
Transkulturalität der Religion in Prosatexten der Gegenwart.

Eine Einleitung

Religion und Religiosität finden gegenwärtig eine neue und unerwartete Beachtung in Medien und Öffentlichkeiten europäischer Gesellschaften. Die weltweite Politisierung von Glaubensgemeinschaften und die wichtige Rolle der Religion in Identitätsdiskursen können als Indikatoren dafür dienen, dass die Säkularisierungswelle, welche seit dem Ende des Zweiten Weltkrieges viele Länder Europas erfasst hatte, nicht das Normalvorbild für die Modernisierung aller Kulturen ist, sondern ein Sonderweg (vgl. Habermas 2009: 120–121). In einem Zeitalter globaler Migration und digitaler Vernetzung kann sich auch Europa einer Revitalisierung der Religion nicht entziehen, zumal dadurch ausgelöste Probleme – religiöse Konflikte in einer pluralen Gesellschaft oder religiös motivierte terroristische Anschläge – mitten in Europa stattfinden. Das bedeutet, dass Europa sich der Herausforderung einer *post-säkularen Gesellschaft* stellen muss, in der weltliche und religiöse Gruppen ihre Beiträge zu kontroversen Themen in der Öffentlichkeit gegenseitig ernst nehmen müssen (Habermas 2009: 116–117). Auf der Ebene wissenschaftlicher Analyse muss der einfache Gegensatz von Religion und Säkularität einer komplexeren Betrachtung multipler Säkularitäten und multipler Religiositäten in transkultureller Perspektive weichen (vgl. Burchardt/Wohlrab-Sahr/Middell 2015).

Von der Literatur als einer „ausgezeichneten *Form* der Selbstbeobachtung von Gesellschaften“ (Böhme 1998: 480) müssen wir annehmen, dass sie diese Entwicklungen thematisiert. Nach religiös motivierten Anschlägen steht Religion in der Literatur unter dem doppelten Vorbehalt, dass die Religion Gewalt auslösen, aber auch überwinden oder zähmen kann (vgl. Braun 2016, 202). Insbesondere im Bereich der Missionierung wird die Verbindung von Religion und kolonialen Machtverhältnissen deutlich: So lieferten biblische Sprache und Vorstellungswelten „paradoxiertweise gleichzeitig die Blaupause für koloniale Projekte und Genozide der Moderne, aber auch für antikolonialen Widerstand.“ (Burkhardt/Wiesgickl 2016: 70) Zugleich birgt die Literatur ein besonderes Potential im Umgang mit Religion: „Die *literarische* Beschäftigung mit der Religion [ist] gewissermassen *a priori* eine Wendung gegen Orthodoxie und Fundamentalismus, weil die Religion in ein ästhetisch-literarisches Spiel integriert und nicht als Hort ewiger Wahrheiten verstanden wird.“ (Hofmann 2017: 49)

Wie Georg Langenhorst und Silke Horstkotte für die deutschsprachige Literatur zeigen konnten, wenden sich seit den 1990er Jahren zahlreiche literarische Texte wieder Glaubensfragen zu (vgl. Horstkotte 2012: 267; Langenhorst 2009: 9). Sogar die jüngere Kinder- und Jugendbuchliteratur nimmt Anteil an einer „neuen Unbefangenheit religiösen Sprechens“ und eröffnet „interreligiöse Perspektiven“ (Braun 2016: 202). Sehr gut erforscht ist vor allem der Umgang mit dem Bilderreservoir des Christentums. Zugleich aber tritt in der Gegenwartsliteratur „die Religionsthematik [...] verstärkt in der Kombination mit Darstellungen von (kultureller) Identität, Migration, Zugehörigkeitsproblematiken und Fremdkontakt auf“ (Peters 2021: 14). Dabei erweist sich die Verbindung zwischen der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur und dem Islam als sehr eng, „weil sich die aus islamisch orientierten Kulturen stammenden Schriftstellerinnen und Schriftsteller [...], die in Deutschland geboren sind, mit [...] der Religion ihrer Vorfahren intensiv auseinandersetzen“ (Hofmann 2017: 49). Seit der Jahrtausendwende hat sich eine Generation von jüngeren deutschsprachigen jüdischen Schriftsteller:innen etabliert, „die in großer Selbstverständlichkeit gegenwartsbezogene jüdische Lebens- und Glaubenswelten in ihr literarisches Schreiben integrieren“ (Langenhorst 2021: 21). In ihrer langen Diasporageschichte kann die Literatur des Judentums zudem als „transkulturelles Feld“ beschrieben werden, „in dem sich Eigenes und Fremdes überkreuzen“ (Kilcher 2006: 92). Juden „ließen sich in den verschiedenen Ländern unterschiedlich schnell und in den einzelnen Gemeinden in variierenden Formen auf die Verinnerlichung von Werten, Begriffen und geschmacklichen Orientierungen jener nichtjüdischen Welt ein, deren Teil sie waren.“ (Steer 2006: 15) Primo Levi prägte für dieses jüdische Grenzgängertum zwischen Sprachen, Kulturen und Religionen als Form von Hybridität das Bild des Zentauren, eines Mischwesens (vgl. Brunner 2009: 144). Zugleich gilt es, den Bezugsrahmen über traditionelle organisierte Religionen der europäischen Religionsgeschichte hinaus auszudehnen (vgl. Renger 2019: 226). So gibt es in der Gegenwart auch verstärkt beobachtbare Interrelationen von Buddhismus oder anderen östlichen Religionen und Literatur (vgl. Renger 2019: 225).

Geprägt von den Effekten der Globalisierung und der Interkulturalität geht die Literatur der Gegenwart über Grenzen, sie nimmt am interreligiösen Dialog mit „großer religiöser Offenheit“ (Braun 2016: 199) teil. Erzählt wird häufig „aus der Zwischen-Perspektive: aus der Sicht von Figuren, die [...] jenseits klarer Grenzziehungen in hybriden Zwischenräumen verortet sind.“ (Catani 2018: 140) Die Identität dieser Protagonisten ist eine transkulturelle und transnationale (vgl. Catani 2018: 141). Es sind jedoch nicht nur die Figuren, sondern auch die Sprache(n) und die Poetiken dieser Texte, die transkulturell und transnational geprägt sind. Insofern können die aktuellen Auseinandersetzungen und Diskussionen um die Themen Religion, Gesellschaft und

Säkularisierung „nicht mehr nur in einem rein westlich-christlichen Kontext geführt werden, sondern müssen ‚transkulturell‘ werden.“ (Peters 2021: 17–18) Das Konzept des Transkulturellen stammt aus dem Kontext des postkolonialen Identitätsdiskurses von Fernando Ortiz (vgl. Mecklenburg 2021: 24–25), der den Begriff der Transkulturation als Gegenbegriff zu dem Konzept der Akkulturation 1940 geprägt hat. Damit wollte er zeigen, dass für die Entstehung *des Kubanischen* afrikanische, indigene und europäische kulturelle Elemente gleichbedeutend waren (vgl. Ortiz 1983: 90). Seit Anfang der 1990er Jahre wurde dieser Begriff weiterentwickelt zur Transkulturalität (vgl. Mae 2019: 316): „Ein Leitprinzip von Transkulturalität ist die Überschreitung von Grenzen; sie postuliert deshalb die Öffnung, Dynamisierung und wechselseitige Durchdringung von Kulturen.“ (Mae 2019: 314)

Insbesondere Wolfgang Welsch hat sich prominent in mehreren Publikationen damit beschäftigt. Er plädiert dafür, den Begriff der Interkulturalität durch den Begriff der Transkulturalität zu ersetzen und letzteren sowohl auf einer Makro- als auch einer Mikroebene zu fassen. Sein zentrales Bild für Transkulturalität ist das des Geflechts. Auf der Makroebene betont er die externe Vernetzung und den internen Hybridcharakter heutiger Kulturen durch die Globalisierung: „Zeitgenössische Kulturen sind extern denkbar stark miteinander verflochten. [. .] Und intern sind zeitgenössische Kulturen weithin durch *Hybridisierung* gekennzeichnet.“ (Welsch 2012: 28) Auch auf der Mikroebene sind „[d]ie meisten unter uns [. .] in ihrer kulturellen Formation durch mehrere kulturelle Herkunft und Formationen bestimmt. [. .] Die kulturelle Identität der heutigen Individuen ist eine Patchwork-Identität.“ (Welsch 2012: 30) Mit Michaela Holdenried ist kritisch zu hinterfragen, wie – wenn alle Kulturen hybrid sind – Fremdheitserfahrungen noch zu fassen sind (vgl. Holdenried 2022: 21). Dennoch muss diese Transkulturalität nicht zu einer kompletten Auflösung oder Homogenisierung der Kulturen führen, sondern diese sind „auf unterschiedliche Weise binnen- und außendifferenziert“ (Blumenrath/Bodenburg/Hillmann/Wagner-Egelhaaf 2007: 17). Dabei unterschlägt Welsch nicht die ökonomisch-politischen Machtprozesse, die bei dieser Transkulturalisierung eine zentrale Rolle spielen: „Natürlich spielt sich der Übergang zu Transkulturalität nicht in einem machtfreien Raum ab. [. .] Es ist in erster Linie die kapitalistische Ökonomie mit ihrer globalen Erschließung materieller und humaner Ressourcen, die zu drastischen Umstrukturierungen traditioneller Verhältnisse führt, Arm-Reich-Verteilungen verändert und Migrationsbewegungen auslöst. Der Druck politischer Herrschaft und Unterdrückung tut ein Übriges.“ (Welsch 2012: 36) Gabriele Dietze moniert an Welschs Transkulturalitätsbegriff Genderblindheit und plädiert für den Begriff der Intersektionalität (Dietze 2015: 40). Norbert Mecklenburg kritisiert Welsch für seine Ersetzungsbestrebungen sowie für einen zu diffusen und paradoxen Transkulturalitätsbegriff. Transkulturalität sei „kein Alternativ-,

sondern ein Komplementärbegriff zu dem der Interkulturalität“ (Mecklenburg 2021: 25). Zeitgenössische Kulturen seien nicht pauschal transkulturell, sondern „heute noch mehr als früher transnational“ (Mecklenburg 2021: 23). Sie haben aber Teilbereiche, wie Kunst oder Wissenschaft, die transportabel und damit transkulturell seien. Als Erstes geht Mecklenburg vom Begriff selbst aus: Da die Vorsilbe *trans* von transkulturell *quer hindurch, über hinaus und jenseits* bedeutet, sind Übergang und Bewegung konnotiert (vgl. Mecklenburg 2021: 15). Insofern sind mit *transkulturell* „Übergänge, Vernetzungen und Phänomene“ gemeint, welche „einzelne oder alle Kulturen übergreifen“ (Mecklenburg 2021: 13). Damit kann das Phänomen der Religion an sich schon gemeint sein, da Religion „in praktisch allen Kulturen“ (Mecklenburg 2021: 15) vorkommt. Dennoch ist eine konkrete Religion, wie das Christentum, das Judentum, der Islam oder der Buddhismus, nicht an sich transkulturell, sondern verschärft und zementiert die Grenzen, die konstitutiv zu jeder Gemeinschaft und Kultur gehören: „Ihre Zeichen und Symbole, die den Zusammenhalt der Gemeinschaft nach innen verstärken, schließen die anderen aus.“ (Sundermeier 2003: 548) Insofern können religiöse Symbole zu „Trennungszeichen“ (Sundermeier 2003: 548) werden, die dem anderen signalisieren, dass er nicht dazugehört. Gleichzeitig aber impliziert das fremde Symbol „die Aufgabe, den Raum des anderen symbolischen Universums, das sich jede Religion und jede Kultur schafft, zu erschließen. Nur so wird Verstehen möglich.“ (Sundermeier 2003: 548) Denn Religionen beziehen sich auch aufeinander und gehen dabei „verschiedene transkulturelle Verhältnisse miteinander ein [...]“ (Renger 2019: 225). Durch dieses Erschließen und die gegenseitigen Bezugnahmen kann neues Wissen generiert werden (vgl. Koch 2008: 169). Die Literatur spielt bei dieser Erschließung fremder Religionen eine wichtige Rolle, indem sie ästhetische Möglichkeiten einer interreligiösen Verständigung bereitstellt (vgl. Braun 2016: 202). Insofern bildet die Literatur nicht nur Religionen ab, sondern gestaltet sie auch mit (vgl. Renger 2019: 225).

Dem von Byung-Chul Han formulierten Konzept der Hyperkulturalität, einer individuellen Zusammenstellung von Identitäten aus einem hyperkulturellen Fundus von Lebensformen und -praktiken fehlt „die Emphase der Grenzüberschreitung“ (Han 2005: 59). Auch hat es „wenig Erinnerung [...] an die Herkunft, Abstammung, Ethnien oder Orte.“ (Han 2005: 59) Gerade aber im Umgang mit Religion legen die Texte Annäherungen, Befremdungen, Abgrenzungen und Ausschluss offen. Sie leisten Erinnerungs- und Aneignungsarbeit. Erst dort, wo sie sich von der Religion verabschieden, werden sie hyperkulturell.

Die Publikation wendet sich dem transkulturellen Vergleich verschiedener literarischer Thematisierungen von Religionen zu, und zwar auf zwei Ebenen. Zum einen soll das transkulturelle Spannungsfeld von Christentum, Islam, Judentum und Buddhismus diskutiert werden, das in der

deutschsprachigen Gegenwartsliteratur thematisiert wird. Zum anderen werden französische Texte einbezogen, um die europäische Dimension dieses Spannungsfeldes aufzuzeigen. Anhand exemplarischer Konstellationen transkulturellen Umgangs mit Religion der Gegenwartsliteratur werden Formen und Funktionen der religiösen Bezugnahmen in den literarischen Texten hinsichtlich des verschiedenen religiösen und kulturellen Umfelds miteinander verglichen.

Die Transkulturalität vom Jenseitsräumen untersucht *Veronika Born* anhand von Sibylle Lewitscharoffs Roman *Das Pfingstwunder* sowie von Sibylle Lewitscharoffs und Heiko Michael Hartmanns Gespräch *Warten auf: Gericht und Erlösung*. Dabei erweisen sich Lewitscharoffs Jenseitsräume als postmoderne Relektüren von Dantes *Divina Commedia*, die für Personen unterschiedlichen Glaubens offen sind und in denen verschiedene Religionen und Konfessionen diskutiert werden. Der Beitrag von *Daniel Kazmaier* zeigt, dass die transkulturelle Signatur von Dimitré Dinevs und Emmanuel Carrères Texten darin besteht, Elemente der christlichen Überlieferung vor dem je spezifischen sprachlich-kulturellen Hintergrund des deutschen bzw. französischen Sprachraums und der inneren Transkulturalität ihrer Figuren poetisch zu bearbeiten. *Christoph Gellner* behandelt Autor:innen mit (trans-)kulturellen Mehrfachzugehörigkeiten, wie Feridun Zaimoğlu, Navid Kermani und Zafer Şenocak, die Innensichten gelebter muslimischer Glaubenspraxis jenseits von Säkularismus und Islamismus vermitteln. Vor dem Hintergrund einer postkolonialen und transkulturellen Perspektive lotet *Ludmila Peters* in Ilija Trojanows Roman *Der Weltensammler* Kritik am Säkularisierungsdiskurs und eine – allerdings nur scheinbare – poetische Utopie der Offenheit aus. Anhand von Meral Kureyshis Roman *Elefanten im Garten* und Navid Kermanis Mediationen *Ungläubiges Staunen*, die beide vom Islam auf das Christentum blicken, zeigt *Isabelle Stauffer* die dynamische Verschränkung von Fremdem und Eigenem an diesen beiden Religionen vor dem Hintergrund zirkulärer Migration und natio-kulturellen Mehrfachzugehörigkeiten. *Lisa Baumgartner* skizziert an Nava Ebrahimis Erzählung *Der Cousin*, die auf vielfältige Weise die Themen Migration, Identität und Anpassung behandelt, die innere Transkulturalität der Figuren und die transkulturelle Verständigungsmöglichkeit des Tanzes. Mit Kamel Daouds Roman *Zabor ou les Psaumes* stellt *Christiane Dätsch* die transkulturelle Poetologie eines Autors in den Mittelpunkt, der eine *littérature engagée* schreiben möchte, die sowohl eine Aktivierung der Leserschaft intendiert als auch eine Reflexion kultureller Einflüsse auf die algerische Identität leistet. Die poetologisch-ästhetischen Räume der kulturellen Übersetzung und die Etablierung neuer Narrative im Sinne des postmigrantischen Paradigmas untersucht *Saniye Uysal Ünalın* an Zafer Şenocaks Texten. *Chiara Conterno* behandelt mit Miriam Presslers *Nathan und seine Kinder*, der Lessings Drama *Nathan der Weise* aufgreift, ein

aufschlussreiches Beispiel von Transkulturalität der Religion in der Jugendliteratur der Gegenwart. Mit Alfred Bodenheimers Kriminalromanen zeigt *Gerhard Langer* die enge transkulturelle Verflechtung von jüdischen Menschen innerhalb der Schweiz und eine zunehmend kritischere Sicht auf das Leben in Europa, die mit dem vermehrten Antisemitismus zu tun hat. *Martina Wagner-Egelhaaf* stellt an Stephan Thomes Roman *Gott der Barbaren*, der die Rolle der Religion im Kontext von Kolonisierung und christlicher Mission beleuchtet, heraus, wie jedes Verstehen neue kulturelle Missverständnisse erzeugt und Mimikry als Strategie des Minimalkonsenses im transkulturellen Geschehen erscheinen kann.

Isabelle Stauffer

Bibliographie

- Blumenrath, Hendrik/Bodenburg, Julia/Hillman, Roger/Wagner-Egelhaaf, Martina: Transkulturalität. Türkisch-deutsche Konstellationen in Literatur und Film. Münster: Aschendorff, 2007.
- Böhme, Hartmut: Zur Gegenstandsfrage der Germanistik und der Kulturwissenschaften. In: Jahrbuch der deutschen Schillergesellschaft 42 (1998), S. 476–485.
- Braun, Michael: Gegenwartsliteratur, Postmoderne. In: Daniel Weidner (Hg.): Handbuch Literatur und Religion. Stuttgart: Metzler, 2016, S. 199–203.
- Brunner, Maria M.: Das literarische Werk Primo Levis; Mythen des Judentums, Bibelparodie, Laizismus und Interkulturalität. In: Ernest W. B. Hess-Lüttich (Hg.): Der Gott der Anderen. Interkulturelle Transformationen religiöser Traditionen. Frankfurt am Main u. a.: Lang 2009, S. 127–145.
- Burchardt, Marian/Wohlrab-Sahr, Monika/Middell, Matthias (Hg.): Multiple Secularities beyond the West: Religion and Modernity in the Global Age. Berlin/Boston: De Gruyter, 2015.
- Burkhardt, Stefanie/Wiesgickl, Simon: Postkolonialismus. In: Daniel Weidner (Hg.): Handbuch Literatur und Religion. Stuttgart: Metzler, 2016, S. 69–74.
- Catani, Stephanie: Überall | Nicht | Zu Hause. Transkulturelle Verhandlungen in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur. In: Adrianna Hlukhovych u. a. (Hg.): Kulturundkulturelle Bildung: Interdisziplinäre Verortungen – Lehrerinnen- und Lehrerbildung – Perspektiven für die Schule. Bamberg: University of Bamberg Press, 2018, S. 139–156.
- Dietze, Gabriele: Intersektionalität und Hegemonie(selbst)kritik. In: Wolfgang Gippert u. a. (Hg.): Transkulturalität. Gender- und bildungspolitische Perspektiven. Bielefeld: transcript, 2015, S. 27–44.
- Habermas, Jürgen: Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2009.
- Han, Byung-Chul: Hyperkulturalität. Kultur und Globalisierung. Berlin: Merve, 2005.

- Hofmann, Michael: „Islam“ in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur: Zafer Senocak, Navid Kermani, Sherko Fatah. In: Corinna Caduff, Ulrike Vedder (Hg.): *Gegenwart schreiben: zur deutschsprachigen Literatur 2000–2015*. Paderborn: Fink, 2017, S. 49–59.
- Holdenried, Michaela: *Interkulturelle Literaturwissenschaft. Eine Einführung*. Stuttgart: Metzler, 2022.
- Horstkotte, Silke: Poetische Parusie: Zur Rückkehr der Religion in die Gegenwartsliteratur. In: Norbert Otto Eke, Stefan Elit (Hg.): *Deutschsprachige Literatur(en) seit 1989*. In: *Zeitschrift für deutsche Philologie* 131 (2012), S. 265–282.
- Kilcher, Andreas: Judentum. In: Daniel Weidner (Hg.): *Handbuch Literatur und Religion*. Stuttgart: Metzler, 2016, S. 92–100.
- Koch, Gertraud: Transkulturalisierung als Paradigma kulturwissenschaftlicher Wissens- und Innovationsforschung. In: Gertraud Koch (Hg.): *Transkulturelle Praktiken. Empirische Studien zu Innovationsprozessen*. St. Ingbert: Röhrig Universitätsverlag, 2008, S. 155–173.
- Langenhorst, Georg: „Ich gönne mir das Wort Gott“. Gott und Religion in der Literatur des 21. Jahrhunderts. Freiburg im Breisgau u. a.: Herder, 2009.
- Langenhorst, Georg: *Altes Testament und moderne Literatur. Motive, Stoffe, Figuren, Formen*. Stuttgart 2021.
- Mae, Michiko: Transkulturalität. Ein neues Paradigma in den Kulturwissenschaften, der Geschlechterforschung und darüber hinaus. In: Beate Kortendieck, Birgit Riegraf, Katja Sabisch (Hg.): *Handbuch Interdisziplinäre Geschlechterforschung*. Wiesbaden 2019, S. 313–322.
- Mecklenburg, Norbert: Die Interköpfe und die Transköpfe. Interkulturalität und Transkulturalität in kulturtheoretischer und literaturwissenschaftlicher Sicht. In: Martin Engelbrecht, Gabriela Ociepa (Hg.): *Transkulturalität/Interkulturalität. Konzepte, Methoden, Anwendungen*. Berlin: Peter Lang, 2021, S. 11–27.
- Ortiz, Fernando: *Contrapunto cubano del tabaco y azucar* [1940]. La Habana: Editorial de Ciencitas Sociales, 1983.
- Peters, Ludmila: Religion als diskursive Formation. Zur Darstellung von Religion in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur. Bielefeld: transcript, 2021.
- Renger, Almut-Barbara: Schwer erleuchtet – moderner Buddhismus, transkulturelle Verflechtungen und populäre Erzählliteratur. In: Wolfgang Braungart, Joachim Jacob, Jan-Heiner Tück (Hg.): *Literatur/Religion. Bilanz und Perspektiven eines interdisziplinären Forschungsgebietes*. Berlin: Springer, 2019, S. 221–249.
- Steer, Martina: Einleitung. Jüdische Geschichte und Kulturtransfer. In: Wolfgang Schmale, Martina Steer (Hg.): *Kulturtransfer in der jüdischen Geschichte*. Frankfurt am Main/New York: Campus, 2006, S. 10–22.
- Sundermeier, Theo: Religion und Fremde. In: Alois Wierlacher (Hg.): *Handbuch interkulturelle Germanistik*. Stuttgart: Metzler, 2003, S. 547–552.
- Welsch, Wolfgang: Was ist eigentlich Transkulturalität? In: Dorothee Kimmich, Schamma Schahadat (Hg.): *Kulturen in Bewegung. Beiträge zur Theorie und Praxis der Transkulturalität*. Bielefeld: transcript, 2012, S. 25–40.