

Islam en „Heimat” in SAID’s ‘*Ich und der Islam*’ en ‘*Das Niemandsland ist unseres*’

Warda EL-KADDOURI¹

Abstract

The article investigates two semi-autobiographic texts by the Iranian-German writer SAID, ‘Das Niemandsland ist unseres. West-östliche Betrachtungen’ and ‘Ich und der Islam’. The article focuses on the relationship between Heimat and islam against the background of SAID’s exile experience. The writer reflects upon the way language creates a safe space and functions as a new Heimat. SAID also defends islam as a spiritual religion, but rejects it in the form of a state ideology. In addition to that, he compares islam with the art of poetry and understand both as sources of religiosity.

INLEIDING

Migratie is van alle tijden; wellicht behoort het tot de meest karakteristieke eigenschappen van de mens überhaupt. Toch hebben de recente globaliseringstrends geleid tot een ongeziene graad van mobiliteit en verstedelijking, die door ‘superdiversiteit’ gekenmerkt wordt. De voorbije jaren is de wereldgemeenschap getuige van de grootste vluchtelingenmigratie sinds de Tweede Wereldoorlog.² Al op de drempel van de 21^e eeuw stelde de Palestijns-Amerikaanse literatuurwetenschapper Edward Said dat de ervaring van migratie en ballingschap de behoefte opwekt een nieuwe wereld te creëren om het verlies van het thuisland, de *Heimat*, compenseert. In *Reflections on Exile* schrijft hij:

Much of the exile’s life is taken up with compensating for disorienting loss by creating a new world to rule. It is not surprising that so many exiles seem to be novelists [...]. The exile’s new world, logically enough, is unnatural and in its unreality resembles fiction.³

In dit artikel onderzoek ik twee prozateksten van de Iraans-Duitse auteur SAID – letterlijk uit het Arabisch vertaald: de gelukkige. SAID werd eerst verbannen tijdens het bewind van de Sjah en later nog eens onder het regime van ayatollah Khomeini. De teksten hebben een sterke autobiografische teneur, maar vertonen tegelijk sporen van fictionalisering. Ik noem ze daarom semi-

¹ Aspirant van het Fonds voor Wetenschappelijk Onderzoek – Vlaanderen.

² UNITED NATIONS HIGH COMMISSIONER ON REFUGEES: *Global Trends Forced Displacement. World at War*. 18 juni 2014. URL: <http://unhcr.org/556725e69.html> (Laatst geraadpleegd op 18 december 2015)

³ EDWARD W. SAID: *Reflections on Exile and Other Essays*. Cambridge Massachusetts: Harvard University Press 2000, 181.

autobiografische prozateksten. In wat volgt, zal ik ingaan op de relatie tussen *Heimat* en islam tegen de achtergrond van SAID's ballingschapservaring. Uit angst voor vervolging door de Iraanse geheime dienst besloot de auteur zijn werken onder een pseudoniem te publiceren. Hij gebruikt daartoe zijn in drukletters gespelde voornaam.⁴ Voor zijn lezers was hij lange tijd enkel via een postbus bereikbaar, vandaag via een e-mailadres. Bij de publicatie van zijn gedichtenbundel *Psalmen* in 2007 betrad SAID voor het eerst het publieke forum.⁵ Om het werk van SAID beter te kunnen begrijpen, moeten we ons eerst vertrouwd maken met de historische en biografische context. Daarna volgt de analyse van de werken *Ich und der Islam*⁶ en *Das Niemandsland ist unseres. West-östliche Betrachtungen*.⁷

1. POLITIEK-HISTORISCHE EN BIOGRAFISCHE CONTEXT

Sinds 9/11 staat de islam centraal in het publieke debat over globalisering en diversiteit. De aanwezigheid van een relatief nieuwe en tevens groeiende moslimgemeenschap in West-Europa dwingt ons ertoe over de verhoudingen tussen maatschappij, religie, secularisering en moderniteit opnieuw te reflecteren. Europa kent al enkele decennia verschillende migratiestromen uit landen met een moslimmeerderheid. Zo is er de economische migratie van gastarbeiders uit Marokko en Turkije naar België, Nederland en Duitsland alsook de postkoloniale migratie uit Aziatische landen naar het Verenigd Koninkrijk geweest. De maatschappelijke debatten dwingen ook deze moslimgemeenschappen in het Westen ertoe na te denken over wat het betekent om moslim te zijn in de *dar-al-hard* (het land van niet-moslims). Hierbij mogen we niet uit het oog verliezen dat etnisch-culturele minderheden zeer divers zijn. De aanwezigheid van Iraanse minderheden in West-Europa is het gevolg van geopolitieke instabiliteit in de regio of van politieke vervolging. Naast SAID kent de hedendaagse Duitse literatuur van Iraanse diaspora nog tal van andere schrijvers zoals Fahimeh Farsaie, Subadeh Mohafez, Shida Bazyar en Navid Kermani, die in 2015 de Vredesprijs van de Duitse Boekhandel won.

De eerste migratiegolf uit Iran vond plaats tussen 1950 en 1980 en kan als een intellectuele migratie beschouwd worden: ze omvatte voornamelijk stu-

⁴ SAID's pseudoniem impliceert tegelijk een behoud en een verlies van identiteit. De schrijver behoudt zijn voornaam, maar verliest zijn familienaam. Het gebruik van drukletters zou kunnen wijzen op een poging om het verlies te compenseren door de voornaam bijkomend te benadrukken.

⁵ Cf. CHRISTOPH GELLNER: "«Nur wer an dir zweifelt such dich.» Bibelpoesie und moderne Psalmichtung aus muslimischem Geist bei SAID." In: *Literatur im Fluss. Brücken zwischen Poesie und Religion*. Uitgegeven door Erich Garhammer. Regensburg: Friedrich Pustet, 29-36, hier: 29.

⁶ SAID: *Ich und der Islam*. München: C.H. Beck 2005. Vanaf hier worden de verwijzingen naar *Ich und der Islam* tussen haakjes in de tekst weergegeven met de afkorting II, gevolgd door het paginanummer.

⁷ SAID: *Das Niemandsland ist unseres. West-östliche Betrachtungen*. München: Diederichs 2010. Vanaf hier worden de verwijzingen naar *Das Niemandsland ist unseres* tussen haakjes in de tekst weergegeven met de afkorting NU, gevolgd door het paginanummer.

denten en politieke tegenstanders van de Sjah.⁸ Tot deze groep behoorde SAID, die in 1965 op 17-jarige leeftijd als student naar Duitsland migreerde en tegen de achtergrond van de studentenrevoltes in 1968 politiek actief werd. Hij sloot zich aan bij CISNU (Confederation of Iranian Student National Union), de enige buitenlandse actieve oppositiebeweging tegen het dictatoriale bewind van de Sjah.⁹ Na de val van de Sjah reisde de schrijver hoopvol naar Iran terug om er deel te nemen aan wat hij dacht dat een democratische revolutie zou zijn. Na amper zeven weken vluchtte SAID opnieuw naar Duitsland. Zijn terugkeer naar Duitsland viel ironisch genoeg samen met de terugkeer van ayatollah Khomeini uit Parijse ballingschap naar Iran: “Die Macht-haber wechseln; der Terror bleibt.”¹⁰

Na de Iraanse Revolutie in 1979 startte een tweede, omvangrijkere migratiegolf die zich in de jaren '80 doorzette ten gevolge van de Irak-Iranoorlog en later de economische sancties n.a.v. het omstreden nucleaire beleid. Gedurende deze periode vormden de Iraniërs de grootste nationale groep vluchtelingen door politieke ballingschap in Duitsland.¹¹ Eigen aan de Iraanse gemeenschap is het sjiïsme, een van de twee grote stromingen binnen de islam die ongeveer 10% van de moslims wereldwijd vertegenwoordigt en geografisch geconcentreerd is in Iran en Irak.¹²

Hoewel er ongeveer 4 miljoen moslims in Duitsland wonen¹³, is de islam nog een blinde vlek in de literaire verbeelding van de hedendaagse Duitse literatuur. Lange tijd werden de religieuze identiteiten van deze minderheden zowel maatschappelijk als literair amper waargenomen.¹⁴ Onderzoek van hedendaagse Duitse literatuur van schrijvers met een migratieachtergrond richtte zich in de voorbije decennia o.a. op de Arabisch-oriëntalistische verteltradities van ‘Gastarbeiterliteratur’ van schrijvers zoals Rafik Schami of op Turks-Duitse schrijvers zoals Feridun Zaimoglu en Emine Sevgi Özdamar. Daarbij werden steeds verschillende termen zoals migrantenliteratuur, min-

⁸ Cf. HALLEH GORASHI: “Iranische Flüchtlinge in Nord-, West- und Mitteleuropa seit 1980”. In: *Enzyklopädie Migration in Europa. Vom 17. Jahrhundert bis zur Gegenwart*. Uitgegeven door Klaus J. Bade et. al. Paderborn: Ferdinand Schöningh 2007, 646-649, hier: 646.

⁹ Cf. ARIANNA DI BELLA: *SAID. Ein Leben in der Fremde*. Frankfurt am Main: Peter Lang 2014, 22.

¹⁰ SAID: *Der lange Arm der Mullahs. Notizen aus meinem Exil*. München: C.H. Beck 1995, 13.

¹¹ Cf. THOMAS BAGINSKI: “Von Mullahs und Deutschen: Annäherung an das Werk des iranischen Exillyrikers Said.” In: *German Quarterly* 74, 1 (2001): 22-36, hier: 22.

¹² De splitsing van de islam in twee stromingen was het gevolg van onenigheid over de opvolger van de profeet Mohammed na diens dood in 632. Terwijl de soennieten de kaliefen volgden, kozen de sjiïeten Mohammeds schoonzoon Ali als opvolger. Voor meer informatie, zie: BARNABY ROGERSON: *The Heirs of the Prophet Muhammad and the Roots of the Sunni-Shia Schism*. London: Little Brown 2006.

¹³ Cf. NAIKA FOURATAN: *Identity and (Muslim) integration in Germany*. Washington: Migration Policy Institute 2013, 4. Volgens een studie van het Open Society Institute uit 2007 is de grootste moslimgemeenschap in Duitsland van Turkse origine (2 miljoen), gevolgd door de Bosnische (167 000), Iraanse (82 000), Marokkaanse (80 000) en Afghaanse (65 000) minderheden. (Vgl. NINA MÜHE: *Muslims in EU-Cities Background Report – Germany, Open Society Institute, 2007, 5.*)

¹⁴ Cf. CHRISTOPH GELLNER: “Islam in den Texten Zafer Şenocaks.” In: *Islam in der deutschen und türkischen Literatur*. Uitgegeven door Michael Hofmann en Klaus von Stosch, Paderborn: Ferdinand Schöningh 2012, 157.

derhedenliteratuur, migratieliteratuur en interculturele literatuur verkend en uitgedaagd.¹⁵ Pas in de voorbije jaren is ook de academische interesse naar representaties van de islam in de werken van Duitse schrijvers met een migratieachtergrond gegroeid.¹⁶

Sinds de jaren 1990 is een toenemend verlangen onder de Westerse moslimgemeenschap merkbaar om zich religieus te profileren. Hiermee wil ze antwoorden op haar gemarginaliseerde positie als etnische, culturele en religieuze minderheid in de westerse, liberale en seculiere maatschappij.¹⁷ Dankzij het concept van de *oemma* – de supranationale islamitische gemeenschap – overstijgt de collectieve identificatie als moslim etnische en raciale identiteitsmarkeringen. De historische ervaring van migratie en ballingschap is een bepalende factor in de constructie van een moslimidentiteit. Het cultuurhistorisch beladen woord diaspora is daardoor een centraal begrip in het literair werk van Westerse moslims, onafhankelijk van de vraag of zij dit doen vanuit een religieus perspectief of met een vrijzinnig uitgangspunt.¹⁸ De islam is daardoor onlosmakelijk verbonden met *Heimat*: de plaats, waar iemand is geboren of opgegroeid of waar men zich door langdurig verblijf thuis voelt. *Heimat* impliceert naast een fysieke ruimte ook een gevoelsmatige verbondenheid. Dat *Heimat* en diaspora ook vanuit historisch perspectief een centrale rol innemen in de islamitische traditie bewijst het belang van de *hidjra* (letterlijk ‘migratie’). De vlucht van de profeet Mohammed en zijn volgelingen uit zijn geboortestad Mekka naar Medina in 622 markeert het begin van de telling van de islamitische kalender. De heimwee naar de *Heimat*, Mekka, wordt in verschillende Hadith (verzamelde uitspraken en handelingen van de profeet Mohammed) weergegeven. Na de verovering van Mekka koos Mohammed er evenwel voor om in Medina te blijven en te sterven.

Traditioneel betekende *Exilliteratur* in de Duitse context van de jaren 1970 en 1980 literatuur geschreven door Duitstalige auteurs en intellectuelen zoals Bertolt Brecht en Thomas Mann, die onder het Nazibewind gevlucht zijn maar zijn blijven schrijven. Met de komst van politieke vluchtelingen in Duitsland is het land zelf een toevluchtsoord voor dissidenten geworden en op die manier de nieuwe *Heimat* voor deze personen. De Duitse nationaalhistorische en -filologische context als uitgangspunt nemen is niet meer evident. De focus verschuift naar de transhistorische en transnationale perspectieven van *Exillitera-*

¹⁵ Cf. LESLIE ADELSON: *The Turkish Turn in Contemporary German Literature. Towards a New Critical Grammar of Migration*. Palgrave MacMillan 2005.

¹⁶ Cf. JAMES HODKINSON; JEFFREY MORRISON: *Encounters with Islam in German Literature and Culture*. New York: Camden House 2009; FRAUKE MATTHES: *Writing and Muslim Identity Representations of Islam in German and English Transcultural Literature 1990-2006*. London: IGRS 2011; MICHAEL HOFMANN; KLAUS VON STOSCH: *Islam in der deutschen und türkischen Literatur*. Paderborn: Ferdinand Schöningh 2012.

¹⁷ Cf. GEOFFREY NASH: *Writing Muslim Identity*. New York: Continuum 2012, 7.

¹⁸ Cf. REHANA AHMED ET. AL: *Culture, Diaspora, and Modernity in Muslim Writing*. New York: Routledge 2012, 9.

tur, waardoor het onderzoek continu in beweging is.¹⁹ De nieuwere vormen van *Exilliteratur* onderscheiden zich o.a. van de traditionele doordat de schrijvers er bewust voor kiezen om niet in hun moedertaal, maar in het Duits als vreemde taal te schrijven. Daarbij spelen zowel politieke als ook economische factoren een rol. SAID zou door de censuurpolitiek geen Perzische teksten in Iran kunnen publiceren. Hij zou dat wel kunnen doen in het buitenland, maar dan zou zijn doelpubliek niet bereikt worden. Taal wordt gebruikt als een middel voor integratie en maatschappelijke aanvaarding als migrant en om de dialoog aan te gaan met zowel de Duitse meerderheid alsook de andere etnisch-culturele minderheden in Duitsland.²⁰

Ondertussen kent het *Writers in Exile*-programma van het Duitse PEN-centrum, waarvan SAID in 2000 de eerste niet-Duitse voorzitter werd, een uitgebreid netwerk van schrijvers die in ballingschap leven in Duitsland.²¹ De voorbije jaren werd SAID – die vooral bekend staat om zijn gedichten – met talrijke literaire prijzen bekroond waaronder de Hilde Dominprijs voor Literatuur in Ballingschap (1995) en de Adelbert-von-Chamisso Prijs (2002), een literatuurprijs die wordt uitgereikt aan “Duitstalige schrijvers wiens werk door een cultuurwissel gekenmerkt wordt”²².

2. ANALYSE VAN DE WERKEN

SAID schreef van 1981 tot 1992 uitsluitend gedichten. Daarop volgde een periode waarin de schrijver zich volledig op proza richtte. Sinds 2006 schrijft hij zowel poëzie als proza. Liefde, ballingschap en religie fungeren als rode draden in zijn werk. *Ich und der Islam* (2005) en *Das Niemandsland ist unseres* (2010) zijn twee semi-autobiografische prozateksten, die tot het latere werk van de schrijver behoren. SAID kiest voor een genre-overschrijdende benadering: persoonlijke anekdotes worden verbonden met gedichten, reisberichten en maatschappijkritische reflecties over religie, politiek en historische figuren. Door middel van retorische vragen aan het einde van elke gedachtegang laat de verteller het eindoordeel over aan de lezer. De passages krijgen daardoor een dialogisch karakter. Tegelijk probeert de verteller zijn autoriteit als ‘neutrale’ waarnemer te versterken door fragmenten uit krantenartikelen en wetteksten toe te voegen. De teksten zijn documentair maar vertonen eveneens fictionele vertelstrategieën. Het overschrijden van genregrenzen trekt SAID

¹⁹ Cf. DÖRTE BISCHOFF; SUSANNE KOMFORT-HEIN: “Einleitung: Literatur und Exil.” In: *Literatur und Exil. Neue Perspektiven*. Uitgegeven door Dörte Bischoff en Susanne Komfort-Hein. Berlin: Walter de Gruyter 2013, 1-20, hier: 1.

²⁰ Cf. BAGINSKI, “Von Mullahs und Deutschen”, 26; DI BELLA: *SAID*, 26.

²¹ Cf. DÖRTE BISCHOFF; SUSANNE KOMFORT-HEIN: “Einleitung”, 7.

²² Robert Bosch Stiftung: “Über den Chamissopreis”. URL: <http://www.bosch-stiftung.de/content/language1/html/14169.asp> (Laatst geraadpleegd op 27 mei 2016)

door naar Duitse spelling: In tegenstelling tot de schrijfwijze van zijn pseudoniem in drukletters schrijft de auteur zijn teksten volledig in kleine letters.²³ Ook komt de religieuze traditie sterk aan bod, en dat in verhouding tot *Heimat*.

2.1. Taal als Heimat

„Heimat ist das was gesprochen wird“²⁴, schreef Nobelprijswinnares Herta Müller in 2001. Opvallend bij SAID is dat niet de Perzische moedertaal maar de Duitse vreemde taal als *Heimat* wordt voorgesteld. Di Bella beschrijft SAID's relatie met taal als een „Prozess des Heimischwerdens in der deutschen Sprache“²⁵ en als „Erwerb einer neuen Heimat“.²⁶ Het volgende citaat toont aan hoe SAID zichzelf identificeert met de nieuwe vreemde taal: “ich [kann] die territorien der deutschen sprache nicht verlassen, ohne mich selbst zu verlassen. eine gefangenschaft, die wohl – hoffentlich – bis zum ende meines lebens währt.” (NU, 17) Het woord “territorien” heeft niet enkel betrekking op Duitsland als geografische plaats maar ook op de Duitse taal, die op haar beurt als een fysieke ruimte wordt voorgesteld. Doordat SAID in het Duits schrijft, creëert hij een “freiraum” (NU, 21): een vrije en veilige ruimte die als toevluchtsoord dient. Zijn vlucht van Iran naar Duitsland wordt hier op taalniveau gesymboliseerd. Tegelijk functioneert de vrije ruimte als een onvrije ruimte: een gevangenis. De Duitse taal is een „geborgenheit” (NU, 20) en een “gastgeberin” (NU, 92). Toch houdt zij de protagonist noodgedwongen gevangen doordat zij deel is geworden van zijn nieuwe identiteit. Gevangenschap betekent niet louter een opgelegde beperking van vrijheid. Voor SAID is gevangenschap een *gewenste* onvrijheid.

Dat de keuze voor het Duits als de taal waarin de schrijver zich thuis voelt, een bewuste keuze is, bewijst ook het volgende fragment: „das persische ergreift mich; zum deutschen greife ich [...] in jeder sprache kehrt man heim oder man bewegt sich fort – von zu hause. eines tages würde ich gerne im persischen heimkehren” (NU, 21) De Perzische moedertaal is de taal die de ik-figuur niet heeft gekozen maar passief ondergaan heeft. Het Duits daarentegen is iets waar hij actief uit en vrije wil naar grijpt, waar hij controle over heeft. De tegenstelling wordt ook in de zinsconstructie weerspiegeld: “das persische” is onderwerp en voert de actie uit terwijl de ik-figuur het lijdend voor-

²³ In de Duitstalige literatuurgeschiedenis is het consequent gebruik van ‘Kleinschreibung’ niet nieuw. De avantgardistische Wiener Gruppe (1954-1964), met schrijvers zoals H.C. Artmann, paste deze techniek toe als een vorm van sociaal-politiek verzet. Ook de vroegste werken van de hedendaagse schrijfster en Nobelprijswinnares Elfriede Jelinek alsook de teksten van Kathrin Röggla worden door ‘Kleinschreibung’ gekenmerkt.

²⁴ HERTA MÜLLER: *Heimat ist das, was gesprochen wird. Rede an die Abiturienten des Jahrgangs 2001*. Gollenstein, Blieskastel 2001.

²⁵ DI BELLA: *SAID*, 4.

²⁶ DI BELLA: *SAID*, 12.

werp is; bij het Duits wordt de protagonist onderwerp en de taal voorwerp. Ook hier wordt taal als een plaats voorgesteld, die met *Heimat* verbonden is. In elke taal keert men ofwel terug naar thuis ofwel verplaatst men zich weg van thuis. Net zoals bij het vorige citaat wordt de reële ervaring van ballingschap en vlucht herhaald op het literair taalniveau. SAID compenseert het verlies van zijn *Heimat* Iran gedeeltelijk door een nieuwe ruimte aan de hand van taal te creëren. Maar wat is de betekenis van dit alles in relatie tot islam?

2.2. *Islam: religiositeit, geen staatsideologie*

SAID's relatie tot de islam wordt gekenmerkt door een dubbele houding. Hij verdedigt religiositeit en de individuele, spirituele zoektocht naar God, maar waarschuwt ook voor de politieke uitbuiting van religie door de staat. In *Ich und der Islam* schrijft hij dat een "religion nie menschenfeindlich ist; es sei denn, sie strebt die staatsmacht an." (126) Kritiek op de islam als politieke ideologie – waarbij Iran in zijn werk als voorbeeld bij uitstek geldt – krijgt een satirische toon. Verschillende krantenartikelen over executies en nieuwe kleidijvoorschriften worden aangehaald. In het volgend fragment wordt uit *Resalat* – Perzisch voor profetie of goddelijke boodschap – geciteerd, een rechts-conservatieve Iraanse krant die vandaag nog operationeel is.

25.juli 1996 die tageszeitung «ressalat» in teheran berichtet: ayatollah moghtadaïy, der oberste staatsanwalt des landes, erläutert heute in einem gespräch mit den journalisten das neue gesetz gegen diebstahl: «erst werden dem dieb vier finger der rechten hand abgeschnitten; bei rückfälligkeit werden alle zehen des linken fußes amputiert; sollte er wieder rückfällig werden, wird der dieb zu lebenslänglicher haft verurteilt; sollte er im gefängnis oder während eines freigangs erneut diebstahl begehen, wird er hingerichtet. (II, 84)

Met het bovenstaand citaat illustreert SAID de absurde willekeur waarmee de Iraanse geestelijken strafmaten opstellen voor overtredingen. De strafmaten eindigen telkens in een terdoodveroordeling.

Niet alleen islam, maar ook het moderne Westen blijft niet gespaard van kritiek. Adorno en Benjamin worden geciteerd: het Verlichtingsdenken en het rationalisme hebben de koloniale wandaden en de gruwel van de Holocaust niet kunnen voorkomen. Europa wordt beschreven als een „kleiner aufgedunsener mann" en een „kultivierter menschenfresser [...] er verzehre das fleisch seiner sklaven mit gabel und messer und betupfe sich nach jedem bissen den mund mit seiner seidenen serviette." (NU, 108) Het antropomorfisme van Europa als kannibaal is gebaseerd op de oriëntalistische verbeelding van de orale lustcultuur. SAID keert de stereotypering hier echter om: Europa wordt de kannibaal. De karikatuur bevat kritische verwijzingen naar het koloniaal

verleden van Europa en impliceert dat het continent enkel kon overleven ten koste van degene die het tot slaaf had gemaakt. Het gebruik van mes en vork en het afbetten van de mond met een servet uit zijde, het Oosters product bij uitstek, zijn voorbeelden van etiquette en passen bijgevolgd in het beschavingsideaal dat binnen het koloniaal discours als rechtvaardiging voor de wandaden werd ingezet. De context van de perverse handeling maakt de satirische schets krachtiger.

In tegenstelling tot de Iraans-Duitse schrijver en academicus Navid Kermani, die zich expliciet als moslim profileert en zich frequent in het publieke debat over de islam mengt, is SAID eenduidig over het feit dat hij nooit een confessioneel praktiserende moslim is geweest. Hij is zich echter wel van het sociaal-maatschappelijk karakter van religie bewust. “soziologisch gesehen bin ich islamisch” (II, 42), schrijft hij. Zijn moslimidentiteit is cruciaal om te behoren tot een grotere sociale groep. Het volgende tekstfragment, dat zowel in *Ich und der Islam* als in *Das Niemandsland is unseres* voorkomt, illustreert dit:

ich habe diese religion nie ausgeübt. dennoch, vom sozialen umfeld her bin ich ein muslim. denn meine kindheit fand in einem islamischen land statt. ich bin in einer liberalen familie aufgewachsen. mein vater übte keine religion aus und zwang mich auch zu keiner. meine großmutter war stockreligiös. während meine cousine, die mit uns lebte, mit sehr kurzen rocken zur universität ging. einmal, ein einziges mal hat die großmutter geklagt: «mädchen! denke an den gott und auch an die jungen männer auf der straße!» und wir lebten weiter. Die großmutter saß mit der cousine am abendtisch. «convivencia» nennt man das wohl. ein begriff aus der zeit der mauren in spanien, als mehrere religionen nebeneinander existierten. (II, 9; NU, 73)

Het citaat demonstreert een zekere heimwee naar Al-Andalus: de periode van de 8^{ste} tot de 15^{de} eeuw waarin de Arabische en islamitische cultuur floreerden en verschillende religies naar verluidt vreedzaam met elkaar samenleefden op het Iberische schiereiland. De verteller projecteert de ‘convivencia’²⁷ naar zijn eigen microkosmos: de familiesetting. De grootmoeder is een traditionele, praktiserende moslim; de vader belichaamt de liberale geest die religie niet opdringt, maar ook niet verbiedt; en de nicht rebelleert tegen de kledingvoorschriften voor vrouwen. Ondanks hun verschillen leven ze allen vreedzaam samen. Toch leven ze niet *met* elkaar, maar *naast* elkaar. Terwijl Angela Merkel in haar bekende citaat “Multikulturalismus hat absolut gescheitert” het naast elkaar leven van verschillende levensbeschouwingen als een probleem benoemt, stelt SAID in dit citaat het naast elkaar leven als ideaalbeeld van vreedzaam samenleven voor. Tot slot wordt in dit citaat de kindertijd bena-

²⁷ Cf. VIVIAN B. MANN ET. AL: *Convivencia: Jews, Muslims and Christian in medieval Spain*. New York: G. Braziller, 1992.

drukt. Het hoofdpersonage beschouwt zichzelf als moslim, *want* hij is als kind in een moslimland opgegroeid. Het is dan ook niet verwonderlijk dat de islamitische tradities en rituelen centraal staan in de herinneringen aan zijn kindertijd en aan zijn oorspronkelijke *Heimat*. Het volgend citaat bewijst dit:

das huhn wurde lebendig gekauft und zu hause geschächtet. enthaupten ist im islam verboten. übrigens auch für menschen – wenn da die regierungen nicht wären. das geschächtete huhn gackert, zappelt und springt herum. das blut fließt, und das kind schaut zu. das kind hört jeden morgen den muezzin, der alle zum gebet ruft. und ein guter muezzin erzeugte schon damals bei dem kind gänsehaut. das kind sieht auch die flagellanten, die sich verletzungen zufügen. das blut fließt, das kind schaut zu. bekommt dieses kind nicht ein anderes verhältnis zum blut? zur gewalt? [...] das kind betrat schon immer gerne die moscheen; sie rochen – damals – nach brüderlichkeit und rosenwasser. bis die mullahs an die macht kamen [...]. seither riechen moscheen nach blut, schweiß und folter. (II, 10)

In een relatief korte tekstpassage worden verschillende islamitische tradities opgesomd: het ritueel slachten van dieren, de oproep tot het gebed door de *muezzin*, de sjiiitische traditie van zelfverminking bij de herdenking van de Slag bij Karbala²⁸, en de geur van rozenwater in de moskee. Met de herinnering aan religie uit de kindertijd is telkens expliciet een gevoel van bitterheid gekoppeld. De bitterheid kan toegeschreven worden aan het gebruik van religie als politiek instrument door de regering en de moellahs (islamitische geestelijken), waardoor de islam zich in zijn meest gewelddadige vorm laat zien.

De vertelinstantie is hier anders dan bij de andere citaten. Er is geen sprake meer van een personele ik-verteller maar van een auctoriale verteller die de ervaringen van “das kind” beschrijft. In SAID's werk wordt generiek naar “das kind” verwezen bij flashbacks uit de schrijvers eigen kindertijd. Het kind is een symbool van onschuld en is stille getuige van de bloederige taferelen. Dit suggereert dat het kind geconditioneerd wordt door een cultuur van geweld. In het eerder geciteerde essay *Reflections on Exile* vergelijkt Edward Said ballingschap met “orphanhood”. Ook bij SAID is de metafoer van het weeskind aanwezig: hij schrijft niet langer in zijn *moedertaal* en is verbannen uit zijn *vaderland*. SAID deelt het gevoel van een verloren vaderland met andere Duitse schrijvers zoals Günter Grass, die door de binnen-Duitse migratie tussen DDR en Bondsrepubliek Duitsland zich van de eigen *Heimat* vreemd voelden.

²⁸ De splitsing tussen soennieten en sjiieten na de dood van de profeet Mohammed leidde tot de Slag van Karbala in 680 waarbij imam Hoessein vermoord werd door de troepen van de kalief Yazid. De Slag wordt jaarlijks herdacht op Asjoera, een religieus feest waarbij sjiieten het martelaarschap van imam Hoessein herdenken en herbeleven door zichzelf te flagelleren.

2.3. Dichtkunst als religieuze handeling

SAID wijdt verschillende onderdelen van zijn werk aan de 14^{de}-eeuwse Perzische dichter, Hafez. Johann Wolfgang von Goethes *West-Östlicher Divan* (1819), gebaseerd op Hafez' magnum opus *Diwan*, wordt beschouwd als een van de belangrijkste getuigenissen van de receptie van de oriëntalistische traditie in de Westerse literatuur. Net als Goethe kent SAID de Perzische dichter een heilige status toe:

ist dieser dichter denn nicht höher zu stellen als der prophet, der ja des lesens und schreibens nicht kundig war? [...] ist der heilige hafis, wie ihn goethe nennt, nicht zu groß für eine religion? ist der islam nicht ein teil seiner gedichte? (NU, 38-39)

In dit tekstfragment stelt de verteller de retorische en provocatieve vraag of Hafez op basis van zijn geletterdheid niet hoger dan de profeet Mohammed in te schatten is. Volgens de overleveringen van de Hadith zou God bij de openbaring van de eerste Koranverzen aan Mohammed bevolen hebben te lezen ("iqra"²⁹), waarop Mohammed antwoordde dat hij kon lezen noch schrijven. Bovendien wordt de Perzische dichter in dit citaat verheven tot een mystieke boodschapper waarop de islam gebaseerd zou zijn. SAID negeert het anachronisme en ziet de islam als onderdeel van Hafez' poëzie. Daarbij krijgt Hafez' boek, de *Diwan*, dezelfde autoriteit als de Koran: „man wäscht seine hände, wie für das gebet; mit unreinen händen greift niemand zu hafis.“ (NU, 25) Volgens de islamitische voorschriften dient een moslim een rituele wassing te verrichten voordat hij of zij de Koran kan aanraken of het gebed kan verrichten. Tot slot wordt de historische persoon Hafez heiligverklaard wanneer SAID hem als pelgrimsoord beschrijft: „man geht nicht zu hafis, man pilgert dorthin.“ (NU, 48) De bedevaart naar heilige plaatsen en graven van geestelijken heeft in de sjiitische traditie een centrale rol. De graftombe van Hafez in Shiraz is een geliefde plaats, die zowel door Iraniërs als ook door toeristen bezocht wordt. Men kan hier stellen dat Hafez de profeet wordt, de *Diwan* de Koran en Hafez' dichtkunst een religie waarop de islam gebaseerd zou zijn. Hoewel dit in eerste instantie klinkt als een blasfemische verklaring, refereert de verteller naar de belangrijke status van poëzie in de Iraanse cultuurtraditie. Elk Iraans gezin zou een kopie van de *Diwan* in huis hebben, vergelijkbaar met de familiebijbel in de Duits-Lutherse traditie, en Hafez zou een rol spelen “that goes beyond that of a respected poet”.³⁰

²⁹ SAHIH BUKHARI, Book 1, Volume 1, Hadith Number 3.

³⁰ Cf. MARK BRADLEY: *Iran and Christianity: Historical Identity and Present Relevance*. New York: Continuum 2008.

De prominente rol die poëzie inneemt in het werk van SAID vindt een verklaring in het volgende citaat:

das kind sucht. [...] das kind schreibt gedichte, um fortzugehen – [...] gedichte gegen das fremdsein und wird durch seine gedichte fremd. das gedicht, die schmale brücke zur kindheit, ein ort des vergessens – wo die flucht zu ende ist? [...] das kind entscheidet sich für die bewegung, für die flucht. geschrei, gebet; gedicht (NU, 99).

In dit fragmentarisch citaat, met snel op elkaar volgende korte zinnen, staat „das kind” opnieuw centraal. Het kind zoekt en vindt gedichten die het mogelijk maken om tegenover zeer ingrijpende persoonlijke ervaringen te onthouden en verder te gaan. Literatuur functioneert als een therapeutisch metadiscours voor persoonlijke ervaringen, herinneringen en maatschappelijke vragen. SAID creëert een veilige ruimte om te reflecteren over het eigene en het vreemde. Die reflectie is een oneindig proces en een zoektocht. De literatuurwetenschapper Thomas Baginski schrijft over SAID: „Where barbarism spreads, Said [sic] believes, the poet must speak out. His writings are primarily a struggle against forgetting. It is the conviction that the writer is called upon to be the moral conscience of his time and to preserve social and cultural memory in exile.”³¹ Het therapeutische effect van schrijven is niet enkel persoonlijk, voor SAID zelf, maar fungeert ook op sociaal niveau als een cultureel geheugen.

Het citaat eindigt met “geschrei, gebet; gedicht” wat als een soort opeenvolging in chronologie en in belang kan gelezen worden. Een emotionele reactie (“geschrei”) wordt gevolgd door een religieuze handeling (“gebet”) en uiteindelijk komt na de puntkomma een uiting van poëtische creativiteit (“gedicht”). SAID grijpt terug naar de romantische visie van de dichter als profeet. Nog onder de invloed van de Romantiek ziet Goethe in zijn vroegere werken de dichter aanvankelijk als profeet, maar in *West-östlicher Divan* vergelijkt en onderscheidt hij de beide rollen van elkaar omdat dichtkunst vrij en esthetisch is terwijl religie doelgericht werkt.³² Di Bella wees er reeds op dat de tegenstrijdigheid tussen de wens naar een bevrijdende spiritualiteit enerzijds en een geïnstitutionaliseerde religie anderzijds het uitgangspunt vormt van SAID's werk en in de Duitse literatuurtraditie terug te voeren is tot Goethes literair-theologische uiteenzettingen over het Christendom.³³

³¹ THOMAS BAGINSKI: “SAID”. In: *Multicultural Writers since 1945: An A-to-Z Guide*, uitgegeven door Alba Amoia en Bettina L. Knapp. Westport: Greenwood 2004, 442-446, hier: 443.

³² Cf. HANS-GÜNTHER SCHWARZ: *Der Orient und die Ästhetik der Moderne*. München: Iudicium 2003, 146; 151.

³³ Cf. DI BELLA: *SAID*, 50.

3. CONCLUSIE

De oorspronkelijke *Heimat* van de schrijver, Iran, is – zeker sinds de Iraanse Revolutie – automatisch gekoppeld aan een islamitische context. Hoewel SAID nooit een confessionele moslim is geweest, is hij als kind opgegroeid in een sociale omgeving die wel belang hecht aan het confessioneel praktiseren van de islam. De herinneringen aan de kindertijd zijn minstens gedeeltelijk doordrongen met beelden en geuren die zijn verbonden met islamitische tradities en rituelen. De auteur verdedigt religie als individuele beleving van spiritualiteit en zingeving, maar verwerpt religie in haar politieke vorm. Bovendien kunnen we SAID's werk terugkoppelen naar de citaten van Edward Said en Salman Rushdie. Een nieuwe *Heimat* wordt gecreëerd om het verlies van de oorspronkelijke *Heimat* te compenseren. SAID doet dit door het gebruik van de Duitse taal, die een ruimte schept die als toevluchtsoord dient, en door het schrijven van literatuur waarmee hij in de tekst nieuwe werelden schept. De dichtkunst krijgt daardoor een sacrale status en biedt een alternatieve vorm van religie, waarmee het als een spirituele zoektocht in SAID's werk functioneert.

BIBLIOGRAFIE

- ADELSON, LESLIE: *The Turkish Turn in Contemporary German Literature. Towards a New Critical Grammar of Migration*. Palgrave MacMillan 2005.
- AHMED, REHANA ET. AL: *Culture, Diaspora, and Modernity in Muslim Writing*. New York: Routledge 2012.
- BAGINSKI, THOMAS: "SAID". In: *Multicultural Writers since 1945: An A-to-Z Guide*. Uitgegeven door Alba Amoia en Bettina L. Knapp. Westport: Greenwood 2004, 442-446.
- BAGINSKI, THOMAS: "Von Mullahs und Deutschen: Annäherung an das Werk des iranischen Exillyrikers Said." In: *German Quarterly* 74, 1 (2001): 22-36.
- BISCHOFF, DÖRTE; KOMFORT-HEIN, SUSANNE: "Einleitung: Literatur und Exil." In: *Literatur und Exil. Neue Perspektiven*. Uitgegeven door Dörte Bischoff en Susanne Komfort-Hein. Berlin: Walter de Gruyter 2013, 1-20.
- BRADLEY, MARK: *Iran and Christianity: Historical Identity and Present Relevance*. New York: Continuum 2008.
- DI BELLA, ARIANNA: *SAID. Ein Leben in Der Fremde*. Frankfurt am Main: Peter Lang 2014.
- FOURATAN, NAIKA: *Identity and (Muslim) integration in Germany*. Washington: Migration Policy Institute 2013.
- GELLNER, CHRISTOPH: "«Nur wer an dir zweifelt such dich.» Bibelpoesie und moderne Psalmichtung aus muslimischem Geist bei SAID." In: *Literatur im Fluss. Brücken zwischen Poesie und Religion*. Regensburg: Friedrich Pustet, 29-36.

- GORASHI, HALLEH: „Iranische Flüchtlinge in Nord-, West- und Mitteleuropa seit 1980.“ In: *Enzyklopädie Migration in Europa. Vom 17. Jahrhundert bis zur Gegenwart*. Uitgegeven door Klaus J. Bade et. al. Paderborn: Ferdinand Schöningh 2007, 646-649.
- HODKINSON, JAMES; MORRISON, JEFFREY: *Encounters with Islam in German Literature and Culture*. New York: Camden House 2009.
- HOFMANN, MICHAEL; VON STOSCH, KLAUS: *Islam in der deutschen und türkischen Literatur.*, Paderborn: Ferdinand Schöningh 2012.
- MANN, VIVIAN B. ET. AL: *Convivencia: Jews, Muslims and Christian in medieval Spain*. New York: G. Braziller, 1992.
- MATTHES, FRAUKE: *Writing and Muslim Identity Representations of Islam in German and English Transcultural Literature 1990-2006*. London: IGRS 2011.
- MÜHE, NINA: *Muslims in EU-Cities Background Report-Germany, Open Society Institute*, 2007.
- MÜLLER, HERTA: *Heimat ist das, was gesprochen wird. Rede an die Abiturienten des Jahrgangs 2001*. Gollenstein, Blieskastel 2001.
- NASH, GEOFFREY: *Writing Muslim Identity*. New York: Continuum 2012.
- SAID: *Das Niemandsland ist unseres. West-östliche Betrachtungen*. München: Diederichs 2010.
- SAID: *Der lange Arm der Mullahs. Notizen aus meinem Exil*. München: C.H. Beck 1995.
- SAID: *Ich und der Islam*. München: C.H. Beck 2005.
- SAID, EDWARD W.: *Reflections on Exile and Other Essays*. Cambridge Massachusetts: Harvard University Press 2002.
- SCHWARZ, HANS-GÜNTHER: *Der Orient und die Ästhetik der Moderne*. München: Iudicium 2003.
- RUSHDIE, SALMAN: *Imaginary Homelands: Essays and Criticism 1981-1991*. London: Granta 1992.
- UNITED NATIONS HIGH COMMISSIONER ON REFUGEES: *Global Trends Forced Displacement. World at War*. 18 juni 2014. URL: <http://unhcr.org/556725e69.html> (Laatst geraadpleegd op 18 december 2015)