nicht, dass auch die literarische Beschäftigung mit dem Islam in den Werken Barbara Frischmuths in wesentlichem Maße das Motiv der Schrift fokussiert, dabei aber der Vielschichtigkeit und Widersprüchlichkeit der verarbeiteten Textgewebe und Schriftbilder gerecht zu werden sucht. Auf welche Art und Weise der sprachkritische Impetus der frühen Romane dabei in transformierter Form auf die religiösen Schriften projiziert wird, soll nun im Folgenden anhand ausgewählter Essays sowie der Romane *Die Schrift des Freundes* und *Die Entschlüsselung* veranschaulicht werden.

⁴⁸⁹ Vgl.: Bachmann-Medick, Doris: *Kultur als Text. Die anthropologische Wende in der Literaturwissenschaft*. Frankfurt am Main: Fischer 1996.

⁴⁹⁰ Mit der Kategorie der Differenz wird die Metapher von der „Kultur als Text“ in mehrfacher Hinsicht gesprengt: „Kultur als konfliktreicher Prozess des Aushandelns (von Differenzen, die damit nicht mehr länger als Wesensunterschiede festgeschrieben werden) tritt zunehmend an die Stelle von Kultur als Text. Hybridisierung, Ungleichzeitigkeiten, dritte Räume für Heimatlosigkeit und gebrochene Identitäten in kulturellen Zwischenwelten sowie Spannungsräume interkultureller Auseinandersetzung öffnen den Blick für Äußerungen marginalisierter Subjekte und Gesellschaften sowie für die damit verbundene Durchsetzung indigener Interessen. Dies führt weit hinaus über die bloße Lesbarkeit von Bedeutungszusammenhängen, wie sie durch Selbstauslegung zusammengehalten werden.“ Horváth, Andrea: *Kultur als Text? Lesbarkeiten von kulturellen Prozessen*. http://www.inst.at/trans/16Nr/07_3/horvath16.htm (15.8.2013). Der Begriff der „Lesbarkeit“ reicht hier also weit über einen bloßen hermeneutischen Kontext hinaus.

⁴⁹¹ Bachmann-Medick, Doris: *Multikultur oder kulturelle Differenzen? Neue Konzepte von Weltliteratur und Übersetzung in postkolonialer Perspektive*. In: Bachmann-Medick, Doris (Hg.): *Kultur als Text. Die anthropologische Wende in der Literaturwissenschaft*. Frankfurt am Main: Fischer 1996, S. 262-296, S. 279.

2.2. Von der Dechiffrierbarkeit religiöser Schriften und der Deutungshoheit ihrer Auslegung

Wenn man die in Frischmuths Texten thematisierten religiösen Schriften in Hinblick auf ihre Performanz untersucht, lässt sich in den späteren Romanen und Essays der Autorin eine signifikante Parallel zur Spracharbeit in der *Klosteschule* festmachen. Während in ihrem Erstlingsroman – wie Schmidt-Dengler in *Das Gebet in die Sprache nehmen* deutlich macht – „durch die Repetition der in der Klosteschule aufoktroyierten Sätze so etwas wie ein Gegenbann wider den verordneten Zwang ausgesprochen [wird], so als ob der strikt verordneten Ordnung nur durch eine Gegenordnung begegnet werden könne“⁴⁹², fungieren auch die in den späteren Werken verarbeiteten Schriftkonzepte als eine Art Gegenentwurf zu den durch religiöse Sprachhandlungen bedingten Festschreibungen. Insbesondere in ihren essayistischen Texten reflektiert die Autorin über die Frage nach der Wirkungsweise religiöser Schriften, ihre Deutungshoheiten und Widersprüche.

So sind, wie Frischmuth in ihrem Essay *Kann der Glaube Berge versetzen, und wenn ja, wie hoch dürfen sie sein?* ausführt, das schriftlich überlieferte Wort Gottes – egal ob im Christentum oder im Islam – und die Worte der „recht geleiteten Propheten, Apostel oder Kalifen [...] in eben dieser schriftlichen Form auch in sich widersprüchlich [...].“⁴⁹³ Diese Widersprüchlichkeit hat damit zu tun, dass das Wort Gottes, „so es von Menschen gehört werden soll, [...] den Gesetzen menschlicher Sprache [unterliegt], und diese ist nun einmal nicht eindeutig.“⁴⁹⁴ Sprachliche Zeichen und die sich aus deren Kombination ergebenden Texte sind, sowohl innerhalb einer Sprache als auch im Vergleich mit anderen Sprachsystemen, mehrdeutig. Es bedarf also der Übersetzung und der Interpretation dieser Zeichenkombinationen, die zu höchst unterschiedlichen, mitunter auch gegensätzlichen Ergebnissen führen kann.

Entsprechend kritisch äußert sich Frischmuth in ihrem Essay über die „seit langem festgefahrenen Koran-Exegese“ und die „islamischen Theologen, die auch heute noch auf die sieben bzw. vierzehn möglichen Lesarten des Korans eingeschworen sind, auf die man sich vor Jahrhunderten geeinigt hat“⁴⁹⁵, spricht aber auch bewusst jene muslimischen Intellektuellen an, die sich (was oftmals nicht ungefährlich ist) für eine Neuauslegung des

⁴⁹² Schmidt-Dengler, Wendelin: *Das Gebet in die Sprache nehmen. Zum Säkularisationssyndrom in der österreichischen Literatur der siebziger Jahre*, S. 52.

⁴⁹³ Frischmuth, Barbara: *Kann der Glaube Berge versetzen, und wenn ja, wie hoch dürfen sie sein? Gedanken zum gegenwärtigen Erscheinungsbild des Islams*. In: Frischmuth, Barbara: Vom Fremden und vom Eigentümern. Essays, Reden und Aufsätze über das Erscheinungsbild des Orients. Graz: Droschl 2008, S. 105-135, S. 111.

⁴⁹⁴ Ebd., S. 112.

⁴⁹⁵ Ebd., S. 116.

Korans einsetzen. So bezieht sie sich unter anderem auf den tunesischen Autor Abdelwahab Meddeb und seine 2002 erschienene Monographie *Die Krankheit des Islam*⁴⁹⁶, in welcher der Verfasser den durch die fundamentalistische Buchstabentreue bedingten „Verfall der religiösen Bildung“ beklagt und sich dafür einsetzt, der intellektuellen Debatte in ihrer Vielstimmigkeit, der „Vielfalt von Meinungen [...] dem Dissens und der Differenz“⁴⁹⁷ wieder ihren „angestammten Platz“ einzuräumen, da „erst die Exegese den Buchstaben zum Leben erwecke“⁴⁹⁸.

Die fundamentalistische Buchstabentreue gibt es laut Frischmuth aber nicht nur im Islam, sondern auch im Christentum (etwa in evangelikalen Gruppierungen). Diese Tendenzen dürfen in den gegenwärtigen Debatten nicht ausgeblendet werden, sondern sind im selben Maße kritisch zu hinterfragen. Auch lasse sich der Islam nicht auf die Strömungen reduzieren, in denen ein „rigider Skripturalismus [...] der absolute Glaube an die unwiderrufbare Autorität des heiligen Textes“⁴⁹⁹ dominiert. Denn – so Frischmuth weiter – „das Erscheinungsbild des Islams ist in sich so vielfältig, daß man sich hüten sollte, es allein an Dogmenkritik festzumachen.“⁵⁰⁰ Durch die Akzeptanz dieser Vielfalt wird eine grundlegende Voraussetzung für eine interreligiöse Annäherung der Religionen geschaffen. Frischmuths Einsatz für die „Wiederentdeckung der Tradition der Übersetzungen aus den orientalischen Sprachen im 19. Jahrhundert und die Sensibilisierung der Leser für die Vielfalt einer islamisch inspirierten Gegenwartsliteratur“⁵⁰¹ trägt diesem Umstand Rechung.

Die von Frischmuth konstatierte „Vielzüngigkeit Gottes“⁵⁰² und die Widersprüche in der schriftlichen Überlieferung von Gottes Wort prägen auf maßgebliche Art und Weise das Bild der Religionen in ihrem literarischen Werk. In Texten wie *Das Verschwinden des Schattens in der Sonne*, *Die Schrift des Freundes*, *Die Entschlüsselung*, *Der Sommer, in dem Anna verschwunden war* und *Vergiss Ägypten* spiegeln sich die „vielfältigen Denktraditionen, Sitten und Lebensorientierungen“⁵⁰³ des Islam wider. Aber auch das Plädoyer für eine kritische (nicht auf die wortwörtliche Auslegung insistierende) Lektüre des Korans klingt immer

⁴⁹⁶ Vgl.: Meddeb, Abdelwahab: *Die Krankheit des Islam*. Heidelberg: Wunderhorn 2002.

⁴⁹⁷ Frischmuth, Barbara: *Kann der Glaube Berge versetzen, und wenn ja, wie hoch dürfen sie sein? Gedanken zum gegenwärtigen Erscheinungsbild des Islams*, S. 118.

⁴⁹⁸ Ebd.

⁴⁹⁹ Frischmuth, Barbara: *Wer hier die Schläfer sind*. In: Die Presse (Spectrum), 22.9.2001.

⁵⁰⁰ Frischmuth, Barbara: *Kann der Glaube Berge versetzen, und wenn ja, wie hoch dürfen sie sein? Gedanken zum gegenwärtigen Erscheinungsbild des Islams*, S. 121.

⁵⁰¹ Straňáková, Monika: *Literarische Grenzüberschreitungen. Fremdheits- und Europa-Diskurs in den Werken von Barbara Frischmuth, Dževad Karahasan und Zafer Šenocak*, S. 80.

⁵⁰² Frischmuth, Barbara: *Kann der Glaube Berge versetzen, und wenn ja, wie hoch dürfen sie sein? Gedanken zum gegenwärtigen Erscheinungsbild des Islams*, S. 112.

⁵⁰³ Straňáková, Monika: *Literarische Grenzüberschreitungen. Fremdheits- und Europa-Diskurs in den Werken von Barbara Frischmuth, Dževad Karahasan und Zafer Šenocak*, S. 62.

wieder an, etwa in einer Passage aus *Der Sommer, in dem Anna verschwunden war*, in der Ali seiner Tochter Inimini (bzw. Nilüfer), die sich dazu entschlossen hat, den Koran-Unterricht zu besuchen, folgenden Ratschlag mit auf den Weg gibt: „[...] wenn du schon den Koran lesen möchtest, dann lies ihn genau. Lies ihn selber, damit du dir nicht von anderen sagen lassen mußt, was drinsteht.“⁵⁰⁴ Inimini beherzigt diesen Rat und wird im Laufe des Textes zu einer geradezu idealtypischen Verkörperung einer gelungenen Synthese muslimischer und westlicher Kultur. Die kritische und unvoreingenommene Lektüre der Heiligen Schriften ist somit substanziale Voraussetzung für die literarische Auseinandersetzung Frischmuths mit dem Islam wie mit dem Christentum.

Wenngleich sich die sprachkritischen Ansätze ihrer früheren Arbeiten nicht mehr so stark in der stilistischen Konzeption der neueren Romane widerspiegeln, ist die bereits erwähnte Definition Frischmuths von der „Sprache als Material, mit dem man etwas machen kann“⁵⁰⁵ nach wie vor prägend für ihr gesamtes Werk. Ihre Reflexionen über religiöse Sprach- und Sprechformen sowie über das Wirkungspotential religiöser Schrift(en) beziehen sich sowohl auf den christlichen als auch auf den muslimischen Glauben. Es sind jedoch nicht ausschließlich die beiden muslimischen Hauptkonfessionen Sunna und Schia, die Frischmuth als Projektionsfläche dienen, sondern es ist insbesondere die islamische Mystik, die auch – religionsübergreifend – immer wieder mit der christlichen Mystik in Beziehung gesetzt wird. Es erscheint daher sinnvoll, vor der exemplarischen Untersuchung der interreligiösen Schriftdiskurse in den ausgewählten Romanen der Autorin näher auf die speziellen Bezüge zur Mystik in ihrem Werk einzugehen.

2.3. Eine „neue Sprache“ des Religiösen – Mystik im Werk Barbara Frischmuths

Über die Beschäftigung und Verarbeitung mystischer Elemente (vorwiegend der islamischen Mystik) in den Texten Frischmuths sind in den vergangenen Jahren mehrere umfassende wissenschaftliche Arbeiten veröffentlicht worden⁵⁰⁶. Ein zentraler Ausgangspunkt der Studien ist die These, dass „die Mystik das verbindende Element zwischen den Religionen, eben auch zwischen Islam und Christentum“⁵⁰⁷, darstelle und dass die Sprache der Mystik den literarischen Zugang Frischmuths zur Thematik maßgeblich präge⁵⁰⁸. Damit bildet die

⁵⁰⁴ Frischmuth, Barbara: *Der Sommer, in dem Anna verschwunden war*. Berlin: Aufbau Verlag 2006, S. 44.

⁵⁰⁵ Haider, Hans: *Die Entdeckung der Sprache als Material*. In: Wiener Zeitung, 16.8.2008.

⁵⁰⁶ Vgl.: Polat-Menke, Selma: *Islam und Mystik bei Barbara Frischmuth. Werkanalyse und interreligiöses Lernen*. Ostfildern: Grünwald 2013; Tabaalite, Driss: *Islamische Mystik bei Barbara Frischmuth. Untersuchungen zum Konzept einer „geistigen Archäologie des Gemeinsamen.“* Graz: Diss. 2011.

⁵⁰⁷ Tabaalite, Driss: *Islamische Mystik bei Barbara Frischmuth. Untersuchungen zum Konzept einer „geistigen Archäologie des Gemeinsamen.“*, S. 3.

⁵⁰⁸ Vgl.: ebd., S. 5.

Auseinandersetzung der Autorin mit der Sprache der Mystik auch einen substanzialen Referenzrahmen für die Untersuchung des Spannungsfeldes von Interreligiosität und Sprachanalyse in ihren Werken.

Im linguistischen Diskurs werden „Bildlichkeit und Vergeistigung“ als die „beiden Hauptzüge der mystischen Sprache“⁵⁰⁹ beschrieben. Diese beiden Aspekte werden in Frischmuths Werken immer wieder aufgegriffen. Eine weitere zentrale Funktion der mystischen Sprache – gerade was die Verarbeitung von Bezügen zwischen unterschiedlichen Religionen in ihren Texten betrifft – wird von der Autorin in einem Interview, das Driss Tabaalite für ihre Dissertation mit ihr geführt hat, hervorgehoben:

Mystik ist für mich ein Raum des Verständnisses, wo Menschen einander entgegenkommen können und aufeinander zugehen können ohne sich konfessionell oder [...] gesetzmäßig deklarieren zu müssen. Das ist vielleicht für mich der wichtigste Wert, dass da eine Sprache, unermüdlich, eine Sprache geschaffen wird, in der Zusammenhänge, die der täglichen Wahrnehmung einfach verschlossen bleiben, artikuliert werden.⁵¹⁰

Dieser „Raum des Verständnisses“ ist eine wichtige Voraussetzung für jegliche Form der interreligiösen Kommunikation. Trotz der Betonung des Stellenwerts der mystischen Sprache liegt der Fokus der zuvor genannten wissenschaftlichen Arbeiten jedoch mehr in einem „Aufspüren“ und einer theoretisch fundierten Analyse der unterschiedlichen mystischen Traditionen (z.B. Gemeinsamkeiten und Bezüge zwischen islamischer und christlicher Mystik), die sich in Frischmuths Texten finden und weniger auf einer Untersuchung der sprachlichen Form ihrer Verarbeitung. Für den Kontext dieser Untersuchung ist hingegen vor allem das sprachanalytische Potential der mystischen Bezüge und die Frage, welche Rückschlüsse sich daraus für die interreligiöse Engführung von Christentum und Islam in den Texten ableiten lassen, von Interesse. Näher zu beleuchten ist beispielsweise die Art und Weise, wie die Autorin unterschiedliche Sprachebenen, etwa die Sprache der islamischen Mystik mit der Alltagssprache⁵¹¹ und Religiöses mit Profanem mischt (wenn auch nicht in der Radikalität wie Josef Winkler). Ein substanzielles Anliegen Frischmuths ist es, in ihren Texten neue – über kulturelle und konfessionelle Grenzziehungen hinausgehende – Zusammenhänge herzustellen und sichtbar zu machen.

Tabaalites These, dass die Thematisierung von Mystik in Frischmuths literarischem Werk als ein „Versuch der Überwindung der Sprachskepsis“ und „Ausweg aus der Sprachkrise der

⁵⁰⁹ Kunisch, Hermann: *Spätes Mittelalter (1250-1500)*. In: Maurer, Friedrich / Rupp, Heinz: Deutsche Wortgeschichte. Bd. 1. Berlin: de Gruyter 1974, S. 255-320, S. 305.

⁵¹⁰ Zit. n.: Tabaalite, Driss: *Islamische Mystik bei Barbara Frischmuth. Untersuchungen zum Konzept einer „geistigen Archäologie des Gemeinsamen.“*, S. 154.

⁵¹¹ Vgl. ebd., S. 201.

Autorin“⁵¹² zu sehen sei, mag auf den ersten Blick einleuchtend erscheinen, ist aber insofern nicht ganz unproblematisch, als sich die Skepsis der Autorin, gegenüber Sprachformen und Schriften, die zur Etablierung und Festschreibung von Macht und Diskurshoheit dienen, wie ein roter Faden durch ihr gesamtes Werk zieht und folglich auch nie „überwunden“ wurde. Ähnliches gilt für die im Zusammenhang mit Frischmuths Roman *Die Mystifikationen der Sophie Silber* von Norbert Weber aufgestellte These, dass der Übergang von der sprachkritischen Auseinandersetzung mit dem Katholizismus in *Die Klosterschule* zu ihrem „Feenroman“ einer „Aufgabe ihrer früheren Sprachkritik“⁵¹³ und einer „Flucht“⁵¹⁴ in die Sprache der Mystik gleichkäme. Eine Befreiung im Sinne einer Erweiterung der sprachlichen Möglichkeiten mag der Rückgriff auf die Sprache der Mystik jedenfalls gewesen sein (und ist es immer noch), von einer Flucht ist jedoch insofern nicht zu sprechen, weil der Katholizismus auch in späteren Werken der Autorin wie *Die Entschlüsselung* und *Vergiss Ägypten* sehr wohl noch präsent ist und als ein wesentliches Reflexionselement fungiert – wobei nicht zuletzt auch der sprachlichen Dimension der thematisierten Glaubensinhalte Rechnung getragen wurde.

Ein zentraler Ansatzpunkt für die Engführung der Sprache der Mystik mit interreligiösen Diskursen in Frischmuths Werk liegt im mystischen Gottesbild begründet. So wird, wie Tabaalite in ihrer Dissertation hervorhebt, in der Mystik „nicht nach dem wahren Gott bzw. der wahren Religion gefragt“ und es geht auch „nicht um die Begrifflichkeit Gottes. Vielmehr geht es darum, sich Gott zu nähern, denn die Mystiker/innen wissen, dass er weder beschrieben noch umschrieben werden kann. [...] Mit welchem Namen man ihn ruft, so wird man ihn in eben diesem Namen schauen.“⁵¹⁵ Wie im Sufismus ist Gott in Frischmuths Romanen nicht mit einem fixen und unveränderlichen Bild verbunden, vielmehr handelt es sich bei den Vorstellungen, die man sich von Gott machen kann, um „ein prozesshaftes Geschehen“⁵¹⁶, das sich stetig weiterentwickelt. Somit erscheint es nur naheliegend, dass dieses Gottesbild auch die Formen der sprachlich-literarischen Schilderungen Gottes maßgeblich prägt.

Von besonderem Interesse ist diesbezüglich die bereits in Frischmuths Roman *Kopfänzer* anklingende Gleichsetzung von Gott und Sprache. In einem Gespräch der Protagonistin des Romans, der Journalistin Dinah, mit dem Jesuitenpater Springer konstatiert dieser: „Es gibt

⁵¹² Ebd., S. 82.

⁵¹³ Weber, Norbert: *Das gesellschaftlich Vermittelte der Romane österreichischer Schriftsteller seit 1970*. Frankfurt am Main: Lang 1980, S. 168.

⁵¹⁴ Ebd., S. 170.

⁵¹⁵ Tabaalite, Driss: *Islamische Mystik bei Barbara Frischmuth. Untersuchungen zum Konzept einer „geistigen Archäologie des Gemeinsamen.“*, S. 141.

⁵¹⁶ Ebd., S. 228.

da eine These. ‘ [...] ,Eine These, die besagt, daß Gott Sprache sei, Universalsprache und somit Grundlage für alle Sprachen. Und das ganze All, Wesen, Dinge und vor allem der Mensch könnten an dieser Sprache teilhaben, indem sie sie miterfinden.“⁵¹⁷ So wie die sprachlichen Zeichen ist auch die göttliche Präsenz in ihrer Bedeutung und Dechiffrierbarkeit polyvalent und kann somit von den Menschen in unterschiedlicher Form und Ausprägung wahrgenommen und vermittelt, ja sogar durch die sprachliche Ausgestaltung „miterfunden“ und verändert werden.

Durch den Verzicht auf explizite Benennungen bleibt der mystische Gottesbegriff bewusst in der Schwebе – ein Umstand, der eine Vielzahl von Möglichkeiten für literarische Verarbeitungen und poetische Zwischenräume schafft. Deutlich macht Frischmuth dies beispielsweise in dem bereits erwähnten Interview mit Driss Tabaalite:

Ich war immer unglücklich darüber, dass die verschiedenen Religionen so beharrlich auf ihrem speziellen Gottesbild und ihrem speziellen Gottesnamen bestanden haben. Für mich war es viel einfacher und auch glaubwürdiger, mich auf ein göttliches Wesen beziehen zu können, das ich nicht benennen musste, dem ich nicht ganz konkrete Verhaltensregeln zuweisen musste [...].⁵¹⁸

Das mystische Ziel, die Vereinigung und Verschmelzung von Menschlichem und Göttlichem – ein Motiv, das in Frischmuths Romanen immer wieder aufgegriffen (und häufig mit dem Motiv der Verschränkung sprachlicher und/oder kultureller Räume enggeführt) wird –, subvertiert gewissermaßen das Dogmatische der heiligen Schriften bzw. deren Auslegungen, in denen ein scharfer Trennstrich zwischen der allmächtigen Gottheit und den sterblichen Menschen gezogen wird. Stattdessen werden dadurch grundlegende Parallelen und gemeinsame Bezugspunkte der unterschiedlichen Religionen in den Vordergrund gerückt. So sind laut Frischmuth beispielsweise auch christliche Traditionen in die Glaubensvorstellungen der Aleviten eingeflossen⁵¹⁹, was sich anhand der mystischen Schriften entsprechend belegen lässt. Die daraus resultierenden Mischformen gehen jedoch über das interreligiöse „Dazwischen“ hinaus und eröffnen transreligiöse Verweiszusammenhänge, die sich quer durch die unterschiedlichen Formen des Religiösen verorten lassen. So ist der von Frischmuth in ihrem Essay *Predigt zu Lukas 24/13-35* zitierte Satz aus dem Hadith Kudsi des Propheten Mohammed, in dem Gott sagt: „Ich war ein verborgener Schatz und wollte erkannt werden,

⁵¹⁷ Frischmuth, Barbara: *Kopftänzer*. Salzburg: Residenz Verlag 1984, S. 153.

⁵¹⁸ Zit. n. Tabaalite, Driss: *Islamische Mystik bei Barbara Frischmuth. Untersuchungen zum Konzept einer „geistigen Archäologie des Gemeinsamen.“*, S. 137.

⁵¹⁹ Vgl. Frischmuth, Barbara: *Nachbemerkung*. In: Frischmuth, Barbara: *Die Schrift des Freundes*. Berlin: Aufbau Verlag ⁴2006, S. 368-371, S. 369.

deshalb schuf ich die Welt“⁵²⁰ (was in der Mystik – insbesondere im Sufismus – im Sinne der „Intimität eines Liebesschatzes“⁵²¹ gedeutet wird), nicht allein auf den Islam oder das Christentum zu beziehen, sondern auf alle religiösen Systeme, die von einem überirdischen Schöpfungsakt ausgehen.

Dennoch sind die Manifestationen mystischer Gotteserfahrung sehr wohl von den einzelnen Religionen bzw. Konfessionen geprägt und können sowohl in körperlicher Form als auch in Form von Schrift in Erscheinung treten. Besonders signifikant wird dies auf der Ebene des Traums:

Träume oder Visionen sind im Hinblick auf die Mystik an die religiöse Tradition gebunden [...], aus der der/die Mystiker/in kommt. Während z.B. der/die christliche Mystiker/in im Traum Christus schaut, finden sich im Islam Visionen von Buchstaben: denn im Christentum bildet das ‚inkarnierte‘ Gotteswort das Zentrum des Gottesglaubens. Im Islam hingegen gibt es das ‚inlibrierte‘ Gotteswort, nämlich den Koran, das buchgewordene Gotteswort.⁵²²

Bezeichnend ist hier die Gegenüberstellung des Fleisch-gewordenen Wortes im Christentum und des zur Schrift gewordenen Gotteswortes im Islam. Gleichzeitig wird durch die Ebene des Traums verhindert, dass dieses Wort (ob nun verkörperlicht oder im Medium der Schrift) endgültig greifbar wird. Es bleibt bei einer flüchtigen Erfahrung, die das Göttliche zwar andeutet und vergegenwärtigt, aber nicht festschreibt. Durch die Fähigkeit des Träumens wird, wie Frischmuth in ihrer Poetikvorlesung *Traum der Literatur – Literatur des Traums* ausführt, der Mensch selbst zum gottgleichen Schöpfer:

Es ist kein Gott mehr, der Träume schickt, um wahrzusagen oder zu heilen. [...] Der Mensch ist gottgleich geworden, ein Schöpfer unter Geschöpfen. Oder ist er doch wiederum nur einer, der im Traum seine Traumarbeit und im Wachen seine Schreibarbeit leistet. Wenn alles zur Schrift geraten kann, jede Landschaft, jedes Erleben, dann wird auch der Traum zur Schrift und jedes Bild zur Buchstäblichkeit.⁵²³

Durch die Transformation von Traumarbeit zur Schreibarbeit wird die flüchtige, assoziative Form des Traums gleichsam zu einem sprachlichen Formelement schriftstellerischen Schaffens. Dieser Schöpfungsakt an den Schnittstellen von Traum und Schrift entspricht in

⁵²⁰ Frischmuth, Barbara: *Predigt zu Lukas 24/13-35*. In: Frischmuth, Barbara: Vom Fremdeln und vom Eigentümeln. Essays, Reden und Aufsätze über das Erscheinungsbild des Orients. Graz: Droschl 2008, S. 91-104, S. 94.

⁵²¹ Frischmuth, Barbara: *Vergiss Ägypten*. Berlin: Aufbau Verlag 2008, S. 154.

⁵²² Tabaalite, Driss: *Islamische Mystik bei Barbara Frischmuth. Untersuchungen zum Konzept einer „geistigen Archäologie des Gemeinsamen.“*, S. 207.

⁵²³ Frischmuth, Barbara: *Traum der Literatur – Literatur des Traums. Münchner Poetik-Vorlesungen*. Wien: Sonderzahl 2009, S. 33.

vielfacher Hinsicht dem mystischen Ziel der zunehmenden Verschmelzung des Menschlichen mit dem Göttlichen.

Von besonderem Interesse sind darüber hinaus auch die mystischen Jenseitsvorstellungen und die damit verbundene spezifische Erfahrung von Zeit⁵²⁴, die sich in der sprachlichen Gestaltung der Texte manifestiert. Wenn beispielsweise in Frischmuths Roman *Vergiss Ägypten* von einem Jenseits die Rede ist, „das in der klassischen islamischen Mystik die Wirklichkeit genannt wird“, eine „Wirklichkeit, die an keinen Ort und an keine Zeit gebunden ist“⁵²⁵ lassen sich hier sowohl Parallelen zum Christentum als auch zum Islam festmachen. Tabaalite verweist in diesem Zusammenhang einerseits auf die Vorstellung des Jüngsten Gerichts im Christentum sowie auf die sowohl in der Schia als auch in der islamischen Mystik zentrale Verheißung von der Wiederkehr des Mahdi andererseits⁵²⁶. Auch in der Mystik gibt es eine Verortung des Göttlichen im Jenseits, wie es in *Vergiss Ägypten* immer wieder anklingt:

Im Gegensatz zu den späteren Mystikern, vor allem denen aus dem Iran, war Gott für Dhun-Nun zwar ebenfalls der ewige Geliebte, doch konnte er weder durch Askese noch durch Frömmigkeit erreicht werden. Das selige Schauen oder gar die Vereinigung mit dem Geliebten war für ihn erst im Jenseits möglich. Für Gott konnte es kein Jenseits geben, denn jenseits von Ihm war nichts. Für alles Seiende aber war Gott das Jenseits.⁵²⁷

Diese Form der Gotteserfahrung ist jenseits aller konkret messbaren Zeitstrukturen angesiedelt. Dem gegenüber steht im Text die Diesseitsbezogenheit im Glauben des antiken Ägyptens und der Beziehung zwischen Menschen und Göttern, die den mystischen Vorstellungen im Roman entgegengestellt werden. Gemeinsam ist diesen beiden Zugängen – so sehr sich das sprachliche Pathos ihrer Schilderungen auch unterscheidet – die grundsätzliche Möglichkeit der Veränderung göttlicher Prinzipien bzw. die Partizipation daran.

Tagtäglich erzählte man ihnen von den Menschen [...], wie um sie mit allen Mitteln zum Diesseits zu bekehren, zu den Freuden der Welt, zur Kunst der Menschen und zu ihrer Schrift. So als sollten nicht die Menschen zur göttlichen Moral, sondern die Götter zur ägyptischen Zivilisation bekehrt werden. Religiöse Propaganda mit umgekehrten Vorzeichen.⁵²⁸

⁵²⁴ Vgl. Tabaalite, Driss: *Islamische Mystik bei Barbara Frischmuth. Untersuchungen zum Konzept einer „geistigen Archäologie des Gemeinsamen.“*, S. 194-201.

⁵²⁵ Frischmuth, Barbara: *Vergiss Ägypten*, S. 194.

⁵²⁶ Vgl. Tabaalite, Driss: *Islamische Mystik bei Barbara Frischmuth. Untersuchungen zum Konzept einer „geistigen Archäologie des Gemeinsamen.“*, S. 198-199.

⁵²⁷ Frischmuth, Barbara: *Vergiss Ägypten*, S. 152.

⁵²⁸ Ebd., S. 196.

In Bezug auf das Diesseits finden sich – im Gegensatz zur christlichen und muslimischen Mystik – in Frischmuths Werk auch Schilderungen sehr präziser Zeiterfahrungen im Christentum und im Islam, die aber von der Autorin – wie etwa zu Beginn ihres Romans *Die Entschlüsselung* – durchaus kritisch reflektiert werden:

Sobald den Menschen die Zeit als eine unerbittlich fortschreitende zu Bewußtsein kam, wurde die Uhr erfunden. Die soll bei den orthodoxen Muslimen zuerst in Gebrauch gewesen sein, um die fünf Gebetszeiten besser einhalten zu können. Aber auch die christlichen Mönche mit ihren Metten, Vespern, Vigilien usw. hatten Bedarf an einem Zeitmesser, der ihnen die Stunden vorhackte wie der Metzger das Osterlamm. So besehen entpuppte sich die kontinuierliche Zeit als eine Erfindung religiöser Extremisten [...].⁵²⁹

Es überrascht daher nicht, dass Frischmuth in ihren Texten immer wieder mit diskontinuierlichen Zeitebenen arbeitet, diese miteinander verschränkt und überlagert. Ein Beispiel dafür wäre die in *Die Entschlüsselung* thematisierte vermeintliche Korrespondenz einer katholischen Äbtissin mit einem muslimischen Mystiker, die beide in unterschiedlichen historischen Epochen gelebt haben. Im Medium der Schrift wird die Wahrnehmung von Zeit zwar in einen verortbaren Rahmen gesetzt. Jedoch kann das mystische Konzept von Zeit (und damit verbunden auch das Spannungsfeld von Raum und Zeit) mit dem bei der Untersuchung von Josef Winklers Texten (im Zusammenhang mit dem Katholizismus und dem Hinduismus) angesprochenen Modell Gumbrechts von Präsenzkultur und Sinnkultur⁵³⁰ nicht mehr hinreichend beschrieben werden, denn die mystische Gotteserfahrung ist sowohl jeglicher räumlichen als auch zeitlichen Festschreibung enthoben, was sich auch in deren sprachlich-literarischen Verarbeitungen widerspiegelt.

Die Auflösungen und Veruneindeutigungen der Kategorien Raum und Zeit in der christlichen und islamischen Mystik münden bei Frischmuth jedoch nicht in gleichgültiger Beliebigkeit. Die gesellschaftlichen und politischen Bedingtheiten, mit denen jene konfrontiert sind, die sich zu mystischen Auslegungen der christlichen oder muslimischen Religion bekennen, werden in ihren Texten immer wieder zur Sprache gebracht. Dass beispielsweise die anatolischen Aleviten in der Türkei nicht selten auch politischen wie religiösen Repressalien ausgesetzt waren und sind, thematisiert Frischmuth bereits in ihrem Roman *Das Verschwinden des Schattens in der Sonne*⁵³¹. Die politischen Inhalte sind jedoch von der poetischen Form ihrer Übermittlung nicht zu trennen.

⁵²⁹ Frischmuth, Barbara: *Die Entschlüsselung*, Berlin: Aufbau Taschenbuch Verlag 2006, S. 7.

⁵³⁰ Vgl. S. 100-103 der vorliegenden Arbeit.

⁵³¹ Vgl.: Frischmuth, Barbara: *Das Verschwinden des Schattens in der Sonne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1973, S. 216-217, 231-233.

Frischmuth, die sich ihren eigenen Angaben nach besonders für „die religiöse Poesie bzw. die Kraft der Bilder in den Religionen“⁵³² interessiert, geht es insbesondere darum, „für Interesse an den toleranten Traditionen des Islam zu werben, die die heutigen Islamisten und Fundamentalisten längst vergessen zu haben scheinen.“⁵³³ Mit diesen toleranten Traditionen sind nicht zuletzt mystische Traditionen gemeint, die davon ausgehen, dass sich das Göttliche im Menschen widerspiegelt. Deutlich wird dies beispielsweise in einer Passage aus Frischmuths Roman *Die Schrift des Freundes*, in der Abdal, ein in Wien lebender Alevit, das Wesen des „Freundes“ (gemeint ist Mohammeds Neffe und Schwiegersohn Ali, der nicht nur als eine wesentliche „spirituelle Inspirationsquelle“ für die Aleviten, sondern überhaupt als „der erste islamische Mystiker“⁵³⁴ gilt) erläutert:

Wenn Ali Ihr Freund ist, verwandelt er sich in Sie und Sie sich in ihn. [...] Sein Gesicht spiegelt Gott, und Sie spiegeln sein Gesicht. Sie brauchen keine Moschee, um mit ihm zu reden. Sie sollen ihm nur die Tür öffnen. Sie haben auch keine Pilgerfahrt nach Mekka nötig, denn Ihr Herz ist die Kaaba, und wenn es das nicht ist, werden Sie auch in Mekka keine Kaaba finden.⁵³⁵

Während in der Bibel und im Koran die göttliche und die menschliche Sphäre klar voneinander abgegrenzt sind, zielt die Sprache der Mystik darauf ab, diese Grenzziehung zum Verschwimmen bzw. zum Verschwinden zu bringen. Der Vermittler zwischen den beiden Sphären ist kein hierarchisch höhergestellter Vorgesetzter, sondern ein Freund. Die von Abdal erläuterte Spiegelung Gottes im Menschen wird auch am Ende eines von Frischmuth ins Deutsche übersetzten Gedichts des alevitischen Dichters Nesîmî aufgegriffen und auf das Motiv der Schrift übertragen, indem es den Koran direkt in „des Menschen Angesicht“ verortet:

Klug ist, wer aus heiligen Schriften Lehren zieht
Wer Tora und Bibel auswendig buchstabiert
Wir lesen den Koran aus des Menschen Angesicht
Eines anderen Korans bedarf es so nicht mehr⁵³⁶

⁵³² Kuschel, Karl-Josef: *Vom Vergnügen, seine eigene Religion zu haben. Über Mystik, Märchen und Gnosis. Gespräch mit Barbara Frischmuth*. In: Kuschel, Karl-Josef (Hg.): Weil wir uns auf dieser Erde nicht ganz zu Hause fühlen. 12 Schriftsteller über Religion und Literatur. München: Piper 1985, S. 113-126, S. 114.

⁵³³ Frischmuth, Barbara: *Der Blick über den Zaun*. In: Lützeler, Paul Michael (Hg.): Schreiben zwischen den Kulturen. Beiträge zur deutschsprachigen Gegenwartsliteratur. Frankfurt am Main: Fischer 1996, S. 19-27, S. 26.

⁵³⁴ Tabaalite, Driss: *Islamische Mystik bei Barbara Frischmuth. Untersuchungen zum Konzept einer „geistigen Archäologie des Gemeinsamen.“*, S. 85.

⁵³⁵ Frischmuth, Barbara: *Die Schrift des Freundes*. Berlin: Aufbau Verlag ⁴2006, S. 303.

⁵³⁶ Zit. n. Gellner, Christoph: *Weltreligionen in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur. Spiegelungen im Werk von Barbara Frischmuth und Adolf Muschg*. In: Gellner, Christoph: Weltreligionen im Spiegel zeitgenössischer Literatur. Barbara Frischmuth, Adolf Muschg und die interkulturelle Herausforderung der Theologie. Karlsruhe, Baden: Evangelische Akademie Baden 2005, S. 21-102, S. 46.

Durch die Spiegelung der Heiligen Schrift im Menschen ist die Verschriftlichung und Verkörperlichung von Gottes Wort, wie sie für den Islam (durch den Koran) und das Christentum (durch die Menschwerdung Christi) charakteristisch sind, nicht mehr eindeutig voneinander zu trennen. In *Die Schrift des Freundes* klingt dieses Motiv des Lesens im Menschen bereits in einer Traumsequenz zu Beginn des Textes an:

Sie kann sich gehen sehen zur Station an der Ecke Unerkennbare Straße, Linie Sieben, Auf der Hut. [...] Auch sind die Fahrgäste aus Papier, von oben bis unten beschrieben. Ein Buchstabe angelt nach ihr, fischt sie aus sich heraus, hängt sie zwischen Himmel und Erde. Aber noch braucht sie Boden unter den Füßen. „Wo ich doch in die Donaustadt möchte!“ Sie weiß, dass sie niemals ankommen wird. Der Zugführer gibt sich als Derwisch zu erkennen, mit einem Blick, der sie von sich abliest.⁵³⁷

Sowohl durch den nach der Protagonistin angelnden Buchstaben als auch den als Zugführer fungierenden Derwisch werden die kommenden Ereignisse des Romans bereits andeutungsweise vorweggenommen. Auf diese Ereignisse und deren Relevanz für Frischmuths Auseinandersetzung mit dem Spannungsfeld von Interreligiosität und Sprachreflexion – vor allem in Hinblick auf das Medium der Schrift – wird nun in der folgenden Analyse des Romans noch genauer eingegangen.

2.4. „Befreiung der Schrift“ – De-Konstruktionen und Re-Konstruktionen religiöser Schriften

2.4.1. Kalligraphie vs. Kybernetik: *Die Schrift des Freundes*

Protagonistin des Romans ist die junge in Wien lebende Computerprogrammiererin Anna Margotti, die an einem für das Innenministerium entwickelten Programm mit dem euphemistischen Projektnamen „PACIDIUS“ arbeitet, das zur Erfassung von Daten über potentiell gefährliche ethnische Randgruppen dient. An ihrem 23. Geburtstag begegnet sie dem alevitischen Migranten Hikmet Ayverdi, der bei einem Nachbarn Annas die Kunst der osmanischen Kalligraphie erlernt, und verliebt sich in ihn. Nach dem plötzlichen und zunächst spurlosen Verschwinden Hikmets beginnt Anna, Nachforschungen über seinen Verbleib anzustellen. Je tiefer sie im Zuge dessen in die Geheimnisse der alevitisch-türkischen Migrationskultur in Wien eindringt, desto fragwürdiger werden ihr die gesellschaftlichen und kulturellen Normen ihrer eigenen Welt. Diese Veränderungen in der Wahrnehmung

⁵³⁷ Frischmuth, Barbara: *Die Schrift des Freundes*, S. 7.

kultureller Phänomene sind in mehrfacher Hinsicht mit religiösen bzw. interreligiösen Themenfeldern konnotiert.

2.4.1.1. Schriftkonzepte im Vergleich: Bedeutung und Abstraktion

Eines der zentralsten Motive des Romans, das sich wie ein roter Faden durch den gesamten Text zieht, ist die Schrift, genauer gesagt unterschiedliche Schriftsysteme, deren Funktionen sowie deren Repräsentationsmöglichkeiten. Diese Schriftsysteme unterscheiden sich sowohl in Hinblick auf ihre religiösen als auch politisch-gesellschaftlichen Konnotationsebenen. Eine erste Kontextualisierung von Schrift und Religion klingt bereits im Titel des Romans an, in dem der Schriftbegriff mit dem bereits erwähnten „Freund“, also Mohammeds Neffen und Schwiegersohn Ali, in Bezug gesetzt wird, wodurch Assoziationen zum Islam bzw. zur muslimischen Mystik hergestellt werden. In ihrer Nachbemerkung zum Roman erläutert Frischmuth die Bedeutung des Titels und des darin anklingenden Motivs der Schrift in Bezug auf das Alevitentum, das – wie es im Text angesprochen wird – sein Fortbestehen „nicht zuletzt der Literatur“⁵³⁸ verdankt:

Die „Schrift des Freundes“ ist – auf die Aleviten bezogen – von mehrfacher Bedeutung. Sie kann das Schicksal des Freundes heißen, da in allen islamisch zivilisierten Ländern die Schrift auf der Stirne soviel wie Schicksal bedeutet. Der Freund ist gleichzeitig ein Synonym für Ali, der in der Geheimlehre als die Reinkarnation Allahs gilt. In der Schrift aber ist die Welt enthalten. Wer sie zu Bildern gestaltet, formt sie.⁵³⁹

Die hier angesprochenen Bedeutungsebenen und assoziativen Verknüpfungen werden im Text noch weitergeführt und vertieft.

In Annas Träumen erscheinen die Menschen auffallend häufig als Kombinationen von Schriftzeichen, etwa die „Fahrgäste aus Papier, von oben bis unten beschrieben“⁵⁴⁰ in dem bereits erwähnten Traum zu Beginn des Romans. Der ersten Begegnung Annas mit Hikmet, der sie anfangs an einen Derwisch erinnert, geht ein Traum von einer Schrift voraus, die sich nicht entziffern lässt.⁵⁴¹ Während ihres ersten längeren Gesprächs, im Zuge dessen Hikmet Anna von seinem Unterricht bei Annas Nachbarn Hamdi Bey in der Kunst des Schönschreibens der „alten Schrift“ erzählt, stellt sich diese die Frage: „Was kann man von einer Schrift sonst noch wollen, als sie zu entziffern?“⁵⁴²

⁵³⁸ Ebd., S. 190.

⁵³⁹ Ebd., S. 371.

⁵⁴⁰ Ebd., S. 7.

⁵⁴¹ Vgl.: ebd., S. 40-41.

⁵⁴² Ebd., S. 73.

Schon in diesen frühen Sequenzen des Romans finden sich deutliche Anklänge an die in Jacques Derridas *Grammatologie* entwickelte Schrifttheorie. Der für das Spannungsfeld von Interreligiosität und Sprachanalyse bei Frischmuth entscheidende Punkt ist, dass Derrida, wie Andrea Horváth ausführt, „Schrift nicht mehr als Zeichen auffasst, das für eine Sache steht und diese repräsentiert, sondern als Spur, die auf etwas verweist, das nicht präsent ist [...].“⁵⁴³ Somit fokussiert Derrida nicht nur die Funktionalität von Schrift, sondern auch deren performative Grenzen: „Sie stößt in dem Augenblick an ihre Grenzen, wo sie im Begriff ist, ihr Gesetz auch noch denjenigen kulturellen Bereichen aufzuzwingen, die sich ihr bisher entziehen konnten.“⁵⁴⁴ Dass sich das subversive Potential dieser Schrifttheorie, in der die Kontrollfunktion von Schrift nicht nur aufgezeigt, sondern gleichsam ad absurdum geführt wird, insbesondere auch auf religiöse Schriften applizieren lässt, erscheint naheliegend. Die muslimische Kalligraphie entspricht in Frischmuths Roman jedenfalls geradezu paradigmatisch dem Konzept der Derridaschen „Spur“.

Die Schrift, die vor allem durch ihre Bildlichkeit charakterisiert ist, bot seit jeher eine Möglichkeit, das Bilderverbot im Islam zu umgehen. Als „literarästhetisch weitverzweigte[s] Verweis- und Bezugssystem von Lebens-, Traum- und Körperschrift“⁵⁴⁵ fungiert diese Schrift, die „nicht entschlüsselt, nur gedeutet werden kann [...]“⁵⁴⁶, als Gegenpol zur BASIC-Programmiersprache der Protagonistin. Ein besonders markanter Kontrast ergibt sich in Bezug auf die von Anna und ihren KollegInnen konzipierte Datenbank und die dadurch geschaffenen politisch-gesellschaftlichen Steuerungsinstrumentarien. Während das Ziel des vom Innenministerium in Auftrag gegebenen Programms darin besteht, „die Daten so miteinander zu verknüpfen, daß mögliche Allianzen sichtbar werden, Vernetzungen und Verknüpfungen, mafiose Strukturen [...] die potentiellen Eiterherde unter den Migranten [...]“⁵⁴⁷, sind die Assoziations- und Verknüpfungsmöglichkeiten der kalligraphischen Schriftzeichen so vielfältig, dass sie sich auf keinen gemeinsamen Nenner bringen und festlegen lassen.

Durch die Beziehung mit Hikmet und die Freundschaft zu Samiha Yilmaz, der aus einer sunnitischen Familie stammenden Leiterin einer Computerfirma und Tochter von Hikmets Kalligraphielehrer Hamdi Bey, lernt Anna, in deren „digitale[r] Zeichenwelt Schrift immer

⁵⁴³ Horváth, Andrea: „Wir sind anders“. *Gender und Ethnizität in Barbara Frischmuths Romanen*. Würzburg: Königshausen & Neumann 2007, S. 121.

⁵⁴⁴ Derrida, Jacques: *Grammatologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1983 (= suhrkamp taschenbuch wissenschaft 417), S. 23.

⁵⁴⁵ Gellner, Christoph: *Grenzüberschreitungen zwischen Orient und Okzident. Literatur, Multikulturalität und Religionsdialog*, S. 229.

⁵⁴⁶ Horváth, Andrea: „Wir sind anders“. *Gender und Ethnizität in Barbara Frischmuths Romanen*, S. 118.

⁵⁴⁷ Frischmuth, Barbara: *Die Schrift des Freundes*, S. 26.

nur eindeutig entzifferbare Information gewesen ist [...] ein völlig anders geartetes Sprechen und Schreiben kennen“⁵⁴⁸ und wird „mit einem anderen Verständnis von Schrift konfrontiert, das über die übliche rationale Festschreibung von Bedeutung hinausreicht.“⁵⁴⁹ Nicht zuletzt gilt dies auch für deren religiöse Bedeutungen, die durch ihre schriftliche Wiedergabe zwar erfahrbar, aber eben nicht festgeschrieben werden. Ein zentrales Charakteristikum dieses Schriftkonzepts ist die Abstraktion, die sich auf unterschiedlichen Ebenen des Romans manifestiert.

Diese Abstraktionen lassen sich insbesondere auf semantischer Ebene festmachen. So ist es beispielsweise bezeichnend, dass eine der Bedeutungen des Namens Hikmet – wie dieser Anna in einem ihrer Gespräche erklärt – „Der verborgene Sinn“⁵⁵⁰ ist. Dieser Sinn lässt sich im gesamten Roman nicht lückenlos ergründen. Auch nach seinem Verschwinden erscheint Hikmet immer wieder in Annas Träumen, wobei sein ganzer Körper mit den kalligraphischen Schriftzeichen, mit deren Form und Farbe, in Bezug gesetzt wird:

Ein Hikmet mit starken schwarzen Brauen, wie ein Elif, das ein A wie ein Ali sein kann. [...] Und unter diesen beiden Elifs lodert Hikmets Blick, vor dem sie viel zu oft die Augen geschlossen hat. [...] Sein Haar schlägt noch immer Rad, wenn er plötzlich den Kopf wendet, und der Schatten, den sein keimender Bart wirft, heißt Lam und Ye, von dem Hikmet damals gesprochen hat. Jetzt kann sie es entziffern.⁵⁵¹

Auf der Ebene des Traums erscheint eine Entzifferung dieser polyvalenten Zeichensysteme und deren assoziativen Entsprechungen auf Hikmets Körper also kurzfristig möglich. Gleichsam ist aber auch eine Vielzahl anderer Bedeutungszuschreibungen denkbar. Anders als im Zeichensystem der Programmiersprache und deren inhärenter Kontrollfunktion sind die Schriftzeichen der muslimisch-alevitischen Kalligraphie also „interpretationsabhängig und [...] deswegen nicht im herkömmlichen Sinne Träger von Bedeutung.“⁵⁵²

Über den allgemeinen kulturellen Kontext hinaus ist die Schrift aber auch spezifisch religiös konnotiert, denn „das meiste, das schöngeschrieben wird, ist religiösen Inhalts [...].“⁵⁵³ Auch Verse aus dem Koran erlangen durch die Verwendung kalligraphischer Schriftzeichen ein höheres Abstraktionsniveau und damit auch ein breiteres Spektrum an Interpretationsmöglichkeiten bzw. eröffnen einen Horizont für weitere, darüber

⁵⁴⁸ Gellner, Christoph: *Grenzüberschreitungen zwischen Orient und Okzident. Literatur, Multikulturalität und Religionsdialog*, S. 230.

⁵⁴⁹ Straňáková, Monika: *Literarische Grenzüberschreitungen. Fremdheits- und Europa-Diskurs in den Werken von Barbara Frischmuth, Dževad Karahasan und Zafer Šenocak*, S. 96.

⁵⁵⁰ Frischmuth, Barbara: *Die Schrift des Freundes*, S. 68.

⁵⁵¹ Ebd., S. 323.

⁵⁵² Straňáková, Monika: *Literarische Grenzüberschreitungen. Fremdheits- und Europa-Diskurs in den Werken von Barbara Frischmuth, Dževad Karahasan und Zafer Šenocak*, S. 96.

⁵⁵³ Frischmuth, Barbara: *Die Schrift des Freundes*, S. 174.

hinausgehende Denkansätze. So hat auch Hamdi Bey in seinen Arbeiten zunächst vorwiegend religiöse Texte kalligraphisch gestaltet – „Koranverse, Suren, die Siegel der vier rechtgeleiteten Kalifen, Personenbeschreibungen von Ali in Legendenform, fromme Sprüche“⁵⁵⁴ –, wendete sich dann in seinen späteren Werken aber einem anderen Themenbereich zu, dem in zahlreichen Blättern künstlerisch verarbeiteten Begriffsfeld des „NICHTS“, das auch seine Tochter Samiha nicht eindeutig zu explizieren vermag: „Ich weiß nur, daß es dieses NICHTS als Gegenstand der Kalligraphie auch bei anderen Meistern gibt, aber was es bedeutet, oder ob es überhaupt außerhalb seines Schriftkörpers etwas bedeutet, habe ich nicht in Erfahrung gebracht.“⁵⁵⁵ Jedenfalls eröffnet dieses Nichts eine transzendent-metaphysische Ebene, die über eine konkrete religiöse Zugehörigkeit, in diesem Fall zum Islam, hinausweist.

Neben dieser abstrakten Schriftebene beleuchtet Frischmuth am Beispiel des Motivs der vom Innenministerium in Auftrag gegebenen Datenerfassung und -vernetzung gleichsam auch den Umgang mit den in Österreich lebenden Muslimen⁵⁵⁶ und die damit verbundenen Vorurteile und Verallgemeinerungen. Umso deutlicher tritt im Text der Bruch „mit dem Bild des ‚verschleierten‘ Islam, der vom Westen dämonisierten Religion“⁵⁵⁷ zutage. Im Gegenzug wird aber auch der Missbrauch von Schrift durch den radikalen Islam angesprochen. Die Vielfalt der Deutungsmöglichkeiten wird von dessen Anhängern auf einige wenige vorgeschriebene Interpretationsansätze reduziert. Der Umstand, dass sich auch die Islamisten neuerdings wieder der Kalligraphien zur Gestaltung der Moscheen bedienen, stößt bei Hikmets Kalligraphielehrer Hamdi Bey auf vehemente Ablehnung. Die Reproduktion der Schriftzeichen zum Zwecke des politisch-religiösen Machtgewinns steht im völligen Widerspruch zum ursprünglichen Sinn der Kalligraphien, Ausdruck der Seele zu sein:

Sie werden es noch soweit bringen, sagte er, daß sie uns alle die Wege der Gottesliebe versperren. Wie sie das in anderen Ländern schon getan haben. Unter Zwang lesen die Leute den Koran nicht mehr, sie tragen ihn nur noch spazieren. Was ist das für eine Religion, wenn die Menschen sich Gottes Gerechtigkeit anmaßen und über Leben und Tod entscheiden?⁵⁵⁸

Anna selbst wird mit diesem religiösen Missbrauch der muslimischen Kalligraphien nicht direkt konfrontiert. Im Gegenteil: In zunehmendem Maße wird sie aufgeschlossen für „eine

⁵⁵⁴ Ebd., S. 341.

⁵⁵⁵ Ebd., S. 343-344.

⁵⁵⁶ Vgl. dazu auch: Straňáková, Monika: *Literarische Grenzüberschreitungen. Fremdheits- und Europa-Diskurs in den Werken von Barbara Frischmuth, Dževad Karahasan und Zafer Šenocak*, S. 77-79. In Bezug auf die spezielle Situation der Aleviten vgl. ebd.: S. 95-96.

⁵⁵⁷ Cimenti, Silvana: *Muttersprache – Mutterkultur? Zur Schrift des Freundes bei Barbara Frischmuth*, S. 42.

⁵⁵⁸ Frischmuth, Barbara: *Die Schrift des Freundes*, S. 345.

ganz neue Wirklichkeitswahrnehmung jenseits der entzifferbaren Zeichen“⁵⁵⁹. Die Art, wie die beiden Modelle von Schrift zueinander in Bezug gesetzt werden und letztlich auf eine potenzielle Synthese hinauslaufen, lässt den optimistischen Schluss zu, dass „durch Kunst eine Annäherung zwischen dem Osten und Westen über alle kulturellen Grenzen hinweg möglich“⁵⁶⁰ werden könnte.

2.4.1.2. Religiöse Vielfalt in Schrift und Bild

Eine weitere für die interreligiösen Bezüge in Frischmuths Text relevante Ebene, die über die Form und Dechiffrierbarkeit der Schrift hinausgeht, ist deren Wirkung. Denn bei den in kalligraphischen Zeichen geschriebenen religionsspezifischen Texten geht es eben nicht nur um eine Beschreibung oder Erläuterung der religiösen Lehren und den daraus resultierenden Regeln und Geboten für das alltägliche Leben, wie sie in verschiedenen Heiligen Schriften bzw. deren Kommentierungen vorgenommen werden, sondern – wie Samiha Anna erklärt – nicht zuletzt auch um die damit verbundenen Gefühle:

Natürlich muß man die einzelnen arabischen Buchstaben lernen sowie die wichtigsten Formeln und Sprüche aus dem Koran und der Überlieferung. Aber es geht nicht so sehr darum, was die einzelnen Buchstabengruppen bedeuten, es geht eher darum, welche inneren Gefühle damit zum Ausdruck gebracht werden. Bei dieser Art Schrift handelt es sich um eine Geometrie des Gemüts, egal mit welchen materiellen Mitteln man sie herstellt.⁵⁶¹

Grundsätzlich gilt die Kalligraphie – so der Theologe Christoph Gellner – als die „typischste Ausdrucksform islamischer Kunst“⁵⁶² und als Symbol für die göttliche Welt: „Nirgendwo wird der Unterschied zwischen europäischer und islamischer Ästhetik deutlicher als in der Bedeutung der Schrift und der Schönschreibekunst, die bei den Muslimen an die Stelle der Bilder und der figürlich darstellenden Künste trat.“⁵⁶³ Die religiöse Vielfalt innerhalb der muslimischen Kultur spiegelt sich in der Vieldeutigkeit der Schriftzeichen und der dadurch geschaffenen Bilder wider.

Inwieweit kann diese spezifische Art der religiösen Konnotation von Schrift als „interreligiös“ angesehen werden? Welche Themenfelder und Motive sind dabei von besonderem Interesse? Wenngleich die Präsenz des Christentums bzw. des Katholizismus im Roman

⁵⁵⁹ Gellner, Christoph: *Weltreligionen in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur. Spiegelungen im Werk von Barbara Frischmuth und Adolf Muschg*, S. 42.

⁵⁶⁰ Tabaalite, Driss: *Islamische Mystik bei Barbara Frischmuth. Untersuchungen zum Konzept einer „geistigen Archäologie des Gemeinsamen.“*, S. 84.

⁵⁶¹ Frischmuth, Barbara: *Die Schrift des Freundes*, S. 174.

⁵⁶² Gellner, Christoph: *Grenzüberschreitungen zwischen Orient und Okzident. Literatur, Multikulturalität und Religionsdialog*, S. 229.

⁵⁶³ Ebd.

verglichen mit dem Islam, dem Alevitentum und der islamischen Mystik nur sehr gering ist, lassen sich dennoch immer wieder Spuren religionsübergreifender Verweiszusammenhänge ausmachen. So vergleicht Anna beispielsweise ihre neuen Erfahrungen gelegentlich mit Erinnerungen, die sich unter anderem auch aus der christlichen Religion speisen. So assoziiert sie etwa den Derwisch aus ihrem Traum einmal mit einem Wandermönch⁵⁶⁴, und die Faszination für Hikmets Mantel erinnert sie an die Betrachtung eines Madonnenbildes während einer Maiandacht: „Sie kann den Blick nicht abwenden. Sei nicht kindisch, Anna! Du weißt genau, wenn du lange genug hinstarrst, bekommst du etwas zu sehen. Wie als Kind in der Maiandacht. Wenn man lange genug kniete und sich damit das Blut absperre, fing die Madonna zu lächeln und zu nicken an.“⁵⁶⁵ Samihas Vergleich der kalligraphischen Fertigkeiten ihres Vaters mit der Gabe von Engeln bringt Anna mit dem christlichen Motiv der „Schreibeengel“ in Verbindung⁵⁶⁶.

Anna, die sich bislang „nie besonders für Religion interessiert“ hat, beginnt darüber nachzudenken „wie ihr der Katholizismus vorkommen würde, beschrieben von einem sympathisierenden Moslem“⁵⁶⁷ und vergleicht bei der Lektüre eines Buches über das Alevitentum die alevitischen Gebräuche, Gebote und Vorschriften mit den christlichen (u.a. die alevitischen „Wahlverwandtschaften“ mit dem Prinzip der christlichen Nächstenliebe etc.).⁵⁶⁸ Begriffe wie „fromm“ und „reinen Herzens“, die Anna mit dem Religionsunterricht in der Volkschule in Verbindung bringt, bekommen im Kontext der islamischen Kalligraphie eine völlig neue Bedeutung, wie Samiha ihrer Freundin erklärt: „Fromm, das bedeutet bei uns etwas anderes. Natürlich hat es auch damit zu tun, daß man betet und die religiösen Gesetze einhält, aber das ist dabei nur von nebensächlicher Bedeutung. Für einen Kalligraphen bedeutet fromm sein, dass er sich mit dem, was er tut, Gott nähert.“⁵⁶⁹ Bei dieser Form der Frömmigkeit steht nicht Gott selbst, sondern das Göttliche im Menschen im Mittelpunkt, da der Mensch „als Gottes vollkommenste Schöpfung gilt. In ihm manifestiert sich Gott, ganz gleich welchen Geschlechts, welcher ethnischen Zugehörigkeit oder welcher sozialen Standes der Mensch ist.“⁵⁷⁰ Diese Vergleiche bewirken jedoch nicht, dass Anna sich am Ende für eine der beiden Religionen entscheidet; weder konvertiert sie zum Islam, noch wendet sie sich dem Katholizismus, der Religion ihrer Kindheit, zu. Ihre Positionierung bleibt diesbezüglich im Dazwischen.

⁵⁶⁴ Vgl.: Frischmuth, Barbara: *Die Schrift des Freundes*, S. 38.

⁵⁶⁵ Ebd., S. 60.

⁵⁶⁶ Vgl.: ebd., S. 345-346.

⁵⁶⁷ Ebd., S. 320.

⁵⁶⁸ Vgl.: ebd., S. 320-322.

⁵⁶⁹ Ebd., S. 220.

⁵⁷⁰ Ebd., S. 320.

Ein substanzialer Überschneidungspunkt zwischen Christentum und Alevitentum lässt sich im Roman außerdem in der bereits erwähnten Bildsprache der Mystik festmachen. Während, wie Christoph Gellner konstatiert, „die islamische nicht anders als die christliche Mystik das Geheimnis der Gottesliebe seit Jahrhunderten in die Bildersprache irdischer Liebesdichtung“ überträgt, „macht sich Barbara Frischmuth [...] die literarische Umkehrung dieses Verfahrens zu nutze.“⁵⁷¹ Hier ist es die Literatur, in der auf die Ästhetik der mystischen Kalligraphien zurückgegriffen wird und die Bilder wieder als Sprache und Schrift in Erscheinung treten, mittels derer die Beziehung zwischen Hikmet und Anna geschildert wird. Jedoch wird nicht der Versuch unternommen die Liebe – weder die göttliche noch die zwischenmenschliche – durch dieses Verfahren zu erklären. Wie die Schrift, deren Bedeutung in der Schwebe bleibt, ist auch auf der Bildebene das Verhältnis von Abbild und Abgebildetem wesentlich komplexer und vielschichtiger. Schrift- und Bildebene ergänzen, kommentieren und überlagern einander und sind in ihrer Funktionalität nicht mehr eindeutig voneinander zu trennen.

Mit diesem vexierbildartigen Beziehungsgeflecht von Schrift und Bild korrespondiert auch das Spannungsfeld von Wort und Fleisch bzw. Sprache und Körper im Text. Die in Annas Träumen omnipräsenen Derwische nehmen in der Person Hikmets physische Gestalt an. Von der Ebene der Mystik aus betrachtet, eröffnet die Liebesbeziehung zwischen Anna und Hikmet eine Vielzahl (inter-)religiöser Konnotationsmöglichkeiten. So liest etwa Selma Polat-Menke die Beziehung der beiden als „Beispiel für die Liebe zu Gott“, für das „Prinzip der mystischen Gottsuche, der mystischen Suche nach dem göttlichen Geliebten, die immer einen Weg der Selbsterkenntnis bedeutet“⁵⁷², wobei der „göttliche Geliebte“ in der Figur Hikmet personifiziert wird, und strukturiert ihre Interpretation des Romans nach den Stufen des mystischen Erkenntnisweges (in der Einteilung des muslimischen Mystikers und Dichters Dschelaleddin Rumi)⁵⁷³, den Anna im Roman durchläuft. Auch hier ist das Göttliche also letztlich im Menschen zu finden. Ein christliches Pendant dazu ist das „Hohelied“ im Alten Testament, das als allegorische Darstellung der Liebe Gottes zu den Menschen in Form der erotisch-sexuellen Liebe zwischen Mann und Frau gedeutet wird.

Eine darüber hinausgehende Konnotationsebene, die im Text anklingt und weitere Lesarten ermöglicht, ist die Fleischwerdung des Wortes im Johannesevangelium. In ihrem Essay *Predigt zu Lukas 24/13-35* denkt Frischmuth die gängige Gegenüberstellung von der

⁵⁷¹ Gellner, Christoph: *Weltreligionen in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur. Spiegelungen im Werk von Barbara Frischmuth und Adolf Muschg*, S. 46-47.

⁵⁷² Polat-Menke, Selma: *Islam und Mystik bei Barbara Frischmuth. Werkanalyse und interreligiöses Lernen*, S. 199.

⁵⁷³ Vgl.: ebd., S. 198-349.

Schriftwerdung des Gotteswortes im Islam (durch die Offenbarung und Niederschrift des Korans) und die Fleischwerdung des Wortes im Christentum dahingehend noch einen Schritt weiter, indem sie konstatiert, dass nach der Auferstehung Jesu auch im Christentum letztlich das „Wort [...] über das Fleisch gesiegt [hat] und Gott [...] wieder ein jenseitiger“ geworden ist und „damit – von heute aus gesehen – immer unsichtbarer, so dass wir ihn fast zur Gänze aus den Augen verloren haben. Nur seine Stimme, die wir in unser Inneres verlegt haben, lässt sich noch gelegentlich hören.“⁵⁷⁴

Die christliche Fleischwerdung des Wortes wird in *Die Schrift des Freundes* durch eine Engführung von Schriftzeichen, Körperlichkeit und Sexualität thematisiert und in Form eines wortwörtlichen Zitates aus dem Johannesevangelium direkt angesprochen. Während eines Traums von Anna, in dem sie und Hikmet sich gegenseitig ihre nackten Körper mittels Zunge mit kalligraphischen Schriftzeichen beschrieben haben und dabei ein Liebesgedicht des anatolischen Mystikers Yunus Emre rezitieren, geht ihr der folgende Gedanke durch den Kopf: „Jetzt ist es zum Vorschein gekommen. Deutlich sichtbar. Wie Hikmet, der auch schon immer unter den Menschen verborgen gewesen ist, bis sie ihn zum ersten Mal sah. ,Habe ich dich nicht gerufen?‘ Und das Wort ist Fleisch geworden. Im Augenblick seines Verschwindens.“⁵⁷⁵ Unmittelbar nach dem Erwachen meldet sich der bereits seit Wochen verschwundene Hikmet bei Anna per Telefon und kündigt ihr an, dass sie bald jemand zu ihm bringen werde. Bald darauf manifestiert sich die „Schrift der Träume, die zum Leben erwacht ist“⁵⁷⁶, in einem Wiedersehen und einem physisch realen Liebesakt des wiedervereinigten Paars.

Wie in Frischmuths zuvor zitiertem Essay anklingt, ist es aber auch im Roman das Wort, das letzten Endes in seiner Vieldeutigkeit bestehen bleibt, während der Körper vergänglich ist. Denn die unüberlegte Eingabe von Hikmets Namen in die für das Innenministerium konzipierte Datenbank hat weitreichende Konsequenzen für ihre Beziehung. Durch die Erfassung seiner Daten gerät Hikmet ins Visier von Annas Ex-Liebhaber Haugsdorff, einem Beamten „der höchsten Dienstklasse“⁵⁷⁷ im Innenministerium. Hikmet, der seine Papiere einem in der Türkei gefährdeten Aleviten für die Flucht und Einreise nach Österreich überlassen hat und deshalb vorübergehend untergetaucht ist, wird nach der gemeinsamen Nacht mit Anna im Zuge seiner Flucht vor einer von Haugsdorff begleiteten Polizeirazzia getötet. Anna kündigt daraufhin ihren Job als Programmiererin für das Innenministerium und

⁵⁷⁴ Frischmuth, Barbara: *Predigt zu Lukas 24/13-35*, S. 99-100.

⁵⁷⁵ Frischmuth, Barbara: *Die Schrift des Freundes*, S. 325.

⁵⁷⁶ Ebd., S. 345.

⁵⁷⁷ Ebd., S. 13.

plant, fortan für Samiha Yilmaz, die Tochter von Hikmets Kalligraphielehrer, zu arbeiten. Am Ende verweist das Motiv der Schrift auf eine ungewisse Zukunft. Der letzte Satz des Romans stammt von Annas ehemaligem Kollegen, dem Computerspezialisten Jussuf, der ihr und Samiha mittels einer Schriftmetapher für den bevorstehenden Gerichtsprozess, der nur allgemein als „Ayverdi-Prozeß“ bezeichnet wird, alles Gute wünscht: „Möge die Schrift auf euren Stirnen eine günstige sein.“⁵⁷⁸

Diese vielen unterschiedlichen Facetten von Schrift, die im Roman thematisiert werden, weisen darauf hin, dass eine letztgültige Dechiffrierung derselben nicht mehr möglich ist. Auch die religiösen und interreligiösen Konnotate entziehen sich eindeutiger Festschreibungen. Dass dies gleichermaßen für das Christentum wie für den Islam (bzw. für die muslimische und die christliche Mystik) gilt, wird in Frischmuths Roman *Die Entschlüsselung* noch deutlicher.

2.4.2. Codierte Korrespondenzen: *Die Entschlüsselung*

2.4.2.1. Sinn und Un-Sinn der Interpretation

Wie auch in *Die Schrift des Freundes* ist die Schrift nicht nur eines der zentralsten Motive in Frischmuths Roman *Die Entschlüsselung*, sie ist gleichsam auch religiös bzw. interreligiös konnotiert. Den Ausgangspunkt der Geschehnisse bildet der Fund einer vermeintlichen Korrespondenz zwischen einer katholischen Äbtissin namens Wendlgard vom Leisling mit dem islamischen Mystiker Nesîmî durch die Ich-Erzählerin. Beim Altausseer Kirtag im steirischen Salzkammergut entdeckt die namentlich nicht näher benannte, aber als Schriftstellerin ausgewiesene Protagonistin in einem ausgestopften Dachs ein in Zeitungspapier gewickeltes Paket mit Schriftstücken und nimmt es an sich. Der Fund bleibt jedoch nicht lange unbemerkt. In den darauffolgenden Tagen werden verschiedene Personen bei ihr vorstellig: der Historiker Reha Çamuroğlu von der Bosphorus Universität in Istanbul, der pensionierte Kulturwissenschaftler Professor Unumgang, zwei Germanistinnen namens Pat McCall und Auguste Vormweg mit dem Forschungsschwerpunkt *women's studies*, der örtliche Pfarrer und ein Wiener Journalist. Sie ersuchen um Einsichtnahme in die zunächst scheinbar unbeschriebenen Blätter, die ihren Einschätzungen nach den Briefverkehr zwischen der Äbtissin und dem Mystiker enthalten sollten. Bereits die Frage nach den Möglichkeiten, wie die Schriftzeichen sichtbar zu machen seien – ob mittels Feuer oder Luft –, sorgt für rege Diskussionen und Meinungsverschiedenheiten.

⁵⁷⁸ Ebd., S. 367.

Durch das Motiv der Schrift werden die beiden Religionen, Christentum und Islam, miteinander in Beziehung gesetzt, wobei die Thematisierung der religiösen Traditionen – anders als in *Die Schrift des Freundes*, wo die Beschäftigung mit der muslimischen Kultur deutlich überwiegt – in etwa gleichem Umfang erfolgt. Während Wendlgard eine von der Autorin erfundene, fiktive Gestalt ist, die in der Region um den steirischen Kritkogel, wo sie den Orden der Leislinginnen gründete, angesiedelt wurde und sowohl Bezüge zu Hildegard von Bingen als auch zu einer keltischen Druidin⁵⁷⁹ aufweist, handelt es sich bei Nesîmî um eine historische Persönlichkeit, die im 14.-15. Jahrhundert gelebt hat und wegen seiner religiösen Lehren und Schriften als Ketzer verfolgt, zum Tode verurteilt und bei lebendigem Leibe gehäutet wurde.

Im Gespräch mit Unumgang lotet die Ich-Erzählerin zwei unterschiedliche Formen des Umgangs mit religiös konnotierten Texten – unabhängig von den Religionen, auf die sie sich beziehen – aus, den Prozess der Verschlüsselung und den der Entschlüsselung: „Die einen lasen die heiligen Schriften, als wären sie verschlüsselte Botschaften, die man erst anhand von Spekulationen mit Ziffern und Zahlenwerten richtig lesen und verstehen könnte, und die anderen versuchen, Gott nachzuahmen, indem sie ihre eigenen geheimen Botschaften auf ähnliche Weise verschlüsselten.“⁵⁸⁰

Diese beiden Prozesse – Verschlüsselung und Entschlüsselung – bilden die Grundstruktur von Frischmuths Roman. Wie ich bereits in meinem Aufsatz *Interreligiosität und Literatur – zeitgemäß verknüpft?* dargelegt habe, ist der Aufbau des Textes in maßgeblicher Weise „geprägt von den vielfältigen Interpretationsversuchen des offenbar verschlüsselten Briefwechsels, die aus unterschiedlicher Perspektive vorgebracht werden: von literaturwissenschaftlicher, gendertheoretischer, historischer, theologischer Seite und nicht zuletzt auch von der Erzählerin selbst.“⁵⁸¹ Es geht also darum, den eigentlichen „Sinn“ des interreligiösen Schriftverkehrs zu ermitteln und für die jeweiligen wissenschaftlichen Disziplinen, Fachmeinungen bzw. Berufsfelder fruchtbar zu machen. So werden etwa in einem Gespräch der Protagonistin mit Professor Unumgang folgende grundlegende Fragen aufgeworfen:

Eine katholische Äbtissin, was eine gewisse Bildung voraussetzt, die von Trunseo aus, sprich aus dem Kloster Traunkirchen [...] mit ihren Nonnen, den späteren Leislinginnen, in dieser damals erst recht abgelegenen Gegend eine Niederlassung gründete [...] und das gegen Ende des 13. Jahrhunderts... Fragen Sie sich, was eine solche Frau, der auch noch ein Hang zur Mystik sowie zur Renitenz, was auf einer

⁵⁷⁹ Vgl.: Frischmuth, Barbara: *Die Entschlüsselung*. Berlin: Aufbau Taschenbuch Verlag 2006, S. 179-181.

⁵⁸⁰ Ebd., S. 51.

⁵⁸¹ Schenckmayr, Christian: *Interreligiosität und Literatur – zeitgemäß verknüpft?*, S. 92.

bestimmten Ebene beinahe dasselbe bedeutet, nachgesagt wird, was also eine solche mittelalterliche Powerfrau [...], einem Dichter wie Nesîmî, mit dem sie wohl bloß eine bestimmte Insubordination und der Durst nach anderen spirituellen Quellen in Kontakt gebracht hat, geschrieben haben kann? [...] Was überhaupt könnte man der Mitteilung für wert befunden haben?⁵⁸²

Die verschiedenen wissenschaftlichen bzw. künstlerischen Diskurse und ihre sprachlichen Ausdrucksformen, mittels derer die Figuren nach Antworten auf diese Fragen suchen, werden einander gegenübergestellt, vermischen sich und kommentieren, bestätigen oder widersprechen einander. Die methodischen Ansätze könnten unterschiedlicher nicht sein: Während etwa Professor Unumgang die Bedeutung der Texte mittels kabbalistischer Zahlencodes zu entschlüsseln sucht und Pat auf „Feldforschung“ in der umliegenden Region des vermuteten Klosters der Leislinginnen setzt, untersuchen Auguste und der Pfarrer die intertextuellen Bezüge zu den Schriften Hildegards von Bingen⁵⁸³, die sich in dem vermeintlichen Briefwechsel zuhauf finden.

Auch die Interessensschwerpunkte sowie die Intentionen und Vorstellungen, wie die Entschlüsselungsergebnisse zu verwerten seien, variieren grundlegend. Im Gegensatz zu Çamuroğlu, dessen Forschungen auf die Schriften des Mystikers Nesîmî fokussiert sind, sind Pat und Auguste hingegen ausschließlich an der Person der Äbtissin und einer „gediegenen wissenschaftlichen Edition“⁵⁸⁴ ihrer Werke interessiert. Für den Pfarrer steht hingegen der bereits im Mittelalter nachweisbare interreligiöse Dialog zwischen Christentum und Islam im Mittelpunkt, für den die Briefe als „Dokument[e] religiösen Inhalts“⁵⁸⁵ einen weiteren unumstößlichen Beleg liefern. So zieht er etwa einen „Schleierstreit“ als potentiellen Inhalt eines der Briefwechsel in Betracht, im Zuge dessen Wendlgard den Mystiker darüber aufgeklärt hat, dass „es im Abendland den Jungfrauen durchaus gestattet war, das Haar offen und in Locken [...] zu tragen. Warum sollte Gott sich nicht an ihrem Anblicke erfreuen.“⁵⁸⁶ Allerdings ist ihm offensichtlich mehr am Manuskript selbst, das sich, wie er der Ich-Erzählerin nahe legt, „in der Schatzkammer der Spitalskirche gut machen“⁵⁸⁷ würde, als an der lückenlosen Dechiffrierung des Textes gelegen.

Trotz zahlreicher Überlegungen und mühevoller Entschlüsselungsversuche kann sich keine der Theorien wirklich durchsetzen. Es gibt keine letztgültige Lösung, die Interpretationen stehen einander als gleichwertige Ansätze gegenüber. Denn jede vorläufige Antwort wirft

⁵⁸² Frischmuth, Barbara: *Die Entschlüsselung*, S. 53.

⁵⁸³ Vgl.: ebd., S. 57-61.

⁵⁸⁴ Ebd., S. 32.

⁵⁸⁵ Ebd., S. 36.

⁵⁸⁶ Ebd., S. 60.

⁵⁸⁷ Ebd., S. 35-36.

eine Reihe weiterer Fragen auf, jeder Entschlüsselungsschritt bringt mehrere Verschlüsselungen mit sich. Bereits kurz nach Beginn der miteinander wetteifernden Deutungsversuche drängt sich der Ich-Erzählerin die Vernutzung auf, „daß der Text gar nicht verschlüsselt war“⁵⁸⁸. Doch sogar die anfängliche grundlegende Übereinkunft, die den Ausgangspunkt aller Interpretationen bildete, dass ein Briefwechsel zwischen Nesîmî und Wendlgard existiere, wird im weiteren Verlauf des Textes zunehmend in Frage gestellt⁵⁸⁹. Das wohl einleuchtendste Argument gegen eine solche Korrespondenz ist der Umstand, dass die beiden Persönlichkeiten zu unterschiedlichen Zeiten, Wendlgard im 13., Nesîmî im 14.-15. Jahrhundert gelebt haben.

Eine weitere Irritation stellen die bereits erwähnten Intertexte aus den Briefen Hildegards von Bingen dar, die von der Verfasserin „ineinandergeschoben und vermischt“⁵⁹⁰ wurden. Eine mögliche Ursache für diese intertextuellen Verflechtungen wäre, wie der Pfarrer anmerkt, dass die Verfasserin „die Briefe Hildegards als hieb- und stichfeste Verschlüsselung für ihre eigenen, von der Lehrmeinung abweichenden Texte benutzt haben“⁵⁹¹ könnte. Unumgang kommt hingegen zu der Annahme, dass es sich bei den Schriften „um keinen Briefwechsel handelt, sondern um ein Kompendium esoterischer Texte christlicher sowie muslimischer Herkunft, das heißt, um eine Sammlung geheimer Schriften aus beiden Traditionen, die auf irgendeine Weise kompatibel waren.“⁵⁹² Sowohl die ursprünglich geäußerten Vermutungen bezüglich der Textform als auch der AdressatInnen der Texte wären damit grundlegend revidiert.

Auch die eigene Forschungspraxis und die damit verbundenen Intentionen werden von den Figuren zunehmend kritisch reflektiert, etwa von Auguste bei einem gemeinsamen Essen mit der Ich-Erzählerin: „Die Frage ist, wonach wir überhaupt suchen. Sind es die Spuren einer begabten Frau, denen wir nachgehen [...] oder ist es eine bestimmte Form von Religiosität, ob Mystik oder Esoterik, die wir aus dem Briefwechsel mühsam heraus und in unsere eigenen hineinschreiben wollen.“⁵⁹³ Die Vielfalt der Interpretationsmöglichkeiten birgt somit auch die Gefahr einer präskriptiven, rein an den vorgefassten Meinungen, Vorurteilen und Zielen der einzelnen EntschlüsslerInnen orientierte Auslegung der Texte. Noch grundlegendere Zweifel beschleichen die Protagonistin bei einer erneuten Lektüre der Schriften:

⁵⁸⁸ Ebd., S. 35.

⁵⁸⁹ Vgl.: Horváth, Andrea: „Auf der Suche nach dem Subtext“. *Wissenschaftskritik in Barbara Frischmuths „Die Entschlüsselung*. In: Cimenti, Silvana / Spörk, Ingrid (Hg.): Barbara Frischmuth. Dossier extra. Graz: Droschl 2007, S. 65-84, S. 79.

⁵⁹⁰ Frischmuth, Barbara: *Die Entschlüsselung*, S. 60.

⁵⁹¹ Ebd., S. 61.

⁵⁹² Ebd., S. 129.

⁵⁹³ Ebd., S. 168.

Was, wenn wir einfach der Wunschvorstellung erlegen wären und nur ein Kobold, Dämon oder Dschin uns genarrt hatte? Oder viel wahrscheinlicher, der Redakteur einer esoterischen Zeitschrift, der Çamuroğlu, Unumgang, dem Pfarrer, Pat und Auguste unerkannt diesen Floh ins Ohr gesetzt hatte, um von ihren Entschlüsselungsversuchen auf seine Weise zu profitieren?⁵⁹⁴

Am Ende des Entschlüsselungsprozesses steht jedoch kein esoterischer Zeitschriftenartikel, sondern die Konzeption eines literarischen Werkes. Die Schlusssequenz schildert ein gemeinsames Abendessen der Ich-Erzählerin mit Pat, Auguste und dem Pfarrer, im Zuge dessen über den geplanten neuen Roman der Protagonistin gesprochen wird. Die Recherchen für das Werk, an denen sie alle beteiligt waren, seien nun abgeschlossen; am kommenden Tag wolle sie mit der Niederschrift beginnen. Somit wird abschließend eine Metaebene geschaffen, die die Suggestion erzeugt, dass der Entstehungsprozess des Romans, also die Suche nach dem Sinn der interreligiösen Korrespondenz, im Romantext selbst wiedergegeben werde. Die im Text omnipräsente, wechselseitige Bedingtheit der Entschlüsselung und Verschlüsselung von Schrift wird dadurch noch zusätzlich verstärkt. Das Endprodukt ist ein Roman „über eine Schrift, die keine eindeutig zu dechiffrierende Botschaft mehr anzubieten hat.“⁵⁹⁵

Wie auch in *Die Schrift des Freundes* ist die Konzeption von Schrift in *Die Entschlüsselung* nicht mehr auf die Repräsentation eines konkreten Inhalts ausgerichtet, sondern auf die Vervielfältigung möglicher Lesarten, die sich in den divergierenden Ansätzen der Figuren zur Schriftdeutung widerspiegelt. Noch deutlicher werden hier die Bezüge zu der in Jacques Derridas *Grammatologie* entwickelten Schrifttheorie, die auf eine „De-Sedimentierung“ und die „Dekonstruktion aller Bedeutungen, deren Ursprung in der Bedeutung des Logos liegt“⁵⁹⁶ abzielt und somit letzten Endes „auf die Destruktion des Begriffs ‚Zeichen‘ und seiner ganzen Logik“⁵⁹⁷ hinausläuft.

Auf diese Parallelen von Frischmuths Romankonzeption zu poststrukturalistischen Schrifttheorien wurde im wissenschaftlichen Diskurs bereits mehrfach hingewiesen. Besonders hervorzuheben sind diesbezüglich die Untersuchungen Andrea Horváths, die in ihrem Aufsatz *Auf der Suche nach dem Subtext* konstatiert, dass die „Schrift im Roman nur scheinbar einen festen Sinn hat, sie aber letztlich nie entschlüsselt, sondern nur gedeutet

⁵⁹⁴ Ebd., S. 111.

⁵⁹⁵ Schenkermayr, Christian: *Interreligiosität und Literatur – zeitgemäß verknüpft?*, S. 93.

⁵⁹⁶ Derrida, Jacques: *Grammatologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1983 (= suhrkamp taschenbuch wissenschaft 417), S. 23.

⁵⁹⁷ Ebd., S. 18.

wird“⁵⁹⁸ und zu dem Schluss kommt: „In der ‚Entschlüsselung‘ löst sich alles in Literatur, in Vieldeutigkeit und Rätsel auf, was eigentlich Derridas Theorie der ‚Nachträglichkeit‘ und der ‚Verschiebung‘ von Schrift bestätigt.“⁵⁹⁹

Inwieweit lässt sich diese Schrifttheorie nun aber speziell mit den im Roman thematisierten Religionen – Christentum und Islam – und deren Verflechtungen in Verbindung bringen? Welche Folgen ergeben sich daraus für den Bereich des Interreligiösen? Zur Klärung dessen ist ein Blick auf Derridas Abhandlung *Glaube und Wissen. Die beiden „Quellen“ der Religion an den Grenzen der bloßen Vernunft* aufschlussreich, in der der Verfasser das Verhältnis von Religion und Schrift auslotet: „Wenn es heutzutage [...] eine andere ‚Frage der Religion‘ gibt [...], so geht es dabei zweifellos um die Sprache, genauer noch: um das Idiom, die Buchstänlichkeit, die Schrift, die das letztlich unzerlegbare und unübersetzbare Element einer jeden Offenbarung und eines jeden Glaubens bilden“⁶⁰⁰.

Für die literarische Adaptierung religiöser Schriften stellt sich die Frage nach der Buchstänlichkeit zunächst in Hinblick auf die Performanz der in den jeweiligen Werken verarbeiteten (Heiligen) Texte. Denn die Problematik der von Derrida konstatierten und kritisierten „Metaphysik der phonetischen Schrift“⁶⁰¹, die darauf abzielt, etwas so festzuschreiben, dass es „nicht nur Gültigkeit, sondern göttlichen Absolutheitsanspruch für sich beanspruchen kann“⁶⁰², wird in den literarischen Werken, in denen religiöse Schriften thematisiert werden, von Text zu Text auf unterschiedliche Weise aufgegriffen. Der Koran und die Bibel sind zwar die verbreitetsten, aber nicht die einzigen Heiligen Schriften, auf die dieses Prinzip zutrifft. Die von Derrida aufgeworfene „andere“ Frage des Religiösen, die auf eine kritische Hinterfragung und Demontierung der Deutungshoheit jeglicher schriftlich fixierter Glaubensinhalte hinausläuft, lässt sich somit auch auf das Feld des Interreligiösen umlegen, wodurch sich wiederum neue Fragen ergeben. Welche Auswirkungen hat die religionsübergreifende Verknüpfung von Glaubenssystemen auf das von Derrida konstatierte Prinzip der Buchstänlichkeit und das Wirkungspotenzial religiöser Schriften? Auf welchen Ebenen wird die Reflexion über dieses Prinzip, das über die bloße Frage nach der Interpretierbarkeit und Sinnzuschreibung schriftlicher Ausdrucksformen von Religionen hinausgeht, in Frischmuths Roman evident? Und: Welche Haltung nehmen die im Text auftretenden Figuren dazu ein?

⁵⁹⁸ Horváth, Andrea: „Auf der Suche nach dem Subtext“. *Wissenschaftskritik* in Barbara Frischmuths „Die Entschlüsselung“, S. 66.

⁵⁹⁹ Ebd., S. 81.

⁶⁰⁰ Derrida, Jacques: *Glaube und Wissen. Die beiden „Quellen“ der Religion an den Grenzen der bloßen Vernunft*. In: Derrida, Jacques: *Die Religion*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2001, S. 9-106, S. 13.

⁶⁰¹ Derrida, Jacques: *Grammatologie*, S. 11.

⁶⁰² Schenkermayr, Christian: *Interreligiosität und Literatur – zeitgemäß verknüpft?*, S. 98.

2.4.2.2. Renitenz und Mystik – Wider den Absolutheitsanspruch der Schrift

In Frischmuths *Die Entschlüsselung* werden nicht nur wissenschaftliche Standpunkte, sondern auch religiös motivierte Wahrheitsansprüche, die sich auf eine göttliche Autorität berufen, kritisch hinterfragt. Dies geschieht bereits durch die spezifischen Positionierungen der Figuren. So tragen im Roman nicht nur die beiden vermeintlichen BriefschreiberInnen renitent-rebellische, sich gegen den Absolutheitsanspruch der Schrift auflehnende Züge (Wendlgards Schriften sind, wie der Pfarrer ausführt, „nicht immer mit der christlichen Lehrmeinung konform gegangen“⁶⁰³ und Nesîmî wurde als Ketzer hingerichtet), auch die Ich-Erzählerin wird, wie aus mehreren Textsequenzen – etwa einem Gespräch mit Pat über das Leben als Nonne – hervorgeht, als katholizismuskritische ehemalige Klosterschülerin gezeichnet:

Doch die Vorstellungen, in denen Pat sich dann über das Klosterleben erging, waren mir schlicht zu amerikanisch. Sie schien sich geradezu an dem natürlichen Leben dieser weiblichen Gesinnungsgemeinschaft, wie sie es nannte, zu berauschen, während ich als ehemalige Klosterschülerin ungemein Mühe hatte, dem Umstand, dass die Leislinginnen sich schicksalhaft in diese Gegend zurückgezogen hatten, auch nur einen Funken romantischer Begeisterung abzugewinnen.⁶⁰⁴

Diese religionskritische Haltung der Protagonistin geht Hand in Hand mit einer stetigen Hinterfragung der Deutungsversuche der vermeintlichen interreligiösen Korrespondenz – was sowohl die Interpretationen der anderen Figuren als auch ihre eigenen betrifft. Besonders skeptisch äußert sie sich über die abstrakten Schriftauslegungsversuche von Professor Unumgang, in denen die Existenz einer weiblichen Korrespondentin weitgehend angezweifelt wird und die ihrer Einschätzung nach zum „Verschwinden der Frauenleiber und des ihnen innenwohnenden Geistes“⁶⁰⁵ führen.

Immer wieder wird durch die intensive Lektüre und Re-Lektüre der scheinbar verschlüsselten Schriften Kritik am Frauenbild der katholischen Kirche, insbesondere in Gestalt der fiktiven Figur der Wendlgard vom Leisling, aufs Tapet gebracht. In der starken und selbstbewussten Persönlichkeit der Äbtissin Wendlgard, die sich in ihren „ketzerischen“ Schriften den vorgeschriebenen Lehrmeinungen widersetzt, sieht Polat-Menke den Entwurf eines „alternative[n] Christentum[s]“⁶⁰⁶ angelegt. In diesem Sinne können auch ihre zu entschlüsselnden Texte als ein Medium des Widerspruchs gegen patriarchale Machtstrukturen

⁶⁰³ Frischmuth, Barbara: *Die Entschlüsselung*, S. 24.

⁶⁰⁴ Ebd., S. 139.

⁶⁰⁵ Ebd., S. 131.

⁶⁰⁶ Polat-Menke, Selma: *Islam und Mystik bei Barbara Frischmuth. Werkanalyse und interreligiöses Lernen*, S. 377.

im Katholizismus, das gleichsam Alternativen zu den bestehenden Geschlechterhierarchien aufzeigt, gelesen werden.

Allerdings geht es im Text eben nicht nur um eine innerkatholische, sondern auch um eine konfessions- bzw. religionsübergreifende Schriftkritik. So wie die Ich-Erzählerin in einem Gespräch mit Pat die Theorie äußert, dass Wendlgard möglicherweise eine Türkin sei, die durch Missionierung „katholisch gemacht worden ist“⁶⁰⁷, wird – wie Polat-Menke anmerkt⁶⁰⁸ – auch ein Vergleich zwischen Nesîmî, dem Sufi Mansur al-Halladsch und Jesus Christus angestellt. Dies geschieht in Form einer Parallelisierung zweier Zitate, dem im Johannesevangelium überlieferten Ausspruch „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben“ (Joh 14, 8) und dem Halladsch zugeschriebenen Zitat „Ich bin die Wahrheit!“⁶⁰⁹ Indem diese Wahrheitsverheißung gedoppelt erscheint und somit nicht mehr nur auf eine Religion beschränkt bleibt, wird ihre Exklusivität aufgehoben und in ein Netz interreligiöser Diskurse verwoben.

In allen Religionen werden Ansprüche auf Wahrheit gestellt, formuliert und niedergeschrieben. Deren permanente interreligiöse Gegenüberstellungen lassen diese Ansprüche jedoch zunehmend brüchig erscheinen. Entsprechend der immer wieder hervorgehobenen Renitenz von Wendlgard und Nesîmî entziehen sich auch die Form und Überlieferung ihrer Korrespondenz sowie deren Interpretationsansätze letztlich jeglicher unveränderbarer Festschreibung von Sinn und Bedeutung. Noch gesteigert wird diese Verunsicherung durch die These, dass es sich bei den beiden möglicherweise gar nicht um reale Persönlichkeiten gehandelt haben könnte, sondern sie bloß „als Zeichen verwendet wurden“⁶¹⁰ und die tatsächlichen Urheber der Schriften unbekannt seien.

Dass diese Demontierung religiöser Wahrheitsansprüche konfessions- und religionsübergreifend stattfindet, entspricht in mehrfacher Hinsicht der von Derrida in der *Grammatologie* formulierten Kritik am „Ethnozentrismus“ der seit jeher den Begriff der Schrift geprägt und mitbestimmt hat. Konkret richtet sich seine Kritik gegen metaphysische Konzepte der Schrift, „die in ihrem Ausgang [...] nichts anderes gewesen ist als ein ursprünglicher und machtvoller Ethnozentrismus, der Aussicht hat, die Herrschaft über unseren Planeten anzutreten und der ein und derselben Order unterstellt“⁶¹¹ ist.

⁶⁰⁷ Frischmuth, Barbara: *Die Entschlüsselung*, S. 67.

⁶⁰⁸ Vgl.: Polat-Menke, Selma: *Islam und Mystik bei Barbara Frischmuth. Werkanalyse und interreligiöses Lernen*, S. 377.

⁶⁰⁹ Frischmuth, Barbara: *Die Entschlüsselung*, S. 149.

⁶¹⁰ Ebd., S. 129.

⁶¹¹ Derrida, Jacques: *Grammatologie*, S. 11.

Im Gegensatz zu einer solchen ethnozentristischen Position, bei der die Schrift nicht nur zum nationalistischen, sondern auch zum religiösen Machtfaktor wird, will Frischmuth, so Tabaalites Lesart, mit ihrem Roman an „die Morgenländer/innen und Abendländer/innen appellieren, sich auf eine seriöse Spurensuche des Gemeinsamen zu begeben“⁶¹². Potenzielle Schwierigkeiten könnten sich jedoch aus dem Hinweis ergeben, dass diese Spurensuche „ausgehend von der eigenen Kultur“⁶¹³ erfolgen sollte. Denn Kategorien wie „das Eigene“ sind in Bezug auf Kultur und Religion bei Frischmuth – wie in den vergangenen Kapiteln der vorliegenden Untersuchung bereits deutlich geworden sein dürfte – nicht mehr so eindeutig zu fassen, geschweige denn von einem wie auch immer gearteten „Fremden“ abgrenzbar. Nicht selten wird dieses sogenannte „Eigene“ – auch in Bezug auf die Religion – mit süffisantem Augenzwinkern vorgeführt, wie sich anhand einer Autofahrt der Protagonistin mit Professor Unumgang veranschaulichen lässt:

Ich gab meine allgemein verständliche, international adressierte Stoßgebethaltung auf, all die postmodernen Relativierungsstrategien fielen von mir ab, und ich wandte mich auf deutsch an den Herrn meiner Klosterschulenzeit und sagte laut und verständlich: „Lieber Gott, ich bitte dich, laß uns heil in Gößl ankommen!“ „Aber, aber“, meinte Unumgang verwundert, „ich hätte nie gedacht, dass Sie so leicht zu beeindrucken wären, Sie, die einst im wilden Kurdistan gereist sind und es auch jetzt noch fertig bringen, sich unbeschadet zwischen den Stämmen der hiesigen Eingeborenen zu bewegen [...]. Ein paar angedeutete Ausfälle eines Ritterspiels der Straße – schon schmeißen Sie die Nerven weg und behelligen den Herrn der Gewitter, der weiß Gott anderes zu tun hat.“⁶¹⁴

Welche transkonfessionellen Gemeinsamkeiten religiöser Schriften werden von Frischmuth nun ins Feld geführt, um die Dichotomie von „eigener“ und „fremder“ Religion in Frage zu stellen bzw. überhaupt aufzulösen? Als eine potenzielle Quelle für Frischmuths Roman nennt Driss Tabaalite Christoph Luxenbergs Studie *Die syro-aramäische Lesart des Korans. Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache* (2000), etwa in Hinblick auf die darin aufgestellten Thesen, „dass einige Koranstellen auf ältesten christlich-liturgischen Elementen basieren“⁶¹⁵. Allein damit lassen sich die interreligiösen Verflechtungen im Roman aber nicht hinreichend erklären. Wie bereits in *Die Schrift des Freundes* bildet vor allem die Mystik, die sowohl in den Schriften Wendlgards vom Leisling als auch Nesîmîs eine zentrale Rolle spielt und häufig in einem Atemzug mit der Renitenz der beiden Figuren genannt wird („ein Hang

⁶¹² Tabaalite, Driss: *Islamische Mystik bei Barbara Frischmuth. Untersuchungen zum Konzept einer „geistigen Archäologie des Gemeinsamen.“*, S. 90.

⁶¹³ Ebd.

⁶¹⁴ Frischmuth, Barbara: *Die Entschlüsselung*, S. 39.

⁶¹⁵ Tabaalite, Driss: *Islamische Mystik bei Barbara Frischmuth. Untersuchungen zum Konzept einer „geistigen Archäologie des Gemeinsamen.“*, S. 122.

zur Mystik sowie zur Renitenz, was auf einer bestimmten Ebene beinahe dasselbe bedeutet“⁶¹⁶), auch in *Die Entschlüsselung* ein substanzielles Bindeglied zwischen der christlichen und der muslimischen Kultur. Besonders prominente Beispiele bilden die bereits erwähnten, im Roman mehrfach intertextuell verarbeiteten Schriften Hildegards von Bingen sowie die überlieferten Gedichte des Mystikers Nesîmî.

Von den Themen und Motiven in Frischmuths Roman, die sich mit mystischen Traditionen in Bezug setzen lassen, wurde bislang insbesondere der „Genderaspekt im Hinblick auf das weibliche Element in der Mystik“⁶¹⁷ wissenschaftlich untersucht. Selma Polat-Menke weist außerdem auf die Verschiebung der Zeitebenen (etwa durch die unterschiedlichen Lebenszeiten der vermeintlichen KorrespondentInnen) und die Vermengung von zyklischen und linearen Zeiten hin und spricht von einer mystischen „Sprachverwirrung“, die im Roman ihren Niederschlag in den ergebnislosen Entschlüsselungsversuchen findet⁶¹⁸. Aber auch das bereits angesprochene Verständnis von Schrift und deren Auslegbarkeit in der Mystik⁶¹⁹, das für den Rahmen der vorliegenden Untersuchung von besonderem Interesse ist, entspricht dem religions- und konfessionsübergreifenden Ansatz des Romans.

Ein Beispiel dafür ist die von Polat-Menke angesprochene Zahlen- und Buchstabenmystik⁶²⁰, die sowohl in der muslimischen, jüdischen und christlichen Tradition eine Rolle spielt und die mehrfach bei den Dechiffrierungsversuchen des vermeintlichen Briefwechsels in Anwendung gebracht wird. Nach einigen Experimenten kommen die Ich-Erzählerin, Auguste und der Pfarrer unter anderem zu dem Ergebnis, dass die Zahlenwerte des Namens „Hildegard von Bingen“ (170) und des Wortes „Chiffre“ (55) addiert den Zahlenwert des Namens „Wendlgard vom Leisling“ (225) ergeben.⁶²¹ Methoden wie diese liefern zwar keine eindeutige, geschweige denn verlässliche Dechiffrierung der Schriften, sehr wohl aber ein Netz an vielfältigen assoziativen Ideen und Verknüpfungsmöglichkeiten, auch wenn diese letztlich als spekulativ anzusehen sind.

Wie in *Die Schrift des Freundes* spielt auch in der *Entschlüsselung* die für die Mystik zentrale Ebene des Traumes eine wichtige Rolle. Denn der unverschlüsselte Inhalt der Korrespondenz

⁶¹⁶ Frischmuth, Barbara: *Die Entschlüsselung*, S. 53.

⁶¹⁷ Tabaalite, Driss: *Islamische Mystik bei Barbara Frischmuth. Untersuchungen zum Konzept einer „geistigen Archäologie des Gemeinsamen.“*, S. 120. Vgl. dazu vor allem auch: Horváth, Andrea: „Wir sind anders“. *Gender und Ethnizität in Barbara Frischmuths Romanen*, S. 121-134.

⁶¹⁸ Vgl.: Polat-Menke, Selma: *Islam und Mystik bei Barbara Frischmuth. Werkanalyse und interreligiöses Lernen*, S. 369.

⁶¹⁹ Vgl. S. 139-143 der vorliegenden Arbeit.

⁶²⁰ Vgl.: Polat-Menke, Selma: *Islam und Mystik bei Barbara Frischmuth. Werkanalyse und interreligiöses Lernen*, S. 372-373.

⁶²¹ Vgl.: Frischmuth, Barbara: *Die Entschlüsselung*, S. 62-65.

ist der Protagonistin lediglich in ihren Träumen zugänglich⁶²²; jedoch hat sie in der Früh nach dem Erwachen wieder alles vergessen. Die Erfahrungen des Traumes können nicht in endgültiger Form festgeschrieben werden, ermöglichen aber eine andere – wesentlich vielschichtigere – Art von Wissen und Erkenntnis, die über das bloße Entziffern von sprachlichen Zeichen weit hinausgeht. Die Traumbilder der Ich-Erzählerin vermengen sich zu einem Potpourri transreligiöser Assoziationsketten:

Sogleich verfiel ich in wildes Träumen, begegnete einem Kabbalisten von der Salzbergstraße, sowie einem praktizierenden Druiden, der dort, wo heute die Altausseer Kirche steht, nach keltischem Brauch rituelle Menschenopfer durch Ertränken darbrachte, allerdings – und das ging zu Lasten des Traums, der sich an keinerlei Korrektheit hielt und seinem Träumer beziehungsweise seiner Träumerin gerne einen Streich spielt – verwendete er dabei Wein und vollzog das Ertränken schluckweise.⁶²³

Diese assoziative Verknüpfung widersprüchlicher Bilder, in denen ein rituelles Menschenopfer (in ironischer Anknüpfung an die Verwandlung von Wasser in Wein im Neuen Testament, allerdings hier von einem keltischen Druiden vollzogen) zu einem Weingelage wird und in dem nicht nur verschiedene kulturelle Räume, sondern auch unterschiedliche Zeitebenen ineinander fließen, geht über eine bloße Gegenüberstellung von Christentum und Islam bzw. christlicher und muslimischer Mystik hinaus. Auf diese Weise wird ein Reflexionsraum geöffnet, in dem nichts endgültig fixiert und abgeschlossen, aber alles möglich ist.

Durch die Verknüpfung und Überblendung unterschiedlicher Glaubenssysteme wird im Roman eine Multiperspektivität geschaffen, in der es nicht mehr um die buchstabentreue Repräsentation einzelner Heiliger Schriften geht, sondern um die vielfältigen Möglichkeiten ihrer Kombination und Kontextualisierung, die neue Denkansätze ermöglichen und erfordern. So konstatiert auch Frischmuth in einem Interview mit Josef-Hermann Sauter: „Je mehr Ebenen und je mehr Seiten einer Sache man bringt, desto deutlicher kann man überhaupt etwas erfassen.“⁶²⁴

Diese Methode der Vielstimmigkeit entspricht auch den Intentionen der von Derrida entwickelten Schrifttheorie. Deren Ziel ist die Befreiung der Schrift, „die noch an die Metapher, die Metaphysik und die Theologie gefesselt ist [...]“⁶²⁵. Der vermeintliche interreligiöse Briefwechsel zwischen Wendlgard und Nesîmî, den die Figuren des Romans

⁶²² Vgl. ebd., S. 30-31.

⁶²³ Ebd., S. 13.

⁶²⁴ Sauter, Josef-Hermann: *Interviews mit Barbara Frischmuth, Elfriede Jelinek, Michael Scharang*. In: Weimarer Beiträge 6 (1981), S. 99-128, S. 105.

⁶²⁵ Derrida, Jacques: *Grammatologie*, S. 13.

vergeblich zu entschlüsseln versuchen, wäre demnach geradezu ein Paradebeispiel für eine „befreite“ Schrift. Die in den Texten thematisierten Religionen können „nicht mehr als einheitliche Bezugssysteme gesehen werden, zu sehr vermischen sich die damit verbundenen Bilder und Formen“⁶²⁶. Die sich aus diesen Mischformen ergebende Konsequenz besteht darin, dass sich die „Diskussionen und Annäherungsversuche der einzelnen ‚Entschlüsslerinnen‘ und ‚Entschlüssler‘ [...] im besten Sinne des Wortes zwischen den Religionen“⁶²⁷ ereignen. Auf dieser Zwischenebene wird ein inter-religiöser Dialog auf gleicher Augenhöhe möglich.

In diesem Sinne lässt sich *Die Entschlüsselung* als eine auf das Medium der Schrift fokussierte interreligiöse Versuchsanordnung beschreiben, die auch in späteren Texten der Autorin noch ihre Spuren hinterlassen hat. Diesen Spuren gilt es im Folgenden nachzugehen, um – aufbauend auf den bisherigen Erkenntnissen – die Konsequenzen der in *Die Schrift des Freundes* und *Die Entschlüsselung* entwickelten Konzeption von Schrift für die interreligiösen Diskurse in Frischmuths späterem Werk auszuloten. So haben die neu geschaffenen Denk- und Handlungsräume zwischen den Religionen zunehmende Auswirkungen auf die religiösen bzw. inter-religiösen Identitäten der Figuren. Dass sich diese religiösen Zwischenbereiche in Frischmuths Texten aber nicht ausschließlich auf der Ebene der Schrift, sondern auch im Wechselspiel von Schrift und Ritus manifestieren, wird insbesondere in ihrem Roman *Vergiss Ägypten* (2008) deutlich.

3. Im Wechselspiel von Schrift und Ritus: Frischmuths *Vergiss Ägypten*

Gegenstand des Romans ist die (mittlerweile fünfte) Reise der österreichischen Autorin Valerie Kutzer, nach Ägypten, wo sie von ihrer Freundin Lamis herumgeführt wird. In zahlreichen Gesprächen mit Lamis und anderen Frauen aus Ägypten und/oder verschiedenen europäischen Ländern sowie in Erinnerungen an vergangene Begegnungen und Ereignisse werden unterschiedliche religiöse Themenfelder (sowohl im christlichen als auch muslimischen Kontext) umkreist und zusammengeführt. Einen besonders reichhaltigen Fundus bietet dafür die Kultur und Religion der Kopten, für die sich Lamis im Speziellen interessiert. So wird bereits kurz nach der Ankunft Valeries in Kairo bei einem Ausflug ins koptische Kloster des Heiligen Antonius die Geschichte von Hylaria, der Tochter des byzantinischen Kaisers, die – als Mann verkleidet – als Mönch Hylarion in einem Kloster im ägyptischen Wadi Natrun lebte und wirkte, erörtert⁶²⁸.

⁶²⁶ Schenkermayr, Christian: *Interreligiosität und Literatur – zeitgemäß verknüpft?*, S. 94.

⁶²⁷ Ebd.

⁶²⁸ Vgl.: Frischmuth, Barbara: *Vergiss Ägypten*. Berlin: Aufbau Verlag 2008, S. 18-19.

Im Laufe des Romans finden sich eine ganze Reihe vergleichbarer Bezugspunkte zur ägyptischen Kultur- und Religionsgeschichte, die zum einen auf das Christentum, zum anderen auf den Islam rekurrieren oder aber an den Schnittstellen der beiden Religionen angesiedelt sind. Der Raum Ägypten wird somit auch in seiner Historizität zur Projektionsfläche interreligiöser Diskurse. Diese Diskurse sind bei Frischmuth weniger auf ein antagonistisches Gegeneinander der Religionen ausgerichtet, sondern betonen vielmehr deren Gemeinsamkeiten, war doch die ägyptische Kultur bis zuletzt (und hier verweist die Autorin intertextuell auf die Schrift *Ägypten. Eine Sinngeschichte* (1996) des Ägyptologen Jan Assmann) „auf die Prinzipien der Weltbeheimatung des Menschen, seiner Mitwirkung am göttlichen Projekt der Weltinganghaltung“⁶²⁹ ausgerichtet.

Verglichen mit *Die Entschlüsselung* und *Die Schrift des Freundes* ist in *Vergiss Ägypten* die Dominanz der Schrift als Repräsentationsform religiöser bzw. religionsübergreifender Inhalte etwas zurückgegangen. Auch zahlreiche Feste und Riten spielen bei der Thematisierung interreligiöser Aspekte im Roman eine substantielle Rolle. Inwieweit lassen sich Form und Funktion dieser Riten, mit den im Roman bzw. in den bisherigen Werken Frischmuths entwickelten Konzepten religiöser Schriften zusammenführen? Das daraus resultierende Spannungsverhältnis zwischen Schrift und Ritus, das in wesentlichem Maße von Bezügen zur Mystik geprägt ist, soll im Folgenden in einem Dreischritt näher untersucht werden. In einem ersten Schritt wird auf interreligiös konnotierte Figuren und mystische Schriften, die im Text verarbeitet wurden, näher eingegangen. Ein wichtiger Orientierungspunkt sind hier die Forschungsarbeiten von Driss Tabaalite. Ein zweites Kapitel widmet sich insbesondere dem subversiven Unterlaufen religiöser Dogmen und Normen in Form von im Roman beschriebenen karnevalesken Festen und Riten. In einem dritten Schritt werden die Konsequenzen der zuvor erläuterten Konzepte von Schrift und Ritus auf die realen Lebensbedingungen ausgewählter Romanfiguren beleuchtet.

3.1. Dhun-Nun und Jesus Christus – Religionsübergreifende Figuren und die Sprache der Mystik

Wie in *Die Schrift des Freundes* und *Die Entschlüsselung* bildet die islamische Mystik auch in *Vergiss Ägypten* einen zentralen Referenzpunkt für die Verarbeitung interreligiöser Diskurse. Dies manifestiert sich sowohl in Orten, die die Protagonistin auf ihrer Reise durch Ägypten besucht hat (z.B. ein Derwischkloster in Kairo) als auch in historischen und literarischen Figuren, die im Text verarbeitet wurden. Eine Schlüsselfunktion kommt dabei

⁶²⁹ Ebd., S. 50-51.

dem im Roman omnipräsenten ägyptischen Mystiker Dhun-Nun (772-859 n. Chr.) zu, von dem zahlreiche Gedichte sowie seine Person betreffende Legenden und Anekdoten überliefert sind und der „angeblich wegen kontroverser Glaubensauffassungen“⁶³⁰ einige Zeit in Bagdad im Gefängnis verbrachte. Der Rätselhaftigkeit seiner Person und seiner Schriften⁶³¹ sowie den unterschiedlichen Zugängen ihrer Interpretation entspricht die auf Vielstimmigkeit und Widersprüchlichkeit ausgerichtete Konzeption von religiös konnotierter Schrift in *Die Entschlüsselung*. Anschaulich wird dies beispielsweise in einem dem Mystiker zugeschriebenen (im Zusammenhang mit der Frage nach dem Wesen Gottes geäußerten) Zitat: „Über das Wesen Gottes nachzudenken, ist Unwissenheit [...] wahrhafte Erkenntnis ist Verwirrung!“⁶³²

Bereits sein Name („der mit dem Fisch“⁶³³) verweist sowohl auf das Buch *Jona* im Alten Testament als auch auf die 10. Sure des Koran (*Yunus*) und spielt, so Tabaalite, auf eine „politisch[e] Zusammenarbeit“ sowie eine „geistig[e] und kulturell[e] Annäherung zwischen Christen und Muslimen“⁶³⁴ an. Gleichzeitig wird damit auch (durch die Bezüge zum arabischen Buchstaben Nun, der „im alten Ägypten die ungeschiedene Urmaterie bedeutete“⁶³⁵) der zentrale Stellenwert der Schrift in der islamischen Mystik⁶³⁶ betont. Dieser Aspekt klingt insbesondere in einem von Frischmuth im Roman zitierten Gedicht Celaleddin Rûmis über Dhun-Nun an, in dem direkt auf das alttestamentarische Buch *Jona* Bezug genommen wird:

Ich sah einen Jonas an der Küste des Ozeans der Liebe sitzen.
Ich fragte ihn: Wie geht es dir?
Er antwortete auf seine Weise:
Im Ozean war ich Futter für einen Fisch,
dann wurde ich gekrümmmt wie der Buchstabe Nun,
bis ich zu Dhun-Nun wurde.⁶³⁷

Das Gedicht veranschaulicht, wie eng Schrift und Identität in der islamischen Mystik miteinander verbunden sind. Ganz in diesem Sinne gehen auch die Vielfalt der in *Vergiss*

⁶³⁰ Ebd., S. 31.

⁶³¹ Vgl.: Schimmel, Annemarie: *Mystische Dimensionen des Islam*. Aalen: Qalandar [1982], S. 47-52.

⁶³² Zit. n. ebd., S. 6.

⁶³³ Bock, Eleonore: *Die Mystik in den Religionen der Welt*. Münster: Principal 2009, S. 323.

⁶³⁴ Tabaalite, Driss: *Islamische Mystik bei Barbara Frischmuth. Untersuchungen zum Konzept einer „geistigen Archäologie des Gemeinsamen.“*, S. 129. Von Interesse ist aus interreligiöser Sicht auch die in Frischmuths Roman vorgenommene Parallelisierung von Dhun-Nuns Wirken mit der Lebenszeit Ludwigs des Frommen. Vgl. ebd., S. 128.

⁶³⁵ Frischmuth, Barbara: *Vergiss Ägypten*, S. 32.

⁶³⁶ Vgl. Tabaalite, Driss: *Islamische Mystik bei Barbara Frischmuth. Untersuchungen zum Konzept einer „geistigen Archäologie des Gemeinsamen.“*, S. 201-204. Aufschlussreich ist hier auch die Gegenüberstellung der arabischen und hebräischen Zahlsymbolik: vgl. ebd., S. 204.

⁶³⁷ Frischmuth, Barbara: *Vergiss Ägypten*, S. 32.

Ägypten verarbeiteten Schrifttraditionen und die kultur- wie religionsübergreifenden Identitätszuschreibungen in Bezug auf die Figur Dhun-Nun Hand in Hand. Besonders bemerkenswert sind dabei die Kontextualisierungen des ägyptischen Mystikers, der in Frischmuths Roman immer wieder mit spitzem Hut und in Begleitung eines Krokodils in Erscheinung tritt, mit der europäischen Figur des Kasperls: „Seine spitze Mütze verfolgt mich, und ich erkenne sie sogar an unserem Kasperl wieder. Samt Krokodil.“⁶³⁸ Darauf, dass diese kulturübergreifende Bezugnahme auch eine interreligiöse Konnotationsebene beinhaltet, verweisen einerseits die Ursprünge der Kasperlfigur im christlichen Mysterienspiel des Mittelalters (etwa in Gestalt von Caspar, einem der Heiligen Drei Könige) und andererseits die muslimischen Wurzeln des Puppenspiels.⁶³⁹

Diese Bezüge zwischen der islamischen Mystik und europäisch-christlichen Traditionen werden im Roman mit Motiven aus Mythen von altägyptischen Gottheiten wie Osiris, Isis, Seth, Horus und Hathor verknüpft. Der herausragendste Repräsentant der altägyptischen Götterwelt im Roman ist Thot, der Schutzgott der Schreiber und Erfinder der Schrift, der in Frischmuths Text – wie auch Dhun-Nun – gemeinsam mit einem Krokodil dargestellt wird: „Thot hatte durch seine Rede die Dinge überhaupt erst entstehen lassen. [...] Später, im Museumsshop, blätterte ich in einem Buch, in dem er, wie gewohnt, mit einem Ibiskopf aufschien. [...] Hinter ihm hockte die große Fresserin, eine krokodilköpfige Dämonin. Da konnte Dhun-Nun nicht weit sein, und ich hielt Ausschau nach seiner spitzen Mütze.“⁶⁴⁰ Von den mythischen Ursprüngen der Schrift wird somit eine Brücke zu den vielfältigen und divergierenden Auslegungsmöglichkeiten religiöser Texte geschlagen.

Neben dem Mystiker Dhun-Nun stellt auch Jesus Christus, der im Roman mehrfach erwähnt wird, einen Bezugspunkt dar, in dem sich interreligiöse Diskurse und Verweiszusammenhänge bündeln. Es ist hinlänglich bekannt, dass Jesus auch im Islam als Prophet (wenn auch nicht als Sohn Gottes) verehrt wurde und wird, wie dies bereits aus der 2. Sure des Koran hervorgeht: „Sagt: ,Wir glauben an Allah und an das, was er uns und was er Abraham und Ismael und Isaak und Jakob und den Stämmen offenbarte, und an das, was Moses, Jesus und den (andern) Propheten von ihrem Herrn gegeben wurde.“⁶⁴¹ In *Vergiss Ägypten* wird neben dem Koran auch auf die Präsenz Jesu in der persischen Literatur hingewiesen. So erzählte Lamis Valerie davon, wie sie sich in ihrer Schulzeit in Jesus verliebt hatte, genauer gesagt in ein „Bild von ihm, auf dem man ihn mit brennendem Herzen sehen

⁶³⁸ Ebd., S. 31-32.

⁶³⁹ Vgl. Tabaalite, Driss: *Islamische Mystik bei Barbara Frischmuth. Untersuchungen zum Konzept einer „geistigen Archäologie des Gemeinsamen.“*, S. 157-159.

⁶⁴⁰ Frischmuth, Barbara: *Vergiss Ägypten*, S. 52.

⁶⁴¹ *Der Koran* (2,136), S. 34.

konnte“: „Es traf mich in der Seele, und ich bat meinen Vater, mir alles zu erzählen, was im Koran stand und in den Dichtungen der Perser, in denen Jesus öfter vorkommt.“⁶⁴² Die geplante Konversion zum Christentum hat sie nach einer Aussprache mit ihrer Lehrerin aber wieder verworfen. Durch das Aufzeigen ihrer vielfältigen Vernetzungen, gemeinsamen Referenzen und Quellen werden die Grenzziehungen zwischen den Religionen zusehends obsolet.

Zu nennen ist in diesem Zusammenhang auch der bereits in *Die Entschlüsselung* erwähnte muslimische Sufi Mansur ibn al-Hallaj, über den Valerie und Lamis im Pharaonischen Garten sprechen. Von dem Mystiker, der in Bagdad wegen Ketzerei zum Tode verurteilt und gekreuzigt wurde, ist der folgende Ausspruch (angeblich während man ihn ans Kreuz schlug) überliefert: „Ana'l – haqq: Ich bin Gott [...] und das heißt: Ich bin das Wirkliche.“⁶⁴³ Dies erinnert sowohl an den kontroverse Lehren verbreitenden Mystiker Dhun-Nun als auch an Jesus Christus⁶⁴⁴ und dessen Tod am Kreuz. Wie bei den beiden zuvor Genannten verweist auch die Beschäftigung mit al-Hallaj im Roman auf eine diskursive Zwischenposition zwischen der christlichen und der muslimischen Tradition.

Auch auf der Ebene der im Roman thematisierten Heiligenverehrung und im Zusammenhang mit den Wundern, die den jeweiligen Heiligen zugeschrieben werden, verschwimmen die konfessionellen Grenzen zusehends. So treten in *Vergiss Ägypten* nicht nur „spezialisierte Heilige im Christentum, Judentum wie auch im Islam“, sondern vor allem „gemeinsame Heilige, die von verschiedenen Religionsanhänger/inne/n verehrt werden“⁶⁴⁵ in Erscheinung. Ein Beispiel dafür ist der Heilige Georg (bzw. auf Koptisch: Mari Girgis)⁶⁴⁶. Auf die Präsenz weiterer Heiliger im Text, etwa des heiligen Antonius (Antonius Abbas) und des heiligen Hylarion⁶⁴⁷ – beide christliche Mönche, die in Ägypten bzw. in Palästina lebten und wirkten, geht Tabaalite in ihrer Untersuchung näher ein. Diese Heiligen können – so die Verfasserin – als „geistig archäologische Elemente des Gemeinsamen zwischen den christlichen Mönchen und den Sufis betrachtet werden“⁶⁴⁸. All diese Figuren verkörpern durch ihre interreligiösen Kontextualisierungen im Roman eine Abkehr von streng religionsinternen Dogmen und

⁶⁴² Frischmuth, Barbara: *Vergiss Ägypten*, S. 33.

⁶⁴³ Ebd., S. 208.

⁶⁴⁴ Auf die Parallele zu dem Jesus zugeschriebenen Zitat „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben“ wurde bereits hingewiesen: vgl. S. 159 der vorliegenden Arbeit.

⁶⁴⁵ Tabaalite, Driss: *Islamische Mystik bei Barbara Frischmuth. Untersuchungen zum Konzept einer „geistigen Archäologie des Gemeinsamen.“*, S. 217.

⁶⁴⁶ Vgl. Frischmuth, Barbara: *Vergiss Ägypten*, S. 34.

⁶⁴⁷ Vgl. Tabaalite, Driss: *Islamische Mystik bei Barbara Frischmuth. Untersuchungen zum Konzept einer „geistigen Archäologie des Gemeinsamen.“*, S. 217-219.

⁶⁴⁸ Ebd., S. 220.

Heilserwartungen und stehen für eine zunehmende Auflösung kultureller und religiöser Grenzziehungen.

Noch entscheidender als die interreligiös konnotierbaren Figuren – Götter und Heilige, Mystiker und Mönche – ist für die vorliegende Untersuchung jedoch der von Tabaalite konstatierte „große Einfluss der mystischen Sprache“⁶⁴⁹, also die Prägung der sprachlichen Gestaltung des Romans durch mystische Texte. Die Verarbeitung dieser Texte im Roman erfolgt jedoch nicht bruchlos, vielmehr vermischen sich diese mit anderen intertextuellen Bezügen, diskursiven Versatzstücken und/oder Motiven aus der Gegenwart. So tritt der Mystiker Dhun-Nun in den Gedanken der Protagonistin in einem „kleinen, blauen Volkswagen mit offenem Dach“⁶⁵⁰ und dem Krokodil auf dem Rücksitz in Erscheinung:

Dhun-Nun sieht vierzig Tote auf der Straße liegen. Vierzig tote Kuttenträger. Er ruft Gott von seinem Handy aus an. Wie lange willst Du noch Gottesmänner töten? Es knackt in der Leitung und das Krokodil gähnt herzzerreißend. Endlich antwortet Gott: *Ich mache sie zu Schatten auf meiner Straße und lasse dann die Sonne meines Angesichts aufgehen. Wenn die Sonne meines Angesichts aufgeht, wie kann dann der Schatten auf meiner Straße bleiben?*⁶⁵¹

Die kursiv gesetzte Antwort Gottes, in welcher der mystische Topos des Verschwindens des Schattens in der Sonne, also das Aufgehen des Menschlichen im Göttlichen anklingt, entstammen dem Werk *Mantiq-ut-Tayr* (*Die Konferenz der Vögel*) des persischen Mystikers und Dichters Farīduddīn Attār⁶⁵², in dem Dhun-Nun namentlich genannt wird. Der sprachliche Gestus dieses Intertextes hebt sich deutlich von den vorangegangenen und folgenden Textsequenzen ab und bleibt daher bei der Lektüre umso markanter im Gedächtnis. Da sich derartige Zitate des Öfteren im Text finden⁶⁵³, prägen sie die sprachliche Konzeption des gesamten Romans nachhaltig.

Wie die intertextuell verarbeiteten und deutlich markierten mystischen Schriften Attārs eröffnet auch die Sprache in den Gedichten des historischen Dhun-Nun religionsübergreifende Verweiszusammenhänge. Immer wieder werden seine Texte in den Gesprächen der Protagonistinnen dahingehend ausgelotet. So schien Valerie ein längeres Gedicht des Mystikers „eher der klassischen Mönchsdiichtung, wie sie schon die christlichen Anachoreten kannten, verpflichtet, wenn es auch hinsichtlich der Bilder von großer Schönheit war“⁶⁵⁴. Diese Sprache der Mystik färbt auch auf das Sprechen der Protagonistin ab. Ein

⁶⁴⁹ Ebd., S. 122.

⁶⁵⁰ Frischmuth, Barbara: *Vergiss Ägypten*, S. 31.

⁶⁵¹ Ebd.

⁶⁵² Vgl.: Ritter, Hellmut: *Das Meer der Seele. Mensch, Welt und Gott in den Geschichten des Farīduddīn Attār*. Leiden: E.J. Brill 1955, S. 593.

⁶⁵³ Vgl. u.a.: Frischmuth, Barbara: *Vergiss Ägypten*, S. 32, 149, 154.

⁶⁵⁴ Ebd., S. 151.

Beispiel dafür ist ein (während der Betrachtung eines ausgestopften Krokodils im Ethnographischen Museum Kairo geführtes) fiktives Zwiegespräch Valeries mit Dhun-Nun, in dem das in der Mystik – insbesondere im Sufismus – omnipräsente Bild Gottes als eines Geliebten erörtert wird. Dabei beruft sich Valerie auf überlieferte „Aufzeichnungen“:

Dann ist es Dhun-Nun, der mich fragt, ohne die Lippen zu bewegen: Wo ist das Ende der Liebe? Obwohl ich darauf noch nie eine Antwort wusste, sagte ich mit einer Stimme, die ohne mein Wissen spricht: Dummkopf, die Liebe hat kein Ende! Dhun-Nun beugt sich ein wenig nach vorne: Und warum nicht? Den Aufzeichnungen getreu, antworte ich: Weil *der Geliebte* kein Ende hat. Und ich staune Dhun-Nun so lange an, bis er in meinem Staunen verschwindet.⁶⁵⁵

Hinter diesen „Aufzeichnungen“ verbirgt sich ein weiteres Zitat aus den Schriften des historischen Dhun-Nun⁶⁵⁶. Die Rolle der namenlosen Frau in Dhun-Nuns Gedicht, die diesen über das Wesen des „Geliebten“, also Gottes, aufklärt, wird in Frischmuths Roman allerdings von der Ich-Erzählerin Valerie eingenommen. Das sprachliche Pathos dieses fiktiven Dialogs wird jedoch schon im folgenden Satz wieder gebrochen, als Valerie von Lamis aus ihren Träumen gerissen wird: „Dein Narrenkästchen ist wohl von einem Krokodil besetzt, sagt Lamis“⁶⁵⁷. Derartige Verschiebungen der Sprachebenen kommen im Roman immer wieder vor und gehen Hand in Hand mit den wie selbstverständlich anmutenden Überschreitungen religiöser Grenzen in den verarbeiteten mystischen Schriften.

Es sind somit nicht so sehr die religiös-theologischen Aspekte mystischer Gotteserfahrung, die Frischmuth hier interessieren, sondern die sprachlich-ästhetischen Möglichkeiten, konfessions- und religionsübergreifende Gemeinsamkeiten, die sich in den mystischen Texten widerspiegeln, literarisch-sprachlich zu gestalten und fruchtbar zu machen – also eine Auseinandersetzung mit der Mystik „um der Literatur willen“⁶⁵⁸. Aber auch ein sprachkritischer Duktus lässt sich festmachen. Versucht man die im einleitenden Teil der vorliegenden Untersuchung skizzierten Thesen Philipp Stoellgers zum Spannungsfeld von Religionskritik und Sprachkritik⁶⁵⁹ auf die Sprache der Mystik umzulegen, werden in den intertextuellen Verweisen in Frischmuths Roman vor allem die Strategien der Dissemination von Bedeutung evident. Denn die von Tabaalite konstatierte „Verbindung von Wissen und Macht, sowohl in der westlich-christlichen wie auch in der orientalisch-islamischen

⁶⁵⁵ Ebd., S. 149.

⁶⁵⁶ Vgl. Schimmel, Annemarie: *Mystische Dimensionen des Islam*, S. 50.

⁶⁵⁷ Frischmuth, Barbara: *Vergiss Ägypten*, S. 149.

⁶⁵⁸ Tabaalite, Driss: *Islamische Mystik bei Barbara Frischmuth. Untersuchungen zum Konzept einer „geistigen Archäologie des Gemeinsamen.“*, S. 139.

⁶⁵⁹ Vgl. S. 50-53 der vorliegenden Arbeit.

Vorstellungswelt“⁶⁶⁰ ist im mystischen Diskurs gänzlich anders gepolt. Der ständige Versuch, die Übermacht der Sprache „im Spiel der Zeichen zu zerstreuen“⁶⁶¹ ist den zitierten mystischen Texten inhärent.

In diesem Sinne bleibt auch das Wesen Gottes in den Erzählungen über den Mystiker Dhun-Nun letztlich ein Geheimnis. Veranschaulichen lässt sich dies anhand einer von Lamis erzählten Geschichte über einen Mann aus Mekka, der zu Dhun-Nun kam, um von diesem den wahren Namen Gottes zu erfahren. Nach eineinhalb Jahren schickte Dhun-Nun ihn mit einem Topf zu einem Freund. Als der Mekkaner auf dem Weg neugierig den Deckel abnahm, sprang eine Ratte aus dem Topf und lief davon. Nachdem er verärgert seinen Meister zur Rede gestellt hatte, antwortete ihm dieser: „Du Einfaltspinsel! Ich habe dir eine Ratte anvertraut, doch du hast mich hintergangen. Wie könnte ich dir da den höchsten und geheimsten Namen Gottes anvertrauen?“⁶⁶² Aber auch Dhun-Nun erlangte diesbezüglich Zeit seines Lebens „keine Gewissheit“ und antwortete, als man ihm am Sterbebett nach seinem größten Wunsch fragte: „Dass ich *Ihn* einmal, bevor ich sterbe, für einen Augenblick erkennen kann.“⁶⁶³ So wie der Name Gottes nicht verraten wird, bleiben auch die Bedeutungen der Heiligen Schriften ein Mysterium und sind somit nicht als Dogmen, sondern als Gegenstand der ständigen Suche und der Interpretation zu verstehen, denn der wahre „Umgang mit *dem Geliebten* lasse sich“, wie Lamis im Gespräch mit Valerie anmerkt, „nicht in Worte fassen“⁶⁶⁴. Auch hier sind die Parallelen zu der in *Die Entschlüsselung* angelegten Konzeption von Schrift evident. Durch die Vielfalt der möglichen Bedeutungen wird auf sprachlicher Ebene ein Freiraum geschaffen, in dem die konfessionellen Grenzen sowie die normsetzende Performanz religiöser Rede weitgehend aufgehoben werden.

Deutlich wird dies auch in den im Text anklingenden Metaphern, die weitere interreligiöse Diskursebenen eröffnen. Besonders auffällig ist beispielsweise die in der omnipräsenten, aber nie wirklich greifbaren Figur des Abbas angelegte Löwenmetaphorik: Das Symbol des Löwen (arab. *Abbas*)⁶⁶⁵ spielt sowohl in der christlichen als auch in der muslimischen Tradition eine substantzielle Rolle⁶⁶⁶. Dadurch, dass sich im Roman hinter dem Namen Abbas, des einstigen

⁶⁶⁰ Tabaalite, Driss: *Islamische Mystik bei Barbara Frischmuth. Untersuchungen zum Konzept einer „geistigen Archäologie des Gemeinsamen.“*, S. 232. Vgl. auch ebd. S. 206.

⁶⁶¹ Stoellger, Philipp: *Souveränität im Spiel der Zeichen. Zum Schein der Macht in religiöser Rede*, S. 198.

⁶⁶² Frischmuth, Barbara: *Vergiss Ägypten*, S. 151.

⁶⁶³ Ebd., S. 152.

⁶⁶⁴ Ebd., S. 153.

⁶⁶⁵ Zur Bedeutung des Begriffs „*Abbas*“ (= arabisch für „Löwe“) vgl. Tabaalite, Driss: *Islamische Mystik bei Barbara Frischmuth. Untersuchungen zum Konzept einer „geistigen Archäologie des Gemeinsamen.“*, S. 130-133.

⁶⁶⁶ Vgl. u.a.: Antes, Peter: *Christentum. Eine religionswissenschaftliche Einführung*. Berlin: LIT Verlag 2012, S. 185-186; Schimmel, Annemarie: *Die Zeichen Gottes. Die religiöse Welt des Islam*. München: C.H. Beck 2002, S. 51.

Geliebten der Protagonistin, aber nicht eine einzelne konkrete Person, sondern eine Vielzahl divergierender Identitäten verbirgt, die in den Gedanken, Träumen und Gesprächen Valeries in Erscheinung treten, wird auch diese Metaphorik in einer latent-überkonfessionellen Schwebe gehalten und lässt sich weder eindeutig auf das Christentum noch auf den Islam beziehen. Ganz in diesem Sinne stellen auch Valerie und Lamis in einem ihrer Gespräche fest: „Wie schon der Name sagt. Löwen sind unberechenbar. Aber selbst Löwen sind nicht alle gleich.“⁶⁶⁷ Und so wird das Bild des Löwen bzw. der Löwin neben der Konnotation zum einstmals Geliebten – in Verklammerung mit der altägyptischen Götterwelt – auch mit der Gewalt religiöser Eiferer in Verbindung gebracht: „Einst schickte Re seine Tochter als Sekmet, die wilde Löwin, aus, um die gottvergessene Menschheit zu bestrafen. Sie führte diesen Auftrag mit demselben Furor aus, mit dem die frühen Christen später ihre Tempel zu zerstören suchten und fand aus dem Massakrieren nicht mehr heraus.“⁶⁶⁸ Das breite semantische Spektrum, das sich von der Liebe bis hin zu Fanatismus und blutrünstiger Gewalt erstreckt, wird im Text von der Löwenmetaphorik gleichsam auf die Religionen rückprojiziert.

Für den interreligiösen Diskurs nicht minder von Interesse ist das (bereits im Namen „Dhun-Nun“ anklingende) Symbol des Fisches⁶⁶⁹, das sowohl in der Bibel als auch im Koran sowie in mystischen Schriften mehrfach vorkommt. Eine gemeinsame Quelle stellt hier das bereits erwähnte Buch Jona im Alten Testament und die darin überlieferte Geschichte von dem nach Ninive gesandten Propheten, der von einem Fisch verschlungen und nach drei Tagen und Nächten wieder ausgespien wurde, dar. Auch im Koran wurde wiederholt auf diese Schrift zurückgegriffen. Während der Fisch im frühen Christentum durch das Akronym ICHTHYS auf Jesus Christus verwiesen hat, überblendet Frischmuth die Figur des Jonas mit dem Mystiker Dhun-Nun⁶⁷⁰ und spielt im Rahmen der Schilderung eines Besuchs des Hathor-Tempels in Dendera gleichsam auf den Fisch, der in der altägyptischen Mythologie das Glied des zerrissenen Gottes Osiris verschluckt hat⁶⁷¹, an. Wie auch beim Symbol des Löwen werden hier die beiden Religionen auf semantischer Ebene nicht nur miteinander, sondern auch mit antiken Mythen in Beziehung gesetzt.

Ein weiteres signifikantes Beispiel für die mehrfachen Konnotationsmöglichkeiten der im Text verarbeiteten Metaphern stellt die bereits im Zusammenhang mit dem Zwiegespräch

⁶⁶⁷ Frischmuth, Barbara: *Vergiss Ägypten*, S. 125.

⁶⁶⁸ Ebd., S. 119.

⁶⁶⁹ Vgl. Tabaalite, Driss: *Islamische Mystik bei Barbara Frischmuth. Untersuchungen zum Konzept einer „geistigen Archäologie des Gemeinsamen.“*, S. 203-205.

⁶⁷⁰ Vgl. Frischmuth, Barbara: *Vergiss Ägypten*, S. 32.

⁶⁷¹ Vgl. ebd., S. 120.

zwischen Dhun-Nun und Gott angeklungene Lichtmetaphorik⁶⁷² dar. Das in diesem Kontext zentrale Motiv vom Verschwinden des Schattens in der Sonne, also die Vorstellung vom Aufgehen des Menschlichen im Göttlichen, entspringt zwar der islamischen Mystik, erscheint aber im Roman – nicht zuletzt bedingt durch die interreligiösen Konnotationen Dhun-Nuns – nicht als ein ausschließlich auf eine Religion bezogenes, sondern als religionsübergreifendes Prinzip. Somit ist auch das Lichtmotiv im Allgemeinen nicht konkret an den christlichen oder muslimischen Gott gebunden, sondern wird darüber hinaus auch im Zusammenhang mit altägyptischen Mythen über die Gottheiten Re, Hathor und Isis⁶⁷³ thematisiert. Die Vorstellungen von diesen Gottheiten unterliegen aber einem stetigen – kulturgeschichtlich bedingten – Wandel. So reichte der Einfluss von Isis, der Tochter des Sonnengottes Re, „bis tief in die Alpen hinein, wo sie auch Namen und Gestalt des Öfteren wechselte“⁶⁷⁴. In der Verschränkung von Mythos, Religion und Mystik bilden die Symbole und Metaphern im Text ein vielschichtiges, komplexes Verweissystem, in dem religionsübergreifende Diskurse gebündelt und sprachlich verarbeitet werden.

Somit wird die Mystik im Roman gerade in und durch ihre schriftlichen Überlieferungen als „beste Möglichkeit [...] Islam, Judentum und Christentum in einem zu sehen“⁶⁷⁵ fassbar. Nicht nur, weil im Text auf mystische Schriften zurückgegriffen wird, die sowohl muslimische, christliche und jüdische Wurzeln haben, sondern auch weil der Sprachduktus und die Bildhaftigkeit dieser Schriften transkonfessionelle Verbindungslien zwischen den Weltreligionen sichtbar und poetisch wirksam werden lässt, die sonst nicht auf den ersten Blick zutage treten.

Die interreligiösen Diskurse werden im Text also erst durch das sprachreflexive Potenzial der Dichtung und die Verarbeitung der mystischen Schriften fruchtbar gemacht. In diesem Sinne konstatiert auch Tabaalite, „dass die Dichtung im Roman als gemeinsames Ausdruckselement zwischen den islamischen Mystiker/innen und den Anachoreten bzw. den christlichen Mönchen gesehen wird.“⁶⁷⁶ Der wahrnehmungsästhetische Referenzrahmen geht im Text jedoch auch über die Sprache der Mystik und deren spezifische religiöse und poetische Ausdrucksformen hinaus. So fällt bei der Lektüre die Tendenz auf, dass anstatt „der in der Mystik zentralen Gotteserfahrung, der Begegnung mit dem Göttlichen, die Welt als Zeit und

⁶⁷² Vgl. ebd., S. 31. Vgl. dazu auch: Tabaalite, Driss: *Islamische Mystik bei Barbara Frischmuth. Untersuchungen zum Konzept einer „geistigen Archäologie des Gemeinsamen.“*, S. 133-134.

⁶⁷³ Reflexionen darüber finden sich v.a. während des bereits erwähnten Ausflugs zum Hathor-Tempel in Dendera. Vgl. dazu: Frischmuth, Barbara: *Vergiss Ägypten*, S. 119-120.

⁶⁷⁴ Ebd., S. 120.

⁶⁷⁵ Lesung von Barbara Frischmuth in Fés. Zit. n.: Tabaalite, Driss: *Islamische Mystik bei Barbara Frischmuth. Untersuchungen zum Konzept einer „geistigen Archäologie des Gemeinsamen.“*, S. 205.

⁶⁷⁶ Ebd., S. 216.

Objektwelt erlebt“ wird: „Nicht Gott steht im Mittelpunkt der Betrachtung, sondern der Mensch und sein Lebensschicksal.“⁶⁷⁷ Deutlich wird dies etwa an den im Roman geschilderten Festen und Riten, die sowohl religiöse wie weltlich-profane Konnotationsebenen aufweisen.

3.2. Ritualisierung als Karnevalisierung – Subvertierung der Schrift im Ritus

Ein wesentliches Verbindungselement zwischen der christlichen (koptischen) und der muslimischen Tradition im Roman stellen neben den schriftlichen Quellen auch rituelle Handlungen dar, an denen Gläubige beider Religionen – sowohl getrennt als auch gemeinsam – teilnehmen. Wie in den Werken Josef Winklers treten in *Vergiss Ägypten* die interreligiösen Diskurse also nicht ausschließlich auf der Ebene der Schrift, sondern insbesondere auch auf der Ebene des Ritus zutage. So ist in Frischmuths Roman mehrfach von interreligiös konnotierten Feiern die Rede, die durch karnevalesk-ironische Charakteristika gekennzeichnet sind. Es handelt sich dabei um die sogenannten *Mulids*, ausgelassene Feste zu Ehren regionaler ägyptischer Heiliger, die teilweise innerhalb der jeweiligen religiösen Traditionen, zum Teil aber auch sowohl im Christentum wie im Islam verehrt werden:

Während der *Mulids* ist die Welt verkehrt. Männer schminken sich und nehmen in Frauenkleidern am Umzug teil. Mitglieder der Sufi-Orden tanzen und geraten dabei in Trance, ja sogar in Ekstase. Einige von ihnen tragen spitze, aus Buntpapier gefertigte Hüte, bewegen sich rhythmisch, mit nichts als Boxershorts am Leib. Alle nehmen an der Prozession teil, auch die Frauen. Mit Kopftuch, aber nicht zu übersehen.⁶⁷⁸

Trotz der religiösen Dimension dieser Feste ist die Umkehrung gesellschaftlicher und geschlechtsspezifischer Charakteristika und Stereotypen während der Feierlichkeiten gängige Praxis. Zwar ist das Kopftuch der Frauen ein Zeichen dafür, dass diese im Ritus vollzogenen Umkehrungen auch ihre religiös bedingten Grenzen haben, jedoch sind diese gegenüber den alltäglichen Regeln und Vorschriften erheblich weiter gesteckt. Wie im Karneval werden Rollen verkörpert, die den im Alltag vorherrschenden gesellschaftlichen Rollenmustern zuwiderlaufen.

Obwohl der Begriff des „Karnevals“ im Roman mehrfach explizit im Kontext der ägyptischen *Mulids* genannt wird und die dramaturgischen sowie motivischen Parallelen dazu offen zutage treten, lassen sich diese Feste jedoch nicht 1:1 auf den europäischen Begriff des Karnevals übertragen. So spezifiziert die Autorin, dass die *Mulids* wesentlich älteren Traditionen entstammen, die aber möglicherweise Einfluss auf die Entwicklung in Europa hatten: „Es ist

⁶⁷⁷ Ebd., S. 108.

⁶⁷⁸ Frischmuth, Barbara: *Vergiss Ägypten*, S. 34.

fast wie im Karneval, aber das heißt nicht, dass es einen Einfluss des europäischen Karnevals auf die Mulids gibt. Eher umgekehrt.“⁶⁷⁹

Dennoch ist der in diesem Zusammenhang naheliegend erscheinende Bezug zu Michail Bachtins Theorie des Karnevals für das Feld des Interreligiösen im Text in mehrfacher Hinsicht von Interesse. Zum einen, weil die von Bachtin konstatierte vorübergehende Aufhebung gesellschaftlicher Ordnungen im Karneval und das damit verbundene subversive Unterlaufen repressiver Machtverhältnisse⁶⁸⁰ sich neben den staatlichen Machtinstanzen in erheblichem Maße auch auf die kirchlichen bezieht und laut Bachtin „einige karnevaleske Formen [...] geradezu Parodien auf den kirchlichen Kult“⁶⁸¹ seien. Zum anderen – und das ist der springende Punkt dabei –, weil diese karnevalesken Formen sowie deren sprachlich-literarische Adaptierungen auf einem Prinzip der Mehrstimmigkeit⁶⁸² basieren, bei dem sich „das Geheilgte mit dem Profanen, das Hohe mit dem Niederen, das Große mit dem Winzigen, das Weise mit dem Törichten“⁶⁸³ vermischen. Diesem Prinzip entsprechend sind auch die im wissenschaftlichen Diskurs über Bachtin mehrfach thematisierten Formen der physischen Profanation⁶⁸⁴ und vermeintlichen Entweihung im Karneval nicht auf eine konkrete Religion beschränkt, sondern als dialogische, vielstimmige Konzepte zu verstehen, die sowohl mit den Dramaturgien und Inhalten der Riten als auch den vielfältigen religionsübergreifenden Auslegungsmöglichkeiten der in Frischmuths Roman verarbeiteten Schriften korrespondieren.

Wie die in der vorhin zitierten Textstelle anklingenden Travestie-Elemente (geschminkte Männer in Frauenkleidern etc.) veranschaulichen, ist Bachtins Karneval-Theorie aber auch konkret im Zusammenhang mit dem Unterlaufen stereotyper (nicht zuletzt religiös begründeter) Geschlechterrollen und Gender-Codes von Interesse. Aufschlussreich sind in diesem Kontext etwa die in dem Band *Feminism, Bakhtin, and the dialogic* versammelten feministischen Lesarten von Bachtins Karnevalstheorie, in denen die Bedeutung der Dialogizität des Modells besonders hervorgehoben wird: „Dialogism, Bakhtin’s theory about encountering otherness through the potential of dialogue, is central to feminist practice because it invites new possibilities for activism and change.“⁶⁸⁵ Den auf Homogenität

⁶⁷⁹ Ebd.

⁶⁸⁰ Vgl.: Bachtin, Michail: *Literatur und Karneval*. München: Hanser 1969, S. 33-39 u. 48.

⁶⁸¹ Bachtin, Michail: *Rabelais und seine Welt. Volkskultur als Gegenkultur*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1995, S. 54.

⁶⁸² Vgl.: Bachtin, Michail: *Literatur und Karneval*, S. 112-121.

⁶⁸³ Ebd., S. 48.

⁶⁸⁴ Vgl. u.a.: Gardiner, Michael: *The Dialogics of Critique. M. M. Bakhtin and the Theory of Ideology*. London: Routledge 1992, S. 46.

⁶⁸⁵ Bauer, Dale M. (Hg.): *Feminism, Bakhtin, and the dialogic*. Albany: State Univ. of New York Press 1991, S. 2.

abzielenden Geschlechterhierarchien wird in der Travestie das vielstimmige Prinzip des subversiven Lachens entgegengehalten, das diesbezügliche religiöse Dogmen und Moralvorstellungen sowohl im Islam als auch im Christentum zwar nicht gänzlich außer Kraft setzt, aber doch erheblich einschränkt. Es überrascht daher nicht, dass derlei Feste religiösen Fundamentalisten stets ein Dorn im Auge sind und als heidnisch und blasphemisch angesehen werden. Dieses Problem wird in *Vergiss Ägypten* auch in den Gesprächen von Valerie und Lamis erörtert: „Bei den Mulids kommt die Lebensliebe der Ägypter und ihre Freude am In-der-Welt-Sein wieder zum Vorschein, deshalb würden Islamisten und Fundamentalisten sie am liebsten abschaffen. Weil sie angeblich heidnische Wurzeln haben. Aber die Ägypter lassen sich ihre Feste nicht nehmen.“⁶⁸⁶

Für eine Untersuchung der interreligiösen Ebene dieser Feste ist es unabdingbar, ihre unmittelbaren Bezüge zu den Religionen und Konfessionen, deren AnhängerInnen gegenwärtig⁶⁸⁷ in Ägypten zusammenleben, zu berücksichtigen. Im Gegensatz zu den Spannungen zwischen Muslimen und Christen und den blutigen Anschlägen der vergangenen Jahre (u.a. dem Anschlag in Luxor 1997 oder den Anschlägen in den Badeorten Scharm al-Scheich 2005 und Dahab 2006) verweisen die im Roman angesprochenen Feste auch auf die Möglichkeiten der friedlichen Koexistenz der Religionen, da diese Feierlichkeiten nicht nur von Muslimen, sondern auch von christlichen Kopten (teilweise auch gemeinsam) begangen werden und sind damit auch als ein Statement gegen jegliche Formen von religiösem Fanatismus anzusehen:

Es gibt Mulids, an denen Muslime und Kopten gemeinsam teilnehmen, und solche, die als koptische gelten, wie der Mulid von Mari Girgis – so heißt der heilige Georg auf Koptisch –, der südlich von Luxor am Westufer des Nils stattfindet. Die Besucher können dabei in Zelten übernachten. Diese Art von Eintracht war den Fanatikern immer schon ein Dorn im Auge. Von den Orthodoxen wurde die Heiligenverehrung stets als Verunreinigung des ursprünglichen Islam gesehen, so als wären diese so sehr geliebten und verehrten Heiligen tatsächlich eine Konkurrenz für den eifersüchtigen einen Gott.⁶⁸⁸

Die Ressentiments der Orthodoxen gegen die religionsübergreifend zelebrierten Feste stützen sich auf einige wenige vorgegebene Lesarten des Korans. Somit führen die Possenspiele bei den Mulids über Umwege wieder zum Motiv der Schrift bzw. der heiligen Schriften des Christentums und des Islam zurück, nämlich als Formen ihrer performativen Subvertierung,

⁶⁸⁶ Frischmuth, Barbara: *Vergiss Ägypten*, S. 34.

⁶⁸⁷ Diese Gegenwart bezieht sich auf das Erscheinungsjahr des Romans, also 2008.

⁶⁸⁸ Frischmuth, Barbara: *Vergiss Ägypten*, S. 34-35.

als vorübergehende Aufhebung der vor- und festgeschriebenen Dogmen bzw. Ordnungsschemata.

Gelegentlich entwickeln die im Roman verarbeiteten Schriften aber auch selbst subversives Potenzial. Jedoch handelt es sich hierbei weniger um „Heilige“ Schriften als vielmehr um literarische Intertexte, in denen religiöse Themenfelder problematisiert werden. So spiegeln sich die karnevalesken Umkehrungen, die im Ritus evident werden, auch in den im Roman thematisierten literarischen Werken wider. Ein Beispiel ist ein Gespräch zwischen Valerie und Lamis über den Roman *Aufruhr der Engel* des französischen Literaturnobelpreisträgers Anatole France, in dem Satan „auf die Eroberung des Himmels verzichtet“, denn – so die in Frischmuths Roman wiedergegebene Erkenntnis – „Krieg erzeugt Krieg und Sieg Niederlage. Der besiegte Gott wird zu Satan, und der siegreiche Satan wird zu Gott.“⁶⁸⁹ Wie im Ritus werden auch in der Schrift die Rollen vertauscht und die herrschenden Machtverhältnisse in ihr Gegenteil verkehrt.

Bereits die angesprochene Parallelisierung des ägyptischen Mystikers Dhun-Nun – über dessen Präsenz bei den karnevalesken Prozessionen die Ich-Erzählerin im Gespräch mit Lamis spekuliert⁶⁹⁰ – mit der europäischen Kasperltradition deutet auf die enge Verklammerung der von der allgemeinen Lehrmeinung abweichenden mystischen Schriften und der subversiven Körperlichkeit der Volkskulturen hin, die sowohl in der christlichen als auch der muslimischen Tradition dem Absolutismus der Heiligen Schriften gegenübersteht. So differenziert Lamis auch zwischen der historischen Figur des Mystikers und dem Dhun-Nun in den volkskulturellen Vorstellungen: „Meinst du den historischen Dhun-Nun, den Dichter, Denker und Mystiker oder unseren Dhun-Nun, den Magier, Heiler und Zauberer mit dem Krokodil?“⁶⁹¹

Dhun-Nun, der in *Vergiss Ägypten* unter anderem auch in „älpischer Kleinung“, mit einem „spitzen Hüttenwirtshut aus geflecktem grauen Filz“, einer Lederhose und „braunen Haferlschuhe[n]“⁶⁹² in Erscheinung tritt und seine Keule „auf das Krokodil niedersausen lässt“, das trotz der verabreichten Prügel „immer am Leben bleibt“⁶⁹³, wird als eine Art Prototyp der komischen Figur in den muslimischen sowie den christlichen Kulturen charakterisiert. So spekuliert etwa Valerie: „Vielleicht hat sich Dhun-Nun deshalb eine spitze Mütze und ein Krokodil geschnappt, damit auch die Menschen von Zeit zu Zeit etwas zu

⁶⁸⁹ Ebd., S. 17.

⁶⁹⁰ Vgl. ebd., S. 34.

⁶⁹¹ Ebd., S. 150.

⁶⁹² Ebd., S. 149.

⁶⁹³ Ebd., S. 167.

Lachen hätten.“⁶⁹⁴ Wenn nun Dhun-Nun und Kasperl, wie der Roman nahelegt, als „zwei Symbole der gegenseitigen Befruchtung zwischen dem islamischen Orient und dem christlichen Europa“⁶⁹⁵ gelesen werden können, so ist es wohl vor allem dieses Lachen, aus dem gemeinsame Prägungen und Einflüsse entstehen. Das daraus resultierende Spannungsfeld von Schrift und Ritus wird zu einem vexierbildartigen Wechselspiel aus Repräsentation und Subversion an den Schnittstellen europäischer und orientalischer, christlicher und muslimischer Kultur.

Ist diese Vielschichtigkeit kultureller Codierungen charakteristisch für das Lachen, so gilt sie ebenfalls für das Weinen und die damit verbundenen Rituale. Besonders anschaulich lässt sich dies an einem in Frischmuths Roman beschriebenen Bestattungsritual in dem ägyptischen Dorf El-Minya festmachen. Die in Ägypten lebende Österreicherin Marie Nur schildert im Gespräch mit Valerie die Beisetzung ihres Mannes Abbas, wobei ähnlich wie bei Winkler (wenngleich in etwas abgeschwächter Form) Trauer und Lebenslust sehr nahe beisammen liegen.

Die Familie war nach Kairo gekommen, um den Bruder, den Onkel, den Cousin heimzuholen. Glauben sie ja nicht, dass sie auf der Fahrt nach El-Minya besonders getrauert hätten. Im Gegenteil, sie stopften sich mit Essen voll und tranken sämtliche Thermosflaschen leer. Erst als der Trauerverkondolierte sich dem Dorf näherte, begannen sich die Frauen, die Haare zu raufen und das Gesicht zu zerkratzen. In dem Moment, in dem wir in Sichtweite der Dorfbewohner kamen, zerrissen die Frauen des Hauses ihre Kleider, warfen sich Erde ins Gesicht und begannen mit dem schrecklichen Gekreisch, das einem durch Mark und Bein fährt. Erst als man gesehen wurde, riss man sich Haare aus, wurden Wangen wirklich blutig gekratzt und streute man Sand in die Wunden, als wäre alles nur ... Marie Nur schien nach dem passenden Wort zu suchen, das ihre Skepsis gegenüber diesem Trauerspektakel Ausdruck verleihen soll. Ein Ritual?, versuchte ich ihr beizuspringen. Schlimmer noch, eine Pose! Ja, ich erlebte es als Pose, als Trauerdarstellung. Nicht das sie Abbas nicht geliebt hätten, aber ihre Art, sich coram publico zu zerfleischen, nachdem sie sich die ganze Fahrt über normal benommen und ihre Witze gerissen hatten, war mir einfach zuwider.⁶⁹⁶

Die Trauerbekundung, das Ritual, wird zur Pose, bei der es nur darum geht, dass der Akt des Trauerns von anderen DorfbewohnerInnen wahrgenommen wird. Wie bei den karnevalessken Feiern werden bei Frischmuth auch bei diesem Ritual religiöse Vorschriften hinsichtlich geschlechtsspezifischer Rollen außer Kraft gesetzt. Entgegen der Tradition, dass die Gattinnen des Verstorbenen bei dessen Beisetzung nicht anwesend sind, besteht Marie Nur darauf, bei dem Begräbnis dabei zu sein:

⁶⁹⁴ Ebd., S. 155.

⁶⁹⁵ Tabaalite, Driss: *Islamische Mystik bei Barbara Frischmuth. Untersuchungen zum Konzept einer „geistigen Archäologie des Gemeinsamen.“*, S. 167.

⁶⁹⁶ Frischmuth, Barbara: *Vergiss Ägypten*, S. 139.

Als sich der Zug formierte, trat mir ein Cousin von Abbas in den Weg und sagte: Der Vater begräbt den Sohn, der Sohn den Vater, der Bruder den Bruder, der Cousin den Cousin, nicht aber die Frau ihren Mann. Ich schrie [...] so laut, dass alle, die sich versammelt hatten, es hören mussten: Gib den Weg frei! Meine Söhne begraben ihren Vater und ich begrabe meinen Mann. Da trat er dann doch zur Seite und ließ mich hinter Abbas hergehen.⁶⁹⁷

Diese im Roman thematisierten Formen des Hinwegsetzens über bzw. reflexiven Hinterfragens von religiösen Traditionen machen deutlich, dass diese sich nicht immer bruchlos miteinander in Verbindung bringen lassen. Zwar wird der Blick auf „andere“ Religionen entscheidend von bereits bekannten religiösen Prämissen und Dogmen gelenkt. Die Trennschärfe zwischen „Eigenem“ und „Fremdem“ ist aber weitgehend aufgehoben. Neben den im Roman geschilderten Ritualen, die sich auf muslimische oder christliche Traditionslinien zurückführen lassen, finden sich auch hybride Mischformen, in denen Elemente beider Religionen miteinander kombiniert werden. So wird in einer Erzählung Valeries beispielsweise ein als Weihnachtsmann kostümierter Nubier beschrieben, der nach dem Ruf des Muezzins vorschriftsmäßig das Gebet verrichtet:

Es war Anfang Dezember, die Zeit der Weihnachtsmänner. Meist waren es Nubier, die sich eine rote Mütze mit weißem Baumwollrand auf den Kopf gestülpt und einen Wattebart ans Kinn geklebt hatten. In dieser Aufmachung stürzten sie sich auf jene Autos, in denen sie Europäer oder Amerikaner vermuteten, schwenkten grüne Plastikbäumchen vor den Windschutzscheiben oder Säckchen mit Datteln und getrockneten Feigen. Manche öffneten Weihnachtskarten, aus denen ‚Stille Nacht, heilige Nacht‘ erklang, andere schwenkten lange Strümpfe, auf die Merry X-mas gestickt war. Dabei stießen sie jene ungeschlachten Laute aus, die Weihnachtsmänner angeblich zum Navigieren ihrer Rentierschlitten gebrauchen. [...] plötzlich ertönen von überall her die Allah-Rufe der Muezzine, die die Gläubigen zum Gebet mahnten. Einer der Weihnachtsmänner ließ sogleich von uns ab, ging zum Gehsteig zurück, wo er in der Ecke neben der Treppe einen kleinen ausgebliebenen Teppich liegen hatte, der offensichtlich nicht ganz nach Mekka ausgerichtet war, denn er zog ihn ein wenig zurecht, bevor er sich aus einer gelben Plastikkanne etwas Wasser über Gesicht, Hände und Füße goss und sich gleich darauf auf die Knie fallen ließ. Die Weihnachtsmannmütze schien er vergessen zu haben. Er gehörte zu den Weihnachtsmännern ohne Bart, darum war ihm an sich wohl nichts aufgefallen. Er betete, als wäre er vollkommen allein auf dem Gehsteig, dabei strömten unaufhörlich Leute an ihm vorüber, die seinen Gebetsübungen nur gerade so weit auswichen, dass sie ihn nicht streiften.⁶⁹⁸

Die Komik dieser Szene gründet insbesondere in der physischen Präsenz des Gläubigen und der daraus resultierenden Überblendung unterschiedlicher religiöser Konnotate: auf der einen Seite die in christlichen Kulturen gebräuchliche Ausstattung des Weihnachtsmannes mit roter

⁶⁹⁷ Ebd., S. 140.

⁶⁹⁸ Ebd., S. 137-138.

Mütze und falschem Bart, andererseits die von gläubigen Muslimen zu verrichtenden Gebete. Die *Stille Nacht*- und *Merry Christmas*-Melodien werden von den Rufen der Muezzins überlagert; die für europäische und amerikanische Touristen veranstaltete Maskerade mündet nahtlos in die Erfüllung der religiösen Pflicht. Allerdings bleibt in Gestalt der Weihnachtsmannmütze auch während der Verrichtung des Gebets ein mit der christlichen Tradition konnotiertes Requisit auf dem Kopf des Gläubigen. Wenn man diese Szene also als Parodie religiöser Ausdrucksformen lesen möchte, werden beide Religionen – Christentum wie Islam – gleichermaßen parodiert. Das Resultat dieser etwas grotesk anmutenden kultur- und religionsübergreifenden Vermengungen ist ein befreiendes und den normativen Absolutheitsanspruch religiöser Dogmen über Bord werfendes Lachen (seitens der RezipientInnen des Romans), in dem die Dichotomie von „Eigenem“ und „Fremdem“ ad absurdum geführt wird.

3.3. Hybride Identitäten – Lebensentwürfe mit und zwischen den Religionen

Die hybriden Identitäten der im Text in Erscheinung tretenden historischen und mythischen Persönlichkeiten sowie die Rituale und Schriften an den Schnittstellen christlicher und muslimischer Tradition färben auch auf die gegenwärtigen Lebensbedingungen der Romanfiguren ab. Viele der Frauen, mit denen Valerie auf ihrer Reise durch Ägypten spricht, stammen ursprünglich aus Österreich („Ich komme aus Graz, ich aus Wiener Neustadt, ich bin in Salzburg aufgewachsen, ich in Pfaffstätten“⁶⁹⁹) oder waren zum Studium an österreichischen Hochschulen und haben sich im Laufe ihres Lebens eine neue Existenz in Ägypten aufgebaut. In ihren Erzählungen mischen sich Erinnerungen an ihre früheren Identitäten, mit Berichten über die Veränderungen in Ägypten und die gegenwärtige (berufliche, familiäre oder gesellschaftliche) Situation.⁷⁰⁰ Nicht zuletzt sind diese Identitäten auch von den Einflüssen der Religionen – Christentum und Islam – geprägt. Durch die räumliche „Entwurzelung“ der Frauen und die daraus resultierenden allgemein-kulturellen sowie spezifisch religiösen Grenzüberschreitungen werden sowohl christlich-eurozentrische Sichtweisen als auch traditionelle Islambilder weitgehend vermieden. Das Wahrnehmungsspektrum von „eigener“ und „fremder“ Religion lässt sich – vereinfacht – in zwei Varianten beschreiben: einer Umkehrung von „Eigenem“ und „Fremdem“ sowie einer Vermengung „eigener“ und „fremder“ Elemente.

Ein besonders markantes Beispiel für die erste Variante, die Umkehrung von „Eigenem“ und „Fremdem“, die bewirkt, dass das einstmals „Eigene“ zunehmend entfremdet erscheint, ist ein

⁶⁹⁹ Ebd., S. 159.

⁷⁰⁰ Vgl.: ebd., S. 159-165.

Brief der aus Oberösterreich stammenden und mit ihrem Mann nach Ägypten ausgewanderten Konvertitin Mumina Andrea Narbi an die Ich-Erzählerin Valerie Kutzer. In diesem Brief erläutert sie die Gründe für ihre Konversion zum Islam:

Was mich am Islam von Anfang an fasziniert hat, waren sein abstrakter Gottesbegriff und seine Konkretheit, was die menschliche Gesellschaft angeht. [...] Die Einschätzung der islamischen Theologie dessen, was ist, nämlich dass die Menschen einander ziemlich wahllos begehren, zur Gewalt neigen und bereit sind, aus allem und jedem ein Geschäft zu machen, erscheint mir insgesamt als zutreffend. [...] In diesem Punkt habe ich das Christentum immer für heuchlerisch gehalten, das uns nachhaltig an die ewige Doppelgleisigkeit von *Wasser predigen und Wein trinken* gewöhnt hat. Anders wären Kreuzzüge, Ketzer- und Hexenverbrennungen sowie die Kolonialisierung eines großen Teils der nichtchristlichen Welt nicht mit solchem Feuereifer betrieben worden.⁷⁰¹

Die Verfasserin des Briefes definiert Religion sehr praxisbezogen als „den täglichen Kampf, mit dem Leben zurechtzukommen“⁷⁰². Von dieser Prämisse ausgehend stellt sie dem westlichen Individualismus die muslimische Gemeinschaft (*umma*) gegenüber: „Was im Christentum der Nächste, das nahestehende Individuum ist, sind im Islam die Mitglieder der *umma*, die zur Sorge füreinander und zum Dienst aneinander verpflichtet“⁷⁰³ sind. Für Mumina Andrea Narbi sind die Muslime deshalb „auf lange Sicht am besten geeignet [...], diese Welt wieder ins Lot zu bringen“, weil sie „Überfluss und Luxus nie kennengelernt“⁷⁰⁴ haben, und somit der Islam ihrer Ansicht nach die „bessere Vorbereitung für die Zeit nach der heutigen Überflussgesellschaft“⁷⁰⁵ ist. In ihren Ausführungen bleiben auch medial vieldiskutierte Themen wie das Kopftuch, Terrorismus, Sexualität und patriarchale Machtstrukturen in muslimischen Ländern nicht ausgespart, jedoch wird im Zuge dessen deutlich gemacht, wie einseitig das Erscheinungsbild des Islam in den westlichen Medien auf diese Phänomene fokussiert ist.

Seit ihrer Konversion zum Islam bereitete Narbi die Lebensweise in Österreich immer größeres Unbehagen. Ihre zunehmende Entfremdung von ihrer ehemals „eigenen“ Kultur und Religion hat sie letztendlich dazu veranlasst, Österreich zu verlassen, um gemeinsam mit ihrem Mann am Nildelta nachhaltige Landwirtschaft zu betreiben. Sie glaubt an eine „muslimische Zukunft, in der die Beziehung der Menschen zueinander und zu Gott das Wichtigste sein wird und nicht die Beziehung der Menschen zum Geld.“⁷⁰⁶ Im Gegensatz zur Protagonistin des Romans lehnt sie aber auch die islamische Mystik als theologisches

⁷⁰¹ Ebd., S. 184-185.

⁷⁰² Ebd., S. 183.

⁷⁰³ Ebd., S. 187.

⁷⁰⁴ Ebd., S. 184.

⁷⁰⁵ Ebd., S. 187.

⁷⁰⁶ Ebd., S. 191.

Konzept ab, weil diese „letztendlich zu einer Vermenschlichung Gottes führt, die über Umwege genau das in Abrede zu stellen versucht, was den Gott der Muslime ausmacht, seine absolute Nichtmenschlichkeit“⁷⁰⁷.

Während sich Mumina Andrea Narbi explizit für den Islam entschieden hat, ist die Frage nach der religiösen Identität bei anderen Frauen wie Valerie, Lamis, Marie Nur und einer namentlich nicht näher benannten Germanistikprofessorin an der Universität in Kairo erheblich komplexer. Obwohl im religiösen Diskurs – wie dies auch immer wieder im Text anklingt – in den vergangenen Jahren die geschlechtsspezifischen „Rollenzuschreibungen rigider geworden sind“⁷⁰⁸, richtet der Roman das Augenmerk insbesondere auf die vielfältigen Möglichkeiten religiöser bzw. inter-religiöser Lebensentwürfe. Das Spektrum erstreckt sich von der teilweisen Befolgung bis hin zur bloßen Kenntnisnahme oder der bewussten Ablehnung muslimischer bzw. christlicher Glaubensgrundsätze. Exemplarisch veranschaulichen lässt sich dies anhand eines Themenfeldes, das im Zusammenhang mit dem Islam in den vergangenen Jahren immer wieder sehr kontrovers diskutiert wurde: dem Kopftuch bzw. Schleier für Frauen.

In ihrem Essay *Kopftuch-Streit* differenziert Frischmuth zwischen „traditionellen, modischen, religiösen und politischen“⁷⁰⁹ Gründen für das Tragen eines Kopftuchs. Das Problem des Zwangs zur Verschleierung, durch den das Kopftuch zum Zeichen männlicher Unterdrückung weiblicher Entfaltungskraft [...], bei dem es weniger um Religiosität als um die Beschränkung individueller Freiheit geht“⁷¹⁰, wird im Zuge dessen ebenso angesprochen wie die zahlreichen jungen Frauen, die „in der freiwilligen Verschleierung [...] eine Art Emanzipationsstrategie sehen und versuchen, sich auf dem Umweg über Mekka und Medina aus traditionellen patriarchalischen Hierarchien freizuspielen“⁷¹¹. Auch in *Vergiss Ägypten* sind die Gründe, warum sich die Frauen für oder gegen ein Kopftuch entscheiden, vielfältig und nicht mehr ausschließlich auf die Vorgaben in den religiösen Schriften zurückzuführen. Ein Begriff, der in diesem Zusammenhang mehrfach anklingt, ist jener des persönlichen religiösen Gewissens. Die individuellen Entscheidungen, ob bzw. wann ein Kopftuch zu tragen ist, sind nicht selten situationsabhängig, wie die Schilderung eines Treffens mit einer Doktorandin an der Universität Kairo zeigt:

⁷⁰⁷ Ebd., S. 184.

⁷⁰⁸ Tanzer, Ulrike: *Übergänge. Barbara Frischmuths Reiseroman Vergiss Ägypten*. In: Literatur und Kritik 425 (2008), S. 103-104, S. 104.

⁷⁰⁹ Frischmuth, Barbara: *Kopftuch-Streit*. In: Frischmuth, Barbara: Vom Fremdeln und vom Eigentümeln. Essays, Reden und Aufsätze über das Erscheinungsbild des Orients. Graz: Droschl 2008, S. 37-40, S. 37.

⁷¹⁰ Ebd., S. 38.

⁷¹¹ Ebd., S. 39.

Die Doktorandin ist eine schlanke, elfenhafte junge Frau in einem grauen Hosenanzug, die mir irgendwann im Verlauf des Abends versichern wird, dass sie in dem Augenblick zum Kopftuch griffe, in dem ihr religiöses Gewissen in diesem Sinne zu ihr sprechen würde. Offensichtlich hat man sich unter intellektuellen Frauen darauf geeinigt, in dieser Sache einzige und allein das religiöse Gewissen sprechen zu lassen. Immerhin ein individueller Zug in der immer uniformer werdenden Debatte.⁷¹²

Gänzlich anders äußert sich Lamis in dieser Angelegenheit: „Ich habe kein Gewissen. Wenigstens keines, das über die Bedeckung meines Kopfes entscheidet.“⁷¹³ Die religiöse Identität von Lamis lässt sich durch die Befolgung bestimmter Vorschriften und damit verbundene Objekte (wie etwa den Schleier) in ihrer Komplexität nicht erfassen. Vielmehr wird sie geradezu zum Paradebeispiel einer selbstbewussten ägyptischen Frau, für deren Identität kulturelle bzw. religiöse Ein- und Ausgrenzungsmechanismen nicht mehr von Relevanz sind.

Eine religionsübergreifende Parallelisierung von Gender-Codes im Zusammenhang mit dem Kopftuch, im Zuge dessen auch der Katholizismus thematisiert wird, klingt in *Vergiss Ägypten* in einem Gespräch der Ich-Erzählerin mit StudentInnen der Universität Kairo an:

Zwei Mädchen versuchten, mir die Nonnen als Beispiele christlicher Verschleierung vorzuhalten, und fragten, warum ich diesem Beispiel nicht folgen würde. Ich antwortete, dass es sich dabei um ein freiwillig abgelegtes Gelübde handelt, das sich auf Armut, Gehorsam und Ehelosigkeit beziehe, und die Ehelosigkeit könnten sie als Musliminnen doch wohl nicht gutheißen...⁷¹⁴

Die Gegenüberstellung der Verschleierung christlicher Nonnen und muslimischer Frauen macht deutlich, dass gerade bei interreligiösen Themenfeldern und damit einhergehenden pluralistisch-hybriden Identitätskonzepten eine genaue Differenzierung ihrer einzelnen individuellen Ausprägungsformen notwendig ist. Deren Vielfalt und Facettenreichtum tut dies jedoch keinen Abbruch.

Wurde diese Vielschichtigkeit religiöser Ausdrucksformen im interreligiösen Kontext in Frischmuths Roman *Die Entschlüsselung* am Beispiel weitgehend abstrakter Schriftsysteme veranschaulicht, prägt sie in *Vergiss Ägypten* auf substanzielle Weise die realen Lebensumstände der Menschen. Die weiblichen Figuren im Roman sind auch in Hinblick auf ihre religiöse Zugehörigkeit einem – wie Homi Bhabha es in *Die Verortung der Kultur* formuliert hat – „Prozeß des De-platzierens und Ent-bindens, der die Erfahrung nicht in ihrer Totalität erfaßt“⁷¹⁵ unterworfen. Diese „ver-rückten sozialen und kulturellen De-

⁷¹² Frischmuth, Barbara: *Vergiss Ägypten*, S. 179.

⁷¹³ Ebd., S. 179.

⁷¹⁴ Ebd., S. 72.

⁷¹⁵ Bhabha, Homi K.: *Die Verortung der Kultur*, S. 8.

platzierungen“⁷¹⁶ prägen nicht nur die individuellen Schicksale der Figuren, sondern den Raum Ägypten in seiner Gesamtheit. Wie auch die Einäscherungsplätze in Varanasi in Josef Winklers Texten wird Ägypten in Frischmuths Roman als Projektionsfläche, auf der sich christliche, muslimische und mystische Diskurse bündeln, sowohl auf allgemein-kultureller als auch spezifisch religiöser Ebene zu einem „Schwellenraum zwischen den Identitätsbestimmungen“⁷¹⁷, der an Bhabhas Konzept des „Treppenhauses“⁷¹⁸ erinnert. Obwohl oder gerade weil keine der beiden Religionen mehr eindeutig als die „eigene“ oder die „fremde“ definiert werden kann, werden dadurch – zumindest in der Literatur – ideale Bedingungen für einen Begegnungs- und Reflexionsraum geschaffen, in dem religionsübergreifende Dialoge in all ihrer Vielstimmigkeit und Widersprüchlichkeit stattfinden können. Das Spannungsfeld von Interreligiosität und Sprachanalyse bzw. Sprachreflexion kann hier nicht mehr einfach nur als eine sprachkritische Ausstellung religiöser Sprechformen definiert werden, sondern wird erst in einem komplexen Zusammenspiel aller Komponenten – Schrift und Ritus sowie deren Auswirkungen auf die realen Lebensbedingungen der Figuren – erfassbar und erfahrbar.

⁷¹⁶ Ebd., S. 18.

⁷¹⁷ Ebd., S. 5.

⁷¹⁸ Ebd.

V. Polyvalenz und Auflösung – Interreligiöse Diskurse im Werk Elfriede Jelineks

1. „... daß ich eingehe unter deinem Dach“ – (Inter-)Religiöse Sprachmuster in Jelineks Texten

Auch bei Jelinek erfolgt die Annäherung an das Phänomen des Interreligiösen und die Engführung unterschiedlicher religiöser Diskurse in wesentlichem Maße über die Auseinandersetzung mit der Sprache. In ihren ästhetischen Verfahrensweisen geht die Autorin aber noch einen Schritt weiter als Winkler und Frischmuth: so manifestiert sich die Komplexität und Vielstimmigkeit der in ihren Werken thematisierten religiösen Ausdrucksformen in noch viel stärkerem Maße als bei den beiden genannten AutorInnen auch auf textstruktureller Ebene. Von diesen Verfahren und deren Bezügen zu den in den Texten verarbeiteten interreligiösen Diskursen sei nun im Folgenden die Rede.

1.1. Antimimetische Montagen

Konnte bei den sprachlichen Verarbeitungen katholischer und hinduistischer Riten in den Texten Winklers noch von Prozessen der sprachmimetischen Übertragung (wenn auch im poststrukturalistischen Sinn) ausgegangen werden⁷¹⁹, erscheint der Begriff der Mimesis im Zusammenhang mit Jelineks literarischem Werk erheblich problematischer. Wie auch bei Winkler geht es in den Texten der Autorin nicht um eine bruchlos authentische Nachahmung religiöser Sprechformen, sondern um eine Offenlegung ihres sprachlichen Wirkungspotentials. In Jelineks Texten ist die Polyvalenz der zu diesem Zweck verarbeiteten Redeformen und Stimmen aber um ein Vielfaches potenziert. So werden beispielsweise Bibelzitate oder Gebete mit Versatzstücken aus dem Bereich der Trivialkultur, philosophischen Diskursen oder Intertexten aus den Werken anderer SchriftstellerInnen assoziativ verkettet und überblendet.

Die Einschätzungen dieser sprachästhetischen Verfahren in der literaturwissenschaftlichen Forschung haben sich in den vergangenen Jahrzehnten auf signifikante Weise verändert. Geht Margarete Kohlenbach in ihrem 1991 erschienenen Aufsatz *Montage und Mimikry. Zu Elfriede Jelineks „Wolken. Heim.“* noch von einer „mimetischen Anverwandlung von Sprachformen“⁷²⁰ aus, spricht Bärbel Lücke 2004 im Zusammenhang mit Jelineks

⁷¹⁹ Vgl. S. 81-86 der vorliegenden Arbeit.

⁷²⁰ Kohlenbach, Margarete: *Montage und Mimikry. Zu Elfriede Jelineks „Wolken. Heim.“* In: Bartsch, Kurt / Höfler, Günther A. (Hg.): Elfriede Jelinek. Graz: Droschl 1991 (= Dossier 2), S. 121-153, S. 122.

Theatertexten *Bambiland* und *Babel* von einer „Absage an die ‚Mimesis‘“⁷²¹ und der „Jelinek’sche[n] Auflösung des traditionellen Theaters als metaphysische Mimesis [...] in plurale (chorische) Stimmen [...] und oszillierende Kippfiguren“⁷²². Diese sprachlichen Kippeffekte und die vielfältigen Stimmen sind auch der Ausgangspunkt für die Annäherung an die Verarbeitung und assoziative Verknüpfung interreligiöser Themenfelder bei Jelinek. Als Basis für diese Analyse sollen zunächst Jelineks ästhetische Verfahrensweisen im Umgang mit religiösen Sprachmustern anhand einiger konkreter Textbeispiele näher veranschaulicht werden.

Bezogen auf die Religionen besteht das sprachliche Wirkungspotential, das in Jelineks Texten zum Vorschein gebracht und demontiert wird, in der von Philipp Stoellger konstatierten Inanspruchnahme der Macht Gottes im und durch den religiösen Sprechakt.⁷²³ Das von René Girard problematisierte „Gewaltpotential der Mimesis“⁷²⁴, das mit dieser Form der sprachlichen Machtausübung in den Religionen zusammenhängt und sich nicht nur in Ritualen, sondern auch in der Schrift widerspiegelt, wird durch die Auflösung mimetischer Strukturen in eine Vielzahl einander widersprechender, kommentierender oder parodierender Textschichten sichtbar gemacht. So verfremdet Jelinek beispielsweise in ihrem Theatertext *In den Alpen* eine Passage aus dem christlichen Glaubensbekenntnis in Form einer „Umkehrung“⁷²⁵ der im Gebet anklingenden Verheißung, dass der zur Rechten Gottes sitzende Christus am Jüngsten Tag als Richter über die Lebenden und die Toten wiederkehren werde:

Die Wahrheit lautet: Es gibt die Lebenden und die Toten, und nichts dazwischen, und keiner kommt, um sie zu richten oder zur Rechten und zur Linken sitzen zu lassen des Herrn. Wir müssen uns hier vor dem Richter, der die Haltung beim Sprung und die Hocke bei der Abfahrt und wie nah man an die Stangen heranfährt zu beurteilen hat, überall müssen wir uns genauso anstellen.⁷²⁶

⁷²¹ Lücke, Bärbel: Zu „Bambiland“ und „Babel“. Essay. <http://www.a-e-m-gmbh.com/ej/fessay.htm> (29.7.2015).

⁷²² Ebd.

⁷²³ Vgl.: Stoellger, Philipp: *Souveränität im Spiel der Zeichen. Zum Schein der Macht in religiöser Rede*. In: Stoellger, Philipp (Hg.): *Sprachen der Macht. Gesten der Er- und Entmächtigung in Text und Interpretation*. Würzburg: Königshausen & Neumann 2008, S. 189-211, S. 190.

⁷²⁴ Braungart, Wolfgang: *Ritual und Literatur*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag 1996, S. 238. Vgl. dazu auch: Girard, René: *Mensonge romantique et vérité romanesque*. Paris: Grasset 1961. Laut Wolfgang Palaver ermöglicht Girards Theorie „eine fruchtbare Analyse des Verhältnisses von Religion und Gewalt“. Palaver, Wolfgang: *Der mimetische Zirkel. Gewalt und der „Gott der Opfer“*. <http://www.uibk.ac.at/theol/leseraum/texte/631.html> (27.10.2015).

⁷²⁵ Janke, Pia / Kaplan, Stefanie: „Und das Wort ist Fleisch geworden.“ *Katholizismus in Elfriede Jelineks Werk*. In: Janke, Pia (Hg.): *RITUAL.MACHT.BLASPHEMIE. Kunst und Katholizismus in Österreich seit 1945*. Wien: Praesens Verlag 2010, S. 36-51, S. 46.

⁷²⁶ Jelinek, Elfriede: *In den Alpen*. Berlin: Berlin Verlag 2002, S. 29.

Durch die Vermengung unterschiedlicher Bedeutungsebenen – in diesem Fall jener des göttlichen Richters mit den Punkterichtern im Skisport – wird der Ankündigung des Jüngsten Gerichts im Glaubensbekenntnis („[...] von dort wird er kommen, zu richten die Lebenden und die Toten“) ihr sakrales Pathos genommen und deren bedrohlicher Gestus parodistisch negiert. In Jelineks Theatertext *Babel* wird dieses sprachliche Verfahren auch in Bezug auf konfessions- bzw. religionsübergreifende Problemfelder – zum Beispiel die patriarchalen Machtstrukturen in den Religionen – in Anwendung gebracht. So wird etwa durch die Doppelbedeutung des Verbums „eingehen“ und den Wechsel zwischen 2. und 1. Person die in der Liturgie als Demutsbekundung vor dem Empfang der Kommunion gesprochene Formel „Herr ich bin nicht würdig, dass du eingehst unter mein Dach. Aber sprich nur ein Wort, so wird meine Seele gesund“⁷²⁷ zu einer anklagenden Abrechnung des weiblichen Ichs mit dem angesprochenen „Herrn“, der im Text sowohl mit dem christlichen als auch dem muslimischen Gott konnotiert ist:

Dann zerreißen die Leute ihre Beziehungen, es kann ihnen gar nicht schnell genug gehen, eine neue einzugehen bzw. in ihr einzugehen, o Herr, ich bin nicht würdig, daß ich eingehe unter deinem Dach. Aber du verkörperst meine Bestrebungen recht gut, dich erwähle ich, du darfst mir dafür eine ordentlich feste Verstrebung reinstecken [...].⁷²⁸

In Jelineks sprachästhetischen Verfahren findet Philipp Stoellgers Konzept der Religionskritik mittels Sprachkritik, das im Wesentlichen auf den Prinzipien sprachlicher Dissemination und Dekonstruktion basiert⁷²⁹, eine geradezu kongeniale literarische Entsprechung. Es geht bei Jelineks Texten – wie anhand der sexuellen Konnotationen in unmittelbarer Anknüpfung an den Intertext aus der Eucharistiefeier deutlich wird – jedoch nicht nur um eine antimimetische Demontierung des Wirkungspotentials religiöser Sprechakte, sondern auch um eine Öffnung neuer Assoziationsräume durch Kontextualisierungen, die mit dem ursprünglichen Gehalt der Gebetstexte oder Bibelzitate nichts oder nur am Rande etwas zu tun haben. Aus diesem Grund erscheint eine nähere Untersuchung der bislang in der Forschung weitgehend ausgeklammerten interreligiösen Diskurse in Jelineks literarischem Werk besonders geeignet, die Schreibverfahren der Autorin aus einem neuen Blickpunkt zu betrachten und dadurch auch neue Sichtweisen auf die Texte zu ermöglichen.

⁷²⁷ Vgl.: *Katechismus der Katholischen Kirche*. http://www.vatican.va/archive/DEU0035/_P48.HTM (27.10.2015).

⁷²⁸ Jelinek, Elfriede: *Babel*. In: Jelinek, Elfriede: Bambiland. Reinbek: Rowohlt 2004, S. 85-228, S. 93.

⁷²⁹ Vgl.: Stoellger, Philipp: *Souveränität im Spiel der Zeichen. Zum Schein der Macht in religiöser Rede*, S. 198.

1.2. Ent-Schleierung durch Dissemination

In Jelineks Texten werden religiöse Systeme nicht nur miteinander, sondern auch mit unterschiedlichen historischen, ökonomischen, kulturellen, genderspezifischen und politischen Kontexten enggeführt. Dieses Verfahren lässt sich bereits in den frühen Schaffensphasen der Autorin festmachen. So wird etwa in Jelineks 1980 erstmals veröffentlichtem Gedicht *Die süße Sprache* der Beginn des Johannesevangeliums mit der Beziehung zwischen Wort und Welt im Judentum und in weiterer Folge mit dem Holocaust in Verbindung gebracht⁷³⁰:

Jüdische Fiktion: Das Wort
Ist die Welt.
Die Welt ist das Wort.
Und das Wort ist Fleisch geworden und
hat unter ihnen unauffällig
gewohnt.
Deutsches Fleisch unkenntlich
unter anderem deutschen Fleisch.
[...] Das Fleischwort. Hat nicht lang
Gewohnt, dann war es weg.
Der Fleischwolf.
Aus Schornsteinen geblasen über
Ein ausländisches Land.⁷³¹

In der Assoziationskette vom Wort, das durch die Fleischwerdung zum Fleischwort wird, bis hin zum Fleischwolf, der das Wort zum Verschwinden bringt, wird die Passage aus dem Johannesevangelium zunächst mit der jüdischen Schöpfungsgeschichte in Bezug gesetzt, jedoch mündet diese Schöpfungsgeschichte unmittelbar in eine Vernichtungsgeschichte: die Ermordung von Millionen Juden im Nationalsozialismus.

Besonders auffallend an Jelineks Textherstellungsverfahren ist, wie dieses Beispiel zeigt, die Vielfalt der Quellen, aus denen sich ihre Werke speisen. Im Laufe ihres literarischen Schaffens nimmt die Dichte der in den Texten verarbeiteten Bezüge noch massiv zu. In Hinblick auf das Thema „Religion“ erstreckt sich das Spektrum von Gebeten und Teilen der Messe über intertextuelle Verweise auf die Heiligen Schriften und andere literarische bzw. philosophische Texte bis hin zu Zitaten aus den Massenmedien. Dass sich dieses Verfahren aufgrund der vielfachen Assoziationsmöglichkeiten besonders für die literarische

⁷³⁰ Vgl.: Kaplan, Stefanie: *Die Fleischwerdung des Wortes in ausgewählten Texten Elfriede Jelineks*. <http://www.univie.ac.at/jelinetz/images/1/13/Kaplan.pdf> (23.11.2012).

⁷³¹ Jelinek, Elfriede: *Die süße Sprache*. In: Irnberger, Harald (Hg): Betroffensein. Texte zu Kärnten im Herbst 1980. Klagenfurt / Celovec: Slowenisches Informationscenter/Slowenski informacijski center (SIC) 1980, S. 57-64, S. 59.

Auseinandersetzung mit interreligiösen Themenbereichen anbietet, erscheint jedenfalls naheliegend.

So ist beispielsweise die Berichterstattung über den Irakkrieg und dessen Folgen im Fernsehen sowie das dazugehörige Text- und Bildmaterial im Internet ein essentieller Ausgangspunkt für Jelineks Beschäftigung mit interreligiösen Problemfeldern in ihren Theaterstücken *Bambiland* und *Babel*. Sowohl die passive und unreflektierte Form von Wahrnehmung und Rezeption massenmedialer Formate als auch der blindwütig-fanatische Vollzug religiöser Dogmen werden auf formal-ästhetischer sowie auf inhaltlicher Ebene kritisch hinterfragt. So wird zum Beispiel in *Bambiland* die Koexistenz der Weltreligionen – konkret angesprochen werden Judentum, Christentum und Islam – von den Floskeln und Drohgebärden US-amerikanischer Medienpropaganda determiniert.

Hier haben Sie das Modell eines Gotteshauses, nur ist es sehr klein, das haben Modelle so an sich. Bitte verleumden Sie hier jetzt keine Christen, keine Juden und keine Muslime und keinen einzigen Amerikaner! Verleugnen Sie auch keinen einzigen andren Menschen und keinen einzigen andren Gott! Sonst werden Sie mich und diesen Amerikaner kennenlernen! Wir kommen immer gemeinsam. Wir sind ein Amerikaner.⁷³²

Durch die enge – verschiedene Glaubenssysteme übergreifende – Verklammerung von Religion(en) und Nation wird die ständige Vermengung religiöser und politischer Sprechakte im Zusammenhang mit dem Irakkrieg und dadurch der ideologische Gehalt seiner medialen Vermittlung kenntlich gemacht. Immer wieder werden im Text die Anspielungen auf die Irakpolitik George W. Bushs mit religiösen Aspekten verknüpft. So wird beispielsweise die Frage nach der Dreifaltigkeit im Christentum (auch mit Blick auf das Judentum⁷³³) mit dem unseligen „Dreigestirn“ des Irakkriegs – Bush, Rumsfeld und Cheney – sowie mit Bushs Vater, der bereits während seiner Präsidentschaft im Golfkrieg Anfang der 1990er Jahre die Gräueltaten des Krieges durch gezielte mediale Inszenierungen zu verdecken suchte, kontextualisiert:

Jesus ist jetzt mehr als sein Vater, zumindest ist er ihm gleich, sage ich so einmal in den Raum hinein. Der Vater hat ihm nicht Alles offenbart, aber bitte, wessen Fehler war denn das? Hätte er es tun sollen, hätte er es ihm sagen sollen? Dann hätte sich Jesus auf ihn berufen können, aber echt. Noch wehrt sich der Jesus W. Bush, gottgleich genannt zu werden, aber wir werden ihn schon noch überzeugen. Er ist Gottes Sohn: aber alle anderen können es auch werden, sie können es zumindest wollen. Die Juden sind sowas von komisch. Hören Sie zu, das haben Sie ja schon oft gemacht: Da teilen sie diese göttliche Sohnschaft mehreren Personen zu. Dabei kann

⁷³² Jelinek, Elfriede: *Bambiland*. In: Jelinek, Elfriede: *Bambiland*. Reinbek: Rowohlt 2004, S. 13-84, S. 73.

⁷³³ „Jesus: daß er wie Gott ist, verhöhnt die Juden, glaube ich.“ Ebd. S. 25.

es nur Einen geben, in Dreien. Rumsfeld, Cheney, Bush. Na, wenn Sie mich fragen, ich glaube, es sind etliche mehr, und dann stürzt ihnen ihre ganze schöne Religion zusammen. Begräbt auch uns gleich mit. Und dann sagen die noch, daß das durchaus noch nicht heißen muß, daß die alle Gott selbst sind, wo nehmen wir jetzt den Dritten her, wo wir doch gar nicht Kartenspielen, sondern Karten lesen wollen in unsren Tanks, hoch droben über der sandigen Straße?⁷³⁴

Während sich einerseits die massenmediale Reizüberflutung in der polyphonen Textstruktur widerspiegelt, setzt die Autorin dem Absolutheitsanspruch religiöser Sprechakte, die in Bushs Reden immer wieder anklingen (etwa in seiner Erklärung, im Irak und in Afghanistan in göttlicher Mission zu handeln⁷³⁵), ein vielschichtiges Textgewebe entgegen. Mittels Entzakralisierung und Verweltlichung wird die Absurdität jeglicher religiös motivierter Rechtfertigungen des Irakkriegs auf sprachlicher Ebene zur Geltung gebracht. Während Bushs rhetorische Strategie auf Vereindeutigung setzt, indem sie sich bei der Legitimation des Krieges auf eine unangreifbare göttliche Autorität beruft, arbeitet Jelinek an der Dissemination scheinbar festgefügter sprachlicher und semantischer Zeichen, die jegliche Autoritätsansprüche unterläuft.

Das subversive Potenzial dieses Verfahrens lässt sich auf interreligiöser Ebene am Beispiel eines religiösen Symbols veranschaulichen, das sowohl im Christentum als auch im Islam eine zentrale Funktion innehat: des Schleiers. In ihrem Essay *The Cast-off Gaze*, in dem sich die Autorin mit der Verschleierung muslimischer Frauen auseinandersetzt, geht Jelinek von der These aus, dass der Chador nicht als Ver-Schleierung, sondern im Gegenteil als „Ent-Schleierung“ fungiere⁷³⁶ und wirft die Frage nach dem Zweck dieser „ent-schleiernden“ Schleier auf:

So what is the purpose of the un-veiling veils of Iranian women? Do they perhaps serve to challenge the religious standpoint that Allah is the only and true constant which cannot be pushed aside? (For after all, the woman who is concealed almost to the ground becomes the base, a plot of earth, an MBO, a moving black object, as these pious women are sometimes mockingly called by their laicist sisters.)⁷³⁷

⁷³⁴ Ebd., S. 26.

⁷³⁵ So wird Bush bei einem Gespräch mit Vertretern einer palästinensischen Delegation von mehreren englischsprachigen Printmedien (z.B. *The Guardian* und *The Independent*) mit folgenden Worten zitiert: „I am driven with a mission from God. God would tell me, ‘George, go and fight these terrorists in Afghanistan’. And I did. And then God would tell me ‘George, go and end the tyranny in Iraq’. And I did.“ Mac Askill, Ewen: *George Bush: „God told me to end the tyranny in Iraq“*. In: *The Guardian*, 7.10.2005. Wenngleich diese Erklärung erst nach der Veröffentlichung von *Bambiland* abgegeben wurde, veranschaulicht sie die von Jelinek aufgezeigte Vermengung religiöser und politischer Konnotate in den Reden des Präsidenten besonders deutlich.

⁷³⁶ Vgl.: Jelinek, Elfriede: *The Cast-off Gaze*. In: Liska, Vivian / Meyer, Eva (Hg.): *What does the Veil know?* Zürich: Edition Voldemeer 2009, S. 19-25, S. 19.
⁷³⁷ Ebd., S. 20-21.

Jelinek kommt jedoch zu dem Schluss, dass die Verschleierung sehr wohl auch subversives Potenzial in sich birgt, den Interessen der Machthabenden grundlegend zuwiderlaufen kann und – wie in diesem Fall – die Etablierung und Festschreibung patriarchaler Strukturen ad absurdum führt:

In fact Islamic rulers undermine their own interests, for what they – like anyone in power – want is the servitude of others. However, behind or rather amid the veil, it does not efface but brings out the face. It does not submit itself as something singular (rather than as something unique), in that it always only seemingly conceals itself. It, and I mean servitude, does not subject itself, for it cannot help to do otherwise than always only seemingly conceal itself. Total hiding, nothingness, is not possible.⁷³⁸

Diese Form der subversiven Ent-Schleierung durch Verschleierung lässt sich auch auf Jelineks literarische Spracharbeit übertragen. Durch die sprachliche Dissemination scheinbar festgefügter Bedeutungen (ob nun auf religiöser, politischer oder geschlechtsspezifischer Ebene) wird deren ideologischer Gehalt, den die Machthaber tunlichst zu verschleiern versuchen, offen gelegt und kritisch hinterfragt. Dieser sprachkritischen Vorgehensweise entspricht Josef P. Mautners These zur Konstruktion und Dekonstruktion religiöser Bedeutung(en) im zeitgenössischen Kulturbetrieb, dass „die religiösen Semantiken literarischer Texte“ erst dann lesbar werden, „wenn man ihre ästhetischen Grundlagen mit reflektiert“⁷³⁹ und „erst die widersprüchliche Vielfalt der Deutungen [...] dem Text gerecht“⁷⁴⁰ wird.

Wie auch bei Frischmuth und Winkler bilden in Jelineks Texten die Ebenen der Schrift einerseits und die des Rituals andererseits einen ästhetischen sowie motivischen Referenzrahmen für die Inszenierung dieser Deutungsvielfalt, sowohl in Bezug auf inner- als auch interreligiöse Themenfelder. In Umkehrung des Beginns des Johannesevangeliums „Und das Wort ist Fleisch geworden“ (Joh. 1,14) – zumal in der Literatur das Fleisch ja wieder zum Wort wird – steht bei der folgenden Analyse interreligiöser Diskurse in ausgewählten Werken der Autorin zunächst die Frage nach der sprachlichen Verarbeitung religiöser Schriften (z.B. der Bibel oder des Korans) im interreligiösen Kontext im Mittelpunkt der Betrachtung. Besonders aufschlussreich ist diesbezüglich ihre anlässlich der Verleihung des „Lessing Preises für Kritik“ am 3. Mai 2004 in Wolfenbüttel verfasste Dankesrede *Das Wort, als Fleisch verkleidet*.

⁷³⁸ Ebd., S. 24-25.

⁷³⁹ Mautner, Josef P.: *Nichts Endgültiges. Literatur und Religion in der späten Moderne*. Würzburg: Königshausen und Neumann 2008, S. 14.

⁷⁴⁰ Ebd., S. 15.

2. Das Wort, als Fleisch verkleidet – Sprachanalytische Engführung religiöser Schriften

2.1. Widersprüche in der Schrift

Die in Frischmuths Romanen (z.B. in *Die Entschlüsselung*) gezielt eingesetzte Darstellung von Widersprüchlichkeiten, die – wie ich im Rahmen meiner Untersuchung *Interreligiosität und Literatur – zeitgemäß verknüpft?* ausgeführt habe – „nicht aufgelöst, sondern im Gegenteil ins Zentrum des literarischen Konzepts gerückt werden“⁷⁴¹, wird in Jelineks Arbeiten noch weiter an die Spitze getrieben. Was die Verarbeitung interreligiöser Diskurse betrifft, treten diese Widersprüche insbesondere an den Schnittstellen von Sprache und Körper, Schrift und Fleisch zutage. In ihrer Dankesrede *Das Wort, als Fleisch verkleidet* beschreibt die Autorin den Umstand, dass die Widersprüchlichkeiten religiöser Wahrnehmungsformen in der Schrift erhalten bleiben, als wesentlichen Vorzug gegenüber dem Fleisch:

In der Schrift bleiben die Widersprüche, das Fleisch widerspricht auch oft, aber es hält sich bedeckt [...] und es hält sich der Widerspruch, daß es so leicht kaputtgemacht werden kann und auch selber kaputtgeht. Dieser Widerspruch bleibt, während den Widersprüchen auf Papier oder einem anderen Medium jederzeit widersprochen werden kann. Und dadurch leben sie mehr als das Fleisch, sie leben heftiger, die geschriebenen Widersprüche, je geschriebener, umso lebendiger [...].⁷⁴²

Obwohl in der Schrift die Zeichen laut Jelinek „wie Mikado-stäbe auf eine öde Fläche“⁷⁴³ fallen, werden die Widersprüchlichkeiten in den Auslegungen der in Buchform kodifizierten Heiligen Schriften des Christentums und des Islam aber häufig ausgeblendet und auf vermeintlich feststehende und unumstößliche Bedeutungen reduziert. Diese Vorgehensweise entspricht Derridas These von der „Idee des Buches, die immer auf eine natürliche Totalität verweist“ und „dem Sinn der Schrift zutiefst fremd“ ist: „Sie schirmt die Theologie und den Logozentrismus enzyklopädisch gegen den sprengenden Einbruch der Schrift ab“⁷⁴⁴. Die im Titel von Jelineks Essay anklingende „Verkleidung“ des Wortes als Fleisch, die auf „einen Zweifel an der Fleischwerdung des Wortes, wie sie vom Christentum gelehrt wird“⁷⁴⁵, hindeutet, zeugt gleichsam von der Intention, das geschriebene Wort als fleischgewordene

⁷⁴¹ Schenkermayr, Christian: *Interreligiosität und Literatur – zeitgemäß verknüpft?*, S. 94.

⁷⁴² Jelinek, Elfriede: *Das Wort, als Fleisch verkleidet*. <http://www.a-e-m-gmbh.com/wessely/flessing.htm> (12.3.2016).

⁷⁴³ Ebd.

⁷⁴⁴ Derrida, Jacques: *Grammatologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1983 (= suhrkamp taschenbuch wissenschaft 417), S. 35.

⁷⁴⁵ Kaplan, Stefanie: *Die Fleischwerdung des Wortes in ausgewählten Texten Elfriede Jelineks*. <http://www.univie.ac.at/jelinetz/images/1/13/Kaplan.pdf> (23.11.2012).

„Realität“ erscheinen zu lassen und dadurch potenzielle Widersprüche in der Schrift zum Verschwinden zu bringen.

Diese versuchten Festschreibungen sind auch ein zentraler Aspekt im postkolonialen Diskurs. Die von Gayatri Spivak als „worlding“⁷⁴⁶ bezeichnete „diskursive Aneignung von Welt durch Sprache und Schrift“ und die damit verbundene „Aufkroyierung von Schrifttraditionen“⁷⁴⁷, welche die Verfasserin als Kritik an der ethnozentristischen Logik im Allgemeinen konstatiert hat, lässt sich auch in den Religionen – sowohl auf inner- als auch interreligiöser Ebene – festmachen. In den Heiligen Schriften werden nicht nur die Grundsätze formuliert, nach denen sich die Gläubigen zu richten haben, sondern auch Grenzen zu anderen Glaubenssystemen sowie deren AnhängerInnen definiert und festgeschrieben. Nicht selten geschieht dies in Verbindung mit dem konkreten Aufruf, diese divergierenden Systeme mit allen nur möglichen Mitteln zu bekämpfen. Dieser Prozess beginnt oftmals bereits in der Erziehung – ein Aspekt der in Jelineks *Das Wort, als Fleisch verkleidet* auf religionsübergreifender Ebene problematisiert wird.

Als wichtiger intertextueller Bezug fungiert dabei die Gegenüberstellung von Erziehung und Offenbarung in Gotthold Ephraim Lessings religionsphilosophischer Abhandlung *Die Erziehung des Menschengeschlechts*: „Erziehung ist Offenbarung, die dem einzelnen Menschen geschieht: und Offenbarung ist Erziehung, die dem Menschengeschlechte geschehen ist, und noch geschieht“⁷⁴⁸, heißt es bei Lessing. Jelinek greift Lessings Postulat eines göttlichen Erziehungsplans für die Menschheit auf, verweist aber auch auf die Ambivalenz dieses Modells in Hinblick auf die unterschiedlichen Glaubensauslegungen der einzelnen Religionen. Direkt angesprochen werden dabei das Judentum, das Christentum und der Islam. Bei allen drei Religionen besteht die Gefahr, dass Erziehung wie Offenbarung zur Absolut-Setzung der eigenen Glaubenswahrheit und dem Ausschluss aller anderen Lehren instrumentalisiert wird:

Gott habe einen Erziehungsplan für uns ausgearbeitet, sagt Lessing. Es muß jedoch der zweite große Schritt der Erziehung folgen, sobald das Volk eben reif dafür ist. [...] Man sollte sich nicht ans Kreuz nageln lassen, auch wenn das vordergründig als ein Fortschritt, gemessen am Lesen Des Buches des Alten Bundes erscheinen mag. „Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: Werdet ihr nicht essen das Fleisch des Menschenohnes und trinken sein Blut, so habt ihr kein Leben in euch“. Da ist auch

⁷⁴⁶ Grosz, Elisabeth / Spivak, Gayatri: *Criticism, Feminism, and The Institution*. In: Harasym, Sarah (Hg.): *The Post-Colonial Critic. Interviews, Strategies, Dialogues*. Gayatri Chakravorty Spivak. London: Routledge 1990, S. 1-16, S. 1.

⁷⁴⁷ Horváth, Andrea: „Wir sind anders“. *Gender und Ethnizität in Barbara Frischmuths Romanen*. Würzburg: Königshausen & Neumann 2007, S. 38.

⁷⁴⁸ Lessing, Gotthold Ephraim: *Die Erziehung des Menschengeschlechts*. Hg. v. Joseph Kiermeier-Debre. München: dtv 1997 (= Bibliothek der Erstausgaben), S. 9.

noch ein Anderes Buch, da sind andre Bücher, aber das sollten Sie besser nicht lesen!
Die sind auch alle nicht wahr! Das sage ich Ihnen. Nur das Eine ist wahr.⁷⁴⁹

Es bleibt aber nicht dabei, den anderen Büchern einfach nur den Anspruch auf Wahrheit abzusprechen, sondern man will die eigene Wahrheit auch „Fleisch werden“ lassen bzw. als Fleisch „verkleiden“. Den Gläubigen obliegt es, wie in dem verarbeiteten Zitat aus Joh. 6.53 („Werdet ihr nicht essen das Fleisch des Menschensohnes und trinken sein Blut, so habt ihr kein Leben in euch“) angedeutet wird, dieses Fleisch widerspruchslos in sich aufzunehmen. Das Lesen in von der Lehrmeinung abweichenden Büchern oder Heiligen Schriften anderer Religionen wird dadurch obsolet bzw. als explizit unerwünscht deklariert. Die Fleischwerdung des Buchstabens wird somit zum substanzialen Machtfaktor in der Vermittlung von Religion. Jedoch kann eine kritisch-reflexive Aneignung dessen nicht auf Dauer unterbunden werden. So antwortet Jelinek, auf die Machtstrukturen in ihren Texten angesprochen, in einem Interview mit Klaus Nüchtern: „Indem die Macht vergötzt wird, wird sie auch wieder lächerlich, sie verfällt wie das Fleisch.“⁷⁵⁰ In *Das Wort, als Fleisch verkleidet* wird dieser Verfallsprozess sichtbar gemacht, indem die Autorin dem Wunsch nach Vereindeutigung ihre eigene Arbeit an der Sprache, einen komplexen und vielschichtigen Prozess, bei dem die Widersprüche in den Texten erhalten bleiben, gegenüberstellt:

Die Sprache krümmt sich verzweifelt unter ihren eigenen Begriffen, weil sie sich selbst auch einmal im Spiegel anschauen möchte, vielleicht wird sie dann wieder Fleisch werden, [...] und da unterliegt die Sprache auch schon, sie unterliegt eben genau den Begriffen, die, ja, die auch ich ihr gebe, es sind diejenigen, die ich habe, über andre verfüge ich nicht, ich will ja auch nicht, daß über mich verfügt wird, aber da bleiben Widersprüche.⁷⁵¹

In ihrer Literatur kann und soll die Fleischwerdung des Wortes aufgrund der Widersprüchlichkeit der Begriffe nicht stattfinden. Dass aber auch die interreligiösen Diskurse voller Widersprüche sind, veranschaulicht Jelinek in ihrem Essay anhand eines weiteren intertextuellen Bezugs: des in Lessings *Rettung des Hier. Cardanus* thematisierten Religionsdisputs zwischen einem Juden, einem Muslim, einem Christen und einem Götzendiener⁷⁵². Während in der Schrift *De subtilitate* des Humanisten Cardanus der Christ den Disput gewinnt, tritt bei Lessing ein Muslim in Erscheinung, der den Islam als eine auf

⁷⁴⁹ Jelinek, Elfriede: *Das Wort, als Fleisch verkleidet*. <http://www.a-e-m-gmbh.com/wessely/flessing.htm> (12.3.2016).

⁷⁵⁰ Nüchtern, Klaus: *Erlösung gibt es nicht*. In: Falter 36/2000.

⁷⁵¹ Jelinek, Elfriede: *Das Wort, als Fleisch verkleidet*. <http://www.a-e-m-gmbh.com/wessely/flessing.htm> (12.3.2016).

⁷⁵² Vgl.: Lessing, Gotthold Ephraim: *Rettung des Hier. Cardanus*. In: Lessing, Gotthold, Ephraim: Gotthold Ephraim Lessing. Werke und Briefe. Bd. 3. Hg. v. Conrad Wiedemann u. Wilfried Barner. Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag 2003, S. 198-223.

den Prinzipien der Vernunft basierende Religion beschreibt, da diese im Gegensatz zum Christentum keine übernatürlichen Wunder zur Legitimation der Worte des Propheten benötige. Dies hat, wie Silvia Horsch ausführt, signifikante Folgen für den Ausgang des Disputs: „Lessing dreht den Spieß damit um: Der Islam ist auf einmal die vernünftige Religion und das Christentum eine Lehre, die vom Menschen verlangt, unvernünftige Dinge zu glauben. Nachdem der Muslim mit seiner Rede fertig ist, kommt der Christ gar nicht mehr zu Wort, und die Frage nach der wahren Religion ist auf einmal völlig offen.“⁷⁵³ Jelinek greift diese Umkehrung von religiöser Vernunft und Unvernunft in *Das Wort, als Fleisch verkleidet* auf, aber nur um die eifrige Verfechtung von vorgegebenen Glaubensinhalten generell in Frage zu stellen und darauf „herum zu trampeln“, indem sie deren inhärente Widersprüchlichkeiten aufzeigt:

Und da dreht Lessing das alles um, nachdem er sich vorher gründlich angeschaut hat, ob auch die Rückseite präsentabel ist, und auf einmal wird der Islam die vernünftigste Religion und das Christentum eine Lehre, die an die unvernünftigsten Dinge glauben lässt. Egal woran jemand glaubt, nur um Recht zu behalten, ich trample darauf herum und lasse es dann ohne Erste Hilfe liegen. Ich brauche sowas nicht. Die eine Religion braucht Wunder, um an sich selbst glauben zu machen und andre an sich glauben zu machen, die andre braucht die Wunder nicht; sie braucht nicht das Unbegreifliche mit einem anderen Unbegreiflichen glauben zu machen. Sie trägt Lehren vor, die sie in einem Buch mit sich führt [...].⁷⁵⁴

Dieses Herumtrampeln auf religiösen Lehren hat nicht in erster Linie mit den Glaubensinhalten (am Papier), sondern insbesondere mit den Schwierigkeiten zu tun, die bei der – trotz der evidenten Widersprüche in den Schriften – immer wieder versuchten „Verkleidung“ des Wortes als Fleisch oftmals entstehen, beispielsweise mit der Gefahr, dass den Worten in den Heiligen Texten mittels gewalttätiger Handlungen Nachdruck verliehen wird.

2.2. Das Gewaltpotential Heiliger Texte

Während Barbara Frischmuth in ihren Romanen (u.a. *Das Verschwinden des Schattens in der Sonne*, *Die Schrift des Freundes*, *Die Entschlüsselung* und *Vergiss Ägypten*) vor allem auf die ästhetische und philosophische Dimension von Schrift im Islam (vereinzelt auch im Christentum)⁷⁵⁵ rekurriert, geht Jelinek in *Das Wort, als Fleisch verkleidet* umfassend auf das Gewaltpotential christlicher und muslimischer Schriften ein. Denn zwar kann die Schrift – so

⁷⁵³ Horsch, Silvia: *Lessing, der Islam und die Toleranz*. http://www.al-sakina.de/inhalt/artikel/lessing_islam/lessing_islam.html (11.12.2014).

⁷⁵⁴ Jelinek, Elfriede: *Das Wort, als Fleisch verkleidet*. <http://www.a-e-m-gmbh.com/wessely/flessing.htm> (12.3.2016).

⁷⁵⁵ Vgl. S. 127-173 der vorliegenden Arbeit.

Jelinek – im Gegensatz zur reellen (physischen) Gewalt nur „hetzen und toben und bohren, aber sie kann nicht töten, und sie kann nicht getötet werden“⁷⁵⁶, nichtsdestoweniger kann sie „die größte Unvernunft hervorrufen, gerade dort, wo sie am vernünftigsten ist.“⁷⁵⁷ Das Gewaltpotential religiöser Schriften hängt bei Jelinek also in entscheidendem Maße mit den Transformationsprozessen von der Schrift zum Fleisch zusammen. Mit Blick auf die zahlreichen Fälle religiös motivierter Gewalt zwischen Juden, Christen und Muslimen im 20. und 21. Jahrhundert ist daher genau jenen Schnittstellen zwischen Schrift und physischer Handlung, also dort, wo die sprachliche Gewalt religiöser Rede bzw. Schrift in physische Gewalthandlungen umzuschlagen droht, im Folgenden besondere Aufmerksamkeit zu widmen.

Ein zentraler Aspekt, der in *Das Wort, als Fleisch verkleidet* mit dem Gewaltpotential religiöser Schriften unmittelbar verbunden ist, ist (wie auch bereits im Zusammenhang mit den Texten Frischmuths problematisiert wurde) die Wörtlichkeit ihrer Auslegung, die, wie Daniel Weidner in Anlehnung an Walter Benjamin konstatiert, ein entscheidendes Charakteristikum „Heiliger Texte“ darstellt:

Denn ein heiliger Text ist eben ein Text, der immer wieder in seiner Wörtlichkeit kommentiert und übersetzt wird und er ist nur so lange ein heiliger Text, wie das geschieht. Versteht man diese Beschreibung funktional, so wäre die „Heiligkeit“ von Texten keine Eigenschaft einer bestimmten Klasse von Texten, sondern eine Funktion von Textualität überhaupt – ‚Skripturalität‘ –, die man nur eben an Heiligen Schriften besonders gut ablesen kann [...].⁷⁵⁸

Näher untersucht werden die Zusammenhänge zwischen wortwörtlicher Textauslegung bei den Heiligen Schriften der monotheistischen Weltreligionen und sprachlicher Gewalt in Jan Assmanns Abhandlung *Monotheismus und die Sprache der Gewalt*. Assmanns Beobachtungen, dass ein „Zusammenhang zwischen dem exklusiven Wahrheitsbegriff des Monotheismus und der Sprache der Gewalt“⁷⁵⁹ besteht und die Schriften „als eine Ressource im politischen Machtkampf missbraucht [werden], um Feindbilder aufzubauen und Angst und Bedrohungsbewusstsein zu schüren“⁷⁶⁰, erscheinen geradezu paradigmatisch im

⁷⁵⁶ Jelinek, Elfriede: *Das Wort, als Fleisch verkleidet*. <http://www.a-e-m-gmbh.com/wessely/flessing.htm> (12.3.2016).

⁷⁵⁷ Ebd.

⁷⁵⁸ Weidner, Daniel: *Walter Benjamins Erfahrungen. Zum religious turn in der gegenwärtigen Literatur- und Kulturwissenschaft*. In: Nehring, Andreas / Valentin, Joachim (Hg.): *Religious Turns – Turning Religions. Veränderte religiöse Diskurse – neue religiöse Wissensformen*. Stuttgart: W. Kohlhammer 2008 (= ReligionsKulturen 1), S. 32-44, S. 36.

⁷⁵⁹ Assmann, Jan: *Monotheismus und die Sprache der Gewalt*. Wien: Picus Verlag 2007 (= Wiener Vorlesungen im Rathaus 116), S. 20.

⁷⁶⁰ Ebd., S. 57.

Zusammenhang mit Jelineks Thematisierung der Wirkung religiöser Texte auf das Verhalten der Gläubigen.

In *Das Wort, als Fleisch verkleidet* wird die Frage nach dem Umschlagen der sprachlich-diskursiven Gewalt und ihren Mechanismen von Eingliederung und Ausgrenzung in tatsächliche physische Gewalthandlungen wiederholt aufgeworfen. Im besten Fall bietet die Sprache die Möglichkeit, Gewalt zu kanalisieren und physische Gewaltakte zu unterbinden oder zumindest hinauszuzögern: „Worte sind nötig, das glaub ich auch, denn wer aufhört zu reden, der mordet vielleicht im nächsten Moment schon.“⁷⁶¹ Zu oft mündet aber das Studium religiöser Schriften in blutige Konflikte, bei denen das Prinzip „Fleisch für Fleisch, Fleisch gegen Fleisch“⁷⁶² vorherrscht, wie Jelinek dies am Beispiel religiöser „Märtyrer“ veranschaulicht. Gleich zu Beginn des Essays werden in diesem Zusammenhang zwei grundlegende Fragen gestellt: „Von welcher Menschen-Erziehung sollen wir Kenntnis nehmen, damit kein Blut von Märtyrern mehr aus dem Sand quillt? Warum glauben die Selbstopferer alle, daß sie das Kostbarste sind, was sie geben könnten, um ihrem Gott eine Freude zu machen [...]?“⁷⁶³

Diesem blutigen Prinzip der „Selbstopferung“ stellt die Autorin die angeblich letzten Worte Heiner Müllers „Die Brille. Das Buch“⁷⁶⁴ entgegen, also eine Erscheinungsform von Schrift, die sich selbst genügt, die gelesen wird, jedoch keine Ansprüche auf deren „Fleischwerdung“ stellt (in weiterer Folge nennt Jelinek auch Goethes angeblich letzte Worte „Mehr Licht!“ in diesem Kontext). In der Auslegung religiöser Schriften, ob nun der Bibel oder des Korans, wird dieses Prinzip – wie die Autorin pessimistisch ausführt – aber immer wieder über Bord geworfen. Denn: „Die Brille, Das Buch, mehr Licht, das genügt so manchem leider nicht.“⁷⁶⁵ Das Spektrum der Überschreitungen von der Rezeption Heiliger Schriften zur physischen Gewalt erstreckt sich religionsübergreifend von islamistischen Selbstmordattentaten bis hin zur Gewalt im Namen Christi:

Andre wieder, die sich Sprengstoff um den Körper geschnallt haben, denken umso weiter, sie denken weiter, als ihre eigenen Körperfetzen und die von anderen fliegen können, sie denken an das Alles in seiner Allesheit. Sie sind jederzeit bereit, im Diesseits einzugehen, um in die Ewigkeit eingehen zu können. [...] Das Lamm Gottes hat seine Scharen zum Zerreißen angeregt, und was sie zerrissen haben, das war kein Papier.⁷⁶⁶

⁷⁶¹ Jelinek, Elfriede: *Das Wort, als Fleisch verkleidet*. <http://www.a-e-m-gmbh.com/wessely/flessing.htm> (12.3.2016).

⁷⁶² Ebd.

⁷⁶³ Ebd.

⁷⁶⁴ Ebd.

⁷⁶⁵ Ebd.

⁷⁶⁶ Ebd.

Vom Fleisch gewordenen Wort und der Metaphorik des Gotteslamms ist es hier kein allzu weiter Weg mehr zu den „Selbstopferungen“ christlicher und islamistischer Eiferer. In ihrem Gedicht *Die süße Sprache*, das sich am Beispiel des Deutschen mit sprachinhärenten Ausgrenzungsmechanismen beschäftigt, bringt Jelinek diesen Übergang von der sprachlichen zur physischen Gewalt mit einem intertextuellen Verweis auf den Beginn des Johannesevangeliums auf den Punkt:

Und das Wort ist Fleisch
Geworden und hat
Unter uns entsetzliche
Verheerungen angerichtet.⁷⁶⁷

In *Das Wort, als Fleisch verkleidet* wird dieser Aspekt der durch das Fleisch-Wort entstehenden Verheerungen erneut aufgegriffen und näher erörtert: „Das Lamm wußte, was es heißt, ein Opfer zu sein. Andre sollen das auch genießen können. Was ist dagegen bloße Schrift! Da hätten sie sich doch lieber selber verbrennen sollen, als es mit andren zu tun! Oder noch besser: das Papier verbrennen [...].“⁷⁶⁸

Da die spezifische Form der Schriftlichkeit in den Heiligen Texten monotheistischer Religionen „nicht informativer, sondern performativer Natur“ ist und die „Erfüllung der in den Schriften vorgegebenen Grundsätze und Dogmen [...] zum zentralen Sinn des menschlichen Lebens“⁷⁶⁹ wird, sind diese Schriften – wie Assmann argumentiert – ein integraler Bestandteil der in ihrem Namen vollzogenen Handlungen: „Die Schrift informiert nicht, wie Recht gesprochen werden soll, sondern sie spricht Recht und dieser performative Anspruch macht beim Recht nicht Halt, sondern beansprucht in jedem Satz autoritative und normative Verbindlichkeit für alle Aspekte des Lebens.“⁷⁷⁰ Auf interreligiöser Ebene ist diese Performativität von Schrift, die zur Legitimation von Gewalt führen kann, im Wesentlichen durch die generelle Dichotomie von „Gläubigen“ und „Ungläubigen“ geprägt. Gewalt gegen „Ungläubige“ wird vielerorts nicht nur toleriert und verarmlost, sondern gar begrüßt, angeordnet und festgeschrieben. Dabei wird – so Jelinek in *Das Wort, als Fleisch verkleidet* –

⁷⁶⁷ Jelinek, Elfriede: *Die süße Sprache*. In: Irmberger, Harald (Hg): Betroffensein. Texte zu Kärnten im Herbst 1980. Klagenfurt/Celovec: Slowenisches Informationscenter/Slowenski informacijski center (SIC) 1980, S. 57-64, S. 63.

⁷⁶⁸ Jelinek, Elfriede: *Das Wort, als Fleisch verkleidet*. <http://www.a-e-m-gmbh.com/wessely/flessing.htm> (12.3.2016).

⁷⁶⁹ Schenkermayr, Christian: *Interreligiosität und Literatur – zeitgemäß verknüpft?*, S. 100.

⁷⁷⁰ Assmann, Jan: *Monotheismus und die Sprache der Gewalt*, S. 48.

die „Einbildungskraft [...] im Körperofen sehr hoch erhitzt, bis alles Mögliche geglaubt und alles bisher Unmögliche getan wird“⁷⁷¹.

In Anbetracht dessen lassen sich auch die theoretischen Ansätze von Bernhard Waldenfels, laut denen die „Gewalt als die mögliche Form der Reaktion auf den Fremden nur durch den begleitenden Diskurs [...] der die Ausübung von Gewalt legitimiert“⁷⁷² ermöglicht wird, auf die Performativität religiöser Schriften (sowohl innerhalb der einzelnen Religionen als auch im Verhältnis zu anderen Glaubenssystemen) anwenden. Zu berücksichtigen ist dabei jedoch die Präzisierung von Waldenfels‘ Formulierungen, die Wolfgang Müller-Funk in seinem Aufsatz *Das Eigene und das Andere / Der, die, das Fremde* vorgenommen hat, dass „Hunger, Tod, Unterdrückung, Demütigung, Vergewaltigung und Versklavung nicht bloß sprachliche Effekte und Gebilde sind.“⁷⁷³ Umso schwieriger ist es, bereits ausgebrochene Gewalthandlungen mit den Mitteln der Sprache wieder einzudämmen oder gar zu unterbinden.

In diesem Sinne sind auch Jelineks pessimistische Äußerungen in *Das Wort, als Fleisch verkleidet* zu lesen, in denen die Autorin über die tatsächliche Wirkmächtigkeit ihrer Sprache, einer differenzierten und vielschichtigen Literatursprache, gegenüber physischen Gewaltakten oder der Suggestivkraft von Bildern, reflektiert. Besonders deutlich wird dies am Beispiel des bereits angesprochenen Märtyrermotivs, das Jelinek in ihrem Essay sowohl in Bezug auf das Christentum als auch den Islam problematisiert.

2.3. Die Wirkmächtigkeit von Schrift und Bild

In *Das Wort, als Fleisch verkleidet* parallelisiert Jelinek das Blut und das Fleisch der „Selbstopferer“⁷⁷⁴ mit ihren eigenen Texten: „Ich lasse kein Blut, ich lasse natürlich lieber Worte aus mir hervorquellen, aber wer braucht sie, so sehr sie sich anstrengen, zeitgemäß zu sein, wer braucht sie überhaupt?“⁷⁷⁵ Ironisch kommentiert die Autorin die Erlösungsvorstellungen fundamentalistischer Selbstmordattentäter, die im Glauben, im Sinne der vermeintlichen Vorgaben in den religiösen Schriften zu handeln, ihr Blut gegeben und das Blut anderer vergossen haben („im Paradies bei den Jungfrauen, die vielleicht nur weiße

⁷⁷¹ Jelinek, Elfriede: *Das Wort, als Fleisch verkleidet*. <http://www.a-e-m-gmbh.com/wessely/flessing.htm> (12.3.2016).

⁷⁷² Müller-Funk, Wolfgang: *Das Eigene und das Andere / Der, die, das Fremde. Zur Begriffserklärung nach Hegel, Levinas, Kristeva, Waldenfels.* <http://www.kakanien.ac.at/beitr/theorie/WMueller-Funk2.pdf> (21.12.2014).

⁷⁷³ Ebd.

⁷⁷⁴ Jelinek, Elfriede: *Das Wort, als Fleisch verkleidet*. <http://www.a-e-m-gmbh.com/wessely/flessing.htm> (12.3.2016).

⁷⁷⁵ Ebd.

Trauben sind“⁷⁷⁶), in direkter Gegenüberstellung zu ihrer eigenen langjährigen literarischen Spracharbeit, die nicht dazu da sei, dass sie sich „in eine Ewigkeit katapultieren“ kann, sondern ohne Folgen geblieben sei und früher oder später „vergessen wird, sogar von mir selbst“⁷⁷⁷. Sprachreflexion und Religionskritik gehen hier einmal mehr unmittelbar Hand in Hand.

Die Frage nach der Wirkmächtigkeit des Geschriebenen, die in Jelineks schriftstellerischem Werk immer wieder aufgeworfen wird und häufig auf eine resignative Negation derselben hinausläuft, wird in weiterer Folge mit den Heiligen Schriften der monotheistischen Religionen enggeführt: „Wie gesagt, ich lehne jede Auswirkung meiner Schrift jetzt ausdrücklich ab. Zum Glück wirkt sie ohnedies nicht sehr. Ich will nicht wirksam sein wie die Schrift eines Propheten, den jeder verstehen kann, der will. Eine vernünftige Schrift, meinetwegen, aber nicht meine.“⁷⁷⁸ Erneut wird hier auf Lessings Postulat vom Islam als einer auf den Prinzipien der Vernunft basierenden Religion angespielt. Dem gegenüber stellt Jelinek die polemische Kritik Voltaires am Koran, der – so die Autorin über die Position des französischen Philosophen – „bei jeder Seite den gesunden Menschenverstand erbeben lässt!“⁷⁷⁹ Die Frage nach der Vernunft oder Unvernunft religiöser Schriften wird somit nicht eindeutig beantwortet, sondern nur aufgeworfen und in ihrer Widersprüchlichkeit als solche stehen gelassen. Neben dem Koran spricht Jelinek auch die Schriften des Judentums und die Folgen des Studiums dieser Schriften an:

Der Rabbi erzieht seine Kinder mit der Schrift, er stopft in sie, diese Kinder des Menschengeschlechts rein, was reingeht, und der Charakter des dermaßen erzogenen Volkes wird genauso, er wird wie das, was in die Schrift hineingeht, das heißt: auch wieder herauskommt, aber es bleibt Schrift. Es bleibt Schrift. Es bleibt die wunderbare folgenlose Schrift, der man folgen kann oder auch nicht. Meiner bitte nicht folgen, bleiben Sie zurück! Treten Sie mir nicht zu nahe!⁷⁸⁰

Sofern es beim Studium der Schrift bleibt und auf ihre „Fleischwerdung“ verzichtet wird, wie dies im Text am Beispiel jüdischer Erziehungsmethoden veranschaulicht wird, hat deren Lektüre also auch keine negativen Konsequenzen. Jedoch sucht man in Jelineks Essay auch nach positiven Folgen, welche die Rezeption jeglicher religiöser Schriften mit sich bringt, vergebens. So wird im Verlauf ihrer Dankesrede schnell offenkundig, dass es nicht nur ihre eigenen Werke sind, die Jelinek als wirkungslos charakterisiert. In einer Zeit der überhand

⁷⁷⁶ Ebd.

⁷⁷⁷ Ebd.

⁷⁷⁸ Ebd.

⁷⁷⁹ Ebd.

⁷⁸⁰ Ebd.

nehmenden medialen Bilderfluten und der „virtual reality“ ist das Wort, also auch das Wort Gottes (explizit genannt wird in diesem Zusammenhang der Koran), für die Autorin generell auf verlorenem Posten:

Es hatte seine Zeit, es hatte seine Chance, Das Wort, aber jetzt ist sie vorbeigegangen.
Hat uns nicht einmal gestreift. Entweder das Fleisch oder das Bild hat gesiegt, das
Wort kann nicht siegen, auch wenn es noch so berühmt geworden ist, seit wir es
zuletzt gesehen und gehört haben. Ja, auch dieses Wort in dieser Schrift namens Koran
[...].⁷⁸¹

Auch auf interreligiöser Ebene, also in der sprachlichen Überblendung unterschiedlicher Glaubenssysteme, kreisen die Text-Bild-Relationen in Jelineks Werk auf substanzialle Weise um Fragen nach der „Wahrheit der Bilder und Abbilder“⁷⁸² und – damit verbunden – nach der Souveränität von Wahrnehmung schlechthin. Gegenüber der scheinbar grenzenlosen Reproduzierbarkeit von Bedeutung in den digitalen Massenmedien ist auch die Performativität der Heiligen Schriften im Rückgang. So wird beispielsweise in der gegenwärtigen Diskussion über islamistischen Terror immer wieder evident, dass viele, die im Namen ihrer Religion den Kampf gegen Andersgläubige rechtfertigen und propagieren, dies in weitgehender Unkenntnis der jeweiligen religiösen Schriften (z.B. des Korans) tun und ihre Informationen aus Videos und unterschiedlichen Kommunikationsformen in sozialen Netzwerken⁷⁸³ beziehen. Die Möglichkeiten massenmedialer Verbreitung, die zu Propagandazwecken benutzt werden können, haben sich in den vergangenen Jahrzehnten um ein Vielfaches potenziert.

In Jelineks Theatertexten *Bambiland* und *Babel* findet dieses in *Das Wort, als Fleisch verkleidet* angesprochene Problemfeld seine sprachlich-ästhetische Realisierung. In den beiden Texten wird die Dominanz der medialen Bilderflut über die Schrift insbesondere im Zusammenhang mit der Repräsentation des Irakkriegs in den Massenmedien thematisiert und ironisch kommentiert:

[...] nein, Buchstaben mögen wir nicht so, wir sind Anhänger und Anhängsel der Bilder. Das Wort dafür, das brauchen wir nicht, das haben wir auch nicht und das finden wir nicht, und wenn wir es finden, gefällt es uns nicht. Nie! Das brauchen wir gar nicht zu versuchen. Wir sind sowieso für das Bild, noch bevor wir es überhaupt gesehen haben, bevor wir es uns überhaupt gemacht haben. Wir sind immer

⁷⁸¹ Ebd.

⁷⁸² Lücke, Bärbel: *And they took pictures of everything, Der Irak-Krieg, die Folter, die Bilder – die Folterbilder im „Zeitalter ihrer technischen Reproduzierbarkeit“*. In: manuskripte 166 (2004), S. 4-26, S. 6.

⁷⁸³ Vgl. u.a.: Gajevic, Mira: *Islamischer Staat wirbt auf sozialen Medien*. <http://www.berliner-zeitung.de/politik/terrororganisation-is-rekrutiert-islamischer-staat-wirbt-auf-sozialen-medien,10808018,28184458.html> (19.12.2014); Alboga, Bekir: „Terroristen kennen den Koran nicht“. <http://www.zdf.de/ZDFmediathek/beitrag/video/1233486/Terroristen-kennen-den-Koran-nicht> (19.12.2014).

unschuldig gewesen, also entscheiden wir uns, wie es sich gehört, wie es dazugehört, für das Bild, nicht für die Buchstaben.⁷⁸⁴

Der Suggestivkraft der Bilder, die scheinbar eindeutige und Evidenz erzeugende Informationen vermitteln, stellt Jelinek die vielschichtigen Assoziations- und Interpretationsmöglichkeiten des geschriebenen Wortes gegenüber. Indem es in Jelineks Texten, wie Bärbel Lücke ausführt, zu einer „Verschiebung von Bedeutung (im Sinne Derridas) und eine[r] Verwandlung der Bilder in Sprache“⁷⁸⁵ kommt, wird die massenmediale Bilderflut gleichsam mit sprachlichen Mitteln imitiert und dekonstruiert. Während die sprachliche Dissemination von Bildern in *Bambiland* vor allem auf die Kriegshandlungen im Irak fokussiert ist und das Verhältnis zwischen den monotheistischen Religionen eher ein Randthema darstellt (weshalb im Rahmen der vorliegenden Arbeit nicht ausführlicher darauf eingegangen wird), ist die literarische Verarbeitung religiöser Schriften auf der Folie massenmedialer Bildwahrnehmung ein zentrales Thema in *Babel*. Aufgrund der vielfältigen interreligiösen Bezüge zwischen Christentum und Islam und der sprachästhetischen Radikalität, mit der die religiösen Ordnungsschemata demontiert werden, soll dieser Text in der Folge einer etwas eingehenderen Untersuchung unterzogen werden.

3. „Zombie-Maria-Muttergottes/Mutter-des-Mohammed-Atta“⁷⁸⁶ – Elfriede Jelineks *Babel*

3.1. Die Vielfalt der „Zungen“ – Babylonische Sprachverwirrungen im Text

Jelineks Theatertext *Babel* setzt sich aus drei Teilen zusammen, die mit den Titeln *Irm sagt*, *Margit sagt* und *Peter sagt* versehen sind. Bereits der Gesamttitel – *Babel* – eröffnet eine Reihe unterschiedlicher Verweiszusammenhänge an den Schnittstellen von Geschichte, Religion und Politik. So werden einerseits Bezüge zum antiken Babylon (auf dem Gebiet des heutigen Irak) und zur gleichnamigen Sportzeitung von Saddam Husseins Sohn Udai, vor allem aber zu der im Alten Testament (Gen. 11,1-9) geschilderten babylonischen Sprachverwirrung hergestellt. Ester Saletta spricht in diesem Zusammenhang von einer „De-Mythisierung der biblischen Episode“⁷⁸⁷ im Kontext der medialen Repräsentation des Irakkriegs und dessen Folgen. Das Motiv der babylonischen Sprachverwirrung wird in *Babel*

⁷⁸⁴ Jelinek, Elfriede: *Babel*. In: Jelinek, Elfriede: *Bambiland*. Reinbek: Rowohlt 2004, S. 85-228, S. 166-167.

⁷⁸⁵ Lücke, Bärbel: *And they took pictures of everything, Der Irak-Krieg, die Folter, die Bilder – die Folterbilder im „Zeitalter ihrer technischen Reproduzierbarkeit“*, S. 5.

⁷⁸⁶ Lücke, Bärbel: Zu „Bambiland“ und „Babel“. Essay. In: Jelinek, Elfriede: *Bambiland*. Reinbek: Rowohlt 2004, S. 229-270, S. 268.

⁷⁸⁷ Saletta, Ester: *Brochs und Jelineks „Babel“: Ein geschlossenes Wertesystem*.
http://www.inst.at/trans/16Nr/05_4/saletta16.htm (6.1.2015).

aber nicht nur auf thematischer Ebene verarbeitet, sondern entspricht auch der Vielfalt an divergierenden Stimmen in den drei Texten und passt damit – wie Allyson Fiddler in ihrem Aufsatz *Im Netz der Moral* ausführt – generell sehr gut zu Jelineks Schreibverfahren, insbesondere zu ihren Montage- und Collagetechniken.

Der Titel des Stücks lässt schon erahnen, dass auch hier, wie in der Bibelgeschichte des Turmbaus zu Babel, von einer Vielzahl an ‚Zungen‘ die Rede sein wird; oder eher, denn wir kennen schon das Muster: dass Jelinek eine Vielzahl verschiedener Stimmen/Texte/Quellen selbst zu Wort kommen lässt, dass diese allerdings von den Verdrehungen der Autorin, von den auktorial klingenden Einschiebseln, und manchmal allein durch ihre Nebeneinanderstellung einen ganz neuen Sinn gewinnen und damit ihres ursprünglichen „Sinns“ beraubt werden.⁷⁸⁸

Die Verfremdung und Ironisierung der im Stück verarbeiteten Zitate und Intertexte, hat somit – nicht zuletzt im Zusammenhang mit (inter-)religiösen Themenfeldern – eine „Transformation ihres ursprünglichen Sinngehalts“⁷⁸⁹ und eine semantische Neucodierung zur Folge. Bei diesem Transformationsprozess fokussiert Jelinek nicht ausschließlich die jüdisch-christliche Tradition, in der die Geschichte vom Turmbau zu Babel steht, sondern überblendet diese mit Assoziationen zum Islam bzw. religionsübergreifenden Problemfeldern wie etwa den patriarchalen Machtstrukturen in den Religionen oder dem Märtyrermotiv. Somit gehen die Sprachverwirrungen in Jelineks Text gewissermaßen auch mit eklatanten „Religionsverwirrungen“ einher.

Über die Quellen, die intertextuellen Bezüge und die „Kippfiguren“ in *Babel* liegen bereits mehrere literaturwissenschaftliche Untersuchungen vor. Verwiesen sei neben den vorhin zitierten Aufsätzen von Fiddler und Saletta auch auf die Arbeiten von Bärbel Lücke und Sarah Neelsen.⁷⁹⁰ Mehrfach wird dabei auf die dekonstruktivistischen Ansätze von Jacques Derrida Bezug genommen. Im Zusammenhang mit der Engführung von Religion(en) und Sprache ist insbesondere Derridas Interpretation der biblischen Textstelle über den Turmbau zu Babel von Interesse. In seinem Aufsatz *Des Tours de Babel* verortet er den Grund für die Bestrafung Gottes – die Dissemination der Sprachen – in dem Streben der Menschen nach Selbstgewissheit, Hegemonie und Diskurshoheit, das aus ihrer damals noch einheitlichen Universalsprache resultierte.

⁷⁸⁸ Fiddler, Allyson: *Im Netz der Moral. Monologe, Massenmedien und Mythologie in Elfriede Jelineks „Babel“*. In: Barnett, David (Hg.): Das Analoge sträubt sich gegen das Digitale? Materialitäten des deutschen Theaters in einer Welt des Virtuellen. Berlin: Theater der Zeit 2006, S. 101-112, S. 102.

⁷⁸⁹ Schenkermayr, Christian: *Interreligiosität und Literatur – zeitgemäß verknüpft?*, S. 99.

⁷⁹⁰ Vgl.: Lücke, Bärbel: „And they took pictures of everything.“ *Der Irak-Krieg, die Folter, die Bilder – die Folterbilder im „Zeitalter ihrer technischen Reproduzierbarkeit“*. In: manuskripte 166 (2004), S. 4-26; Neelsen, Sarah: *Eine Lektüre von Elfriede Jelineks „Babel“ im Lichte der Intertextualität, zwischen Bibel-Mythos und Abu Ghraib-Bildern*. Lyon: Dipl. 2006. Neelsen zeigt in ihrer Arbeit, dass den *Babel*-Monologen über „die Vielzahl von Stimmen hinaus [...] eine Vielfalt an Diskursen zu Grunde [...]“ (ebd. S. 35) liegt.

[They] wanted thus to *make a name for themselves*, to give themselves the name, to construct for and by themselves their own name, to gather themselves there [...], as in the unity of a place which is at once a tongue and a tower, the one as well as the other, the one as the other. He punishes them for having thus wanted to assure themselves, by themselves, a unique and universal genealogy. [...] Then he disseminates the Sem, and dissemination is here deconstruction. [...] Translation then becomes necessary and impossible [...].⁷⁹¹

Das Motiv der babylonischen Sprachverwirrung korrespondiert in mehrfacher Hinsicht mit Derridas philosophischen Ansätzen – und zwar sowohl in Hinblick auf die Religion als auch die Performativität von Sprache und Schrift. Indem die Geschichte vom Turmbau zu Babel als ein „symbol of fragmentation and pluralism“⁷⁹² gelesen wird, wird sie zum geradezu idealtypischen Bild für die kulturellen Hybridisierungsprozesse unserer Gegenwart sowie für die in Derridas Werk zentralen Begrifflichkeiten der Dissemination und Dekonstruktion sprachlicher Bedeutungshoheiten, die sich nicht zuletzt in religiösen Sprech- und Schreibakten manifestieren. Für Craig G. Bartholomew werden die wesentlichen Bezüge zwischen Derridas Denken und dem Text von Gen. 11,1-9 auf einer meta-narrativen Ebene evident:

For Derrida the Tower of Babel narrative is not just one narrative among others, but a sort of metanarrative, the narrative of narratives. This is why Derrida is so strongly attracted to it [...]. His discussion of it is so bound up with his own understanding of translation and language that it is difficult to extract his reading of it from that discussion [...].⁷⁹³

Sprache, Religion und Narration bilden bei Derrida ein komplexes, vielschichtiges Beziehungsgeflecht. Durch die Dekonstruktion scheinbar festgeschriebener sprachlicher Bedeutungen rücken Fragen der Interpretation und der Übersetzung in den Vordergrund: „For Derrida the Tower of Babel narrative captures the challenge that language presents to interpretation and translation.“⁷⁹⁴ Besonders virulent wird diese Herausforderung bei der Analyse literarischer Texte, deren sprachliche Konzeptionen ähnliche Disseminationsstrategien aufweisen.

Geradezu paradigmatisch lässt sich Derridas Interpretation der Bibelstelle über die babylonische Sprachverwirrung mit der Sprache in Elfriede Jelineks *Babel* in Beziehung

⁷⁹¹ Derrida, Jacques: *Des Tours de Babel*. In: Graham, Joseph F. (Hg.): *Difference in Translation*. Ithaca: Cornell University Press 1985, S. 165-207, S. 169-170.

⁷⁹² Bartholomew, Craig G.: *BABEL AND DERRIDA: Postmodernism, Language and Biblical Interpretation*. In: Tyndale Bulletin 49/2 (1998), S. 305-328, S. 316.

⁷⁹³ Ebd., S. 308.

⁷⁹⁴ Ebd., S. 320.

setzen, die ebenfalls mit den Begriffen der Fragmentierung und Pluralisierung schlüssig beschrieben werden kann. Geht es laut Philipp Stoellger in der Dekonstruktion religiöser Sprechakte darum, die „*Identität* des Souveräns differenziert“⁷⁹⁵ darzustellen, lässt sich bei Jelinek eine permanente Auflösung dieser Identitätskonstrukte festmachen. So stehen die titelgebenden Namen Irm, Margit und Peter im Text nicht für konkrete Figuren, die auf der Bühne verkörpert werden, sondern verweisen auf die für die szenische Darstellung der jeweiligen Textpassagen ursprünglich angedachten SchauspielerInnen Irm Hermann, Margit Carstensen und Peter Kern⁷⁹⁶.

Die Stimmenvielfalt innerhalb dieser drei Textsequenzen hat substanzielle Auswirkungen auf die formale und inhaltliche Thematisierung von Religion in *Babel*. Indem sich die Perspektiven der Sprechinstanzen ständig verschieben und mischen, werden die Grenzen zwischen den im Text thematisierten Religionen zunehmend fließend und im Zuge dessen auch die eurozentrischen Wahrnehmungs- und Beurteilungsmuster von religiösen Systemen kritisch hinterfragt. Dementsprechend konstatiert Bärbel Lücke im Zusammenhang mit *Babel* eine „poetische Analyse des kolonialisierten Blicks“⁷⁹⁷, also eines Blicks, der auf nationalen, geschlechtsspezifischen und religiösen Identitätskonzepten basiert. Durch die Gegenüberstellung und Vermengung dieser Konzepte werden sowohl religionsübergreifende Übereinstimmungen als auch Widersprüche sichtbar gemacht.

Eine substanzielle Gemeinsamkeit zwischen den Religionen besteht im Text beispielsweise in dem „durch die Etablierung von Tabus gefestigte[n] patriarchale[n] Machtanspruch“⁷⁹⁸. In *Irm sagt* wird das Beziehungsgeflecht von Religion und Patriarchat – in Anlehnung an Sigmund Freuds *Totem und Tabu* – mit dem Inzesttabu und ödipalen Triebkomplexen in Verbindung gebracht. Die beiden zentralen Motive, die in Freuds Abhandlung die Entwicklung der Religionen charakterisieren, „das Motiv des Totemopfers und das Verhältnis des Sohnes zum Vater“⁷⁹⁹ werden bei Jelinek subvertiert, indem sie die multiperspektivischen Muttergestalten Irm und (in der Folge) Margit in den Mittelpunkt rückt und das Totemmahl in

⁷⁹⁵ Stoellger, Philipp: *Souveränität im Spiel der Zeichen. Zum Schein der Macht in religiöser Rede*, S. 198-199.

⁷⁹⁶ Die ersten beiden Monologe *Irm sagt* und *Margit sagt* wurden für Christoph Schlingensiefs Produktion *Attabambi Pornoland. Eine Reise durchs Schwein* am Schauspielhaus Zürich (Premiere: 7.2.2004) verfasst, an der Irm Hermann und Margit Carstensen als Darstellerinnen mitgewirkt haben. Der Peter-Monolog wurde erst später hinzugefügt.

⁷⁹⁷ Lücke, Bärbel: *And they took pictures of everything, Der Irak-Krieg, die Folter, die Bilder – die Folterbilder im „Zeitalter ihrer technischen Reproduzierbarkeit“*, S. 12.

⁷⁹⁸ Schenkermayr, Christian: *Vom Inzesttabu zum „Märtyrerstod“. Interreligiöse Störungen als Tabubrüche in Elfriede Jelineks Theatertexten „Babel“ und „Abraumhalde“*.

<https://jelinektabu.univie.ac.at/religion/interreligioese-stoerungen/christian-schenkermayr/> (22.12.2014) (= TABU: Bruch. Überschreitungen von Künstlerinnen. Interkulturelles Wissenschaftsportal der Forschungsplattform Elfriede Jelinek).

⁷⁹⁹ Freud, Sigmund: *Totem und Tabu*. Hg. und neu kommentiert von Hermann Westerink. Göttingen: V & R unipress 2013 (= Sigmund Freuds Werke. Wiener Interdisziplinäre Kommentare 1), S. 183.

Form einer Kastration und des angedeuteten Verzehrs des (allerdings ungenießbaren) Penis⁸⁰⁰ im Text integriert.

Die in *Irm* sagt aufgeworfenen Fragen nach den „Ursprüngen von Religion und Krieg“⁸⁰¹ werden besonders deutlich in der Gegenüberstellung von Göttern und Jägern aufs Tapet gebracht, denn die „Jäger sind wie Götter, das heißt, sie haben eine besonders hohe Meinung von sich“⁸⁰². So besitzt der von Irm adressierte Jäger die Fähigkeit, „wie ein Religionsgründer, ein Volk zu formen, das ihn anbetet, das ihn in Zukunft immer weiter anbeten muß, damit er es erlösen kann“⁸⁰³. Untrennbar ist diese religiöse Macht, den Menschen Erlösung zu verheißen, mit der sexuellen (maskulinen) Macht und der Macht des Jägers, die von ihm ins Visier genommenen Lebewesen zu erlegen, verbunden. Die sprachlich-diskursive Gewalt des „Religionsgründers“ mündet im Text in die physischen Handlungen des „Fickens“ und des „Tötens“⁸⁰⁴.

Hier setzt die von Jelinek betriebene „babylonische“ Sprachverwirrung ein: ein Prozess der sprachlichen Abstraktion, der die Dissemination und Dekonstruktion der patriarchal-religiösen Machtinstanzen zur Folge hat: Durch die Überblendung der archaischen, an Freud orientierten Diskurse mit pornographischen Abbildungen und gegenwärtigen massenmedialen Formaten, in denen „die Berichterstattung von Taten [...] der Berichterstattung über Titten gewichen“⁸⁰⁵ ist, werden auch die religiösen Bedeutungsebenen im Text in ein vielschichtiges Beziehungsgeflecht von Sexualität, Krieg und Gewalt miteingewoben. Inwieweit spielen in diesem Geflecht nun aber interreligiöse Aspekte eine Rolle?

Zunächst dominieren im Text Assoziationen zum christlichen Glauben: etwa zur Legende des Heiligen Christophorus (da „hockt [...] ein Kind auf einem Pädophilen, einem Gottes-Linksträger, und das Kind wird durch den Fluß getragen“⁸⁰⁶) bis hin zum Kreuzestod Christi: „[...] alle andren Körper, denen die Blätter sich geöffnet haben wie Jesus am Kreuz, ja, der mit der Seitenwunde [...], Heiligstes Herz Jesu, na ja, aber dermaßen exhibitionistisch sich zeigen, das hätten Sie auch wieder nicht müssen“⁸⁰⁷. Die häufigen direkten Anreden an den Religionsgründer-Jäger-Gott erinnern an den sprachlichen Gestus eines Gebets⁸⁰⁸, das allerdings durchsetzt ist von blasphemisch-anklagenden Stimmen („[...] jetzt bin ich dir aber

⁸⁰⁰ Vgl.: Jelinek, Elfriede: *Babel*, S. 103.

⁸⁰¹ Lücke, Bärbel: *Bambiland; Babel; Parsifal: (Laß o Welt o Schreck laß nach!); Tod-krank.Doc (für Christoph Schlingensief)*. In: Janke, Pia (Hg.): Jelinek-Handbuch. Stuttgart: Metzler 2013, S. 190-198, S. 193.

⁸⁰² Jelinek, Elfriede: *Babel*, S. 88.

⁸⁰³ Ebd., S. 89.

⁸⁰⁴ Vgl. ebd., S. 91.

⁸⁰⁵ Ebd., S. 90.

⁸⁰⁶ Ebd., S. 91.

⁸⁰⁷ Ebd., S. 93.

⁸⁰⁸ Vgl.: Fiddler, Allyson: *Im Netz der Moral. Monologe, Massenmedien und Mythologie in Elfriede Jelineks „Babel“*, S. 104.

leider noch ausgeliefert, du Trottel Gott“⁸⁰⁹) und in einer Vergöttlichung des Fleisches und des Schmerzes ihren abschließenden Kulminationspunkt findet: „Fleisch! Heiliger Schmerz, seliggesprochener Schmerz, heiliggesprochener Schmerz, verschwundene Krampfadern nach einem Gebet, und dann das Fleisch. O Gott.“⁸¹⁰

Diese in *Irm sagt* vorgenommenen motivischen Verknüpfungen von Religion, Krieg und Sexualität werden in der darauffolgenden Textsequenz *Margit sagt* erneut aufgegriffen und durch die permanenten Kontextualisierungen von Christentum und Islam mit interreligiösen Problemfeldern in Bezug gesetzt. Die sprachästhetischen Verfahren Jelineks, die Überblendungen unterschiedlicher und divergierender Stimmen und Diskurse, lassen sich bereits zu Beginn des Textes anhand der Sprechposition Margits veranschaulichen. So wird im ersten Satz darauf hingewiesen, dass es sich bei der Sprecherin um keine lebende Person, sondern offenbar um eine untote Wiedergängerin handelt: „Ich bin ausgerechnet auf meinem bevorzugten Wunderwunden-Wanderweg zu Gott getötet worden“⁸¹¹. Dieser Weg zu Gott wird im Folgenden noch etwas näher spezifiziert, wobei die Sprecherin assoziativ mit der Gottesmutter Maria in Verbindung gebracht wird: „Aber kaum hatte ich mich danach umgeschaut, was Gott mit mir gemacht hat, war mir schon sein Sohn geboren worden. Ist mir einfach so rausgerutscht. Dabei bin doch ich schon Gottes Kind! [...] Gott hat sich seinen Sohn mühsam abgerungen und ihn im Ganzen in mich hineingesteckt [...].“⁸¹² Im Gegensatz zur unbefleckten Empfängnis im Neuen Testament ist der Zeugungsakt des Gottessohns in *Margit sagt* explizit sexuell konnotiert.

In der Folge wird das religiöse Assoziationsspektrum erweitert und die christlich konnotierte Stimme der Gottesmutter Maria mit der Stimme einer muslimischen „Heldenmutter und [...] Gotteskriegerin“⁸¹³ überlagert, die ebenfalls einen Sohn zur Welt gebracht und auf gewaltsame Weise verloren hat. Anders als der Sohn der Gottesmutter Maria, Jesus Christus, der sich am Kreuz für die Menschheit geopfert hat, ist dieser Sohn als islamistischer Selbstmordattentäter bei einem Anschlag ums Leben gekommen. Durch das „ständige Kippen der Sprechposition“ fließen die beiden Religionen Christentum und Islam im Text „zu einem vexierbildartigen Konstrukt“⁸¹⁴ zusammen, das im Motiv der Mutter und des verlorenen Sohns gebündelt wird:

⁸⁰⁹ Jelinek, Elfriede: *Babel*, S. 94.

⁸¹⁰ Ebd., S. 98.

⁸¹¹ Ebd., S. 99.

⁸¹² Ebd., S. 99 und 106.

⁸¹³ Ebd., S. 112.

⁸¹⁴ Schenkermayr, Christian: *Interreligiosität und Literatur – zeitgemäß verknüpft?*, S. 99.

Ich eröffne jetzt dieses Institut für Gotteskriegerinnen und übertreffe damit diese Gotteskriecherinnen, die die Stufen der Kathedralen hinaufhupfen, auf den Knien, auf den Knien, hören Sie das Splittern? [...] Man kann mich zum Beispiel als das Urbild der islamischen Frau in einen Rahmen spannen und mich zu einem Mutterbild, nein Musterbild machen. Vorbild für alle Mütter, deren Söhne tot sind oder im Begriff stehen, tot zu sein.⁸¹⁵

Dieses vermeintliche „Musterbild“ ist allerdings kein einzigartiges Original, sondern religionsübergreifend nach Belieben reproduzierbar. Durch die im Text vorgenommene Überblendung zweier Mutterfiguren und deren Berichte über ihre verstorbenen Söhne „verabgründet und verabsurdiert“ die Autorin – so Bärbel Lücke – „alte religiösmythologische Welterklärungs- und -erlösungsmodelle und widerruft die in ihnen eingeschriebene transzendentale ‚Wahrheit‘, indem sie sie mit den neuen Mythen der christlichen Missions- und islamischen Märtyrerkriege überschreibt“⁸¹⁶ und mittels Wortspielen (etwa der zuvor zitierten Gegenüberstellung von Gotteskriegerinnen und „Gotteskriecherinnen“) ironisiert. Diese Mythen bilden den Kern der im Text verarbeiteten interreligiösen Diskurse. Aus diesem Grund erfordert das Opfer- und Märtyrermotiv, das bereits in Jelineks Essay *Das Wort, als Fleisch verkleidet* eine substanziale Rolle gespielt hat und in *Babel* erneut aufgegriffen wurde, in der Folge eine eingehendere Betrachtung.

3.2. Erlösung oder Auslöschung? – Vom Märtyrertod zum Kannibalismus

Von Beginn an ist das Motiv des religiösen Märtyrers in *Margit sagt* durch die bereits verstorbene, aber immer noch redende Sprechinstanz Margit mit dem Motiv des Untoten verknüpft. So fordert diese im Text: „Man soll diejenigen, die [...] auf dem Weg Gottes, oder gar von ihm selbst, getötet wurden, nicht voreilig für tot halten. Sie sind vielmehr lebendig, lebendiger als lebendig“⁸¹⁷. Gleichsam wird die Existenz der Wiedergängerin durch das Insistieren auf religiöse Jenseitsvorstellungen von ihr selbst ironisch aufs Korn genommen: „Wo ist das helle Licht, das mir ausdrücklich für den Todesfall versprochen wurde, und wo ist dieser ominöse, aber umso berühmtere Tunnel? Krieg ich die nicht, dann sterb ich auch nicht.“⁸¹⁸

Das Motiv des Untoten bildet somit einen assoziativen Referenzrahmen für die im Text thematisierten Erlösungsvorstellungen im Christentum und im Islam, die insbesondere im Zusammenhang mit der in Margits Rede omnipräsenten Kippfigur des Märtyrer-

⁸¹⁵ Jelinek, Elfriede: *Babel*, S. 112 und 115.

⁸¹⁶ Lücke, Bärbel: *Bambiland; Babel; Parsifal: (Laß o Welt o Schreck laß nach!); Tod-krank.Doc (für Christoph Schlingensief)*, S. 194.

⁸¹⁷ Jelinek, Elfriede: *Babel*, S. 100.

⁸¹⁸ Ebd.

Selbstmordattentäter-Sohnes zur Sprache gebracht werden. Im Zuge dessen wird ein kritisches Schlaglicht auf alle göttlichen Instanzen geworfen, in deren Namen Menschen töten bzw. sich töten lassen: „Gott und seine Söhne existieren ja nur, damit sie im Tiefsten uneinig sein können. Er sagt: wenn ich jetzt auch noch sterbe, also das wäre der absolute Höhepunkt. Wer sagt das? Ein Gott oder ich? Wenn mein Sohn sterben würde, wäre es aber noch viel toller. Wenn mein Sohn einmal jemanden umbringt, das wäre dann der absolute Superkick.“⁸¹⁹

Neben den Bezügen zu Jesus Christus („Der fällt uns noch vom Kreuz, wenn wir nicht aufpassen“⁸²⁰) werden im Laufe des Textes auch die Assoziationen zu dem islamistischen „Märtyrer“ näher spezifiziert. Dies geschieht in erster Linie durch die Einarbeitung von Intertexten aus dem Testament des 9/11 Selbstmordattentäters Mohammed Atta, das am Tag der Anschläge auf das World Trade Center am Flughafen in Boston gefunden wurde. In seinem letzten Willen erteilt Atta Anweisungen, für die Abhaltung seiner Totenklage und Bestattung, wobei er sich auf unterschiedliche Textstellen und Vorschriften aus dem Koran bezieht.

Durch den Wechsel der Perspektive von der 1. Person (im Testament) in die 3. Person (in *Margit sagt*) wird aus den Koranauslegungen Attas jedoch ein vielstimmiges Textgewebe, in dem die Motive des Selbstopfers und religiösen Martyriums hinterfragt und ironisiert werden. Religiöse Stereotypen – wie sie beispielsweise in der gegenwärtigen medialen Berichterstattung über fundamentalistisch motivierte Terrorakte immer wieder anklingen – werden dabei nicht ausgeblendet, sondern bewusst aufgegriffen und noch weiter bis ins Groteske zugespitzt. Diese Stereotypen sind bei Jelinek jedoch nie auf eine Religion beschränkt, und so werden auch in den Textpassagen, die sich auf Attas Testament beziehen, immer wieder wechselseitige Verknüpfungen zwischen Islam und Christentum vorgenommen.

So setzt Jelinek beispielsweise die Anweisung Attas, dass bei seiner Bestattung „keine schwangeren Frauen noch unreine Personen“⁸²¹ anwesend sein dürfen, mit der Seitenwunde Christi (die bereits in *Irm sagt* thematisiert und mit der Verwundung des Amfortas im *Parsifal* kontextualisiert wurde⁸²²) in Beziehung:

⁸¹⁹ Ebd., S. 104.

⁸²⁰ Ebd., S. 100.

⁸²¹ Testament von Mohammed Atta. Zit. n.: Programmheft des Wiener Akademietheaters zu Elfriede Jelineks *Babel*, 2005.

⁸²² „Jesus am Kreuz, ja, der mit der Seitenwunde, zu der hätte ich noch viel zu sagen, zu diesem Geschlechtslappen, der sich da blutig an der Seite öffnet. Amfortas und so, Heiligstes Herz Jesu [...].“ Jelinek, Elfriede: *Babel*, S. 93.

Ich kann es auch nicht zulassen, daß Schwangere oder sonstwie unreine Personen sich ausdrücklich von meinem Sohn verabschieden, wenn er hinauszieht, um die leckere Seitenwunde zu schlecken von seinem anderen Onkel [...], der hat dafür eine köstliche Wunde für ihn, so eine Art Frucht oder was das ist, dagegen sind die Brüste von der Agnes ein Dreck, sage ich Ihnen.⁸²³

Durch die scheinbar unzusammenhängende Kontextualisierung mit der christlichen Passion und dem Märtyrertod der Heiligen Agnes/Agatha⁸²⁴ wird die in Attas Testament vorgenommene Diskursivierung des Körpers (rein vs. unrein) in Jelineks Text mittels Entsaakralisierung (Schlecken der Seitenwunde) und Sexualisierung (Brüste der Heiligen Agnes) sprachlich neu codiert. Auf diese Weise wird der enge kognitive Rahmen der Reinheitsvorstellungen des islamistischen Selbstmordattentäters nicht nur erweitert, sondern in jeglicher Hinsicht gesprengt. Von der kritischen Auseinandersetzung Jelineks mit dem Motiv der religiösen Reinheitsvorstellungen von Körpern zeugt auch ihr Essay *Das Los hat getroffen*, in dem sich die Autorin mit dem Gewaltpotential von Religion beschäftigt. Darin äußert sich Jelinek auch über die Motive Mohammed Attas und dessen fanatischen „Sauberkeitswahn“:

Ich kann dazu nichts sagen. Ich sollte nichts dazu sagen. Es ist mir ja das von schriftlich niedergelegten Riten für die Beerdigung (keine Frauen!) umschlungene Selbstopfer, das möglichst viele mit in den Tod reißen sollte, schon unbegreiflich. [...] Es ist, als wären diese Tausenden Opfer in New York Tiere gewesen, die als Stellvertreter-Opfer willkürlich und blind ausersehen wurden von wenigen, für wenige, die sich über alle anderen gestellt haben, im Namen der Reinheit ihrer Religion. Nicht für Palästina, nicht für die entrichteten Massen der Dritten Welt, sondern für eine wahnsinnige Reinheit, der letztlich nur sie selbst entsprechen können, indem sie sich opfern. Am saubersten wird, was nicht mehr existiert (der Sauberkeitswahn in des Attentäters Atta Testament!).⁸²⁵

Das sinnlose „Opfer“, das den Mord an unschuldigen Menschen und die Selbsttötung des Attentäters beinhaltet, bildet auch in *Babel* den makabren Kulminationspunkt im Aufeinandertreffen von fanatisierter religiöser Schriftauslegung und physischen Handlungen. Mit der Dichotomie von körperlicher Reinheit und Unreinheit hat auch der Wunsch Attas zu tun, dass diejenige Person, die seinen toten Körper rund um seine Genitalien wäscht, Handschuhe tragen müsse, damit sein Geschlechtsorgan nicht berührt werde.⁸²⁶ In den

⁸²³ Ebd., S. 124-125.

⁸²⁴ Angespielt wird hier nicht nur auf Agnes von Rom (Schutzpatronin der Jungfrauen), sondern insbesondere auch auf Agatha von Cataniens, der wegen einer zurückgewiesenen Brautwerbung des Statthalters Quintianus im Zuge grausamer Folterungen die Brüste abgeschnitten wurden und die in der christlichen Ikonographie mit ihren Brüsten auf einer Servierplatte dargestellt wird.

⁸²⁵ Jelinek, Elfriede: *Das Los hat getroffen*. In: taz, 24.12.2001.

⁸²⁶ Vgl. Testament von Mohammed Atta. Zit. n.: Programmheft des Wiener Akademietheaters zu Elfriede Jelineks *Babel*, 2005.

Textsequenzen von Margit läuft diese Anweisung schon insofern ins Leere als der Sohn bereits vorab von seiner Mutter kastriert wurde: „Aber die Person, die den Bereich seiner Genitalien wäscht, das wünscht er sich ausdrücklich, [...] das soll ein guter Muslim sein und Handschuhe tragen, damit er seine Genitalien nicht berührt. Bitte, das berührt mich nun doch selbst etwas, denn als ich ihm damals das Glied abgeschnitten hatte, mußte ich es notgedrungen berühren“⁸²⁷.

Im Akt der Kastration wird der sowohl an Freud als auch Otto Gross orientierte psychoanalytische Diskurs⁸²⁸ bei Jelinek mit der christlichen Trinitätslehre enggeführt und die Beziehung zwischen Gott-Vater, Gott-Sohn (der Heilige Geist wird hier ausgeblendet) und Mutter-Margit zu einem ödipal konnotierten Beziehungsgeflecht. Der Wunsch des Sohnes, den Vater zu töten (sowie für ihn zu sterben) wird gleichsam wieder auf einen religiös motivierten Terrorakt, die Vernichtung aller „Ungläubigen“, rückbezogen. Religiöses Martyrium, Terrorismus und Ödipuskomplex gehen hier Hand in Hand. Inmitten dessen steht die provokante Frage, ob auf diese Art und Weise Religion entsteht:

Er hat sich feindselig gezeigt, zuerst gegen Gott, seinen Vater, wahrscheinlich kommt jetzt daher diese Fixierung, daß er für seinen Vater plötzlich sterben möchte. Entsteht so Religion? [...] Dann will er Gott, den Vater, töten, beseitigen, wegmachen, keine Ahnung warum. Wo er doch schon so müde ist von alldem. Gott sieht man eh nicht, also bitte, warum will er sich dann noch die Mühe machen und seinen Vater umbringen. Will er ja gar nicht, er will bloß alle anderen auch noch umbringen. Und wissen Sie was? Das macht er auch!⁸²⁹

Die Vernichtung der Anderen geht mit dem Wunsch der eigenen Erlösung einher. In diesem Sinne verfügt Atta in seinem letzten Willen: „Diejenigen, die meinen Leichnam aufbahren, sollen gute Muslime sein, denn das wird mich Gott und seiner Vergebung empfehlen.“⁸³⁰ Fast wortwörtlich greift Jelinek diese Textpassage in *Margit sagt* auf, ergänzt sie aber durch einen ironischen Verweis darauf, dass nach der Explosion des Flugzeugs im World Trade Center nichts mehr von seinem Körper übrig sein wird: „Die Menschen, die seinen gehärteten Sohneskörper, der kaum zu bändigen ist, für das Grab vorbereiten, sollen gute Muslime sein. Das wird ihn an Gott und seine Vergebung erinnern. So hat er sich das vorgestellt, der Bursche. Hat er denn wirklich geglaubt, daß irgendwas von ihm übrigbleibt?“⁸³¹ Die Schriftauslegung Attas verliert durch diese Anmerkung ihren sakralen Anspruch, und das

⁸²⁷ Jelinek, Elfriede: *Babel*, S. 128.

⁸²⁸ Vgl.: Lücke, Bärbel: *Bambiland; Babel; Parsifal: (Laß o Welt o Schreck laß nach!); Tod-krank.Doc* (für *Christoph Schlingensief*), S. 194.

⁸²⁹ Jelinek, Elfriede: *Babel*, S. 127-128.

⁸³⁰ Testament von Mohammed Atta. Zit. n.: Programmheft des Wiener Akademietheaters zu Elfriede Jelineks *Babel*, 2005.

⁸³¹ Jelinek, Elfriede: *Babel*, S. 120.

Märtyrergehabe des Attentäters sowie die damit verbundene Heilserwartung werden gänzlich ad absurdum geführt.

Besonders deutlich wird die Absage an religiöse Paradies- und Erlösungsvorstellungen in der Engführung des Märtyrermotivs mit kannibalischen Handlungen: „[...] töten, in dem Wissen, daß der Himmel schon wartet, die elektronische Steuerung hat den Ofen schon eine Stunde vor Versterben des Bratguts vorgeheizt, und der Märtyrer muß nur noch ins Rohr zu den vielen anderen [...].“⁸³² Das sinnentleerte „Selbstopfer“ der Jesus-Christus/Mohammed-Attasohnesfigur findet in *Babel* seinen blutigen Höhepunkt in dessen rituellem Verzehr durch die Mutterfigur Margit und potentielle Gäste. Der kannibalische Akt wird zum Spektakel, bei dem sich die „Märtyrermutter“ entsprechend als solche präsentieren kann:

[...] ich glaube allerdings eher, daß es meine Gäste sein werden, denen ich ihn später, nach der Auferstehung des Fleisches [...] ja, meinen Gästen werde ich ihn später vorsetzen, den Sohn, dessen bereits auferstandenes Fleisch neben seinem Rippenspeer liegt [...]. Hoffentlich kommt wer, hoffentlich kommen möglichst viele, damit ich mich als Märtyrermutter im Fernsehen auch anständig zeigen kann, denn so anständig wie eine Märtyrermutter ist ja niemand. Die ist unschlagbar.⁸³³

Sowohl im Christentum als auch im Islam wird der Kannibalismus als Tabu angesehen. Jelineks Tabubruch im Text „besteht aus religiöser (bzw. interreligiöser) Sicht jedoch nicht darin, dass diese Themenfelder angesprochen werden, sondern in der Art und Weise ihrer sprachlichen Kontextualisierung mit dem Heiligen, also dem durch das Tabu zu Schützenden“⁸³⁴. Eine der wohl auffälligsten Verbindungslien zwischen dem Tabu und dem Heiligen führt in *Margit sagt* vom gemeinsamen Verzehr des „Märtyrer“-Sohnes (inklusive seines Geschlechtsorgans) zur christlichen Eucharistiefeier, in deren Rahmen die Transsubstantiation von Brot und Wein in Fleisch und Blut Christi erfolgt, das dann anschließend von den anwesenden Gläubigen verzehrt wird:

Einen Gott zu haben, heißt, sich ans Jenseits anschließen zu können, aber die meisten wollen ihren Tod bereits im Diesseits besorgt kriegen, die wollen von ihrem Tod schließlich was haben [...]. [...] sie tun das alles, um nicht spurlos ausgelöscht zu werden, und wenn schon Auslöschung, dann wenigstens als Essen dienen! Ja, das wäre fein, so etwas haben nur wenige bisher gemacht, anderen als Essen zu dienen. Nur so wird man Gott, der jeden Sonntag Tausenden als Essen dient.⁸³⁵

⁸³² Ebd., S. 106.

⁸³³ Ebd., S. 130.

⁸³⁴ Schenkermayr, Christian: *Vom Inzesstabu zum „Märtyrertod“. Interreligiöse Störungen als Tabubrüche in Elfriede Jelineks Theatertexten „Babel“ und „Abraumhalde“*.

<https://jelinekstabu.univie.ac.at/religion/interreligioese-stoerungen/christian-schenkermayr/> (22.12.2014) (= TABU: Bruch. Überschreitungen von Künstlerinnen. Interkulturelles Wissenschaftsportal der Forschungsplattform Elfriede Jelinek).

⁸³⁵ Jelinek, Elfriede: *Babel*, S. 110-111.

Besonders grotesk mutet in diesem Zusammenhang der Prozess der Zubereitung des zu verspeisenden Menschen-Gottes-Sohnes an, die in *Margit sagt* von Engeln vorgenommen wird:

Engel rufen verzweifelt seinen Namen, den Namen Gottes, meines Sohnes, weil sie vergessen haben, die Würze aufzutragen [...]. Und neben ihnen fließen Flüsse mit Milch, Saft und alkoholfreiem Wein. Sehr unklug das alles von den Engeln, weil Spritzer von dem Schmierfett drauf, ich meine auf die schönen Kleider, kommen können, wer will das schon; und wenn sie sich dann endgültig an den Tisch des Herrn setzen und diesen andren Herrn da essen wollen, mit dem wir uns so viel Mühe gegeben haben beim Einlegen und Beilegen, sind sie total total total vollgesaut.⁸³⁶

Die Engel werden in dieser burlesk anmutenden Textsequenz zu tollpatschigen Erfüllungsgehilfen des kannibalischen Aktes. In diesem Sinne wird auch eine Passage aus dem Testament Mohammed Attas, in der dieser seine Hoffnung auf Erlösung im Jenseits zum Ausdruck bringt („Diejenigen, die Totenwache halten, sollen Gottes gedenken und beten, dass ich bei den Engeln bin.“⁸³⁷) in *Babel* dahingehend verfremdet, dass die Vorstellungen vom ewigen Paradies – ob nun des muslimischen oder des christlichen – trotz der für den Toten gesprochenen Gebete zunichte gemacht und durch das blutige Prinzip von Fressen und Gefressen-Werden abgelöst werden: „Beten Sie, dass er zu den Engeln kommt! Beten können Sie von mir aus, soviel Sie wollen, aber ich werde diesen Sohn verzehren, während er sich nach der Wunde des Heiligsten Herzen Jesu oder irgendeines andren von diesen billigen blutigen Gaunern verzehrt. Hier bin ich, die Mutter!“⁸³⁸ Der Textabschnitt von Margit endet mit einem häufig zu Beginn des Essens ausgesprochenen Wunsch: „Mahlzeit.“⁸³⁹ Zusammenfassend weisen die Schreibverfahren Jelineks in *Babel* stilistische Merkmale auf, die von Josef Mautner als charakteristisch für die Auseinandersetzung mit Religion in der zeitgenössischen europäischen Literatur angesehen werden. Die Verarbeitung interreligiöser Diskurse im Text erfolgt auf eine Weise, „die verfestigte Bedeutungen verflüssigt und scheinbare Eindeutigkeit auf die ihr zugrunde liegenden Polyvalenzen zurückverwiesen hat.“⁸⁴⁰ Dadurch werden Problemfelder sichtbar gemacht, die in beiden Religionen – Christentum wie Islam – virulent sind. Ausgehend von der von Bärbel Lücke konstatierten

⁸³⁶ Ebd., S. 107.

⁸³⁷ Testament von Mohammed Atta. Zit. n.: Programmheft des Wiener Akademietheaters zu Elfriede Jelineks *Babel*, 2005.

⁸³⁸ Jelinek, Elfriede: *Babel*, S. 126.

⁸³⁹ Ebd., S. 134.

⁸⁴⁰ Mautner, Josef P.: *Nichts Endgültiges. Literatur und Religion in der späten Moderne*. Würzburg: Königshausen und Neumann 2008, S. 9.

„universale[n] Verachtung der Frau“⁸⁴¹ in den Religionen verknüpft Jelinek die psychoanalytischen Diskurse des Inzesttabus und des Ödipuskomplexes mit religiösen Mutterschafts- und Märtyrermythen, die in der Überblendung von Jesus Christus und Mohammed Atta kulminieren und dadurch das 9/11-Attentat mit dem Motiv des Kannibalismus und in letzter Konsequenz mit der christlichen Eucharistie engführen. Diese religionsübergreifende Assoziationskette ist „so voller Brüche und Widersprüche, dass es unmöglich wird, sie in klar dechiffrierbare Bilder aufzuschlüsseln.“⁸⁴²

Ausgehend von den in *Babel* skizzierten Problemfeldern an den Schnittstellen von Christentum und Islam soll in der Folge näher auf die Frage nach den grundsätzlichen Mechanismen interreligiöser Wechselbeziehungen sowie die Möglichkeiten ihrer künstlerischen Darstellung eingegangen werden. Besonders ergiebig erscheint diesbezüglich eine Untersuchung von Jelineks im Jahr 2008 auf ihrer Homepage veröffentlichtem Theatertext *Abraumhalde*, einem „Sekundärdrama“⁸⁴³ zu Lessings *Nathan der Weise*. Durch die zahlreichen Bezüge zu Lessing werden die im Text angesprochenen interreligiösen Themen – beispielsweise Fragen nach den Begriffen von „Wahrheit“ und „Toleranz“ im Zusammenhang mit religiösen Lehren – noch stärker als solche akzentuiert, als dies in *Babel* der Fall ist. Neben dem Christentum und dem Islam wird in *Abraumhalde* auch das Judentum thematisiert. Im Zuge dessen werden substanzelle Fragen nach der gegenwärtigen Beziehung der Weltreligionen zueinander aufgeworfen.

4. Von der Schrift Gottes zur „Schrift des Geldes“ – Elfriede Jelineks *Abraumhalde*

In der einleitenden Regiebemerkung zu ihrem Sekundärdrama *Abraumhalde* macht die Autorin folgenden Vorschlag zur Verwendung des Textes: „[...] ich könnte mir sogar vorstellen, daß er, beinahe unhörbar, wie eine Litanei als Hintergrund zu einer Aufführung von ‚Nathan‘ (oder einem ähnlichen Stück) durchläuft“⁸⁴⁴. Bemerkenswert ist hier der Verweis auf die christliche Litanei, also eine besonders schematisierte Form des gemeinsamen Anrufungs- bzw. Bittgebets. Obwohl sie nur im Hintergrund läuft und kaum

⁸⁴¹ Lücke, Bärbel: *Bambiland; Babel; Parsifal: (Laß o Welt o Schreck laß nach!); Tod-krank.Doc* (für Christoph Schlingensief), S. 193.

⁸⁴² Schenkermayr, Christian: *Interreligiosität und Literatur – zeitgemäß verknüpft?*, S. 102.

⁸⁴³ Unter „Sekundärdramen“ versteht Jelinek Theatertexte, die „kläffend neben den Klassikern herlaufen sollen (oder als Tapeten, die hinter ihnen aufgerollt und hingeklebt werden [...]).“ Jelinek, Elfriede: *Anmerkung zum Sekundärdrama*. <http://a-e-m-gmbh.com/wessely/fsekundaer.htm> (13.4.2016).

⁸⁴⁴ Jelinek, Elfriede: *Abraumhalde*. <http://a-e-m-gmbh.com/wessely/farhalde.htm> (3.1.2015).

hörbar ist, fungiert diese Litanei bei Jelinek – anders als in der katholischen Liturgie – als ein Element der „Störung“⁸⁴⁵ am Theater.

Das durch die Koexistenz unterschiedlicher dramatischer Formen evozierte „Hörbarmachen fremder, aus dem gesellschaftlichen und kulturellen Gedächtnis verdrängter Stimmen“, die Stimmen der „von den Dramen nicht repräsentierten ‚Anderen‘“⁸⁴⁶, das von Teresa Kovacs als ein charakteristisches Element des Jelinek’schen Sekundärdramas beschrieben wird, lässt sich gleichsam auch auf das Spannungsverhältnis der im Text thematisierten Religionen, Judentum, Christentum und Islam, umlegen. Die Pluralisierung der in *Abraumhalde* neben- und miteinander koexistierenden, einander ent- und widersprechenden religiösen Systeme führt zu einem komplexen Wechselspiel divergierender Stimmen und Gegenstimmen und damit zu einer grundlegenden Störung religionsinterner Macht- und Wahrheitsansprüche.

Neben den formal-ästhetischen Störelementen, die insbesondere in der szenischen Realisierung des Theatertextes fassbar werden, existieren in *Abraumhalde* aber auch textimmanente (sowohl sprachliche als auch motivische) Störfaktoren. Nicht zuletzt beziehen sich diese auf die interreligiösen Themenfelder in Lessings *Nathan der Weise*, von denen im Folgenden die Rede ist.

4.1. Wahrheit oder Toleranz? – Die Ringparabel und das Nichts

Eine der bekanntesten Metaphern, die in der Literatur für das Verhältnis der monotheistischen Weltreligionen zueinander geschaffen wurde, ist die bereits seit dem Mittelalter überlieferte Ringparabel⁸⁴⁷, deren prominenteste Ausgestaltung Lessing im – auch in Jelineks *Abraumhalde* verarbeiteten – dritten Akt von *Nathan der Weise* vorgenommen hat. Die drei vom Vater an seine Söhne weitergegebenen Ringe, die das Judentum, das Christentum und den Islam symbolisieren, können – so der Spruch des Richters in der Parabel – ihren Anspruch auf Echtheit und Wahrheit nur im friedlichen Wettstreit miteinander unter Beweis stellen. Angesichts der millionenfachen Morde an Juden im Nationalsozialismus und der aktuellen blutigen Konflikte im Nahen Osten, bei denen Judentum, Christentum und Islam in

⁸⁴⁵ Vgl. das (zum Zeitpunkt der Beendigung der vorliegenden Arbeit bereits abgeschlossene, aber noch nicht veröffentlichte) Dissertationsprojekt von Teresa Kovacs: *Drama als Störung. Elfriede Jelineks Konzept des Sekundärdramas*. <http://germanistik.univie.ac.at/janke-dipl-diss/themenbereiche/literatur-nach-1945/drama-als-stoerung-elfriede-jelineks-konzept-des-sekundaerdramas/> (13.4.2016).

⁸⁴⁶ Kovacs, Teresa: *Unterbrechung, Übermalung, Dialog. Elfriede Jelineks Sekundärdramen im Dialog mit Lessing/Goethe*. In: Janke, Pia / Kovacs, Teresa (Hg.): Postdramatik. Reflexion und Revision. Wien: Praesens Verlag 2015 (= DISKURSE.KONTEXTE.IMPULSE. Publikationen des Elfriede Jelinek-Forschungszentrums 11), S. 226-241, S. 235.

⁸⁴⁷ Als besonders bedeutendes Werk ist neben Lessings *Nathan der Weise* beispielsweise Boccaccios *Il Decamerone* anzuführen, das Lessing auch nachweislich als Vorlage gedient hat. Vgl.: Bultmann, Christoph / Siwczyk, Birka (Hg.): *Tolerant mit Lessing. Ein Lesebuch zur Ringparabel*. Leipzig: Evang. Verl.-Anst. 2013, S. 15-18.

zunehmendem Maße für politische Zwecke instrumentalisiert werden, überrascht es nicht, dass es in den vergangenen drei Jahrzehnten zu mehreren literarischen Neuadaptionen der Ringparabel gekommen ist.

So erschien im Jahr 2003 – im Zeitraum des beginnenden Irak-Kriegs – die Anthologie *Toleranz. Drei Lesarten zu Lessings Märchen vom Ring im Jahre 2003*⁸⁴⁸ mit Beiträgen von Angelika Overath, Navid Kermani und Robert Schindel. In den drei Texten wird einerseits das ästhetische und utopische Potenzial des Märchens thematisiert, gleichsam werden aber – wie auch in Jelineks *Abraumhalde* – vor allem die Problemfelder aufgezeigt, die sich gegenwärtig bei einer Lektüre des *Nathan* (oder – wie im Text Kermanis – bei szenischen Umsetzungen des Stücks am Theater) auf interreligiöser Ebene ergeben. So wird etwa in dem bereits erwähnten Text Schindels *Die Ringparabel 2003*⁸⁴⁹ die Macht der Ringe durch politischen und religiösen Fanatismus in ihr Gegenteil gekehrt:

Der Ring allerdings wurde von den Fingern genommen an der Rampe, ward eingeschmolzen wie das Zahngold ja auch. Die Folge ist, dass sich die Zauberkraft des Rings und seiner Lessingschen Imitate als Raubgold brach und wandelte: Vor Gott und Menschen wurde unangenehm, der von dem Golde sprach, als wärs Rheingold und nicht das Gold von Nathans Ringparabel.⁸⁵⁰

Mit dieser Umwandlung vom Gold zum Raubgold wird auch ein kritisch-desillusionierendes Licht auf das Plädoyer des Theologen Karl-Josef Kuschel für ein „Zurück zu Lessing“⁸⁵¹ und zu den „Begegnungsmodelle[n] zwischen islamischer und westlicher Welt“⁸⁵² des 19. Jahrhunderts geworfen, die sich in den Werken von Goethe, Heine oder Rückert finden. So wünschenswert ein solches Modell auch sein mag, scheint es nach der millionenfachen systematischen Vernichtung von Juden in nationalsozialistischen Konzentrationslagern, auf die in der zuvor zitierten Textpassage von Schindel angespielt wurde, und angesichts der Konflikte zwischen Teilen der jüdischen und der palästinensischen Bevölkerung in Israel sowie der komplexen asymmetrischen Kriegsszenarien in Ländern wie dem Irak und Syrien, in denen auch konfessionelle Machtkämpfe innerhalb des Islam (etwa zwischen Sunniten und Schiiten) zu berücksichtigen sind, kaum mehr Entsprechungen in der gegenwärtigen gesellschaftlichen Realität zu haben.

⁸⁴⁸ Kermani, Navid / Overath, Angelika / Schindel, Robert: *Toleranz. Drei Lesarten zu Lessings Märchen vom Ring im Jahre 2003*. Göttingen: Wallstein 2003.

⁸⁴⁹ Vgl. S. 34-35 dieser Arbeit. Der genannte Titel wird erst in späteren Abdrucken verwendet. Im Erstabdruck findet sich der Text ohne eigene Betitelung lediglich mit der Nennung des Autornamens.

⁸⁵⁰ Schindel, Robert: o.T. [Die Ringparabel 2003.] In: Kermani, Navid / Overath, Angelika / Schindel, Robert: *Toleranz. Drei Lesarten zu Lessings Märchen vom Ring im Jahre 2003*. Göttingen: Wallstein 2003, S. 47-54, S. 52-53.

⁸⁵¹ Kuschel, Karl-Josef: *Vom Streit zum Wettstreit der Religionen. Lessing und die Herausforderung des Islam*. Düsseldorf: Patmos 1998, S. 20.

⁸⁵² Ebd., S. 19.

Bereits in George Taboris 1991 uraufgeführtem Stück *Nathans Tod* wird die Lessing'sche Version der Ringparabel einer kritischen Revision unterzogen. So weigert Sultan Saladin sich, die Geschichte von den drei Ringen, die ihm ohnedies bereits bekannt zu sein scheint, überhaupt anzuhören:

Erlaubst du wohl dir
Ein Geschichtchen zu erzählen.
Die Geschichte von den drei Ringen? –
Ja
Nein
Schade⁸⁵³

Auf noch drastischere Weise weicht das Ende von Taboris Text von der harmonischen „Familienzusammenführung“ zwischen Sultan Saladin, dem Tempelherrn und Recha, die Nathan in Dankbarkeit und Freundschaft zugetan sind, am Schluss von Lessings Drama ab: Nachdem seine Tochter Recha ermordet und sein Haus niedergebrannt wurde, stirbt Nathan an Herzversagen. Am Ende des Stücks verkündet der Patriarch – in trauter Eintracht mit dem Sultan – feierlich:

Endlich verklingt
Sein lächerliches Lied
Das törichte Märchen
Über irgendwelchen Ring
Wir werden es nie wieder hören.⁸⁵⁴

In ihrem Theatertext *Abraumhalde*, der als „Sekundärdrama“ zu Lessings *Nathan der Weise* per definitionem direkt auf die Vorlage aus dem 18. Jahrhundert bezogen ist, hat Elfriede Jelinek die Problematik religiös motivierter Gewalt ebenfalls in Form einer Neuschreibung der „Ringparabel“ aufgegriffen. Wie auch bei Schindel und Tabori wird darin die Lessing'sche Utopie von der friedlichen Koexistenz der Weltreligionen auf der Folie der Verbrechen des Nationalsozialismus und der anhaltenden Gewalt im Nahen Osten problematisiert:

Vor grauen Jahren lebten Menschen im Osten, lebten Menschen im Osten, lebten Menschen im Osten, die nichts von unschätzbarem Wert aus lieber Hand besaßen. Na und? Jetzt besitzen sie es immer noch nicht. Egal, woran sie glauben, sie kriegen es nicht. Sie kriegen nichts. Sie kriegen Krieg, aber sie kriegen nichts mit. Sie kriegen nicht, daß sie aus dem Feuer gerettet werden. Sie kriegen nicht einen Gewinn, der

⁸⁵³ Tabori, George: *Nathans Tod*. In: Programmheft des Bayerischen Staatsschauspiels zu George Taboris *Nathans Tod*, 1991/1992, zit. n.: Kuschel, Karl-Josef: *Vom Streit zum Wettkampf der Religionen. Lessing und die Herausforderung des Islam*, S. 24.

⁸⁵⁴ Ebd.

frisch gewagt wurde. Sie kriegen von mir aus auch keinen Krieg, und sie kriegen immer noch nichts. Sie kriegen nichts mehr. Mir nichts, dir nichts kriegen sie das Nichts. Auch die Eheringe sind abzugeben.⁸⁵⁵

Auf die dreifache Wiederholung der im Osten lebenden Menschen folgt eine Aneinanderreihung zahlreicher Negationen. Statt des wertvollen Besitzes, der die geheime Kraft hat, „vor Gott / Und Menschen angenehm zu machen“⁸⁵⁶ wird den Menschen im Osten nur Krieg und letztendlich das Nichts zuteil, und dem Ring „aus lieber Hand“ stehen die abzugebenden Eheringe gegenüber. Die Ringe haben also nicht einfach nur ihre Kraft verloren, sondern es hat nie Ringe mit dieser Kraft gegeben, so brutal auch seit jeher um den Anspruch darauf gekämpft wurde. Kurzum – wie es Nicolas Stemann im Kontext seiner (gemeinsam mit Lessings Stück gezeigten) Uraufführungsinszenierung des Textes am Thalia Theater Hamburg auf den Punkt gebracht hat: „In *Abraumhalde* kommt all das zur Sprache, was im *Nathan* verschwiegen wird, verschwiegen werden muss, damit Lessings Versöhnungsideologie aufgeht.“⁸⁵⁷

Mit dem Rückgriff auf die Ringparabel in Jelineks Text wird das im einleitenden Teil der vorliegenden Untersuchung skizzierte Spannungsfeld von Religion und Kultur⁸⁵⁸ in besonderem Maße virulent. Denn in *Abraumhalde* ist die Parabel über die drei monotheistischen Weltreligionen untrennbar mit gesamtkulturellen – politischen, ökonomischen und geschlechtsspezifischen – Phänomenen verschränkt. Ein zentraler Begriff, durch den im Text viele der genannten Ebenen zusammengeführt werden, ist jener der Toleranz, also eines der wichtigsten Schlagwörter, die gegenwärtig im Zusammenhang mit interreligiösen Diskursen zur Anwendung gebracht werden. Laut Bärbel Lücke wird die Ringparabel „da, wo das Original und die Kopie (die Ringe) nicht mehr unterscheidbar sind, zum ‚Denkfehler‘ des Dichters“⁸⁵⁹ und die „Toleranz, die Lessing mit dem Nathan ‚predigen‘ wollte [...] mit Herbert Marcuse als ‚repressive‘ kenntlich gemacht und gebrandmarkt.“⁸⁶⁰ Marcuses Essay *Repressive Toleranz* wird von der Autorin unter anderem in der Danksagung am Ende des Stücks explizit genannt, und auch im Text selbst finden sich immer wieder

⁸⁵⁵ Jelinek, Elfriede: *Abraumhalde*. <http://a-e-m-gmbh.com/wessely/farhalde.htm> (3.1.2015).

⁸⁵⁶ Lessing, Gotthold Ephraim: *Nathan der Weise*. In: Lessing, Gotthold Ephraim: Gotthold Ephraim Lessing. Werke und Briefe. Bd. 9. Hg. v. Klaus Bohnen u. Arno Schilson. Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag 1993, S. 483-627, S. 556.

⁸⁵⁷ Blomberg, Benjamin von: *Dem Stück den Hass zurückgeben. Benjamin von Blomberg im Gespräch mit Nicolas Stemann*. In: Programmheft des Hamburger Thalia Theaters zu Gotthold Ephraim Lessings *Nathan der Weise*, 2009.

⁸⁵⁸ Vgl. S. 22-32 der vorliegenden Arbeit.

⁸⁵⁹ Lücke, Bärbel: *Hermann Brochs „1918. Huguenau oder die Sachlichkeit“ („Die Schlafwandler“) und Elfriede Jelineks „Abraumhalde“: Zwischen Zerfall und Restituiierung religiöser und ökonomischer Paradigmen – eine Engführung*. In: Weimarer Beiträge 4/2010, S. 485-500, S. 15.

⁸⁶⁰ Ebd., S. 11.

Anspielungen darauf: „Haben Sie nicht vorhin etwas von Toleranz gesagt? Also ich persönlich finde Toleranz absolut unmenschlich. Sie liegt nicht in unserer Natur [...]. Ich habe die Toleranz abgeschafft, und zwar um sie zu schaffen, danke, ich fühle mich sehr gut dabei.“⁸⁶¹

Es wäre nun aber völlig verfehlt, *Abraumhalde* als ein Plädoyer gegen religiöse Toleranz zu deuten. Das Gegenteil ist der Fall. So wird in Jelineks Text ein Toleranzbegriff kritisch reflektiert, der oftmals in den Dienst einer „aggressive[n] Politik, Aufrüstung, Chauvinismus und Diskriminierung aus rassischen und religiösen Gründen“⁸⁶² gestellt wurde und wird und mit dem ursprünglichen Ziel von Toleranz als einem „subversive[n], befreiende[n] Begriff und als ebensolche Praxis“⁸⁶³ nicht mehr viel gemeinsam hat. Diese Form der Toleranz wäre – so Marcuse – nur dann möglich „wenn sie wahrhaft allseitig ist und von den Herrschern so geübt wird wie von den Beherrschten, von den Herren wie von den Knechten, von den Häschern wie von ihren Opfern [...] wenn kein wirklicher oder angeblicher Feind die Erziehung und Ausbildung des Volkes zu Aggressivität und Brutalität erforderlich macht“⁸⁶⁴. Eine solche Situation ist – nicht zuletzt im Bereich der Religionen – aber derzeit noch eine bloße Utopie und müsste erst geschaffen werden.

Auf einer Metaebene lässt sich *Abraumhalde* somit auch als vielschichtige Auseinandersetzung mit zentralen Begriffen – z.B. Offenheit und Toleranz – lesen, wie sie im gegenwärtigen Sprachgebrauch im Zusammenhang mit interreligiösen Themen bevorzugt verwendet werden. Durch die Vielfalt an Stimmen werden die Begrifflichkeiten bei Jelinek in ein dialektisches Verhältnis zueinander gestellt. So verkündet ein nicht näher definiertes Ich im Text: „Ich habe somit das Rederecht für Menschen eingeschränkt, die undemokratische Ziele verfolgen, und danke, ich fühle mich sehr gut bei dieser Intoleranz.“⁸⁶⁵ Im Zuge dessen wird die Frage aufgeworfen, wie tolerant und offen die religionsübergreifenden Dialoge heute de facto geführt werden. Das Ergebnis könnte pessimistischer nicht sein: von den Lessing’schen Ringen ist nur mehr ein Nichts geblieben – und die Kriege, die um ihretwillen geführt wurden und werden. Das Anknüpfen an die versöhnliche Botschaft der Ringparabel würde, wie in Jelineks Text angedeutet wird, eine Abschaffung der zahlreichen repressiven Praktiken voraussetzen, die sowohl von politischer als auch religiöser Seite herangezogen

⁸⁶¹ Jelinek, Elfriede: *Abraumhalde*. <http://a-e-m-gmbh.com/wessely/farhalde.htm> (3.1.2015).

⁸⁶² Marcuse, Herbert: *Repressive Toleranz*. <http://www.marcuse.org/herbert/pubs/60spubs/65reptoleranzdt.htm> (13.1.2015).

⁸⁶³ Ebd.

⁸⁶⁴ Ebd.

⁸⁶⁵ Jelinek, Elfriede: *Abraumhalde*. <http://a-e-m-gmbh.com/wessely/farhalde.htm> (3.1.2015).

werden, um das vermeintlich Eigene zu verteidigen und das vermeintlich Andere auszugrenzen.

Ein weiterer Begriff, der in Jelineks Text im Kontext der drei monotheistischen Weltreligionen kritisch hinterfragt wird und mit dem Toleranzbegriff unmittelbar zusammenhängt, ist jener der Wahrheit. Bärbel Lücke interpretiert die Lessing'sche Ringparabel, wie sie von Jelinek verarbeitet wurde, im Sinne eines symbolischen „Tausch[s] von Glaubenseifer gegen Wahrheit“⁸⁶⁶. Damit knüpft sie an die Passage in Lessings *Nathan der Weise* an, in der Nathan überlegt, wie er die Frage des Sultans Saladin, welche religiöse Lehre ihm am meisten eingeleuchtet habe, beantworten kann: „Ich bin / Auf Geld gefaßt; und er will – Wahrheit. Wahrheit! / Und will sie so, – so bar, so blank, – als ob / Die Wahrheit Münze wäre!“⁸⁶⁷ In *Abraumhalde* wird diese Passage aufgegriffen (der konkrete Adressat, der Sultan, wird dabei durch den allgemeineren Begriff „Mensch“ ersetzt) und mit dem Motiv der Schrift in Bezug gesetzt: „Der Mensch ist auf Geld gefaßt, und was bekommt er? Die Wahrheit! Wahrheit! Und will sie so, so bar, so blank, als ob die Wahrheit Münze wäre! Als ob die Münze Schrift wäre! Als ob Geld Schrift wäre! Als ob der Mensch ohne Kredit auskäme! [...] Ein ewig währender Kredit, der von Gott kommt [...].“⁸⁶⁸

Kapitalismuskritik und Religionskritik sind hier durch die Parallelisierung von Schrift und Geld, bei der Gott selbst zum obersten aller Kreditgeber wird, untrennbar miteinander verknüpft. Aber auch antisemitische Ressentiments, die in diversen antikapitalistischen Positionen immer wieder anklingen, werden von Jelinek kritisch beleuchtet. So heißt es an späterer Stelle im Text: „Auf Geld gefaßt, Jude, das ist typisch Jude! Du Zinsherr! Geld eine Schrift, die nur du lesen kannst?“⁸⁶⁹ Stehen die Ringe bei Lessing stellvertretend für die Weltreligionen, wird das Geld in Jelineks *Abraumhalde* zu einer Religion, die gänzlich eigenen Regeln und Gesetzen unterworfen ist und sich keiner höheren Instanz mehr unterzuordnen braucht.

Diese Zusammenhänge von Religion(en) und Ökonomie und die aus der zunehmenden Vergöttlichung des Geldes resultierenden Konsequenzen für Glauben, religiöse Toleranz und Moral bilden den Ausgangspunkt und den zentralen thematischen Kern des Textes, wie dies auch in der Ankündigung des Stücks auf der Website des Rowohlt-Theaterverlages betont wird:

⁸⁶⁶ Lücke, Bärbel: *Hermann Brochs „1918. Huguenau oder die Sachlichkeit“ („Die Schlafwandler“) und Elfriede Jelineks „Abraumhalde“*. Zwischen Zerfall und Restituierung religiöser und ökonomischer Paradigmen – eine Engführung, S. 14.

⁸⁶⁷ Lessing, Gotthold Ephraim: *Nathan der Weise*, S. 554.

⁸⁶⁸ Jelinek, Elfriede: *Abraumhalde*. <http://a-e-m-gmbh.com/wessely/farhalde.htm> (3.1.2015).

⁸⁶⁹ Ebd.

Was verbindet Geld und Glaube? Weit mehr, als man denkt, beginnt man erst einmal, Geld und seinen Tauschwert als die vierte der großen Weltreligionen zu betrachten. *Abraumhalde* entstand als „Missing Link“ zwischen Lessings *Nathan der Weise* und Jelineks *Die Kontrakte des Kaufmanns*. Wo sich in *Nathan* am Ende ein Stein sorgsam auf den anderen fügt, zündet Jelinek in einer bildgewaltigen Suada das Gebäude wieder an. [...] Was kosten heute Menschlichkeit, Moral und Toleranz, und was passiert, wenn wir sie uns nicht mehr leisten können oder wollen?⁸⁷⁰

Das Geld ist aber nicht nur zu einer Art neuen „Weltreligion“ geworden, sondern gleichsam auch ein unerlässlicher Faktor bei der Organisation und Verbreitung der anderen Glaubenssysteme. Unter Bezugnahme mehrerer intertextueller Verweise auf die „Bergpredigt“ im Matthäusevangelium (u.a.: „Ich aber, einziger Gott, sage euch, sie sollen gefälligst vorsorgen, er meint damit aber natürlich, sie sollen ohne Sünde sein und Steine werfen [...].“⁸⁷¹) wird die Schrift Gottes in *Abraumhalde* mehr und mehr zur Schrift des Geldes. Das daraus resultierende Abhängigkeitsverhältnis betrifft alle Religionen gleichermaßen. Entgegen den im Text verarbeiteten antisemitischen Vorwürfen kann diese Schrift des Geldes eben nicht nur von den Juden, sondern von allen „Gläubigen“ gelesen und verstanden werden:

Der Gott hat nämlich unter Menschen das Gesetz begrenzt, aber die Menschen haben das Gesetz schrankenlos gemacht, das ist ihr Verdienst. Das Ungeschriebene. Wieso schreiben dann aber so viele? [...] Und schreiben und schreiben auf, denn Geld ist nichts als Schrift. Und schreiben ab, denn Geld ist nichts als Schrift. Man kann aus dem Geld alles herauslesen, was geschrieben steht, aber es behält leider immer das letzte Wort. Ich aber sage euch, ich hätte lieber ein andres letztes Wort! Seht hin auf die Vögel des Himmels, daß sie nicht säen noch ernten, noch in Scheunen sammeln, noch in Börsen sammeln, noch auf der Börse sammeln, und euer himmlischer Vater ernährt sie doch. Und die Schrift des Geldes lernen wir auswendig, bevor wir überhaupt lesen können, damit wir wenigstens eine Schrift haben, wenn wir nichts zum Schreiben bei uns haben.⁸⁷²

Die Wahrheit bzw. der Wahrheitsbegriff bleibt dabei auf der Strecke. Sowie der Besitz oder Nicht-Besitz des Geldes ist auch der Besitz von (religiöser) Wahrheit in Jelineks Text den Mechanismen von Inklusion und Ausgrenzung unterworfen: „Sie können doch nicht die Wahrheit einstreifen wie Geld! Sie können an die Wahrheit nicht einmal anstreifen, die Wahrheit ist nämlich richtig, nur Sie sind leider der Falsche, die Wahrheit will zu jemand anderem, für den sie richtig ist und dem sie angemessener ist!“⁸⁷³

⁸⁷⁰ <http://www.rowohlt-theaterverlag.de/stueck/Abraumhalde.2821421.html> (7.1.2012).

⁸⁷¹ Jelinek, Elfriede: *Abraumhalde*. <http://a-e-m-gmbh.com/wessely/farhalde.htm> (3.1.2015).

⁸⁷² Ebd.

⁸⁷³ Ebd.

Untrennbar ist diese Form der kritischen Hinterfragung von Wahrheitsansprüchen mit poststrukturalistischen Schriftkonzepten verbunden. Lückes Verweis auf den von Derrida in *Falschgeld* formulierten Schriftbegriff, laut dem die Schrift als „der unendliche Aufschub der Bedeutung, nicht aber die ‚Wahrheit‘, die es nicht ‚gibt‘“⁸⁷⁴, anzusehen sei, lässt sich in *Abraumhalde* auch auf das Verhältnis der Religionen zueinander (und somit auch auf die „Ringparabel“, die bei Jelinek nicht zur religiösen Erkenntnis, sondern ins Nichts führt) beziehen. Statt der Wahrheit, die die drei monotheistischen Weltreligionen für sich beanspruchen, kann hier nur mehr von einer Vielfalt sich überlagernder Bedeutungen und den daraus resultierenden Perspektiven des Religiösen ausgegangen werden. Denn: „[...] niemand will die Wahrheit, aber alle glauben sie zu kennen, nur ist es jedes Mal eine andre, und man erkennt sie schon wieder nicht. Jeder glaubt an etwas anderes, manche an gar nichts, ein Sauhaufen ist das.“⁸⁷⁵ Durch die Überlagerung unterschiedlicher Stimmen, die oftmals gegensätzliche und widersprüchliche Äußerungen von sich geben, wird dieser „Sauhaufen“ im Text auf sprachästhetischer bzw. intertextueller Ebene fassbar gemacht. Wie auch in *Babel* spielen dabei die Motive der unterschiedlichen religiösen Erlösungsvorstellungen sowie die patriarchalen Machtansprüche in den Religionen eine zentrale Rolle.

4.2. Macht und Mythos – Heilige Schriften auf der „Abraumhalde“

Am Beginn von *Abraumhalde* ist – wie auch in *Nathan der Weise* – von einem brennenden Haus die Rede. Der Bezug zum Brand im Hause Nathans in Jerusalem wird durch zahlreiche intertextuelle Verweise zur ersten Szene von Lessings Drama hergestellt, in der Daja, die Christin, die als Gesellschafterin im Haus des jüdischen Kaufmanns tätig ist, dem von einer Reise zurückkehrenden Nathan von der Errettung seiner Tochter Recha aus den Flammen durch einen christlichen Tempelritter berichtet, sowie zur Szene, in der Daja den Lebensretter in Nathans Auftrag in sein Haus einlädt. Insbesondere in den von Jelinek verarbeiteten Reden Nathans und Dajas wird das Motiv des Brandes mit religiösen Glaubensinhalten kurzgeschlossen: „Verbrannt? Nicht auf immer, will ich hoffen? Wiederaufersteht aus Ruinen? Nein. Verbrannt verbrannt. Mein letztes Wort. Ich verkünde Frieden. Christus ist Frieden. Nein. Umsonst. Kein Frieden. [...] Meinen Sie, ich fühle meinen Wert als Christin nicht? [...] Ich habe nie geboren. Ich bin und bleibe jedoch ein Kind Gottes.“⁸⁷⁶ Eines der von Jelinek im Text integrierten sprachlichen Störelemente besteht darin, dass die Aussagen über

⁸⁷⁴ Lücke, Bärbel: *Hermann Brochs „1918. Huguenau oder die Sachlichkeit“ („Die Schlafwandler“) und Elfriede Jelineks „Abraumhalde“*. Zwischen Zerfall und Restituierung religiöser und ökonomischer Paradigmen – eine Engführung, S. 13.

⁸⁷⁵ Jelinek, Elfriede: *Abraumhalde*. <http://a-e-m-gmbh.com/wessely/farhalde.htm> (3.1.2015).

⁸⁷⁶ Ebd.

den christlichen Glauben – etwa über den Frieden Christi – von Anfang an in Form von Widersprüchen dargestellt werden. Gleichsam klingt in der mehrfachen Wiederholung des Wortes „verbrannt“ auch die Rede des Patriarchen in Lessings Drama an, in der dieser darauf besteht, dass der Jude am Scheiterhaufen enden müsse: „Tut nichts! Der Jude wird verbrannt.“⁸⁷⁷ Friedensbotschaft und Brandrede verschmelzen hier miteinander zu einer kritischen Reflexion religiöser Rhetoriken.

Durch mehrere Verweise auf das Grab Christi in Jerusalem und Anspielungen auf die Figur des Tempelherrn in Lessings Stück werden in der Folge die dem *Nathan* inhärente Kreuzzugsthematik und die damit verbundenen Martyriums- und Erlösungsvorstellungen aufgegriffen. Im Gegensatz zu den am Beginn vorherrschenden Ich-Sequenzen, werden diese Passagen von einem „Wir“ gesprochen, einem Kollektiv, das mit Freuden bereit ist, für seinen Gott in den Tod zu gehen. Das Grab des Auferstandenen lässt sich jedoch nicht öffnen, der Herr gibt sich den angehenden Märtyrern nicht zu erkennen – jedenfalls nicht zu deren Lebzeiten:

Des Auferstandenen Grab umkreisen wir und finden keine Antwort, wieso unser Grab, das wir ja selbst gegraben haben, nicht so funktioniert wie seins. Geht nicht von selber auf! Entzückt nahn wir uns dem Tod, von dem ein jeder auf seine Weise sich beliebig erheben zu können glaubt, erheben, entbieten, bieten, beschwören, nur einmal den Herrn sehen, damit wir ihn den anderen endlich zeigen können. Es ist gemein, daß der Herr sich uns erst nach unserem Ende zeigt! Kann er das nicht eher erledigen, bevor wir erledigt sind?⁸⁷⁸

Im weiteren Verlauf des Textes werden – so Karen Juers Munby – auch Konnotationen zu den „muslimischen ‚Märtyrer[n]‘ des 9/11-Anschlags auf die Twin Towers“⁸⁷⁹ in New York evident. Erste Assoziationen in diese Richtung stellen sich ein, nachdem das Wir-Kollektiv nicht mehr zum Grab Christi in Jerusalem, sondern „um die Wette zum Abflughafen“ hetzt, „dem einzigen, wo der Herr auch wirklich ankommt, sonst kommt keiner mehr an, bei ihm ist Abflug und Ankunft dasselbe“⁸⁸⁰. Diese Text-Konstellationen haben jedoch nichts mit den von Nicolas Stemann in einem Interview mit Benjamin von Blomberg problematisierten „Pseudo-Aktualisierungen“ im Sinne von „der Tempelherr ist ein Selbstmordattentäter und Nathan die UNO“⁸⁸¹ zu tun. Es geht Jelinek eben nicht um konkrete politische und/oder religionsbedingte Zuschreibungen, sondern vielmehr um deren Auflösung in polyvalente

⁸⁷⁷ Lessing, Gotthold Ephraim: *Nathan der Weise*, S. 578.

⁸⁷⁸ Jelinek, Elfriede: *Abraumhalde*. <http://a-e-m-gmbh.com/wessely/farhalde.htm> (3.1.2015).

⁸⁷⁹ Juers-Munby, Karen: *Abraumhalde; FaustIn and out*. In: Janke, Pia (Hg.): *Jelinek-Handbuch*. Stuttgart: Metzler 2013, S. 203-207, S. 205.

⁸⁸⁰ Jelinek, Elfriede: *Abraumhalde*. <http://a-e-m-gmbh.com/wessely/farhalde.htm> (3.1.2015).

⁸⁸¹ Blomberg, Benjamin von: *Dem Stück den Hass zurückgeben. Benjamin von Blomberg im Gespräch mit Nicolas Stemann*. In: Programmheft des Hamburger Thalia Theaters zu Gotthold Ephraim Lessings *Nathan der Weise*, 2009.

Stimmen, unter denen die Stimmen Nathans, der Christin Daja, des Tempelritters, des Sultans und des Patriarchen nur einige der prominentesten Beispiele für verarbeitete Zitate aus der Weltliteratur darstellen, durch die weitere religionsübergreifende Verweiszusammenhänge eröffnet werden.

Ein signifikanter Kippunkt des Textes in Bezug auf das Märtyrermotiv erfolgt durch die Gegenüberstellung von Jesus und der Jungfrau Maria mit den 72 Jungfrauen, die den gläubigen Muslim nach dem Tod im Paradies angeblich erwarten. Die Paradiesvorstellungen der christlichen Kreuzfahrer von der Auferstehung der Toten und dem Anblick des unversehrten Leibes Christi gehen fließend in jene der islamistischen Selbstmordattentäter über.

[...] aber immerhin können wir den Herrn sehen, den Sohn der Jungfrau, und wenn wir zuvor sterben müßten, das wäre es uns wert, den Leib des Herrn zu sehen, ganz und unversehrt, bevor zur Hostie gewandelt und fürs Bild frisch gewandet. Jesus und Maria in Mariazell, die haben mehr anzuziehen als ich, und das heißt was! [...] Es brennt, viele brennen, aber der Selbstgemordete ist jetzt schon bei seinem Herrn und bei seinen Jungfrauen, bei vielen Jungfrauen, ja, dort ist er jetzt, der für seinen Glauben starb, vermutlich sinds insgesamt 72 Jungfrauen (acht mal neun) da gibt's unzählige Interpretationen [...].⁸⁸²

In unmittelbarem Anschluss an diese Textsequenz wird der Begriff der Jungfrau noch mit einer weiteren Assoziationsebene verknüpft, die sich wie ein roter Faden durch das gesamte Stück zieht: mit den Jungfrauen, die „dort im Keller lagern wie im Paradies“⁸⁸³ wird auf den im Jahr 2008 aufgeklärten „Inzestfall von Amstetten“ Bezug genommen. Durch die Anspielungen auf den damals 73-jährigen Niederösterreicher Josef Fritzl, der seine Tochter Elisabeth über einen Zeitraum von 24 Jahren in einem versteckten Kellerraum seines Hauses in Amstetten gefangen gehalten, wiederholt vergewaltigt und sieben Kinder mit ihr gezeugt hat, problematisiert Jelinek in *Abraumhalde* „die Triebstrukturen von Religionen, den Machtanspruch einer (väterlichen) Vernunft, die Gott abschafft, um sich selbst an seine Stelle zu setzen“⁸⁸⁴.

Von dieser selbsternannten Gottheit-Fritzl führen – gebündelt durch das Motiv der Jungfrau – sowohl Verweislinien zum Christentum wie auch zum Islam. So wird beispielsweise das Motiv der Huris in den muslimischen Paradiesvorstellungen und deren ewige Jungfernenschaft erneut ironisch aufgegriffen. Aus dem Paradies im Jenseits ist nun jedoch der Keller des

⁸⁸² Jelinek, Elfriede: *Abraumhalde*. <http://a-e-m-gmbh.com/wessely/farhalde.htm> (3.1.2015).

⁸⁸³ Ebd.

⁸⁸⁴ Blomberg, Benjamin von: *Dem Stück den Hass zurückgeben. Benjamin von Blomberg im Gespräch mit Nicolas Stemann*. In: Programmheft des Hamburger Thalia Theaters zu Gotthold Ephraim Lessings *Nathan der Weise*, 2009.

Hauses Fritzl geworden: „Wir steigen jeden Tag hinunter, wenn wir Gott der Herr sind. Es ist doch so: Wenn Sie einer von diesen Huris beiwohnen, werden Sie jedes Mal aufs Neue feststellen, daß sie eine Jungfrau ist. Ferner wird Ihr Penis, der automatisch der Penis eines Auserwählten ist, wenn man den Opfertod gewählt, nie erschlaffen.“⁸⁸⁵ Mit bitterer Ironie werden hier die Zusammenhänge religiöser und sexueller Macht ausgelotet: der nach dem Opfertod versprochene sexuelle Verkehr mit den „Huris“ bringt immerwährende Potenz mit sich, der Vergewaltiger im Keller agiert mit quasi göttlicher Autorität. Neben den Assoziationen zum Islam wird auch die Jungfrau Maria sowohl mit dem Märtyrermotiv als auch mit dem Inzestfall von Amstetten in Verbindung gebracht:

[...] dieser Märtyrer hier im Keller will auch mehr, er wollte mehr, er wollte Töchter und Söhne, die Jungfrau Maria reicht ihm wohl nicht, sie reicht ihm die Kinder zu, die Jungfrau reicht ihm ihre Kinder zu, deren Vater er selber ist, [...] sie ist nämlich auch noch Mutter, die hl. Jungfrau, und dafür könnten wir ich-weiß-nicht-wieviele Jungfrauen [...] bekommen, hätten wir nur die richtige Religion [...].⁸⁸⁶

Trotz der mehrfach wiederholten Parallelisierung von Jungfrau und Mutter, kann hier von einer „unbefleckten“ Empfängnis keine Rede sein. Die im Zuge dessen aufgeworfene Frage nach der richtigen Religion ist dabei längst schon gegenstandslos geworden, da sie letztlich nur mehr darauf hinausläuft, wie viele Jungfrauen dem „Märtyrer“ sexuell zur Verfügung stehen. Wie auch in *Babel* untersucht Jelinek – so Karen Juers-Munby – in *Abraumhalde*, „die drei monotheistischen Religionen auf ihre patriarchale Gewalt hin“⁸⁸⁷. Dabei handelt es sich aber in erster Linie um eine Untersuchung sprachlicher Mechanismen. Denn erst durch die Gegenüberstellung divergierender Sprechpositionen, Zitate und Redeformen, die mit den unterschiedlichen Glaubenssystemen konnotiert sind (in diesem Fall am Beispiel der Begrifflichkeiten von Jungfernschaft und Mutterschaft), wird diese Gewalt zum Vorschein gebracht. Die Causa Fritzl wird im Text zum religionsübergreifenden Kulminationspunkt patriarchaler Macht, die nicht nur Glaubensinhalte vorgibt, sondern auch die absolute Kontrolle über den/die (weiblichen) Körper für sich beansprucht:

Alle gleichberechtigt, die glauben, jeder sei zu seinem eigenen Glauben berechtigt, und dieser Vater glaubt eben, er sei Gott der Herr und schenkte sein Fleisch und sein Blut an der Schank aus, ich meine, jeder ist berechtigt, zu glauben, was er will, nein, eben nicht jeder! Und nicht jeder darf so einfach glauben, was er will! Gott hat seinen Platz schon, er hat ihn sich selbst zugewiesen. [...] Gott kann man sich nicht

⁸⁸⁵ Jelinek, Elfriede: *Abraumhalde*. <http://a-e-m-gmbh.com/wessely/farhalde.htm> (3.1.2015).

⁸⁸⁶ Ebd.

⁸⁸⁷ Vgl. Juers-Munby, Karen: *Abraumhalde; FaustIn and out*. In: Janke, Pia (Hg.): Jelinek-Handbuch. Stuttgart: Metzler 2013, S. 203-207, S. 204.

aussuchen. Er darf sich uns aussuchen, aber wir dürfen nicht ihn aussuchen.
Aufsuchen, aber nicht aussuchen.⁸⁸⁸

Der vielzitierten Glaubensfreiheit werden hier Begrifflichkeiten des Zwangs und der religiösen Zuweisung gegenübergestellt. Die Wahl der Religion wird somit von Machtansprüchen unterschiedlicher Art (in diesem Fall insbesondere geschlechtsspezifische, aber auch politische und ökonomische) determiniert und eingeschränkt. Ein besonders auffälliger Intertext, der in diesem Kontext verarbeitet wurde, ist die Bergpredigt aus dem Matthäusevangelium (Mt. 5,1-7,29) wobei die verwendeten Passagen verfremdet und letztlich in ihr Gegenteil gekehrt wurden. Aus dem Himmelreich, das den Armen durch Jesus Christus – den „Weg und die Wahrheit und das Leben“ (Joh. 14,6) – zuteilwerden kann, wird die unterirdische Hölle im Keller des Hauses Fritzl:

Wir beten, und wir bekommen Gott dafür, das ist unser Zins, den wir durch beten erhalten. Das ist der Weg, die Wahrheit und das Leben, glückselig die Armen im Geist, denn ihrer ist das Reich der Himmel, welches aber natürlich auch unten sein kann, unterm Rasen, als Keller, für die einen Himmel, für die anderen Hölle, in der die Teufel herumrasen.⁸⁸⁹

Durch die Bezüge zur Figur des Nathan wird neben dem Christentum und dem Islam auch das Judentum in das textuelle Beziehungsgeflecht zwischen den Religionen miteinbezogen. Gleichsam wird Nathan bei Jelinek zu einer multiplen Kippfigur, in deren Sprache sich kulturelle und religiöse Grenzziehungen zunehmend auflösen. So wird beispielsweise im Motiv des brennenden Hauses, das laut Jelinek den „Angelpunkt“⁸⁹⁰ des Stücks bildet, nicht nur auf Nathans Haus in Jerusalem, sondern gleichsam auch auf das Haus Josef Fritzls in Amstetten angespielt. Der „Mann im Osten“ und der Mann im Westen lassen sich nicht mehr eindeutig voneinander abgrenzen:

Das Haus, das brannte, das brannte, da kann man nichts machen, es hat hier gebrannt, wir bauen uns ein neues, ein bequemes, ein bequemes. [...] Im Haus herrscht die Frau, doch hier unten haben allein wir das Sagen. [...] In einem Haus stellt sich der innere Friede von selber ein, denn in einem Haus stellt man sich ein oder stellt man etwas anderes ein. In einem Bunker stellt man jemanden an, der die Arbeit macht, die Arbeit am Körper und die Arbeit am eigenen Körper; vor grausigen Zeiten, ein Mann im Osten, oder war es Westen?⁸⁹¹

⁸⁸⁸ Jelinek, Elfriede: *Abraumhalde*. <http://a-e-m-gmbh.com/wessely/farhalde.htm> (3.1.2015).

⁸⁸⁹ Ebd.

⁸⁹⁰ Lücke, Bärbel: *Hermann Brochs „1918. Huguenau oder die Sachlichkeit“ („Die Schlafwandler“) und Elfriede Jelineks „Abraumhalde“. Zwischen Zerfall und Restituiierung religiöser und ökonomischer Paradigmen – eine Engführung*, S. 9.

⁸⁹¹ Jelinek, Elfriede: *Abraumhalde*. <http://a-e-m-gmbh.com/wessely/farhalde.htm> (3.1.2015).

Sowohl im Osten als auch im Westen wird das Prinzip göttlicher Herrschaft als ein männlich-patriarchales Prinzip kenntlich. Dies geschieht einerseits durch die Vermengung sprachlicher Kippfiguren wie Gott-Vater <> Vater-Fritzl und – wie beispielsweise aus der vorhin zitierten Textpassage von den 72 Jungfrauen und der Jungfrau Maria hervorgeht – in Form einer Auseinandersetzung mit dem Frauenbild im Islam und im Christentum, andererseits aber auch durch eine Engführung von Religion und Mythos. So vermischt sich eine Stimme, die Assoziationen zu der im Keller gefangenen Elisabeth Fritzl aufweist, mit Zitaten Antigones aus der gleichnamigen Tragödie des Sophokles, die fließend in eine leicht adaptierte Version des *Vaterunser* übergehen: „Gern will ich bei ihm liegen, dem Lieben, dem lieben Bruder, wenn das Heilige ich vollbracht und ihn begraben. Vater unser, der in den Himmeln, geheiligt werde dein Name, dein Reich komme, dein Wille geschehe, wie im Himmel so auch auf Erden und so weiter.“⁸⁹² Bezeichnend ist hier vor allem das „und so weiter“ am Schluss, durch das noch ein zusätzliches Moment der Verunsicherung im Text installiert wird.

Neben der Verknüpfung zu der in ihrem unterirdischen Verlies durch Selbstmord ums Leben gekommenen Antigone wird der „Inzestfall von Amstetten“ auch zu den Inzestfällen im Atridenmythos in Beziehung gesetzt. Angesprochen wird zum Beispiel die inzestuöse Beziehung von Thyestes (im Text als „Pelops‘ Sohn“⁸⁹³ bezeichnet) zu seiner Tochter Pelopeia, mit der er seinen Sohn Aigisthos gezeugt hat. In bitterer Ironie an die Spitze getrieben wird das Motiv des Inzests und sexuellen Missbrauchs durch ein in den Text integriertes Zitat Jesu aus dem Neuen Testament: „[...] mißbrauchen, das wird man ja wohl noch dürfen, mißdeuten darf man ja auch, was soll man denn sonst mit dem Kind machen?, lasset die Kleinen zu mir kommen, denn ihrer ist das Himmelreich, und vielleicht kommen wir auf diese Weise auch mit hinein“⁸⁹⁴. Die inzestuösen Beziehungen und Morde des Atridenmythos kulminieren schließlich in einer blutigen Eucharistiefeier, bei der das Blut Christi dem Blut der gemordeten Kinder gegenübergestellt wird:

[...] wir brechen das Brot mit der Gemeinde, und schon rinnt das Blut von Kindern heraus. Ich glaub, man muß noch nicht mal brechen, man schluckt das Brot im ganzen, sonst tun wir dem Heiland noch weh, der uns seinen Leib gab und sein Blut, was soll da so toll dran sein, ich gebe meinen Leib fast jeden Tag und mein Blut sicher auch öfter als einmal! Und schon wird einem das Blut von Kindern dazu in einem Wegwerfbecher gereicht. Damit das alles besser runtergeht.⁸⁹⁵

⁸⁹² Ebd.

⁸⁹³ Vgl. ebd.

⁸⁹⁴ Ebd.

⁸⁹⁵ Ebd.

Jedoch verweisen die Bezüge zum Atridenmythos nicht ausschließlich auf das Christentum, sondern auf alle Religionen, in denen von einer allmächtigen Vatergottheit ausgegangen wird, wodurch es letztlich keinen Unterschied mehr macht, welcher Gott spricht, sofern die Voraussetzung der „väterlichen“ Macht erfüllt wird: „Daraufhin spricht Gott, egal welcher: Untersteh dich und zeuge einen Sohn, Laios, du geiler Trottel!, oder zeuge erst, wenn du ein anderer geworden bist, ein anderer Vater, aber Vater muß sein, auch wenn er unsicher ist, meist ist er ja sicher [...].“⁸⁹⁶

Durch die Verschränkungen von Religion und Mythos wird – so Bärbel Lücke – „Lessings *Ringparabel* vom einen Ring und seinen Simulakren in der Umkehrung vom jeweils mordbrennerischem Judentum, Christentum und Islam um die antike Götter- und Rechtswelt erweitert und im Brand- und Geldmotiv zentriert.“⁸⁹⁷ Den antiken Mythen werden dabei permanent tagesaktuelle Konflikte gegenübergestellt, die zur Entstehungszeit des Textes in den Medien thematisiert wurden: So wird etwa der sich in *Abraumhalde* ständig wiederholende Hinweis darauf, dass „es brennt“, im bislang einzigen Abdruck des Textes auf Elfriede Jelineks Homepage durch Abbildungen von einem Bombardement der Stadt Gaza durch die israelische Luftwaffe im Jahr 2009 und den zerstörten Häusern⁸⁹⁸ noch verstärkt. Die politischen und die religiösen Aspekte des Konflikts im Nahen Osten sind dabei nicht mehr voneinander zu trennen. So wird etwa auch der Verweiszusammenhang zwischen dem im Text omnipräsenten Feuermotiv und den gewalttätigen Auseinandersetzungen zwischen Angehörigen unterschiedlicher Religionen durch politische Begrifflichkeiten – wie der „freien und geheimen Wahl“ – erweitert:

Den Auferstandenen beten wir an, der für sich an der Menschen Brust Platz schafft, und wenn dort kein Platz ist, dann muß es eben brennen. [...] Jeder Gott ist der richtige, selbst ist der Mann, leider nur für sich selbst, der eine Gott ist für einen selbst auch der einzige richtige. Gott ist stets der Richtige, allerdings immer für jemand anderen. Gott ist der Richter. Gott wird in freier und geheimer Wahl gewählt. Ein Stück Gott für jedermann.⁸⁹⁹

Die fließenden Übergänge zwischen Religion und Politik und das daraus resultierende Netz an wechselseitigen Machtansprüchen führen nicht nur zu einer Pluralisierung, sondern auch zu einer Fragmentierung von Bedeutung. Die religiösen Lehren können nicht mehr als ganzheitliche, in sich geschlossene Systeme gesehen werden, und jede/r kann ein „Stück

⁸⁹⁶ Ebd.

⁸⁹⁷ Lücke, Bärbel: *Hermann Brochs „1918. Huguenau oder die Sachlichkeit“ („Die Schlafwandler“) und Elfriede Jelineks „Abraumhalde“*. Zwischen Zerfall und Restituierung religiöser und ökonomischer Paradigmen – eine Engführung, S. 13.

⁸⁹⁸ Vgl.: Jelinek, Elfriede: *Abraumhalde*. <http://a-e-m-gmbh.com/wessely/farhalde.htm> (3.1.2015).

⁸⁹⁹ Ebd.

Gott“ für sich reklamieren. Die Präsenz von Religion im Text, und zwar nicht nur von Judentum, Christentum und Islam, sondern von jedem System, das sich auf eine (oder mehrere) göttliche bzw. gottgleiche Instanz(en) beruft, ließe sich daher geradezu als ein Paradebeispiel für den bereits angesprochenen Begriff der „partiellen Repräsentanz⁹⁰⁰ des Religiösen interpretieren. Das „Göttliche“ kann demzufolge nur mehr als „Inbegriff oder Ur-Ereignis einer uneinholbaren Kontingenz“ erfasst werden, „das den Menschen nur in der Brechung des Pluralen, je neu Wahrzunehmenden und Auszulegenden zugänglich wird und sich jeder Vereinnahmung entzieht.“⁹⁰¹

Die Konsequenz, die in Jelineks Text daraus für die Heiligen Schriften aller Religionen gezogen wird, besteht darin, dass sie letzten Endes auf der „Abraumhalde“ landen und ihr Wert nicht mehr eindeutig erkennbar ist: „Nehmen Sie ein fundamentales Buch auf, welches Sie wollen, eine Heilige Schrift, welche Sie wollen, verarbeiten Sie es zu Dreck, nehmen Sie diesen Dreck auf, nehmen Sie ihn interessiert auf, obwohl Sie nicht sehen, was davon wertvoll ist und was nur weggeschmissene Zuckerlpapierln sind [...].“⁹⁰² Der titelgebende Begriff der „Abraumhalde“ wird zur omnipräsenten Metapher für ein vielfältiges Konglomerat religiöser und politischer Positionen, die sich letztlich gegenseitig entwerten, und die hier geforderte Verarbeitung der Heiligen Schrift(en) (bzw. fundamentalen Büchern) zu Dreck die unausweichliche Folge dieser Entwertung.

Somit stellt sich schlussendlich die Frage, wohin diese Art der religionsübergreifenden Beziehungsgeflechte führen kann. Der (sowohl in theologischen als auch literaturwissenschaftlichen Arbeiten geäußerte) Vorwurf, „dass derartige pluralistische Konzepte stets in gleichgültigem Relativismus enden“⁹⁰³, greift hier ebenso zu kurz wie das im *Osservatore Romano*, der Zeitung des Vatikans, nach der Zuerkennung des Literaturnobelpreises an Jelinek über ihre Texte gesprochene Urteil des „Absolute[n] Nihilismus“⁹⁰⁴. Vielmehr ist der Nihilismus nur einer von vielen Diskursen, die (etwa in Gestalt der häufig verwendeten Begrifflichkeit des Nichts) in den Text eingewoben sind. Im Zuge dessen werden allerdings nicht die Religionen selbst „nihiliert“ bzw. entwertet, sondern jegliche – sowohl schriftliche als auch mündliche – Ausdrucksformen religiöser Rede, die die Verkündigung unumstößlicher Wahrheiten für sich in Anspruch nimmt und/oder für die

⁹⁰⁰ Bhabha, Homi K.: *Die Verortung der Kultur*, S. 130.

⁹⁰¹ Werwick, Jürgen: *Vergewisserungen im interreligiösen Feld*. Münster: LIT Verlag 2011 (= Religion – Geschichte – Gesellschaft 49), S. 101.

⁹⁰² Jelinek, Elfriede: *Abraumhalde*. <http://a-e-m-gmbh.com/wessely/farhalde.htm> (3.1.2015).

⁹⁰³ Schenkermayr, Christian: *Interreligiosität und Literatur – zeitgemäß verknüpft?*, S. 103.

⁹⁰⁴ Claudio Toscani: *Nel segno dalla trasgressione*. In: L’Osservatore Romano, 13.10.2004. Zit. nach: Janke, Pia: Literaturnobelpreis Elfriede Jelinek. Wien: Praesens Verlag 2005 (= DISKURSE.KONTEXTE.IMPULSE. Publikationen des Elfriede Jelinek-Forschungszentrums 1), S. 129.

Legitimation, Etablierung und Festschreibung diskursiver Macht oder tatsächlicher physischer Gewalthandlungen missbraucht wird. Mit den Mitteln der Sprache wird dieser Missbrauch in Jelineks Texten sichtbar gemacht und dessen Ursachen, Erscheinungsformen und Mechanismen kritisch reflektiert.

VI. Conclusio:

„Wenn wir anderen Religionen und Kulturen begegnen, begegnen wir vor allem anderen unseren eigenen Bildern, die wir uns vom Anderen machen.“⁹⁰⁵, schreibt Christoph Gellner in seiner Abhandlung *Weltreligionen in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur*. Wie unterschiedlich und facettenreich diese Bilder sein können, in denen sich die Dichotomie von „Eigenem“ und „Anderem“ zusehends auflöst, wurde in den untersuchten Texten Frischmuths, Jelineks und Winklers sowohl auf sprachästhetischer als auch inhaltlich-motivischer Ebene evident. Sowohl die Formen der Bezugnahmen auf den Katholizismus als auch die Auswirkungen der in den Texten verarbeiteten interreligiösen Diskurse auf die Konzeption der Werke variieren bei den drei AutorInnen auf signifikante Weise.

Die spezifischen Formen der sprachmimetischen Übertragung katholischer Elemente auf die hinduistischen Einäscherungsriten im indischen Varanasi in Winklers *Domra. Am Ufer des Ganges* wurden anhand der Wiederholungsstrukturen des Textes, der Performativität der geschilderten Riten und der aus den Traumsequenzen resultierenden textuellen Brüche nachgewiesen. Gleichsam hat sich gezeigt, dass sich Katholizismus und Hinduismus (nicht nur in *Domra*, sondern in sämtlichen im Rahmen der vorliegenden Dissertation untersuchten Texten Winklers) nicht mehr als klar voneinander abgrenzbare binäre Oppositionen gegenüberstehen, sondern durch hybride Mischformen und kulturelle Zwischenräume aufeinander bezogen sind. Untermauert wurde dies anhand der interreligiösen Codierungen von Tod und Leben, Sprache und Körper, Heiligem und Profanem, Raum und Zeit sowie verschiedener Requisiten und Symbole.

Anders als bei Winkler erfolgt die Problematisierung der Dichotomie von „eigener“ und „fremder“ Religion in den Texten Frischmuths nicht in erster Linie durch die Versprachlichung religiöser Riten, sondern insbesondere durch die Auseinandersetzung mit religiösen bzw. religiös konnotierten Schriften und deren Performativität. Ihre multiperspektivische Sicht auf das Christentum wie den Islam ist in den untersuchten Werken *Die Schrift des Freundes*, *Die Entschlüsselung* und *Vergiss Ägypten* vielfach durch charakteristische Elemente der Mystik geprägt. Indem sich die thematisierten Schriften eindeutiger Dechiffrierungen entziehen, wird der religiöse Anspruch auf die Vermittlung absoluter und unumstößlicher Wahrheiten weitgehend ad absurdum geführt. In *Vergiss Ägypten* konnte die spezifische Form der Versprachlichung unterschiedlicher religiöser und

⁹⁰⁵ Gellner, Christoph: *Weltreligionen in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur. Spiegelungen im Werk von Barbara Frischmuth und Adolf Muschg*. In: Gellner, Christoph: Weltreligionen im Spiegel zeitgenössischer Literatur. Barbara Frischmuth, Adolf Muschg und die interkulturelle Herausforderung der Theologie. Karlsruhe, Baden: Evangelische Akademie Baden 2005, S. 21-102, S. 25.

interreligiöser Ausdrucksformen erst durch das Zusammenspiel von Schrift und Riten entsprechend veranschaulicht werden.

Noch weiter zugespitzt wird die sprachliche Demontierung des performativen Wirkungspotenzials religiöser Rede bzw. Schrift in den Texten Elfriede Jelineks. Ein charakteristisches Verfahren, das in den untersuchten Theatertexten *Babel* und *Abraumhalde* zu diesem Zweck eingesetzt wurde, ist die Auflösung festgefügter Sprechinstanzen in polyvalente Stimmen und Kippfiguren an den Schnittstellen von Christentum, Judentum und Islam. Auf diese Weise wurden neue Denk- und Diskursräume in der Auseinandersetzung mit religiös motivierter Gewalt, dem Märtyrermotiv, patriarchalen Machtstrukturen in den Religionen und Begriffen wie Wahrheit und Toleranz erschlossen.

Die skizzierte Gemeinsamkeit des sprachreflexiven Zugangs der drei AutorInnen in der Beschäftigung mit den Religionen macht deutlich, dass Schmidt-Denglers Thesen zur Prägung der Texte österreichischer SchriftstellerInnen nach 1945 durch Sprach- und Sprechformen des Katholizismus, die zu einem Unterlaufen religiöser Ordnungsmuster führt⁹⁰⁶, nach wie vor zugestimmt werden kann. Auf interreligiöser Ebene manifestiert sich diese sprachreflexive Infragestellung religiöser Dogmen aber auf noch komplexere und vielschichtigere Weise, da die in den untersuchten Werken thematisierten Religionen nur mehr „partiell“ präsent sind. Das Zusammenspiel von Religionskritik und Sprachkritik erschließt sich erst in der jeweils spezifischen Vernetzung und Überblendung unterschiedlicher kultureller, religiöser und interreligiöser Diskurse.

⁹⁰⁶ Vgl.: Schmidt-Dengler, Wendelin: *Das Gebet in die Sprache nehmen. Zum Säkularisationssyndrom in der österreichischen Literatur der siebziger Jahre*, S. 45-61.

VII. Bibliographie

Primärliteratur:

ÇAKIR, Seher: *Ideen zur Religion*. In: Janke, Pia (Hg.): RITUAL.MACHT.BLASPHEMIE. Kunst und Katholizismus in Österreich seit 1945. Wien: Praesens Verlag 2010, S. 102-108.

Der Koran. München: Goldmann 1959.

FRISCHMUTH, Barbara: *Der Blick über den Zaun*. In: Lützeler, Paul Michael (Hg.): Schreiben zwischen den Kulturen. Beiträge zur deutschsprachigen Gegenwartsliteratur. Frankfurt am Main: Fischer 1996, S. 19-27.

FRISCHMUTH, Barbara: *Die Entschlüsselung*. Berlin: Aufbau Taschenbuch Verlag²2006.

FRISCHMUTH, Barbara: *Das Heimliche und das Unheimliche. Von den Asylanten der Literatur. Rede zur Eröffnung der Salzburger Festspiele, Juli 1999*. In: Frischmuth, Barbara: Das Heimliche und das Unheimliche. Drei Reden. Berlin: Aufbau Verlag 1999, S. 5-31.

FRISCHMUTH, Barbara: *Ich fand meinen Mond auf Erden, was soll ich im Himmel*. In: Föderation der Alevitengemeinden in Europa (Hg.): Wie der Phönix aus der Asche. Renaissance des Alevismus. Köln: Föderation der Alevitengemeinden in Europa 1998, S. 40-48.

FRISCHMUTH, Barbara: *Kann der Glaube Berge versetzen, und wenn ja, wie hoch dürfen sie sein? Gedanken zum gegenwärtigen Erscheinungsbild des Islams*. In: Frischmuth, Barbara: Vom Fremdeln und vom Eigentümeln. Essays, Reden und Aufsätze über das Erscheinungsbild des Orients. Graz: Droschl 2008, S. 105-135.

FRISCHMUTH, Barbara: *Die Klosterschule*. Salzburg, Wien: Residenz Verlag 1978.

FRISCHMUTH, Barbara: *Kopftänzer*. Salzburg: Residenz Verlag 1984.

FRISCHMUTH, Barbara: *Kopftuch-Streit*. In: Frischmuth, Barbara: Vom Fremdeln und vom Eigentümeln. Essays, Reden und Aufsätze über das Erscheinungsbild des Orients. Graz: Droschl 2008, S. 37-40.

FRISCHMUTH, Barbara: *Löcher in die Mauer bohren. Rede zur Eröffnung des Symposiums „Wir und die anderen“ in Wien, März 1998*. In: Frischmuth, Barbara: Das Heimliche und das Unheimliche. Drei Reden. Berlin: Aufbau Verlag 1999, S. 56-76.

FRISCHMUTH, Barbara: *Predigt zu Lukas 24/13-35*. In: Frischmuth, Barbara: Vom Fremdeln und vom Eigentümeln. Essays, Reden und Aufsätze über das Erscheinungsbild des Orients. Graz: Droschl 2008, S. 91-104.

FRISCHMUTH, Barbara: *Die Schrift des Freundes*. Berlin: Aufbau Verlag⁴2006.

FRISCHMUTH, Barbara: *Der Sommer, in dem Anna verschwunden war*. Berlin: Aufbau Verlag 2006.

FRISCHMUTH, Barbara: *Traum der Literatur – Literatur des Traums. Münchner Poetik-Vorlesungen*. Wien: Sonderzahl 2009.

FRISCHMUTH, Barbara: *Vergiss Ägypten*. Berlin: Aufbau Verlag 2008.

FRISCHMUTH, Barbara: *Verrückt wie Rückert. Rede auf der Tagung der German Studies Associationin Seattle, Oktober 1996*. In: Frischmuth, Barbara: Das Heimliche und das Unheimliche. Drei Reden. Berlin: Aufbau Verlag 1999, S. 33-54.

FRISCHMUTH, Barbara: *Das Verschwinden des Schattens in der Sonne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1973.

FRISCHMUTH, Barbara: *Vom Fremdeln und vom Eigentümeln*. In: Frischmuth, Barbara: Vom Fremdeln und vom Eigentümeln. Essays, Reden und Aufsätze über das Erscheinungsbild des Orients. Graz: Droschl 2008, S. 7-36.

FRISCHMUTH, Barbara: *Wer hier die Schläfer sind*. In: Die Presse (Spectrum), 22.9.2001.

GOETHE, Johann Wolfgang: *West-östlicher Divan*. In: Sauvageot, Theophil (Hg.): Goethes poetische Werke. Vollständige Ausgabe. Bd. 2. West-östlicher Divan. Epen. Maximen und Reflexionen. Augsburg: Weltbild 1992, S. 5-138.

JAMES, Sabatina: *Sabatina. Vom Islam zum Christentum – ein Todesurteil*. St. Andrä-Wördern: Kleindienst 2003.

JELINEK, Elfriede: *Abraumhalde*. <http://a-e-m-gmbh.com/wessely/farhalde.htm> (3.1.2015).

JELINEK, Elfriede: *Anmerkung zum Sekundärdrama*. <http://a-e-m-gmbh.com/wessely/fsekundaer.htm> (13.4.2016).

JELINEK, Elfriede: *Babel*. In: Jelinek, Elfriede: Bambiland. Reinbek: Rowohlt 2004, S. 85-228.

JELINEK, Elfriede: *Bambiland*. In: Jelinek, Elfriede: Bambiland. Reinbek: Rowohlt 2004, S. 13-84.

JELINEK, Elfriede: *In den Alpen*. Berlin: Berlin Verlag 2002.

JELINEK, Elfriede: *Lieber Herr DDr. Holl!* In: Janke, Pia (Hg.): RITUAL.MACHT.BLASPHEMIE. Kunst und Katholizismus in Österreich seit 1945. Wien: Praesens Verlag 2010, S. 35.

JELINEK, Elfriede: *Das Los hat getroffen*. In: taz 24.12.2001.

JELINEK, Elfriede. *Die süße Sprache*. In: Irnberger, Harald (Hg.): Betroffensein. Texte zu Kärnten im Herbst 1980. Klagenfurt/Celovec: Slowenisches Informationscenter/Slowenski informacijski center (SIC) 1980, S. 57-64.

JELINEK, Elfriede: *The Cast-off Gaze*. In: Liska, Vivian / Meyer, Eva (Hg.): What does the Veil know? Zürich: Edition Voldemeer 2009, S. 19-25.

JELINEK, Elfriede: *Das Wort, als Fleisch verkleidet*. <http://www.a-e-m-gmbh.com/wessely/flessing.htm> (12.3.2016).

KERMANI, Navid / OVERATH, Angelika / SCHINDEL, Robert: *Toleranz. Drei Lesarten zu Lessings Märchen vom Ring im Jahre 2003*. Göttingen: Wallstein 2003.

LESSING, Gotthold Ephraim: *Die Erziehung des Menschengeschlechts*. Hg. v. Joseph Kiermeier-Debre. München: dtv 1997 (= Bibliothek der Erstausgaben).

LESSING, Gotthold Ephraim: *Nathan der Weise*. In: Lessing, Gotthold, Ephraim: Gotthold Ephraim Lessing. Werke und Briefe. Bd. 9. Hg. v. Klaus Bohnen u. Arno Schilson. Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag 1993, S. 483-627.

LESSING, Gotthold Ephraim: *Rettung des Hier. Cardanus*. In: Lessing, Gotthold, Ephraim: Gotthold Ephraim Lessing. Werke und Briefe. Bd. 3. Hg. v. Conrad Wiedemann u. Wilfried Barner. Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag 2003, S. 198-223.

MARCUSE, Herbert: *Repressive Toleranz*.
<http://www.marcuse.org/herbert/pubs/60spubs/65reptoleranzdt.htm> (13.1.2015).

MARTEL, Yann: *Life of Pi*. New York: Harcourt 2001.

MEDDEB, Abdelwahab: *Die Krankheit des Islam*. Heidelberg: Wunderhorn 2002.

SCHINDEL, Robert: o.T. [*Die Ringparabel 2003*.] In: Kermani, Navid / Overath, Angelika / Schindel, Robert: *Toleranz. Drei Lesarten zu Lessings Märchen vom Ring im Jahre 2003*. Göttingen: Wallstein 2003, S. 47-54.

TABORI, George: *Nathans Tod*. In: Programmheft des Bayerischen Staatsschauspiel zu George Taboris *Nathans Tod*, 1991/1992. Zit. n.: Kuschel, Karl-Josef: Vom Streit zum Wettstreit der Religionen. Lessing und die Herausforderung des Islam. Düsseldorf: Patmos 1998, S. 24.

Testament von Mohammed Atta. Zit. n.: Programmheft des Wiener Akademietheaters zu Elfriede Jelineks *Babel*, 2005.

WINKLER, Josef: *Der Ackermann aus Kärnten*. In: Winkler, Josef: *Das wilde Kärnten. Drei Romane*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1995, S. 195-471.

WINKLER, Josef: *Die Realität so sagen, als ob sie trotzdem nicht wär oder Die Wutausbrüche der Engel*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2011.

WINKLER, Josef: *Domra. Am Ufer des Ganges*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2000 (= suhrkamp taschenbuch).

WINKLER, Josef: *Friedhof der bitteren Orangen*. Frankfurt am Main: suhrkamp taschenbuch 2001.

WINKLER, Josef: *Ich reiß mir eine Wimper aus und stech dich damit tot*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2008.

WINKLER, Josef: *Der Leibeigene*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1990.

WINKLER, Josef: *Leichnam, seine Familie belauernd*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2003.

WINKLER, Josef: *Muttersprache*. In: Winkler, Josef: Das wilde Kärnten. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1995, S. 473-849.

WINKLER, Josef: *Roppongi. Requiem für einen Vater*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2007.

WINKLER, Josef: *Wenn es soweit ist*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2002.

WINKLER, Josef: *Winnetou, Abel und ich*. Berlin: Suhrkamp 2014

Sekundärliteratur:

Allgemeine Sekundärliteratur:

ALALI-HUSEINAT, Mahmoud: *Rückert und der Orient. Untersuchungen zu Friedrich Rückerts Beschäftigung mit arabischer und persischer Literatur*. Frankfurt am Main: Lang 1993.

ANTES, Peter: *Christentum. Eine religionswissenschaftliche Einführung*. Berlin LIT Verlag 2012.

ASSMANN, Jan: *Monotheismus und die Sprache der Gewalt*. Wien: Picus Verlag 2007 (= Wiener Vorlesungen im Rathaus 116).

BABKA, Anna: „*In-side-out“ the Canon. Zur Verortung und Perspektivierung von postkolonialen Theorien & Gendertheorien in der germanistischen Literaturwissenschaft*. In: Bidwell-Steiner, Marlen / Wozonig, Karin S. (Hg.): *A Canon of Our Own*. Innsbruck, Wien, Bozen: StudienVerlag 2006, S. 117-132.

BACHMANN-MEDICK, Doris (Hg.): *Kultur als Text. Die anthropologische Wende in der Literaturwissenschaft*. Frankfurt am Main: Fischer 1996.

BACHMANN-MEDICK, Doris: *Multikultur oder kulturelle Differenzen? Neue Konzepte von Weltliteratur und Übersetzung in postkolonialer Perspektive*. In: Bachmann-Medick, Doris (Hg.): *Kultur als Text. Die anthropologische Wende in der Literaturwissenschaft*. Frankfurt am Main: Fischer 1996, S. 262-296

BACHTIN, Michail: *Literatur und Karneval*. München: Hanser 1969.

BACHTIN, Michail: *Rabelais und seine Welt. Volkskultur als Gegenkultur*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1995.

BAIER, Karl: *Transreligiöse Theorie und existentielle Interpretation*. <http://homepage.univie.ac.at/karl.baier/texte/pdf/TransreligioeseTheorie.pdf> (14.3.2016).

BARTHES, Roland: *Die strukturalistische Tätigkeit*. In: Kimmich, Dorothee / Renner, Rolf Günther / Stiegler, Bernd (Hg.): Texte zur Literaturtheorie der Gegenwart. Stuttgart: Reclam 1996, S. 215-223.

BARTHOLOMEW, Craig G.: "BABEL AND DERRIDA: Postmodernism, Language and Biblical Interpretation," In: Tyndale Bulletin 49/2 (1998), S. 305-328.

BAUER, Dale M. (Hg.): *Feminism, Bakhtin, and the dialogic*. Albany: State Univ. of New York Press 1991.

BERNER, Ulrich: *Zur Geschichte und Problematik des interreligiösen Dialogs*. In: Elsas, Christoph (Hg.): Tradition und Translation. Zum Problem der interkulturellen Übersetzbarekeit religiöser Phänomene. Festschrift für Carsten Colpe zum 65. Geburtstag. Berlin: de Gruyter 1994, S. 391-405.

BHABHA, Homi K.: *Die Verortung der Kultur*. Tübingen: Stauffenburg 2011.

BOCK, Eleonore: *Die Mystik in den Religionen der Welt*. Münster: Principal 2009.

BOGDAL, Klaus-Michael: *Historische Diskursanalyse der Literatur. Theorie, Arbeitsfelder, Analysen, Vermittlung*. Opladen: Westdeutscher Verlag 1999.

BRAUNGART, Wolfgang: *Ritual und Literatur*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag 1996.

BULTMANN, Christoph / SIWCZYK, Birka (Hg.): *Tolerant mit Lessing. Ein Lesebuch zur Ringparabel*. Leipzig: Evang. Verl.-Anst. 2013.

BURDA, Gerhard: *Religion und Differenz. Derrida. Lacan*. Wien: Sonderzahl 2008.

CHEETHAM, David (Hg.): *Interreligious Hermeneutics in Pluralistic Europe. Between Texts and People*. Amsterdam: Rodopi 2011.

CSÁKY, Moritz: *Paradigma Zentraleuropa: Pluralitäten, Religionen und kulturelle Codes. Religion – Mythos – Nation. Einführende Überlegungen*. In: Csáky, Moritz / Zeyringer, Klaus (Hg.): Pluralitäten, Religionen und kulturelle Codes. Innsbruck: StudienVerlag 2001 (= Paradigma Zentraleuropa 3), S. 9-17.

CSÁKY, Moritz / ZEYRINGER, Klaus: *Vorwort*. In: Csáky, Moritz / Zeyringer, Klaus (Hg.): Pluralitäten, Religionen und kulturelle Codes. Innsbruck: StudienVerlag 2001 (= Paradigma Zentraleuropa 3), S. 7-8.

DERMUTZ, Klaus: *Der ‚religious turn‘ im Theater*. In: Herder Korrespondenz Spezial: Renaissance der Religion – Mode oder Megathema? 2006, S. 60-64.

DERRIDA, Jacques: *Grammatologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1983 (= suhrkamp taschenbuch wissenschaft 417).

DERRIDA, Jacques: *Des Tours de Babel*. In: Graham, Joseph F. (Hg.): *Difference in Translation*. Ithaca: Cornell University Press 1985, S. 165-207.

DERRIDA, Jacques: *Wie nicht sprechen. Verneinungen*. Wien: Passagen Verlag 1989 (= Edition Passagen 29).

DERRIDA, Jacques: *Glaube und Wissen. Die beiden „Quellen“ der Religion an den Grenzen der bloßen Vernunft*. In: Derrida, Jacques: *Die Religion*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2001, S. 9-106.

ECK, D. L.: *Interreligiöser Dialog – was ist damit gemeint? Ein Überblick über die verschiedenen Formen des interreligiösen Dialogs*. In: *Una Sancta. Zeitschrift für ökumenische Begegnung* 43 (1988), S. 189-200.

ELIADE, Mircea: *Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen*. Frankfurt am Main: Insel Verlag 1984.

ELSAS, Christoph (Hg.): *Tradition und Translation. Zum Problem der interkulturellen Übersetzbarkeit religiöser Phänomene. Festschrift für Carsten Colpe zum 65. Geburtstag*. Berlin: de Gruyter 1994.

ENDERS, Markus: *Ist ‚Religion‘ wirklich undefinierbar? Überlegungen zu einem interreligiös verwendbaren Religionsbegriff*. In: Enders, Markus / Zaborowski, Holger (Hg.): *Phänomenologie der Religion. Zugänge und Grundfragen*. Freiburg, München: Verlag Karl Alber 2004, S. 49-87.

FENDRI, Monika: *Halbmond, Kreuz und Schibboleth. Heinrich Heine und der islamische Orient*. Hamburg: Hoffmann und Campe 1980.

FISCHER, Barbara: *Nathans Ende? Von Lessing bis Tabori. Die deutsch-jüdische Rezeption von „Nathan der Weise“*. Göttingen: Wallstein 2000.

FOUCAULT, Michel: *Was ist ein Autor?* In: Foucault, Michel: *Schriften zur Literatur*. Frankfurt am Main: Fischer 1988, S. 7-31.

FOUCAULT, Michel: *Die Ordnung des Diskurses*. Frankfurt am Main: Fischer 2007.

FREDERIKS, Martha: *Hermeneutics from an Inter-religious Perspective?* In: Exchange 34 (2005), S. 101-110,

FREUD, Sigmund: *Totem und Tabu*. Hg. und neu kommentiert von Hermann Westerink. Göttingen: V & R unipress 2013 (= Sigmund Freuds Werke. Wiener Interdisziplinäre Kommentare 1).

FRIDLUND, Patrik (Hg.): *Plural voices. Interdisciplinary perspectives on interreligious issues*. Leuven: Peeters 2009.

FRÖLICH, Margrit: „*Understanding instead of Discriminating*“: *The Example of the „Abrahamic Youth Forum“ on Religion, Everyday Life, Politics, and Culture at the Protestant Academy of Arnoldshain (June 11 – 13, 2004)*.
<http://www.civiced.org/pdfs/FroehlichMargrit.pdf> (12.3.2016).

GABRIEL, Karl: *Pluralisierung und Individualisierung in Gesellschaft, Religion und Kirche*. In: Münk, Hans J. / Durst, Michael (Hg.): *Christliche Identität in pluraler Gesellschaft*.

Reflexionen zu einer Lebensfrage von Theologie und Kirche heute. Freiburg: Paulusverlag 2005 (= Theologische Berichte 28), S. 21-58.

GARDINER, Michael: *The Dialogics of Critique. M. M. Bakhtin and the Theory of Ideology*. London: Routledge 1992.

GEBAUER, Gunter / WULF, Christoph: *Mimesis. Kultur – Kunst – Gesellschaft*. Reinbek: Rowohlt 1992.

GELLNER, Christoph: *Weltreligionen in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur. Spiegelungen im Werk von Barbara Frischmuth und Adolf Muschg*. In: Gellner, Christoph: Weltreligionen im Spiegel zeitgenössischer Literatur. Barbara Frischmuth, Adolf Muschg und die interkulturelle Herausforderung der Theologie. Karlsruhe, Baden: Evangelische Akademie Baden 2005, S. 21-102.

GIRARD, René: *Mensonge romantique et vérité romanesque*. Paris: Grasset 1961.

GRÖZINGER, Albrecht / MAUZ, Andreas / PORTMANN, Adrian: *Religion und Gegenwartsliteratur. Spielarten einer Liaison. Einleitendes zum Band und zur Thematik*. In: Grözinger, Albrecht / Mauz, Andreas / Portmann, Adrian (Hg.): Religion und Gegenwartsliteratur. Spielarten einer Liaison. Würzburg: Königshausen & Neumann 2009, S. 1-19.

GRÜNSCHLOß, Andreas: *Der eigene und der fremde Glaube. Studien zur interreligiösen Fremdwahrnehmung in Islam, Hinduismus, Buddhismus und Christentum*. Tübingen: Mohr Siebeck 1999 (= Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 37).

GUMBRECHT, Hans Ulrich: *Diesseits der Hermeneutik. Die Produktion von Präsenz*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2004.

HAUßIG, Hans-Michael: *Der Religionsbegriff in den Religionen. Studium zum Selbst- und Religionsverständnis in Hinduismus, Buddhismus, Judentum und Islam*. Berlin: Philo 1999.

HEIMBACH-STEINS, Marianne / WIELANDT, Rotraud / ZINTL, Reinhard (Hg.): *Religiöse Identität(en) und gemeinsame Religionsfreiheit. Eine Herausforderung pluraler Gesellschaften*. Würzburg: Ergon 2006 (= Judentum - Christentum - Islam. Bamberger Interreligiöse Studien 3).

HORVÁTH, Andrea: *Kultur als Text? Lesbarkeiten von kulturellen Prozessen*. http://www.inst.at/trans/16Nr/07_3/horvath16.htm (15.8.2013).

HORSCH, Silvia: *Lessing, der Islam und die Toleranz*. http://www.al-sakina.de/inhalt/artikel/lessing_islam/lessing_islam.html (11.12.2014).

ILLGE, Hannes: *Inwieweit bedürfen religiöse Sprechakte eines kognitiven Referenzrahmens?* In: Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie 41 (1999), H. 3, S. 245-269.

KALSKY, Manuela / KELLENBACH, Katharina von: *Interreligious Dialogue and the Development of a Transreligious Identity. A Correspondence*. In: Journal of the European Society of Women in Theological Research 17 (2009), S. 41-58.

KELLER, Reiner: *Diskursforschung*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften 2007.

KUNISCH, Hermann: *Spätes Mitelalter (1250-1500)*. In: Maurer, Friedrich / Rupp, Heinz: Deutsche Wortgeschichte. Bd. 1. Berlin: de Gruyter 1974, S. 255-320.

KUSCHEL, Karl-Josef: *Im Spiegel der Dichter. Mensch, Gott und Jesus in der Literatur des 20. Jahrhunderts*. Düsseldorf: Patmos 1997.

KUSCHEL, Karl-Josef: *Vom Streit zum Wettstreit der Religionen. Lessing und die Herausforderung des Islam*. Düsseldorf: Patmos 1998.

KUSCHEL, Karl-Josef: *Der Kampf mit Gott: Heinrich Heine*. Düsseldorf: Patmos 2009.

KUSCHEL, Karl-Josef: *Im Ringen um den wahren Ring. Lessings „Nathan der Weise“ – eine Herausforderung an die Religionen*. Ostfildern: Patmos 2011.

KÜTTNER, Eberhard E.: *Interreligiosität. Die Suche nach der Einheit in der Vielheit*. In: QUÄKER. Zeitschrift der deutschen Freunde 6 (2009). <http://www.kuettner-privat.de/rcv-09.pdf> (2.11.1011).

LAMBDIN, Magdalen: *Towards an Interreligious Hermeneutic of Scripture: Problems and Possibilities*. In: Cheetham, David (Hg.): *Interreligious Hermeneutics in Pluralistic Europe. Between Texts and People*. Amsterdam: Rodopi 2011, S. 103-128.

LANGENHORST, Georg: *Theologie und Literatur*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2005.

LANGENHORST, Georg: „Ich gönne mir das Wort Gott“. *Renaissance des Religiösen in der Gegenwartsliteratur*. In: Herder Korrespondenz Spezial: Renaissance der Religion – Mode oder Megathema? 2006, S. 55-60.

LANGENHORST, Georg: „Recht von mir geredet“ (*Ijob 42,7*)? *Die Rezeption des Hiobbuches in Judentum, Christentum und Islam*. In: Günther, Niklas / Zankel, Sönke (Hg.): *Abrahams Enkel. Juden, Christen, Muslime und die Schoa*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag 2006, S. 93-111.

MATOUSCHEK, Bernd / WODAK, Ruth / JANUSCHEK, Franz: *Notwendige Maßnahmen gegen Fremde? Genese und Formen von rassistischen Diskursen der Differenz*. Wien: Passagen 1995.

MAUTNER, Josef P.: *Nichts Endgültiges. Literatur und Religion in der späten Moderne*. Würzburg: Königshausen und Neumann 2008.

MEHLHORN, Annette: *Gleich und doch verschieden – getrennt verschieden oder gemeinsam? Intrareligiöse Debatten und interreligiöser Dialog im Wechselverhältnis zwischen Religion, Politik und Gender*. In: Journal of the European Society of Women in Theological Research 17 (2009), S. 29-40.

MICHAELS, Axel / WULF, Christoph: *Rethinking the Body. An Introduction*. In: Michaels, Axel / Wulf, Christoph (Hg.): The body in India. Ritual, Transgression, Performativity. Berlin: Akademie Verlag 2009, S. 9-24.

MOMMSEN, Katharina: *Goethe und der Islam*. Frankfurt am Main: Insel 2001.

MÜLLER-FUNK, Wolfgang: *Das Eigene und das Andere / Der, die, das Fremde. Zur Begriffserklärung nach Hegel, Levinas, Kristeva, Waldenfels*. <http://www.kakanien.ac.at/beitr/theorie/WMueller-Funk2.pdf> (21.7.2011).

MÜNSTER, Daniel: *Religionsästhetik und Anthropologie der Sinne. Vorarbeiten zu einer Religionsethnologie der Produktion und Rezeption ritueller Medien*. München: Akad. Verl. 2001.

NEHRING, Andreas: *Religion und Kultur. Zur Beschreibung einer Differenz*. In: Nehring, Andreas / Valentin, Joachim (Hg.): Religious Turns – Turning Religions. Veränderte religiöse Diskurse – neue religiöse Wissensformen. Stuttgart: W. Kohlhammer 2008 (= ReligionsKulturen 1), S. 11-31.

NEHRING, Andreas: *On the Communication of Sacred Texts. Intercultural Comparison or Intercultural Encounter*. In: Cheetham, David (Hg.): Interreligious Hermeneutics in Pluralistic Europe. Between Texts and People. Amsterdam: Rodopi 2011, S. 381-396.

NEHRING, Andreas / VALENTIN, Joachim: *Einleitung*. In: Nehring, Andreas / Valentin, Joachim (Hg.): Religious Turns – Turning Religions. Veränderte religiöse Diskurse – neue religiöse Wissensformen. Stuttgart: W. Kohlhammer 2008 (= ReligionsKulturen 1), S. 7-10.

OPELKA, Michael: *Kultur versus Religion? Soziologische Analysen zu modernen Wertkonflikten*. Bielefeld: transcript 2007.

PALAVER, Wolfgang: *Der mimetische Zirkel. Gewalt und der „Gott der Opfer“*. <http://www.uibk.ac.at/theol/leseraum/texte/631.html> (27.10.2015).

PETUTSCHNIG, Thomas: *Auf der Suche nach der verlorenen Religion. Ein Blick auf österreichische literarische Werke der Gegenwart*. In: Janke, Pia (Hg.): RITUAL.MACHT.BLASPHEMIE. Kunst und Katholizismus in Österreich seit 1945. Wien: Praesens Verlag 2010, S. 177-190.

PFEIFER, Christiane B.: *Heine und der islamische Orient*. Wiesbaden: Harrassowitz 1990.

POLT-HEINZL, Evelyne: *Die Kirche im Dorf lassen? Strukturelle Muster des Alltags*. In: Janke, Pia (Hg.): RITUAL.MACHT.BLASPHEMIE. Kunst und Katholizismus in Österreich seit 1945. Wien: Praesens Verlag 2010, S. 271-291.

RICHTER, Cornelia: *Die Religion in der Sprache der Kultur*. Tübingen: J.C.B. Mohr 2004 (= Religion in Philosophy and Theology 7).

RICŒUR, Paul: *Die Metapher und das Hauptproblem der Hermeneutik*. In: Ricœur, Paul: Vom Text zur Person. Hg. v. Peter Welsen. Hamburg: Meiner 2005, S. 109-134.

RITSCHL, Dietrich: *Theorie und Konkretion in der Ökumenischen Theologie. Kann es eine Hermeneutik des Vertrauens inmitten differierender semiotischer Systeme geben?* Münster: LIT Verlag 2005.

RITTER, Hellmut: *Das Meer der Seele. Mensch, Welt und Gott in den Geschichten des Farīduddīn Aṭṭār*. Leiden: E.J. Brill 1955.

SAID, Edward: *Orientalism*. New York: Vintage Books 1994.

SCHECHNER, Richard: *Theater-Anthropologie. Spiel und Ritual im Kulturvergleich*. Reinbek: Rowohlt 1990 (= rowohls enzyklopädie).

SCHENKERMAYR, Christian: *Interreligiosität und Literatur – zeitgemäß verknüpft?* In: Clar, Peter / Greulich, Markus / Springsits, Birgit (Hg.): *Zeitgemäße Verknüpfungen. Ergebnisse des DoktorandInnenworkshops der Wiener Germanistik, 10.11.-12.11.2012 [sic].* Wien: Praesens Verlag 2013, S. 89-106.

SCHEULE, Rupert M.: „*Um Gottes Willen Schonung*“. *Ein geschichtsethischer Blick auf Christen, Muslime und Gottes barmherzige Unberechenbarkeit im „Willehalm“ des Wolfram von Eschenbach*. In: Kienzler, Klaus: Islam und Christentum: Religion im Gespräch. Münster: LIT Verlag 2001, S. 153-170.

SCHIMMEL, Annemarie: *Mystische Dimensionen des Islam*. Aalen: Qalandar [1982].

SCHIMMEL, Annemarie: *Die Zeichen Gottes. Die religiöse Welt des Islam*. München: C.H. Beck 2002.

SCHMIDT-DENGLER, Wendelin: *Das Gebet in die Sprache nehmen. Zum Säkularisationssyndrom in der österreichischen Literatur der siebziger Jahre*. In: Pankow, Christiane (Hg.): *Österreich. Beiträge über Sprache und Literatur*. Umeå: Univ. i Umeå 1992, S. 45-61.

STOELLGER, Philipp: *Souveränität im Spiel der Zeichen. Zum Schein der Macht in religiöser Rede*. In: Stoellger, Philipp (Hg.): *Sprachen der Macht. Gesten der Er- und Entmächtigung in Text und Interpretation*. Würzburg: Königshausen & Neumann 2008, S. 189-211.

STORCK, Joachim W.: *Judentum und Islam in der Sicht Rainer Maria Rilkes*. In: Hauschild, Vera (Red.): *Rilke heute. Der Ort des Dichters in der Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1997, S. 37-78.

SVARTVIK, Jesper (Hg.): *Religious stereotyping and interreligious relations*. Basingstoke: Palgrave Macmillan 2013.

TÜCK, Jan-Heiner / BIERINGER Andreas (Hg.): „*Verwandeln allein durch Erzählen*“. *Peter Handke im Spannungsfeld von Theologie und Literaturwissenschaft*. Freiburg im Breisgau (u.a.): Herder 2014.

WEBER, Norbert: *Das gesellschaftlich Vermittelte der Romane österreichischer Schriftsteller seit 1970*. Frankfurt am Main: Lang 1980.

WEIDNER, Daniel: *Walter Benjamins Erfahrungen. Zum religious turn in der gegenwärtigen Literatur- und Kulturwissenschaft*. In: Nehring, Andreas / Valentin, Joachim (Hg.): Religious Turns – Turning Religions. Veränderte religiöse Diskurse – neue religiöse Wissensformen. Stuttgart: W. Kohlhammer 2008 (= ReligionsKulturen 1), S. 32-44.

WEISS, Walter: *Ausblick auf eine Geschichte österreichischer Literatur*. In: Schmidt-Dengler, Wendelin / Sonnleitner, Johann / Zeyringer Klaus (Hg.): Literaturgeschichte: Österreich. Prolegomena und Fallstudien. Berlin: Erich Schmidt Verlag 1995, S. 19-28.

WELSCH, Wolfgang: *Transkulturalität – die veränderte Verfassung heutiger Kulturen. Ein Diskurs mit Johann Gottfried Herder*. In: Via Regia 20 (1994). http://www.via-regia.org/bibliothek/pdf/heft20/welsch_transkulti.pdf?PHPSESSID=ueshi0ltp0pn2b0hdsbg1jam2 (20.1.2012).

WELSCH, Wolfgang: *Transkulturalität. Zwischen Globalisierung und Partikularisierung*. In: Jahrbuch Deutsch als Fremdsprache 26 (2000), S. 327-351.

WERBICK, Jürgen: *Vergewisserungen im interreligiösen Feld*. Münster: LIT Verlag 2011. (= Religion – Geschichte – Gesellschaft 49)

WERLEN, Iwar: *Ritual und Sprache. Zum Verhältnis von Sprechen und Handeln in Ritualen*. Tübingen: Gunter Narr 1984.

WILLEMS, Joachim: *Interkulturalität und Interreligiosität*. Nordhausen: Traugott Bautz 2008.

WILLEMS, Joachim: *Interreligiöse Kompetenz. Theoretische Grundlagen – Konzeptualisierungen – Unterrichtsmethoden*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften 2011.

ZEILLINGER, Peter: *Nachträgliches Denken. Skizze eines philosophisch-theologischen Aufbruchs im Ausgang von Jacques Derrida*. Münster: LIT Verlag 2002.

ZEYRINGER, Klaus: *Sakrale Diskurse, kulturelle Codes und Skripts in Zentraleuropa*. In: Csáky, Moritz / Zeyringer, Klaus (Hg.): Pluralitäten, Religionen und kulturelle Codes. Innsbruck: StudienVerlag 2001 (= Paradigma Zentraleuropa 3), S. 19-29.

ZEYRINGER, Klaus / GOLLNER, Helmut: *Eine Literaturgeschichte. Österreich seit 1650*. Innsbruck / Wien / Bozen: StudienVerlag 2012.

ZIRKER, Hans: *Der Koran. Zugänge und Lesarten*. Darmstadt Primus 1999

Zu Barbara Frischmuth:

CIMENTI, Silvana: *Muttersprache – Mutterkultur? Zur Schrift des Freundes bei Barbara Frischmuth*. In: Cimenti, Silvana / Spörk, Ingrid (Hg.): Barbara Frischmuth. Dossier extra. Graz, Wien: Droschl 2007, S. 35-51.

GELLNER, Christoph: *Grenzüberschreitungen zwischen Orient und Okzident. Literatur, Multikulturalität und Religionsdialog*. In: Bartens, Daniela / Spörk, Ingrid (Hg.): Barbara

Frischmuth. Fremdgänge. Ein illustrierter Streifzug durch einen literarischen Kosmos. Salzburg / Wien / Frankfurt am Main: Residenz Verlag 2001, S. 211-239.

GÜRTLER, Christa: *Der Blick auf das eigene Fremde im Werk Barbara Frischmuths*. In: Cimenti, Silvana / Spörk, Ingrid (Hg.): Barbara Frischmuth. Dossier Extra. Graz: Droschl 2007, S. 53-63.

HAFEZ ABD EL-BARR, Mumina: *Multikulturalität bei Barbara Frischmuth und Bahá'í Tahir*. Kairo: Diss. 2007.

HORVÁTH, Andrea: „Auf der Suche nach dem Subtext“. *Wissenschaftskritik in Barbara Frischmuths „Die Entschlüsselung“*. In: Cimenti, Silvana / Spörk, Ingrid: Barbara Frischmuth. Graz: Droschl 2007, S. 65-84

HORVÁTH, Andrea: *Das Fremde. Kulturelle und religiöse Pluralität in den Erzählwerken von Barbara Frischmuth*. In: Albrecht, Terrance / Szabó, Lázló V. (Hg.): Kreuzwege der Literatur. Beiträge zum Symposium ungarischer Nachwuchsgermanisten an der Universität Veszprém vom 27. - 28. September 2002. Veszprém: Univ.-Verl. Veszprém 2003 (= Studia Germanica Universitatis Vesprimiensis 2), S. 185-195.

HORVÁTH, Andrea: *Grenzgängerin und Vermittlerin. Barbara Frischmuth als „multikulturelle“ Autorin*. In: Bombitz, Attila (Hg.): Brüchige Welten. Von Doderer bis Kehlmann. Einzelinterpretationen. Szeged: JATEPress 2009 (Österreich-Studien Szeged 4), S. 151-161.

HORVÁTH, Andrea: „Wir sind anders“. *Gender und Ethnizität in Barbara Frischmuths Romanen*. Würzburg: Königshausen & Neumann 2007.

LORENZ, Dagmar C.G.: *Dismantling Islam. Orientalism and the Women's Perspective in Barbara Frischmuth's Novel „Das Verschwinden des Schattens in der Sonne“*. In: Posthofen, Renate (Hg.): Barbara Frischmuth in contemporary context. Riverside: Ariadne Press 1999 (= Studies in Austrian literature, culture, and thought), S. 263-286.

MICHAELS, Jennifer E.: *Multiculturalism in Barbara Frischmuth's Works. The Representation and Mediation of Turkish and Other Islamic Cultures in „Das Verschwinden des Schattens in der Sonne“ and in Various Short Pieces*. In: Posthofen, Renate (Hg.): Barbara Frischmuth in contemporary context. Riverside: Ariadne Press 1999 (= Studies in Austrian literature, culture, and thought), S. 67-86.

POLAT-MENKE, Selma: *Islam und Mystik bei Barbara Frischmuth. Werkanalyse und interreligiöses Lernen*. Ostfildern: Grünwald 2013.

STRÁŇÁKOVÁ, Monika: *Literarische Grenzüberschreitungen. Fremdheits- und Europa-Diskurs in den Werken von Barbara Frischmuth, Dževad Karahasan und Zafer Šenocak*. Tübingen: Stauffenburg-Verl. 2009 (= Stauffenburg Discussion 26).

TABAALITE, Driss: *Islamische Mystik bei Barbara Frischmuth. Untersuchungen zum Konzept einer „geistigen Archäologie des Gemeinsamen“*. Graz: Diss. 2011.

TANZER, Ulrike: *Übergänge. Barbara Frischmuths Reiseroman Vergiss Ägypten*. In: Literatur und Kritik 425 (2008), S. 103-104.

Zu Josef Winkler:

ASPETSBERGER, Friedbert: *Josef Winklers „Roppongi“.* Entwicklungen und Ideologien seiner Prosa. Innsbruck: StudienVerlag 2008.

BANOUN, Bernard: *Kunst-Stoffe. Ein Versuch, mit Josef Winklers unberechenbaren Sätzen Gleichungen aufzustellen.* In: Kacianka, Reinhart (Hg.): beigesellt – fernwesend. Beiträge zu Josef Winkler und seinem Werk. Klagenfurt: Kitab, 2004, S. 71-83.

EBNER, Cornelia: „*Das Universum des Todesneurotikers*“. Josef Winkler im literarischen und geographischen Spannungsfeld von Eros und Thanatos, von Kamering bis Varanasi. Wien: Dipl. 2008.

FLIEDL, Konstanze: *Sterbensgeschichten gegen die Lebensmüdigkeit. Zu Josef Winklers Romanen.* In: Wespennest 120 (2000), S. 82-89.

HAAS, Franz: *Der Leibeigene in Indien. Josef Winklers Roman „Domra. Am Ufer des Ganges“.* In: Literatur und Kritik 2/1997, 87-88.

HAAS, Franz: *Ketzergebete. Oder: Josef Winklers poetologische Herbergsuche.* In: Höfler, Günther / Melzer, Gerhard (Hg.): Josef Winkler. Graz: Droschl 1998 (= Dossier 13), S. 39-54.

HÄRLE, Gerhard: *Heilige Handlungen. Die literarische Ausbeute von Josef Winklers Indien-Reise: Domra.* In: Höfler, Günther / Melzer, Gerhard (Hg.): Josef Winkler. Graz: Droschl 1998 (= Dossier 13), S. 166-170.

HONOLD, Alexander: *Neues aus dem Herz der Finsternis: Ethnographisches Schreiben bei Christoph Ransmayr, Gerhard Roth und Josef Winkler.* In: Modern Austrian Literature 31 (1998), H. 3-4, S. 103-117.

KALATEHBALI, Narjes Khodaei: *Das Fremde in der Literatur. Postkoloniale Fremdheitskonstruktionen in Werken von Elias Canetti, Günter Grass und Josef Winkler.* Münster: LIT Verlag 2005.

LÖFFLER, Sigrid: *Fremder Zuschauer vom Scheiterhaufen. Josef Winkler als Buchführer am Ganges.* In: Höfler, Günther / Melzer, Gerhard (Hg.): Josef Winkler. Graz: Droschl 1998 (= Dossier 13), S. 170-173.

MARIBACHER, Barbara: *Text, Bild, Ritual. Josef Winklers Roman „Domra“ (1996).* In: Deutsche Bücher 34/4 (2004), S. 271-279.

MILLNER, Alexandra / IVANOVIC, Christine: *Die Entsetzungen des Josef Winkler. Zur Einführung.* In: Millner, Alexandra / Ivanovic, Christine (Hg.): Die Entsetzungen des Josef Winkler. Wien: Sonderzahl 2014, S. 15-24.

MOSER, Gerhard: *Knochen und Glut und Asche.* In: Höfler, Günther / Melzer, Gerhard (Hg.): Josef Winkler. Graz: Droschl 1998 (= Dossier 13), S. 161-166.

NEULINGER, Valerie: *Ritual und Ritualität in Josef Winklers „Domra“ und „Wenn es soweit ist“*. Universität Salzburg: Dipl. 2007.

PFEIFEROVÁ, Dana: *Angesichts des Todes. Die Todesbilder in der neueren österreichischen Prosa: Bachmann, Bernhard, Winkler, Jelinek, Handke, Ransmayr*. Wien: Präsens Verlag 2007.

REICHENSPERGER, Richard: *Zu einer Sprache des Schmerzes: Josef Winkler*. In: Höfler, Günther / Melzer, Gerhard (Hg.): Josef Winkler. Graz: Droschl 1998 (= Dossier 13), S. 55-74.

SCHÖDEL, Helmut: *Die Toten von Benares*. In: Die Zeit, 4.10.1996.

SCHWENS-HARRANT, Brigitte: *Des Todes leibeigen*. In: Grözinger, Albrecht / Mauz, Andreas / Portmann, Adrian (Hg.): Religion und Gegenwartsliteratur. Spielarten einer Liaison. Würzburg: Königshausen & Neumann 2009, S. 69-82

ULRICH, Carmen: *Sinn und Sinnlichkeit des Reisens. Indien(be)schreibungen von Hubert Fichte, Günter Grass und Josef Winkler*. München: IUDICIUM 2004.

VOGEL, Juliane: *Josef Winklers „Domra“*. In: Broser, Patricia / Pfeiferová, Dana (Hg.): Der Dichter als Kosmopolit. Zum Kosmopolitismus in der neuesten österreichischen Literatur. Beiträge der tschechisch-österreichischen Konferenz Ceske Budejovice, März 2002. Wien: Edition Praesens 2003, S. 99-111.

WERNDL, Kristina: *Dem Tod vor Augen. Über Josef Winklers literarische Autobiographie „Leichnam, seine Familie belauernd“*. Wien: Ed. Praesens 2005.

YAMAMOTO, Hiroshi: *Vermessung von Todeslandschaften. Zum Irre- und Engführungsverfahren in Josef Winklers Roppongi*. In: Millner, Alexandra / Ivanovic, Christine (Hg.): Die Entsetzungen des Josef Winkler. Wien: Sonderzahl 2014, S. 120-134.

Zu Elfriede Jelinek:

FIDDLER, Allyson: *Im Netz der Moral. Monologe, Massenmedien und Mythologie in Elfriede Jelineks „Babel“*. In: Barnett, David (Hg.): Das Analoge sträubt sich gegen das Digitale? Materialitäten des deutschen Theaters in einer Welt des Virtuellen. Berlin: Theater der Zeit 2006, S. 101-112

GUTJAHR, Ortrud: *Was heißt hier Aufklärung? Gotthold Ephraim Lessings Nathan der Weise und die Probe aufs Wort mit Elfriede Jelineks Abraumhalde in Nicolas Stemanns Inszenierung*. In: Gutjahr, Ortrud (Hg.): „Nathan der Weise“ von Gotthold Ephraim Lessing. Texterprobungen mit „Abraumhalde“ von Elfriede Jelinek in Nicolas Stemanns Inszenierung am Thalia Theater Hamburg. Würzburg: Königshausen & Neumann 2010 (= Theater und Universität im Gespräch 11), S. 43-73.

JUERS- MUNBY, Karen: *Abraumhalde; FaustIn and out*. In: Janke, Pia (Hg.): Jelinek-Handbuch. Stuttgart: Metzler 2013, S. 203-207.

KAPLAN, Stefanie: *Die Fleischwerdung des Wortes in ausgewählten Texten Elfriede Jelineks*. <http://www.univie.ac.at/jelinetz/images/1/13/Kaplan.pdf> (23.12.2012).

KOHLENBACH, Margarete: *Montage und Mimikry. Zu Elfriede Jelineks „Wolken. Heim.“* In: Bartsch, Kurt / Höfler, Günther A. (Hg.): Elfriede Jelinek. Graz: Droschl 1991 (= Dossier 2), S. 121-153.

KOVACS, Teresa: *Unterbrechung, Übermalung, Dialog. Elfriede Jelineks Sekundärdramen im Dialog mit Lessing/Goethe.* In: Janke, Pia / Kovacs, Teresa (Hg.): Postdramatik. Reflexion und Revision. Wien: Praesens Verlag 2015 (= DISKURSE.KONTEXTE.IMPULSE. Publikationen des Elfriede Jelinek-Forschungszentrums 11), S. 226-241

LÜCKE, Bärbel: „*And they took pictures of everything. “Der Irak-Krieg, die Folter, die Bilder - die Folterbilder im „Zeitalter ihrer technischen Reproduzierbarkeit“*. In: manuskripte 166 (2004), S. 4-26.

LÜCKE, Bärbel: *Hermann Brochs „1918. Huguenau oder die Sachlichkeit“ („Die Schlafwandler“) und Elfriede Jelineks „Abraumhalde“.* Zwischen Zerfall und Restituation religiöser und ökonomischer Paradigmen - eine Engführung. In: Weimarer Beiträge 4/2010, S. 485-500.

LÜCKE, Bärbel: Zu „*Bambiland“ und „Babel“.* Essay. In: Jelinek, Elfriede: Bambiland. Reinbek: Rowohlt 2004, S. 229-270.

LÜCKE, Bärbel: *Bambiland; Babel; Parsifal: (Laß o Welt o Schreck laß nach!); Todkrank.Doc (für Christoph Schlingensief).* In: Janke, Pia (Hg.): Jelinek-Handbuch. Stuttgart: Metzler 2013, S. 190-198.

NEELSEN, Sarah: *Eine Lektüre von Elfriede Jelineks „Babel“ im Lichte der Intertextualität, zwischen Bibel-Mythos und Abu Ghraib-Bildern.* Lyon: Dipl. 2006.

NEELSEN, Sarah: *Intertextualität und Sinnstiftung. Anmerkungen zu Elfriede Jelineks „Babel“.* In: Janke, Pia (Hg.): Elfriede Jelinek: „ICH WILL KEIN THEATER“. Mediale Überschreitungen. Wien: Praesens Verlag 2007 (= DISKURSE.KONTEXTE.IMPULSE. Publikationen des Elfriede Jelinek-Forschungszentrums 3), S.86-99.

SALETTA, Ester: *Brochs und Jelineks „Babel“: Ein geschlossenes Wertesystem.* http://www.inst.at/trans/16Nr/05_4/saletta16.htm (6.1.2015).

SCHENKERMAYR, Christian: *Vom Inzesstabu zum „Märtyrertod“.* Interreligiöse Störungen als Tabubrüche in Elfriede Jelineks Theatertexten „Babel“ und „Abraumhalde“.
<https://jelinekstabu.univie.ac.at/religion/interreligioese-stoerungen/christian-schenkermayr/> (22.12.2014) (= TABU: Bruch. Überschreitungen von Künstlerinnen. Interkulturelles Wissenschaftsportal der Forschungsplattform Elfriede Jelinek).

Interviews und Gespräche:

BLOMBERG, Benjamin von: *Dem Stück den Hass zurückgeben. Benjamin von Blomberg im Gespräch mit Nicolas Stemann.* In: Programmheft des Hamburger Thalia Theaters zu Gotthold Ephraim Lessings *Nathan der Weise*, 2009.

ÇAKIR, Seher / SCHUTTING, Julian / SCHENKERMAYR, Christian: *Kunst und interreligiöser Dialog*. In: Janke, Pia (Hg.): RITUAL.MACHT.BLASPHEMIE. Kunst und Katholizismus in Österreich seit 1945. Wien: Praesens Verlag 2010, S. 89-101.

DOBRETSBERGER, Christine: „Literatur spiegelt die Ignoranz“. In: Wiener Zeitung, 26.9.2001.

GROHOTOLSKY, Ernst: *Wo einem ein Kopf in den Satz schießt oder: Wieder dasselbe Thema aber wieder ganz anders*. In: Höfler, Günther / Melzer, Gerhard (Hg.): Josef Winkler. Graz: Droschl 1998 (= Dossier 13), S. 9-28.

GROSZ, Elisabeth / SPIVAK, Gayatri: *Criticism, Feminism, and The Institution*. In: Harasym, Sarah (Hg.): The Post-Colonial Critic. Interviews, Strategies, Dialogues. Gayatri Chakravorty Spivak. London: Routledge 1990, S. 1-16.

HAIDER, Hans: *Die Entdeckung der Sprache als Material*. In: Wiener Zeitung, 16.8.2008.

JANKE, Pia / KAPLAN, Stefanie: „Und das Wort ist Fleisch geworden.“ *Katholizismus in Elfriede Jelineks Werk*. In: Janke, Pia (Hg.): RITUAL.MACHT.BLASPHEMIE. Kunst und Katholizismus in Österreich seit 1945. Wien: Praesens Verlag 2010, S. 36-51

KUSCHEL, Karl-Josef: *Vom Vergnügen, seine eigene Religion zu haben. Über Mystik, Märchen und Gnosis. Gespräch mit Barbara Frischmuth*. In: Kuschel, Karl-Josef (Hg.): Weil wir uns auf dieser Erde nicht ganz zu Hause fühlen. 12 Schriftsteller über Religion und Literatur. München: Piper 1985, S. 113-126.

NÜCHTERN, Klaus: *Erlösung gibt es nicht*. In: Falter 36/2000.

NÜCHTERN, Klaus: *Nonnen sind die elegantesten Frauen*. In: Falter 24/1992.

NÜCHTERN, Klaus: „*Ein Engel ohne Eingeweide, Herz und Hirn*“. Büchner-Preisträger Josef Winkler über seinen Kampf mit der Sprache, dem Vater und der katholischen Kirche. In: Falter 44/2008.

POLT-HEINZL, Evelyne: *Schreiben als Suche nach der verlorenen Kindheit. Josef Winkler im Gespräch mit Evelyne Polt-Heinzl*. In: Janke, Pia (Hg.): RITUAL.MACHT.BLASPHEMIE. Kunst und Katholizismus in Österreich seit 1945. Wien: Praesens Verlag 2010, S. 307-312

PRANGEL, Matthias: *Die Wiederentdeckung der Genauigkeit. Ein Gespräch mit Josef Winkler*. http://www.literaturkritik.de/public/rezension.php?rez_id=6730 (15.1.2011).

REIF, Adelbert: ... und dann beginnt dieses Sprachlaufwerk zu rotieren. In: conturen 1/2012, S. 79-93.

SAUTER, Josef-Hermann: *Interviews mit Barbara Frischmuth, Elfriede Jelinek, Michael Scharang*. In: Weimarer Beiträge 6 (1981), S. 99-128.

WOLKINGER, Thomas: „Ich schrecke vor nichts zurück“. *Barbara Frischmuth wird 70. Ein Gespräch über Erotik im Mädchenpensionat und eine Generation ohne Väter*. In: Falter 26/2011.

Zeitungseintrag:

MAC ASKILL, Ewen: *George Bush: „God told me to end the tyranny in Iraq“*. In: The Guardian, 7.10.2005.

RED: *Spindelegger-Projekt mit Saudi-Arabien „ein schlechter Scherz“*. In: Der Standard, 6.10.2011.

SCHMIDINGER, Thomas: *Österreich-Hilfe für Propagandisten der Intoleranz?* In: Der Standard, 6.10.2011.

TOSCANI, Claudio: *Nel segno dalla trasgressione*. In: L’Osservatore Romano, 13.10.2004. Zit. nach: Janke, Pia: Literaturnobelpreis Elfriede Jelinek. Wien: Praesens Verlag 2005 (= DISKURSE.KONTEXTE.IMPULSE. Publikationen des Elfriede Jelinek-Forschungszentrums 1), S. 129.

ULTSCH, Christian / KOCINA, Erich: *Dialogzentrum der Saudis in Wien löst hitzige Debatte aus*. In: Die Presse, 5.10.2011;

Wörterbucheinträge und Lexikonartikel:

GIETZ, Karl-Peter: *Sadhu*. In: Auffarth, Christoph / Bernard, Jutta / Mohr, Hubert (Hg.): Metzler Lexikon Religion. Gegenwart – Alltag – Medien. Bd. 3, Stuttgart: Metzler 2000, S. 228-231.

DUDENREDAKTION (Hg.): *Duden. Deutsches Universalwörterbuch*. Mannheim, Leipzig, Wien, Zürich: Dudenverlag 62007. [Eintrag: „interreligiös“ auf S. 892, Sp. 3]

GALLING, Kurt (Hg.): *Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*. 2. Elektronische Ausgabe der 3. Auflage. Berlin: Directmedia 2000 (= Digitale Bibliothek 12).

Internetseiten:

ALBOGA, Bekir: „Terroristen kennen den Koran nicht“. <http://www.zdf.de/ZDFmediathek/beitrag/video/1233486/Terroristen-kennen-den-Koran-nicht> (19.12.2014).

<http://www.donau-uni.ac.at/de/studium/interreligioeser-dialog/> (2.2.2016).

<http://www.duden.de/rechtschreibung/interreligioes> (14.2.2012).

GAJEVIC, Mira: *Islamischer Staat wirbt auf sozialen Medien*. <http://www.berliner-zeitung.de/politik/terrororganisation-is-rekrutiert-islamischer-staat-wirbt-auf-sozialen-medien,10808018,28184458.html> (19.12.2014).

<http://germanistik.univie.ac.at/janke-dipl-diss/themenbereiche/literatur-nach-1945/drama-als-stoerung-elfriede-jelineks-konzept-des-sekundaerdramas/> (13.4.2016).

Katechismus der Katholischen Kirche. http://www.vatican.va/archive/DEU0035/_P48.HTM (22.7.2015).

KORUN, Alev: *Parlamentarische Anfrage an Außenminister betreffend saudisches Dialogzentrum*. <http://www.gruene.at/menschenrechte/artikel/lesen/75974/> (14.2.2012).

<http://www.muslima-aktiv.de/forum/viewtopic.php?f=20&t=13416&start=240> (16.4.2014).

<http://www.rowohlt-theaterverlag.de/stueck/Abraumhalde.2821421.html> (7.1.2012).

<https://www.uni-bamberg.de/ma-is/> (2.2.2016).

http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_nostra-aetate_ge.html (5.4.2014).

Abstract:

Ritus, Schrift und Machtgefüge.

Interreligiöse Diskurse im Spannungsfeld sprachanalytischer Schreibverfahren am Beispiel ausgewählter Texte von Josef Winkler, Barbara Frischmuth und Elfriede Jelinek

Ausgangspunkt der Dissertation ist die in literaturwissenschaftlichen Arbeiten der vergangenen drei Jahrzehnte⁹⁰⁷ mehrfach konstatierte Tendenz, dass die Werke zahlreicher österreichischer AutorInnen nach 1945 sowohl auf formaler als auch inhaltlicher Ebene stark von den Erfahrungen ihrer katholischen Erziehung und der liturgischen Sprache geprägt sind. Anders als bei den meisten SchriftstellerInnen dieser Generation (z.B. Peter Handke, Friederike Mayröcker, Ernst Jandl, Thomas Bernhard etc.) werden von Barbara Frischmuth, Josef Winkler und Elfriede Jelinek im Laufe ihres literarischen Schaffens auch vermehrt interreligiöse Diskurse und Motive in ihren Texten aufgegriffen und literarisch verarbeitet. Im Rahmen der Dissertation wird am Beispiel ausgewählter Texte der drei AutorInnen, die zwischen 1996 und 2008 erstmals publiziert wurden, das Spannungsverhältnis von katholisch geprägter Sprachkritik und den in den jeweiligen Werken thematisierten interreligiösen Diskursen systematisch analysiert. Unter Berücksichtigung der für die Literaturwissenschaft relevanten Erkenntnisse poststrukturalistischer (v.a. postkolonialer) Theorien wird dabei insbesondere auf die Romane *Domra. Am Ufer des Ganges* (1996), *Die Schrift des Freundes* (1998), *Die Entschlüsselung* (2001), *Vergiss Ägypten* (2008) sowie die Theatertexte *Babel* (2004) und *Abraumhalde* (2008) eingegangen. Wenngleich sich die ästhetischen Konzeptionsweisen ihrer Texte in sehr unterschiedliche Richtungen entwickelt haben, eröffnet die sowohl für Frischmuths als auch für Jelineks und Winklers Werk bis heute charakteristische Betonung des Materialcharakters der Sprache zahlreiche stilistische und thematische Vergleichsmöglichkeiten in Bezug auf die genannten Werke. So werden im Rahmen der Arbeit etwa die unterschiedlichen Formen der Literarisierung religiöser Riten unter anderem am Beispiel der in Josef Winklers Roman *Domra. Am Ufer des Ganges* geschilderten hinduistischen Einäscherungsprozessionen in Varanasi und deren sprachmimetische Engführung mit dem Katholizismus untersucht. Eine weitere zentrale Ebene der Analyse ist die Frage nach der literarischen Verarbeitung religiöser Schriften, die sowohl als Projektionsflächen interreligiöser Diskurse (z.B. bei der Gegenüberstellung von Deutungsversuchen eines Briefwechsels zwischen der katholischen Äbtissin Wendlgard vom Leisling und dem islamischen Mystiker und Dichter Nesîmî in Barbara Frischmuths *Die Entschlüsselung*), vor allem aber als Inszenierung von Widersprüchen fungieren, die nicht aufgelöst, sondern im Gegenteil ins Zentrum des literarischen Konzepts gerückt werden (eine Funktion, die in Elfriede Jelineks Essay *Das Wort, als Fleisch verkleidet* als konstitutive Eigenschaft der Schrift definiert wird).

⁹⁰⁷ Vgl. u.a.: Schmidt-Dengler, Wendelin: *Das Gebet in die Sprache nehmen. Zum Säkularisationssyndrom in der österreichischen Literatur der siebziger Jahre*. In: Pankow, Christiane (Hg.): *Österreich. Beiträge über Sprache und Literatur*. Umeå: Univ. i Umeå 1992, S. 46-62.