

MYTHEN UND RELIGIONEN IN DER LITERATUR AM BEISPIEL DES ROMANS „OHRFEIGE“ VON ABBAS KHIDER

Mohamed YAMEOGO

Université Joseph Ki-Zerbo, Ouagadougou

ouagazoodo@yahoo.fr

Résumé : Abbas Khider peint dans son Roman « Die Ohrfeige » l’histoire d’un migrant irakien en Allemagne qui souffre de gynécomastie. Il fonde alors l’espoir de voir son état physique changé à travers une chirurgie en Allemagne. Le changement corporel reflète à un autre niveau une déchirure profonde et violente de sa confiance spirituelle et mystique, ce qui justifie d’ailleurs qu’il ne soit pas seulement à cheval dans un espace grotesque entre homme et femme mais aussi entre rêve, euphorie et état de veille ainsi que dans le camp de réfugié entre des religions dans la période du 11 septembre. L’objectif de l’analyse consiste à démontrer comment à travers le médium littéraire du grotesque, qui se révèle être une image négative, on peut arriver à esquisser une image inversée pour un réaménagement réussi dans un monde en proie à la discorde. Comme approche méthodologique, nous nous proposons de travailler avec le concept de la métamorphose inachevée de Roland Barthes pour déboucher sur le résultat que les vies détruites se reflètent dans un mythe devenu grotesque.

Mots clés : Mythe, religion, mondialisation, grotesque

Abstract: Abbas Khider paints in his novel "Die Ohrfeige" the story of a Iraquian migrant in Germany who suffers from gynecomastia. He hopes to have his physical condition changed through surgery in Germany. The bodily change reflects on another level a deep and violent tearing of his spiritual and mystical trust, which justifies that he is not only straddling a grotesque space between man and woman but also between dream, euphoria and wakefulness as well as in the refugee camp between religions in the period of September 11. The objective of the analysis is to demonstrate how through the literary medium of the grotesque, which turns out to be a negative image, one can manage to sketch an inverted image for a successful rearrangement in a world plagued by discord. As a methodological approach, we propose to work with Roland Barthes' concept of unfinished metamorphosis to lead to the result that destroyed lives are reflected in a myth turned grotesque.

Key words: Myth, religion, globalization, grotesque

Einleitung

Selbst wenn er es noch so dringend will, der Ich-Erzähler Karim Mensey aus Abbas Khiders 2016 erschienenem Roman *Ohrfeige* kann religiösen Zuordnungen und Überzeugungen nicht entkommen. Die Romanhandlung ist rund fünfzehn Jahre vor dem Erscheinen des Buches situiert. Als Asylsuchender landet der junge Iraker in der Zeit um die Jahrtausendwende in Deutschland. Für ihn und seine Mitstreiter aus dem Asylbewerberheim, die alle auf einen positiven Bescheid ihres Asylverfahrens hoffen, markiert insbesondere ein Datum einen negativen Kumulations- und Wendepunkt im sowieso schon marginalisierten Status, den sie innehaben. Die Terroranschläge auf das World Trade Center in New York am 11. September 2001 sorgen dafür, dass alle Araber in Deutschland fortan vor allem eins sind - „verdächtig“ Khider (2016, S. 164). Im wahrsten Sinne des Wortes wurden Angehörige arabischer Volksgruppen in der breiten Öffentlichkeit ab diesem Zeitpunkt nur noch religiös stigmatisiert als Terroristen gestempelt. Auf eine etwas andere Art und Weise liest auch der Protagonist eine Bedrohung, der er sich ausgesetzt sieht, gewissermaßen theologisch. Der deutsche Behördenapparat, insbesondere das Amt für Asylangelegenheiten, erscheint ihm gottgleich, was für ihn einer absoluten Handlungsunfähigkeit gleichkommt. So beginnt der Roman damit, dass er im Begriff steht, der Sachbearbeiterin der Asylbehörde die titelgebende Ohrfeige zu verpassen. Frau Schulz, die für ihn den Inbegriff der von Amtswegen verordneten Ignoranz selbst den existentiellen Bedürfnissen Geflüchteter gegenüber darstellt, hat er an ihren Bürostuhl gefesselt und sie geknebelt. Sein Asylantrag wurde abgelehnt und er plant seine Flucht in ein anderes europäisches Land.

Abbas Khiders Roman hat in Deutschland große Beachtung gefunden, weil er sich aus der Sicht eines Geflüchteten mit „der Thematik der Migration“ Blazević (2019, S. 91), vgl. Kory (2019, S. 115-120) auseinandersetzt. Ein wichtiges Thema sei in diesem Zusammenhang Sexismus, der beileibe nicht nur in der islamischen beziehungsweise arabischen Welt eine Rolle spiele, sondern auch in der deutschen Mehrheitsgesellschaft vorhanden sei (vgl. Heinrich 2016).

Erteilt Khider mit seinem Roman also genau dieser deutschen Mehrheitsgesellschaft mit ihrem effizienten Verwaltungsapparat, den er ins Stereotype überzeichnet, eine

Ohrfeige in einem übertragenen Sinn? In der Forschung wurde bereits festgestellt, dass eine solche Einseitigkeit der Betrachtung nicht angebracht ist, vielmehr kritisiere Khider sowohl das Menschenverachtende in Regimen in der arabisch-muslimischen als auch in der christlich-abendländischen Welt [vgl. Blazević (2019, S. 89)]. Diesem Befund ist Folge zu leisten. Mit dem darin inhärenten Bezug auf die differierenden Systeme wird jedoch gleichzeitig etwas wiederholt, was im Roman angeprangert wird und was es auch in einer kritischen Textbetrachtung aufzuarbeiten gilt. Der Bezug auf eine mythologische oder theologische Weltdeutungsebene, denen die arabischen Muslime ausgesetzt sind und zu denen auch der Protagonist in seiner Stilisierung als Prometheus greift, erhält keinen eigenständigen Betrachtungswinkel.

Das Angebot, das der Roman so bereithält, so wird sich zeigen, eröffnet ein Untersuchungsfeld dafür, wie Bezüge auf Religion und Mythologie systemisch in der globalisierten Welt wirksam sind, aber auch dann werden können, wenn man sich ein bisschen mythisches Denkvermögen zurückerobert. Gleichzeitig lässt sich zeigen, wie die kritische Revision dieser Denkweisen mit der Literatur als solcher interagieren kann.

In einem ersten Schritt wird vorliegend gezeigt, wie mittels zweier genuin literarischer und sprachlicher Verfahren, die Grotteske und einem Wortspiel, Projektionen auf die muslimische Welt in die abendländisch-christliche zurückprojiziert werden und ein vermeintlicher Gleichklang ein ästhetisches Verfahren darstellt, das antritt, eine weitaus pluralere Welt darzustellen als die, die dahinter auf den ersten Blick zu vermuten ist. Insbesondere zeigt sich so ein äußerst heterogener Umgang mit Glaubensrealitäten. Im zweiten Schritt wird das Augenmerk auf Einstellungen einiger Protagonisten des Romans zur muslimischen Religion gelegt. Drittens spricht der Text in mythologisierender Form über nicht aufgeklärte Handlungsunfähigkeit.¹ Diese steht im Zusammenhang mit der Integrität des menschlichen Körpers. Vorgeführt wird, dass das menschliche Leben, das sich politisch dadurch definieren lässt, dass es

¹Mit Vietta ist der Mythos nicht „als festgelegte Narration“ Vietta (2006, S. 20) zu begreifen, sondern als „mögliche Wahrnehmungsform des Menschen in seiner Sprache und Welt“ (ebd.: 20f.), die über Sinnkraft und Bilddichte verfügt, die rational nicht vollständig auflösbar ist. Das heißt weiter, dass Mythen jederzeit neu entstehen können beziehungsweise, die Wahrnehmung, die der Mensch von seiner Welt hat, jederzeit neu remythisiert werden kann (vgl. ebd.).

in einem verwundbaren Körper nach Handlungsfähigkeit strebt, genau diese einbüßt, wenn es, naiv gehalten oder nicht ausreichend geschützt, an tabuisierte und zerstörerische Mythen gebunden bleibt.² Dies stellt eine Rückfrage an Mythen und religiöse Vorstellungen, die es unter den Bedingungen einer globalisierten Welt einer Inspektion und eventuellen Revision zu unterziehen gilt, dar.³ In einem vierten Schritt empfiehlt es sich gegen zerstörerisch gewordene Mythen zu handeln.

1. Das Groteske⁴ als literarisches Programm bei Khider

Um zunächst die groteske Herangehensweise, die Khider wählt, näher zu betrachten, muss man ein weiteres Mal zur Ausgangsszene zurückgehen. Während dort der antike Prometheus-Mythos dazu dient, das eigene Schicksal so zu lesen, das man sich die Verfügungsgewalt notfalls mit brachialen Maßnahmen von der als übermenschlich erlebten Staatsgewalt zurückerobern kann, hat Karim Mensey bereits zuvor eine ähnliche – räumliche – Einengung in Bezug auf die christliche Religion postuliert, die für ihn jedoch gleichzeitig eine Einladung darstellt, seinen Ängsten und Nöten sprachlich Luft zu verschaffen [vgl. Khider (2016, S. 10)].

Wie verhandelt dieser Roman die Kategorie des Religiösen und Mythologischen? Unter Zuhilfenahme des Grotesken schafft er einen Gegenraum, der die als selbstverständlich erlebte beschränkte Weite des in seiner religiösen Eigenart unbekanntes Gegenübers fokussiert. Es liegt nahe, die Enge mit einer Eingeschränktheit des Denkens zu assoziieren. Der Blick auf das christliche Sakrament als Phänomen in einem (zu) kleinen Raum sorgt dafür, dass diese Beichte zumindest einen Teil ihres Status' als gesellschaftlich vorbestehendes, gewissermaßen von einem guten Gott gegebenen natürlichen Ritus zur Entlastung der menschlichen Seele einbüßt. Dafür sorgt ein Blick, der sich einer Groteske bewusst ist, der dasjenige

²Wenn man mit Butler „Verwundbarkeit und Handlungsfähigkeit“ Butler (2015, S. 183) zusammendenkt, kehrt man dahin zurück, dass man stigmatisierte Gruppen nicht nur als passiv Leidende, sondern auch als Gruppen, die einerseits mit Aktionspotential ausgestattet sind, andererseits auch an ihre eigenen existentiellen, aber auch körperdefinitiven Voraussetzungen gebunden sind, erkennen kann.

³„Religionen sind wie Rauchmelder. Es ist in ihre Funktionslogik eingeschrieben, sich wahrnehmbar zu machen, bevor es richtig brennt. Dabei kommt es weniger auf Harmonie und Lautstärke an, sondern auf Dissonanzen.“ Behr (2020, S. 17)

⁴Zur Bestimmung des Begriffs stütze ich mich hierbei besonders auf die von Duden vorgeschlagene Definition. Das Groteske sei demnach die Darstellung einer verzerrten Wirklichkeit, die auf Paradox erscheinende Weise Grauensvolles, Mißgestaltetes mit komischen Zügen verbindet. Duden „Deutsches Universalwörterbuch“ (1983, S. 519).

fokussiert, was sich bei genauerem Hinsehen nicht so einfach zusammendenken lässt [vgl. Fuß (2001, S. 11)].

Während sich sein zweifelnder Blick auf eine räumliche Enge, die scheinbar spirituell befreit, richtet, kämpft der Protagonist selbst um eine Befreiung aus der Enge der Restriktionen, denen er unterworfen ist. Die Erkenntnis für die Situation, die der Geflüchtete daraus zieht und auf seine aktuelle Situation überträgt, ist natürlich ebenso schief, wie es die Vereinheitlichung von Islam und Terrorismus ist. Sich selbst zu einem rächenden Gott aufzuschwingen, ändert die Situation augenscheinlich nicht.

Gleichwohl zeigt sich noch weiterer Fakt, der diesen Raum der Begegnung der sich fremden Kulturen, Religionen und Lesarten wesentlich mitzudeterminieren scheint. Karim Mensey fühlt sich dort zu einer neuen Freiheit der Rede eingeladen. Dieses Sprechen ist aber gleichzeitig von unzureichenden, lediglich vermittelten Informationen geprägt. Der Protagonist kennt keinen Beichtstuhl. Ein Jemand, der genauso zuverlässig wie unzuverlässig sein kann, hat ihm erklärt, wie beichten vor sich gehen könnte. Die Übersetzungsschwierigkeiten, die der Protagonist hat, sind nicht nur sprachlich, sondern auch religiös-kulturell konnotiert und stellen das Ergebnis davon dar, dass der Geflüchtete zuerst eine Arbeitsleistung bringen muss, bevor er Anrecht auf einen Sprachkurs und damit Partizipation an der Gesellschaft in einem umfänglicheren Sinn erhält [vgl. Khider (2016, S. 175-179)]. Die dahintersteckende Rigorosität, die auf der vermeintlich typisch deutschen Effizienz beruht, wird so ebenfalls bereits in der Anfangsszene ins Lächerliche gezogen [vgl. Khider (2016, S. 10)].

Formal ist dabei zu beobachten, dass die Erzählung, die weitgehend von einem lediglich inneren Dialog getragen ist, in diesem Fall tatsächlich zu einer direkten Ansprache wird. Diese dreht jedoch die ungleichen Machtverhältnisse lediglich um. Mit einer ihrer Macht beraubten, gefesselten Göttin kann kein Dialog entstehen. Weitaus subtiler entsteht in diesem nicht stattfindenden Dialog jedoch noch eine weitere Umkehrung. Der Befreiung, die der Protagonist im scheinbaren Schutz der christlichen Beichte erwartet, kontrastiert das Reden in der vertrauten Sprache. Der

offensichtlichen Begrenzung gegenüber, dass sie von Frau Schulz nicht verstanden werden kann, stellt sie für ihn sogar ein Element der freien Rede dar. Auf der Figurenebene ist keine Verständigung möglich, wohl aber kann der darüber geschriebene Roman zu einem Forum des Verstehens werden.

An erster Stelle ist hier der Ich-Erzähler zu nennen. Genauso fremd wie ihm die Sprache geblieben ist, bleibt ihm auch die Religion. Seine Distanz zu diesen Kategorien ist von einem gemeinsamen Grundtenor getragen und spitzt sich zu in der Unpersönlichkeit des Asylbehörde. Die Einschüchterung, die er vor allem durch fehlende persönliche Nähe erlebt, könnte doch dadurch überwunden werden, dass er sowohl Frau Schulz als auch Allah bei ihrem „Rufnamen“ nennen könne [vgl. Khider (2016, S. 10)].

Dieser Wunsch sich mitteilen zu können, in anderen Worten jemanden anzurufen, der einem tatsächlich antwortet, trägt natürlich eine groteske Komponente deshalb, weil er Frau Schulz, die ihm konkret gegenüber sitzt, nicht nur gefesselt, sondern auch geknebelt hat. In einem ungleichseitigen Dialog, indem die Teilnehmer*innen an unterschiedliche Machtverhältnisse gebunden sind, ist kein freies Reden möglich. Gleichzeitig verweist die äußere Distanz auf eine innere. Ebenso wie Karim mit Frau Schulz als Hypostasierung der deutschen Asylbehörde nicht über den eigentlichen Grund seiner Flucht sprechen kann, findet er im religiösen Umfeld seiner Herkunftskultur keinen adäquaten – hier sei der Topos der engen Räumlichkeit wieder aufgegriffen – Denkraum, der es ihm erlaubt, darüber zu reden, dass er unter einer Gynäkomastie leidet, das heißt, dass ihm während seiner Pubertät weibliche Brüste gewachsen sind. Im Irak Repressionen befürchtend, träumt er von einer Operation in Deutschland, die wiederum äußerlich daran scheitert, dass ihm die finanziellen Mittel fehlen. Betrachtet unter der Maßgabe der freien und gelingenden beziehungsweise persönlichen Rede oder Anrede trägt er eine auch durch die Flucht nicht zu überwindende innere Hürde beziehungsweise Hemmung in sich. Die Zensur und Repression seiner wiederum persönlichen freien Rede ist sowohl ein äußeres als auch inneres Phänomen, das die Kategorien Grenzen überwinden und Flucht in verschiedenen Räumen widerhallen lässt. Man denkt an religiöse, politische,

persönlich und interkulturelle Öffnung, durch welche die Überwindung von „Enge und Weite“ zum Problem einer religiösen Identität wird.

2. Einstellung zum Islam im Lichte eines Ansatzes von Weite und Nähe

Khiders Werk thematisiert Flucht, die jedoch gleichzeitig auch kritisch als Ausflucht vor der beengenden Realität reflektiert wird. Erst, wenn man das letzte Kapitel kennt, lässt sich die Struktur von Rahmen- und Binnenhandlung vollständig beschreiben. Den Rahmen des Romans bildet eine Flucht aus der Realität, die wiederum pointiert in der lediglich sprachlichen Androhung die Religion selbst zu ohrfeigen gipfelt: *„Ich schwöre bei Allah und allen Arschlöchern des Himmels: Irgendwann werde ich Sie erwischen und ohrfeigen.“* Khider (2016, S. 220).

Während so auch festgestellt wird, dass die Religion zwar einen Bezugspunkt bildet, der Respekt vor dem Personal jedoch nicht mehr vorhanden ist, stellt in diesen Halluzinationen die Nähe zum Freund Salim eine Orientierung dar. „Salim Krach“ nennt er seinen Freund, der ihn schließlich aus seinem Drogenrausch wecken wird, weil er ihn darauf hinweist, dass die Stunde seiner Weiterreise nach Finnland angebrochen ist. Salim ist insbesondere deswegen eine Kontrastfigur zu Karim, weil er sein Leben in die Hand genommen hat. Im wahrsten Sinne des Wortes kann er sich ernähren. Vor seiner Flucht nach Deutschland hat er als Arbeitsmigrant im Jemen Kochen gelernt. Im Asylantenheim ist er aufgrund seines Könnens derjenige, der für ein Heimatgefühl sorgt, dort ist er „Salim die Ruhe“ (S.131). Krach und Ruhe, die beiden Extreme zeigen, dass Salim, anders als Karim auf Situationen adäquat reagieren kann. Seine Kochkünste opponieren so auch seiner Herkunft aus patriarchalen Verhältnissen, wo er keine Gelegenheit hatte, Kochen zu lernen. Seine Flucht deutet er in erster Linie als Flucht vor dem Vater. Die obsoleten Männlichkeitsvorstellungen, die ihn vor allem antreiben, den Irak zu verlassen, fügen Karims Motivation eine weitere Facette hinzu. Karim hat aus Angst vor der Wehrpflicht das Land verlassen. Es stand zu befürchten, dass er aufgrund seiner dann nicht mehr zu verbergenden körperlichen Abweichungen Demütigungen und sexuellen Übergriffen ausgesetzt gewesen wäre, die ebenfalls Ausdruck rigider

patriarchalisch geprägter Männlichkeitsvorstellungen entstammen [(vgl. Khider (2016, S. 89)].

Salim gelingt es, sich mit den Gegebenheiten zu arrangieren [(vgl. Khider (2016, S.28, 35)], er verliert, anders als Karim, trotzdem nicht den Kontakt zu seiner Herkunft [(vgl. Khider (2016, S. 17)]. Ebenfalls pragmatisch fungiert er als Helfer bei Karims erneuter Flucht. Als absolut lebensstüchtiger Charakter gelingt es ihm auch Fiktion und Realität in seinem Innern auch dann auseinanderzuhalten, wenn sie ihm für die Flucht notwendig erscheinen. Seine bewusste Fähigkeit zu lügen, befähigt ihn einerseits zum „Schriftsteller“, andererseits verfügt er über die Fähigkeit, seine eigenen Wahrheiten vollkommen klar auszudrücken. Er sei eben nicht wegen Saddam Hussein geflohen, sondern wegen seines Vaters: „Der war ein Diktator! Ein richtiges Riesenarschloch!“. Khider (2016, S. 73).

Im Vergleich zu den obszönen Beschimpfungen zeigt sich, dass Salim in seiner ebenfalls übermächtigen Wut auf patriarchale göttliche beziehungsweise gottgleiche Herrscher Karim gegenüber auf ironische Art und Weise deutlich im Vorteil ist. Seine Wut hat ein Gesicht, das ihm nahe ist und von dem er sich folglich auch entfernen kann. Er muss sich weder an einem abstrakten Götterhimmel, noch an einer irdisch gottgleich erscheinenden Instanz abarbeiten. Die Figur Salim bildet zu Karim so einen Gegenpol des sich selbst und anderen Naheseins. Er ist den gleichen Schwierigkeiten wie Karim ausgesetzt, jedoch muss er weder gegen unbezwingbare Götter antreten, denen er nur schwer seine Geheimnisse anvertrauen kann, was wiederum dem Umstand gleichkommt, dass er sich nicht immer weiter im globalen Raum verlieren muss.

Die beiden anderen Geflüchteten, die sich in die assonantische Logik einreihen, Ali und Rafid (a und i), bilden zunächst ein Gegensatzpaar ihre intellektuellen und sozialen Voraussetzungen betreffend. Ali, der eventuell Perser ist, hatte bereits im Irak in Auffanglagern gelebt. Dort hat er keinerlei Bildung erhalten. So bekommt diese Figur auch ein entsprechendes Ernährungsverhalten zugewiesen. Sowohl im Irak als auch in Deutschland besticht er durch seine Fähigkeit sich aus Abfalltonnen zu ernähren. Die Essensreste ernähren auch die Freunde mit. Gespiegelt wird seine

Einfachheit daran, dass er naiv nach Nähe sucht und von einem ebenso naiven wie tiefen Glauben beseelt ist: „Eigentlich hatte er nur Ahnung von Allah und von Müllcontainern.“ [(A. Khider (2016, S. 126)].

Container-Ali nennen ihn seine Freunde. So wie seine Bedürfnisbefriedigung auf das elementarste, die Nahrungssuche beschränkt ist, leidet Rafid an der Prekarität, der seine intellektuellen Forschungen ausgesetzt sind. Gezeichnet wird er als jemand, der geheimnisvoll und tiefgründig bleibt. Pausenlos Notizen anfertigend, befestigt er das Gerücht, dass er einen Roman schreiben werde, die die mythischen Dimensionen einer neuen Geschichte des Iraks annehmen werde. Dass er, trotz und gerade durch seine intellektuellen Fähigkeiten in keinem System, in dem er leben muss oder will, reüssiert, wird daran gespiegelt, dass sein Erfolg im Konjunktiv bleiben muss [vgl. Khider (2016, S. 200)].

Anders als bei den drei anderen Protagonisten könnte es bei Salim einen politischen Grund zur Flucht gegeben haben, den er nach eigenen Angaben jedoch bei seiner Anhörung gar nicht genannt habe [vgl. Khider (2016, S. 204)]. Trotzdem eint sie alle sozusagen der Hunger nach besseren Lebensbedingungen.

Ali und Rafid halten beide mental der veränderten Lage nach dem 11. September nicht stand. Beide hadern damit, indem sie fortan auf eine veränderte Art mit ihrer Religion umgehen. Ali scheint plötzlich das zu bestätigen, was Muslimen so stereotyp unterstellt wird, er entwickelt sich „von einem herzensguten Menschen zu einem Fundamentalisten“ Khider (2016, S. 189). Insbesondere Rafid stellt sich den Vereinfachungen, die Ali tätigt, entschieden, jedoch ohne Erfolg, entgegen. Zu ihrer beider damit einhergehenden starken Erregung, die eine fundamental, die andere von intellektueller Kritik gesteuert, bildet der Ich-Erzähler wiederum eine allzu indifferente Position. Letztlich wird es aber doch Rafid sein, der auch Karim dazu bringt, emotional direkt auf ihn zu reagieren. Im vorletzten Kapitel des Buches wird Karim das Schicksal seines Freundes beweinen.

Rafid erhält nach dem 11. September einen ablehnenden Asylbescheid und verfällt unter dem Eindruck des zusätzlich ausbrechenden Irakkrieges in einen religiösen

Wahn. In diesem beschwört er die Rückkehr des im neunten Jahrhundert verschollenen Imam Mahdis [vgl. Khider (2016, S. 208)]. Dem Ich-Erzähler wird dabei bewusst, dass sich Rafid nicht nur gut in Religionsfragen auskennt, sondern dass er darüber hinaus tief gläubig ist. Diese Geschichte über den Imam Mahdi bildet eine religiöse Kontrasterzählung über Weggehen, Verschwinden und letztliche Wiedererlangung von Handlungsmacht. Die schiitische Überzeugung, dass der Imam zurückkomme, um den wahren Glauben zu enthüllen, passt Rafid seinen schwierigen Umständen an. So erlangt er die Macht, die ihm die Bedingungen der globalisierten Welt genommen haben, indem er sich wahnhaft zu einem Eingeweihten Imam Mahdis aufschwingt. Ebenso wie Ali wird auch er radikal und attackiert schließlich ebenso wie der Ich-Erzähler Frau Schulz.

Gerade weil sich der Imam Mahdi auch in das assonantische Gefüge einreihen lässt, vereinigen sich alle vier Protagonisten unter ihrer Herkunft und der daran geknüpften, auch in religiösen Erzählungen bereits vorbestehender und beharrlich wiederkehrender Narrationen von Flucht, Migration und Erneuerung. Diese Geschichten tragen den Konnex des Mystischen, in dem auch Verblendung und Wahn ihren Platz finden. Daran ändert ironischerweise auch die katholische Organisation Caritas, bei der Ich-Erzähler bereits zu Beginn von Rafids Krankheit Hilfe sucht, nichts [vgl. Khider (2016, S. 211)]. Solchermaßen wird jedoch das Flucht-, sowie das entsprechend eingesetzte Hilfsprogramm für die Protagonisten tatsächlich zu einem Gleichklang, in dem die religiösen Bezüge gleichermaßen bisweilen ins Leere laufen.

Sinnbildlich zeigt dies seine Rechercharbeit für sein bannbrechendes Werk. Weil er weder Bücher noch einen Computer zur Verfügung hat – als Asylsuchender hat er kein Anrecht auf entsprechende finanzielle Mittel – ist er darauf angewiesen, den Kreditkartenschalter einer nahe gelegenen Bank zu Recherchezwecken zu nutzen. Dazu kommt, dass er mit dem Internet zunächst gar nicht umgehen kann. Es kommt ihm vor, wie „ein Dschinn, ein magischer Flaschengeist“ Khider (2016, S. 212). Seine Wahrnehmung reflektiert auf einen Bruch, den Mythen als essenzieller Kern eines nicht rational Fassbaren mit dem Eintritt in die Moderne der abendländischen Kultur erlebt haben. Anders gesagt: Er muss Anstrengungen unternehmen, um den säkularisierten Wundern der modernen Welt gerecht zu werden. Dabei bildet gerade

der Umstand, dass Khider das Bild der Nutzung des Bankautomaten in den Kontext der verlorenen metaphysischen Einbettung der Welt stellt, weit mehr als einen Seitenhieb auf den Siegeszug von kapitalistischen Strukturen in der westlichen Welt. Besprochen wird ein Vorgang der Entzauberung, der in der sogenannten modernen Welt längst stattgefunden hat [vgl. Vietta (2006, S. 13)]. Gleichzeitig parallelisiert sein Ansinnen eine neue Geschichte des Irans, vielleicht in Romanform zu schreiben, wiederum dem vorliegenden Roman selbst. Auch dieser stellt einen Versuch dar, über Mythen, etwa dass man Prometheus sein könnte, einer persönlichen oder als Gruppe erlebter Einengung zu entkommen. Damit hat man auch eine Antwort auf die Frage, wie Mythos und Literatur zusammenhängen. Beide setzen sich über Einschränkungen hinweg, indem sie eine Sprache entwickeln, die nicht unbedingt alles auf einen Begriff oder eine Formel reduziert (vgl. ebd.: 21).

Das Internet im Bankschalter hat hingegen keinen metaphysischen Kern, weil es anders als der Dschinn dem davor stehenden Menschen indifferent gegenübersteht und auch nicht anthropomorphisiert werden kann. Bereits Barthes hat festgestellt, dass der Mythos eine Aussage ist, die dort eine vermeintliche Natürlichkeit setzt, wo vielmehr eine Geschichtlichkeit herrscht [vgl. Barthes (1957, S. 211)]. Diese historische Grundachse, auf der die Erzählung basiert, wird bereits im ersten Kapitel so offengelegt. Sie steht im engen Zusammenhang mit dem Grotesken, das nicht nur ein literarisches Verfahren ist, sondern das die zeitgeschichtlichen Bedingungen von Fluchtgeschichten als mehr oder weniger grotesk gewordene Realität entlarvt. Ironisch gespiegelt wird ein scheinbar gelungener Kulturtransfer daran, dass man sich in der Goethemoschee, einem muslimischen Versammlungsort, der zufällig in der entsprechend benannten Straße situiert ist, treffe. Dort finden auch religiöse Zusammenkünfte statt, vor allem befindet sich dort jedoch ein Paralleluniversum nicht nur zur deutschen Ausländerbehörde [vgl. Khider (2016, S. 22)]. Auf diese Weise treffen sich imaginäre, übernatürliche Kräfte und kollektive Wahnvorstellungen. Im Zeitalter der Globalisierung beeinflussen sich Mythen uneingeschränkt.

3. Mythen im Kontext der Globalisierung

Insbesondere letztere zeigt, dass auch das Verhältnis von Nähe und Ferne zwischen dem Herkunfts- und Zielland der Flucht in der öffentlichen Wahrnehmung auf einer Falschaussage beruht. Neben der zwischenmenschlich erlebbaren Nähe durch heimatliche Beziehungen, trifft man in diesen Versammlungsorten auch auf Vermittler, die tatsächlich in recht kurzer Zeit jede Grenze überwinden können. Genau dies erzählt etwas von der Geschichtlichkeit der Migration. Im 21. Jahrhundert steht sie ganz im Zeichen offener und verdeckter Märkte. Die bittere Wahrheit ist, dass diese sich weder durch spirituell Erleuchtete, die eventuell wiederkehren, noch durch Sprachspiele, wie die Literatur sie leistet, verändern lassen. Die Bedingungen des westlichen Kapitalismus sind überall präsent und sie werden sowohl unterlaufen, als sie auch wiederum raumgreifend wirksam sind. So findet sich kurz vor Schluss der folgende Erzählerkommentar:

Wir sind alle wie die geschmacklosen und billigen Produkte aus dem Ausland, die man bei Aldi und Lidl finden kann. Wir werden mit dem Lastwagen hierhergeschleppt wie Bananen und Rinder, werden aufgestellt, sortiert, aufgeteilt und billig verkauft. Was übrig bleibt, kommt in den Müll.
Khider (2016, S. 216)

Sind diese Asylbewerber nicht aus freien Stücken gekommen? Man muss es differenzierter, nämlich zwischen der Möglichkeit Handlungsfähigkeit zu erlangen und verletzlich zu sein, betrachten. Dieses Phänomen liegt insofern zwischen den Kulturen, als die unerträgliche, repressive Situation weder mit dem Verlassen im Herkunftsland, noch mit dem Erreichen des Ziellandes beendet ist. Die Asylanten bleiben stärker auf kriminelle Strukturen als auf Hilfsorganisationen angewiesen [vgl. Khider (2016, S. 28)].

Da es keine zwischenstaatlichen politischen Regelungen gibt, bleibt der oder die Asylsuchende handlungsunfähig, vor allem gibt es keinen legalen Weg, die Aufmerksamkeit auf die eventuell nicht gewährleistete Integrität seines Körpers zu lenken. Karim Mensey flieht aus keinem anderen Grund als seiner Gynäkomastie [vgl. Khider (2016, S. 88)]. Seine Hoffnung besteht in einer Operation. In seiner Zeit in Deutschland gelingt es ihm wiederum nicht, mittels legaler Arbeit das notwendige Geld dafür anzusparen [vgl. Khider (2016, S. 82)]. Diese Geschichte der fehlenden

Handlungsfähigkeit den eigenen Körper betreffend, stellt sozusagen die politische Oberfläche des Problems dar. Tiefer liegt ein Verhandlungsspielraum, den Khider dann in einer mythischen Form, das heißt als in einer (zerstörerischen) Verzauberung belassener Bilder [vgl. Vietta (2006, S. 19)], den Lesern vor Augen stellt.

4. Heimlich zerstörerische Mythen und die Notwendigkeit zum Handeln

Karims Brüste stehen im Zusammenhang mit einer Gewalttat, die er nicht selbst erlebt hat, die er jedoch, so kommt es ihm vor, in und an seinem Körper aufbewahrt. In der Pubertät wird seine Freundin von fremden Männern vergewaltigt und getötet. Die Charakterisierung der jungen Frau lässt sie selbst wie ein Wesen, das aus einem mythischen Bereich stammt, erscheinen. Sie ist über die Maßen schön, dabei jedoch taub und stumm: „Ihre Schönheit wirkte auf mich so geheimnisvoll, dass ich sie zeitweise für eine Meerjungfrau aus der Tiefe des Ozeans hielt.“ [vgl. Khider (2016, 80)]. Bezeichnenderweise heißt die junge Frau Hayat. Der Erzähler lässt uns wissen, dass das Leben bedeutet. Auch an diesen Namen reiht sich ein Buchstabenspiel, das in diesem Fall auf der Kombination der Vokale y und a basiert. Maßgeblich für das Sinnangebot der Geschichte rund um Hayat erweist sich deshalb auch der an anderer Stelle ausgestoßene Fluch „Charab Allmanya!“, der so erklärt wird, dass er vordergründig die Deutschen verfluche, im Kern jedoch einen Fluch gegen Allah darstelle. Die Geschichte rund um Hayat ist so auch eine Geschichte, die von einer in religiösen Traditionen wurzelnden Handlungsunfähigkeit spricht, jedoch erst im Aufeinandertreffen der Kulturen verhängnisvoll wird.

Hayat ist angezogen von Märchen. Der Erzähler gibt vor zu wissen, dass ihr genau das zum Verhängnis geworden sei:

Drei Männer steigen aus, jeder hält ein Bilderbuch in der Hand, sie zeigen es ihr. Hayat erblickt die schönen Mädchen auf den Umschlägen, nähert sich den Fremden. Sie erkennt Schneewittchen, der Zweite wedelt mit Dornröschen, der Dritte mit Rotkäppchen [...].“ Khider (2016, S. 84).

Von den Männern wird sie vergewaltigt und getötet. Der Erzähler meint, dass nach ihrem gewaltsamen Tod etwas von ihr auf ihn überggesprungen ist:

Manchmal, Frau Schulz, glaube ich, Hayat wollte mich für den Rest meines Lebens begleiten und deswegen schenkte sie mir aus dem Jenseits einen Teil ihres Körpers.

Deshalb wurde ich so ein seltsames Wesen. Einerseits mit einem prächtigen Penis ausgestattet, andererseits mit einem wohlgenährten Frauenbusen. Khider (2016, S. 57).

Dieser Erzähler, der nach einem gewaltsamen Tod gewissermaßen als Hermaphrodit wiedergeboren ist, stellt solchermaßen betrachtet selbst ein mythologisches Wesen dar. Als solches bettet ihn Khider in eine doppelte Stummheit ein. Hayat ist stumm, der Erzähler findet keinen Weg, seinen aus einer Verletzung hervorgegangenen und wegen dessen Verletzbarkeit in ein scheinbar sicheres Land transferierten Körper dort wieder einer weiteren Metamorphose, einer Operation, zu unterziehen, noch seinen Zustand so zu artikulieren, dass er in dieser scheinbar freieren Welt Akzeptanz erhält. Karim Mensey trägt Hayat gegenüber eine Verantwortung. Er trägt nicht nur ihre Erinnerung, sondern auch ihr Erleben in sich. So ist die Szene, die die Verführung und Tötung einleitet, mit einem inneren Monolog Hayats eingeleitet und in personaler Erzählweise weitergeführt. Dies entspricht einem Zeugenblick auf die Geschichte, die der Ich-Erzähler jedoch objektiv nicht hat. Es ist auch eine ihm tief im Innern bekannte Geschichte von Schutzlosigkeit.

In der Schilderung des Zustandes des Ich-Erzählers, dessen Veränderung und Verwandlung einerseits im wissenschaftlichen Bereich, einer Operation, gesucht wird, bleibt ein Rest des Unerklärlichen bestehen. Die Lücke wird mit einer Mythisierung geschlossen und damit gleichzeitig offengehalten. Es sei noch einmal daran erinnert, dass gerade so der Mythos, als Kommunikationsangebot über das Unerklärliche, das, so Vietta, Angst, Hoffnung und Erinnerung einschließt [vgl. Vietta (2006, S. 20)] zum Tragen kommt. Dieser Horizont des Nebenwissenschaftlichen verweist darauf, dass auch in der mehr oder weniger aufgeklärten, globalisierten Welt staatliche und zwischenstaatliche Strukturen auf der Grundlage eines Deutungshorizontes aufgebaut sind, die ihre Mythen keinesfalls restlos aufgeklärt haben. Diese Mythen wirken sogar zerstörerisch dann, wenn Welten, die unterschiedlich mit ihren rationalen und mythischen Teilen umgehen, aufeinanderprallen. Das Verlangen nach Mythen gefährden das immer gefährdete Leben besonders von eigentlich Schutzbedürftigen, die Asylbewerber*innen dann sind, wenn man sie nicht als Terroristen betrachtet, auf zweierlei Arten. Erstens, weil mythische oder märchenhafte Erzählungen eine hohe Verführungskraft haben. Hayat fühlt sich von Märchen und

Mythen angezogen. Der Erzähler fühlt sich vom personifizierten Mythos für das Leben, Hayat, angezogen. Zweitens wirken sie zerstörerisch, wenn den Menschen für ihr Verlangen bei der Erschaffung neuer Mythen auf Grenzen der Entfaltungsmöglichkeit, weil sie sich nicht frei im Raum bewegen könne, stoßen. Weder den Geflüchteten noch Hayat steht, hier aufgrund innerstaatlicher Beschränkungen, dort aufgrund von Naivität, im politischen Raum Handlungsfähigkeit zur Verfügung.

Schlussbemerkungen

Die Mythen, die solchermaßen verführen und von Gewalt sprechen, scheinen interessanterweise alle dem Märchenangebot der Gebrüder Grimm zu entstammen. Nichtsdestotrotz sind sie nicht auf den deutschen Sprachraum beschränkt, sondern ihr Motivangebot ist eher ein internationales [vgl. Thompson (1977, S. 18)]. Das Kommunikationsangebot, das sie über das Unerklärliche bereithalten, kreist so um das Thema Geschlechtlichkeit, Verführbarkeit, Gewalt und Schutz im globalen Raum. Als Blick hinter die Kulissen der aktuellen Systeme bilden sie, im Gegensatz zu den banalisierten Mythen der grotesken Realität der Flucht ein tieferes Potential zur Konfliktforschung jenseits verengter Essentialisierungen und Stigmatisierungen. Der Eindruck entsteht, dass innerhalb des scheinbar großen Weltgeschehens ein viel intimeres, privateres, kurzum: ein Problem der Nähe lauert, das jedoch nicht unwesentlich mit dem Ausgesetztsein im Großen der Geflüchteten zu tun hat. Im Text finden sich zu diesem Thema auch Geschichten von Missverständnissen, die jeder der Protagonisten mit einer Frau erlebt [vgl. Khider (2016, S. 174)]. Die Anfrage, die der Text an die globalisierten politischen Systeme und zuvor noch an ihre mythologisch-religiösen Glaubensbekenntnisse stellt, entspricht so einer Ohrfeige, die zu einem Dialog auffordert.

Literaturverzeichnis

Khider, Abbas: Ohrfeige. Verlagsgruppe Random House GmbH München 2017.

Barthes, Roland: Mythologies. Éditions du Seuil 1975.

- Behr, Harry Harun: Religion als Orientierungsfaktor im Kontext von Migration, Bildung und Gender mit besonderem Bezug zum Islam in Deutschland. In: Kulaçatan, Meltem u. a. (Hgg.): Migration, Religion, Gender und Bildung. Beiträge zu einem erweiterten Verständnis von Intersektionalität. Transcript Bielefeld 2020. S. 17-82.
- Blazević, Amir: Erteilt der Okzident dem Orient eine Ohrfeige? Abbas Khiders Roman *Ohrfeige*. In: Baltes-Löhr, Christel u. a. (Hgg.): Auswanderung und Identität. Erfahrungen von Exil, Flucht und Migration in der deutschsprachigen Literatur. transcript Bielefeld 2019. S. 85-105.
- Butler, Judith: Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung. Übers. v. Frank Born. Surkamp Verlag Berlin 2016.
- Fuß, Peter: Das Grotteske. Ein Medium des kulturellen Wandels. Köln u. a. 2001.
- Kory, Petra Beate: Im Dickicht der deutschen Asylbürokratie. Jenny Erpenbecks *Gehen, ging, gegangen* (2015) und Abbas Khiders *Ohrfeige* (2016) im Vergleich. In: Baltes-Löhr, Christel u. a. (Hgg.): Auswanderung und Identität. Erfahrungen von Exil, Flucht und Migration in der deutschsprachigen Literatur. transcript Bielefeld 2019. S. 107-129.
- März, Ursula: Die Wutrede eines abgelehnten Asylbewerbers. Unter: https://www.deutschlandfunkkultur.de/abbas-khider-ohrfeige-die-wutrede-eines-abgelehnten.950.de.html?dram:article_id=343983 (Deutschlandfunk Kultur, 30.01.2016, abgerufen am 20.06.2020)
- Heinrich, Kaspar: Ich habe eine Mauer um mich herum gebaut. <https://www.tagesspiegel.de/kultur/abbas-khider-im-interview-ich-habe-eine-mauer-um-mich-herum-gebaut/12927824.html> (Der Tagesspiegel, 07.02.2016, abgerufen am 20.06.2020).
- Thompson, Stith: The folktale. University of California Press Berkeley u. a. 1977.
- Vietta, Silvio: Mythos in der Moderne - Möglichkeiten und Grenzen. In: Vietta, Silvio u. a. (Hgg.): Moderne und Mythos. Fink München 2006. S. 11-24.