

Die deutsch-französischen Beziehungen aus interkultureller Perspektive

DIETER HEIMBÖCKEL

Abstract

The abundance of different research approaches in the cultural field of Franco-German relations is remarkable. There has been a substantial output of theories and proposed theories in the last twenty years in particular. This article therefore pursues the question of how these theories relate to the paradigm of interculturality, how they contribute to the definition of interculturality, and what the limits and limitations of interculturality's utility may be. The discussion focuses on a central frame of reference for the debate: the disinterest that has been repeatedly diagnosed on both sides, especially in the context of the festivities surrounding the fiftieth anniversary of the Élysée Treaty.

Title: Franco-German Relations from an Intercultural Perspective

Keywords: comparative literature; Franco-German relationship; histoire croisée; nonknowledge; wonder

Bemerkenswert im Kulturfeld der deutsch-französischen Beziehungen ist die Fülle unterschiedlicher Zugangsweisen zu seiner Erforschung. Besonders in den letzten 20 Jahren ist es hier zu einer beachtlichen Entwicklung und Weiterung theoretischer Ansätze gekommen. Der Beitrag möchte daher der Frage nachgehen, in welchem Verhältnis sie zum Paradigma der Interkulturalität stehen, was sie selbst zu dessen Bestimmung beitragen und worin möglicherweise Grenzen und Begrenzungen ihrer Anschlussmöglichkeit liegen. Dabei bildet die Diskussion um das Desinteresse, das für beide Seiten besonders im Umfeld der Feierlichkeiten zum 50-jährigen Bestehen des Élysée-Vertrags immer wieder diagnostiziert wurde, einen zentralen Bezugsrahmen der Auseinandersetzung. Denn dieses Desinteresse ist nicht so sehr das Resultat nachlassender Anteilnahme, sondern steht vielmehr, so die These der vorliegenden Ausführungen, in dem Zusammenhang einer Identifizierungstradition, mit der das Staunen über den Anderen aus den deutsch-französischen Beziehungen entfernt worden ist.¹ Im Rahmen der nachfolgenden Vor-Überlegungen soll daher zunächst geklärt werden, welcher Interkulturalitäts-Begriff diesem Beitrag zugrunde liegt und welche Bedeutung bzw. Funktion dabei das Staunen einnimmt.

1 | Im Sinne einer »Erstaunensentfernung«, von der Ute Guzzoni mit Blick auf die Überführung des Staunens in das Wissen bei Plato und Aristoteles spricht (Guzzoni 2012: 36).

VOR-ÜBERLEGUNGEN ZUR INTERKULTURALITÄT

Interkulturalität ist der (kultur-)anthropologische Ausbruch aus dem Denken-wie-üblich.²

*

Im Denken-wie-üblich ist das Fremde das aufgefasste Andere. Es ist wie das Eigene eine Setzung, dessen das Denken-wie-üblich bedarf, damit es sein Üblichsein bewahrt. Interkulturalität hinterfragt daher Repräsentationen des Eigenen und Fremden nicht – sie hätte ansonsten einen Begriff davon –, sondern setzt deren Dekonstruktion voraus.

Die Dekonstruktion arbeitet sich daran ab, was als das Eigene und Fremde jeweils gilt. Das, was gilt und was nicht gilt (denn dies ist das durch die Geltung Ausgeschlossene), übersetzt sie in eine Sprache, die dem Denken-wie-üblich unvertraut ist. Interkulturalität ist Übersetzung in eine unvertraute Sprache.

Die unvertraute Sprache ist keine Sprache, die in dem Gegensatz von Mutter- und Fremdsprache oder Erst- und Zweitsprache aufgeht. In der unvertrauten Sprache kann sich zwar auch Vertrautes (et vice versa) aussprechen, sie erhebt damit aber keinen Anspruch auf kulturelle Zugehörigkeit. Die unvertraute Sprache ist in diesem Sinne und prinzipiell interkulturell (sprich: inter-kulturell).

*

Interkulturalität versteht Kultur als »*plurale tantum*« (Hamacher 2011: 127). Eine Kultur ist ein Konglomerat kontingenter Erfindungen, eine Kultur als *plurale tantum* weiß darum. Vorstellungen von Kultur-Kohärenz sind dagegen auf identitäre Abgrenzungen ausgerichtet. Sie dienen der Manifestation von Überlegenheit, Reinheit, Hegemonie etc.

2 | Im Rahmen der hier entwickelten Überlegungen, die Interkulturalität primär als Denk- und Handlungsform und nicht in ihrer relationalen Ausrichtung reflektieren (zur Unterscheidung vgl. Yousefi/Braun 2011: 7), schließt die Vorstellung vom »Denken-wie-üblich« an Alfred Schütz an. Schütz setzte in seinem sozialpsychologischen Versuch über den Fremden für das Denken-wie-üblich voraus, »1. daß das Leben und insbesondere das soziale Leben weiterhin immer so sein wird, wie es gewesen ist: d.h. daß dieselben Probleme, welche die gleichen Lösungen verlangen, wiederkehren werden und daß deshalb unsere früheren Erfahrungen genügen werden, um zukünftige Situationen zu meistern; 2. daß wir uns auf das Wissen verlassen können, das uns durch unsere Eltern, Lehrer, Traditionen, Gewohnheiten usw. überliefert wurde, selbst wenn wird nicht deren Ursprung und deren reale Bedeutung kennen; 3. daß in dem normalen Ablauf der Dinge es genügt, etwas *über* den allgemeinen Typus oder Stil der Ereignisse zu wissen, die uns in unserer Lebenswelt begegnen, um sie zu handhaben und zu kontrollieren; und 4. daß weder die Rezept-Systeme als Auslegungs- und Anweisungsschemen noch die zugrunde liegenden Grundannahmen, die wir gerade erwähnten, unsere private Angelegenheit sind, sondern daß sie auch in gleicher Weise von unseren Mitmenschen akzeptiert und angewandt werden.« (Schütz 1972: 58)

Im Denken-wie-üblich bewahrt Kultur ihre Ontologie. Interkulturalität zielt darauf, sie zu durchkreuzen. Sie sagt daher nicht, was Kultur ist, sondern konfrontiert damit, was jeweils als Kultur gilt und was sie in dieser Geltung von anderen Kulturen in ihren jeweiligen Geltungen unterscheidet. Das schließt die Beschreibung von Gemeinsamkeiten, Überschneidungen oder Ähnlichkeiten mit ein. Im »inter« von Interkulturalität sind die Grenzen zwischen Agonalität, Reziprozität und Liminalität verwischt.

*

Interkulturalität schließt Verstehen nicht aus, aber es ist nicht ihr primäres Anliegen. Ein solches Anliegen zielt auf Vereinnahmung dessen, was verstanden werden soll, um es dem Denken-wie-üblich zu subsumieren. Im Denken-wie-üblich sind durchaus Weiterungen im Üblichsein vorgesehen. Aber das Üblichsein stellt sich nicht zur Disposition.

Im Verstandenen ist der Ausgang aus dem Verstehen als Prozess *a priori* angelegt. Um den Prozess jenseits des Verstandenen in Gang zu halten, ist das Verstehen von Anfang an als ein Verstehen zu entwickeln, das verschoben wird. In der Interkulturalität wird das Verstehen verschoben, bis es unvertraut ist.

Im Akt der Verschiebung wird das Verstehen aufs Spiel gesetzt. Sie ist der Garant dafür, dass Grenzen (des Verstehens – und nicht nur diese) überschritten und Grenzziehungen, die das Denken-wie-üblich für sein Üblichsein braucht, reflektiert und zugleich außer Kraft gesetzt werden. Ist Interkulturalität Übersetzung in eine unvertraute Sprache, so hält Verschiebung sie – die Sprache – in Bewegung.³

*

Interkulturalität setzt einen Beobachter voraus, der sich zu dem im Denken-wie-üblich liegenden Grundlagen/Voraussetzungen seines Beobachtens invers verhält. Das heißt: Er dekonstruiert sie bis zur Unvertrautheit – auch wenn er sich seines Denkens-wie-üblich nicht restlos zu entledigen vermag. Durch Verschiebung bleibt der Rest sich jedoch nicht gleich; er wird selbst zum Gegenstand der interkulturellen Aktivität.

Die interkulturelle Aktivität ist ein Experiment; der Beobachter ist ein Experimentator. Er weiß nicht, was sich jenseits des Denkens-wie-üblich verbirgt. In diesem Nichtwissen generiert Interkulturalität ihr grenzüberschreitendes Potential.⁴

In der Andersheit des Anderen stößt das Wissen an seine Grenzen. Wenn sie gewusst wird, ist das Andere nicht mehr anders, sondern dem (eigenen)

3 | Zum Zusammenhang von Verschiebung und Übersetzung vgl. Buden 2005: 72f. sowie Hamacher 2010: 13, der in der Übersetzung das Paradox am Werk sieht, dass sie nicht nur über Grenzen zwischen den Sprachen hinwegsetzt, sondern diese verschiebt und »in ihrer Verschiebung« erhält.

4 | Vgl. hierzu mein Plädoyer für eine »Interkulturalitäts- als Nichtwissensforschung« (Heimböckel 2012).

Wissen einverleibt. Das Andere (bzw. das aufgefasste Andere) steht daher bzw. aufgrund seiner »zugänglichen Unzugänglichkeit« (Waldenfels 1999: 44) unter dem Schutz des Nichtwissens (weshalb die Rede über das Andere eine Rede auf der Grundlage einer Setzung des Anderen ist). Umgekehrt geht am Wissen das Andere zunichte, weil es im Moment seines Wissens aufhört, seinen Anspruch auf Andersheit einzulösen. Es bringt das Andere zum Verschwinden, während es im Nichtwissen unangetastet bleibt. Im Nichtwissen über das Andere offenbart es seine eigentümliche Andersheit.

*

Das Gewährwerden der eigentümlichen Andersheit manifestiert sich als Staunen. Es ist ein Staunen einerseits über das Andere, andererseits über das Denken-wie-üblich und seine Begrenztheit. Das Staunen initiiert den Ausbruch aus dem Denken-wie-üblich und setzt damit ein Staunen über die Begriffe des Eigenen und Anderen frei.

Das Staunen ist das Vehikel der Interkulturalität. Es löst den Beobachter aus den Fesseln seiner Kulturbedingtheit und ermöglicht einen auf absolute Wertmaßstäbe verzichtenden Kulturvergleich, indem »es die Selbstverständlichkeit eigener kultureller Erfahrungen durchbricht.« (Schlesier 1996: 155) Das Staunen ist insofern selbstbezüglich, als es durch Anschauen hervorgerufen wird.

Das Staunen ist Ausdruck der Begegnung mit dem Unvertrauten, eine »Weise bewußtwerdenden Nichtwissens« (Guzzoni 2012: 12). Es ist nicht sprachlos, sondern begehrt danach, versprachlicht zu werden. In diesem Begehren ist das ursprüngliche Staunen aber bereits verschoben. Es bedarf daher der unvertrauten Sprache, die an das Staunen erinnert (und nicht den Anspruch hat, es zu repräsentieren). Denn unter diesen Umständen suggerierte Sprache, es (das Staunen) verstanden zu haben.⁵

VON DER KRISE DES VERSTEHENS UND DEM GLÜCK DES NICHT-VERSTEHENS ODER DIE DEUTSCH-FRANZÖSISCHEN BEZIEHUNGEN ALS TRIGGERPHÄNOMEN

Wenn man mit etwas vertraut ist, ist nach der Logik des Staunens dessen Voraussetzung abhanden gekommen. Man kann nur bestaunen, was einem neu ist oder in der wahrgenommenen Form keinem Vergleich standhält. Für das Staunen muss es allerdings auch eine bestimmte Bereitschaft geben. Wer sich nicht darauf einlässt, von etwas Unvertrautem überrascht zu werden, oder wer

5 | Es geht bei dem hier in Rede stehenden Staunen also nicht um ein Phänomen, das – wie in der griechischen Philosophie – am Anfang des Erkenntnisprozesses steht und dessen angestrebte Überwindung mit dem Anspruch auf endgültige Einsicht einhergeht (vgl. Martens 2003: 48), sondern um ein Staunen, das eine »notwendige Voraussetzung und ein bleibender Bestandteil des Sicheinlassens« (Guzzoni 2012: 12) mit dem Unvertrauten bildet.

glaubt, alles bereits zu kennen, der ist vor Überraschungen, die ihn ins Staunen versetzen, vergleichsweise gefeit. In den deutsch-französischen Beziehungen scheinen sich, so jedenfalls der Eindruck, der sich bei der Sichtung der umfangreichen wissenschaftlichen Literatur und medialen Berichterstattung zum *franco-allemand*⁶ einstellt, beide Tendenzen bequem eingenistet zu haben. Einerseits soll das Paar, wie in einer alten Beziehung, kein sonderliches Interesse an dem jeweils anderen mehr verspüren (vgl. Sauter 2011: 10). Der durch die Ratifizierung des Élysée-Vertrags 1963 in Gang gesetzte Prozess der Verständigung und Versöhnung habe dazu geführt, dass eine Art Normalität in die Beziehung eingekehrt sei, die an »freundliche Indifferenz« (Gamer/Reinbold/Schmidt 1995: 197) grenze. Das Thema selbst sei ausgereizt, man lebe, wie bei einem in die Jahre gekommenen Ehepaar, mehr oder weniger lust- und freudlos nebeneinander. Andererseits benötige man keine Aufklärung mehr über sich. Man kenne sich schon lange und so gut, dass selbst im Neuen noch ein bekanntes Antlitz durchschimmere. Der »Erbfeind« mag zwar zum »Erbfreund« mutiert sein,⁷ aber das Erbe wiegt in beiden Fällen so schwer, dass man am Ende meint, besser ohne den anderen auskommen zu können.

Die deutsch-französischen Beziehungen verdienen allerdings nicht das Attribut der Einmaligkeit (vgl. Martens/Uterwedde 2009: 7), das ihnen durch die Erfolgsgeschichte der Annäherung zugeschrieben wird, wenn sie sich nicht weit komplexer als in dieser Doppelperspektive gestalten würden. Die Komplexität ergibt sich zum einen aus einer historischen Gemengelage, die sich nicht einfach durch eine Feind-Freud- bzw. Saulus-Paulus-Erzählung auflösen lässt, zum anderen aus der Art und Weise, wie diese Geschichte erzählt wird. Denn ungeachtet der Tatsache, dass man um die Komplexität der Beziehung weiß, wird über sie ein Narrativ entwickelt, das man regelmäßig noch nach guter alter, d.h. aristotelischer Sitte – mit Anfang, Mitte und Ende – strukturieren zu können meint. Bei einer so erzählten Geschichte, vor allem wenn man sie vom Ende her denkt, weiß man, wovon bzw. worüber man spricht – und dies auch unter der Voraussetzung der Pointe, dass man wenig voneinander wisse und im Grunde einander fremd geblieben sei. Eine solche Pointe ist allerdings nicht nur typisch für die Einmaligkeit beanspruchenden deutsch-französischen Beziehungen, sondern dürfte charakteristisch für jede bilateral ausgerichtete

6 | Der eingeführte Begriff des *franco-allemand* steht hier wie in vergleichbaren Zusammenhängen auch für das Feld der deutsch-französischen Beziehungen bzw. der deutsch-französischen Zusammenarbeit.

7 | Mit dem Freund-Feind-Antagonismus wird im Rahmen der Auseinandersetzung mit den deutsch-französischen Beziehungen immer wieder gerne gearbeitet – sei es, indem über dieses Gegensatzpaar eine beziehungsgeschichtliche Entwicklung vom »Erbfeind« zum »Erbfreund« sichtbar gemacht werden soll (vgl. Bergsdorf 2006), oder sei es, um darauf aufmerksam zu machen, dass beide Tendenzen in dem Verhältnis gleichzeitig wirksam waren (vgl. Erbfeinde – Erbfreunde 2007) und/oder – wie im Kontext der Louvre-Ausstellung *De l'Allemagne* – fallweise nach wie vor wirksam sind (vgl. Maak 2013b). Zur Ausstellung *De l'Allemagne* vgl. auch die abschließenden Ausführungen dieses Beitrags sowie den Beitrag von Joachim Umlauf im vorliegenden Heft.

Beziehungsgeschichte sein. Denn nur so erklärt sich, warum solche Beziehungsgeschichten regelmäßig als Fortsetzungsromane angelegt sind. Und je näher die Partner dieser Beziehung – historisch, topografisch, anthropologisch – zueinander stehen, desto mehr und eher gibt es die Neigung, in die Nähe eine Art der Ferne (oder Fremde) einzuschreiben. Die Rede von der nachbarschaftlichen »Nahfremde« (Weinrich 1990: 50) gehört hierzu, die auch danach zu befragen wäre, inwieweit sie zur Aufrechterhaltung topologisch-diskursiv aufgeladener Beziehungsgeschichten beiträgt.

Was das Verhältnis von Deutschland und Frankreich anbelangt, so handelt es sich bei der Nahfremde oder vergleichbaren Gegensatz-Formulierungen wie »Fremde Freunde« (Picht u.a. 2002) und »Bekannte Fremde« (Florack 2007) um Zuschreibungen, mit deren Hilfe die Komplexität des Verhältnisses, und sei es durch eine Ambivalenz-Konstruktion, doch begrifflich gebannt werden soll. Dahinter verbirgt sich eine Verstehensbemühung, die immer schon – und heute erst recht – auf die Herstellung von Eindeutigkeit gezielt hat. In Zeiten, als noch, bedingt durch vier Kriege und nachfolgende Revanchismen, der Mythos von der »Erbfeindschaft« Hochkonjunktur feierte, soll selbst der Erwerb der jeweils anderen Sprache keinen anderen Zweck verfolgt haben, als »den Erbfeind fest im Auge zu behalten« (Oster-Stierle 2012). Der Gegner wollte klar umrissen und identifiziert sein, damit im Ernstfall der Richtige getroffen werden konnte. Die Geschichte nach 1945, die Geschichte der Aussöhnung, ist demgegenüber nur vordergründig eine, die dem Anderen, der nun ein Freund sein sollte, Freiheiten einräumt, wie es sich für eine Freundschaft gehört, die den Namen verdient. Der Wunsch nach Eindeutigkeit ist im *franco-allemand* ein Triggerphänomen, und so eindeutig der Feind vorher ein Feind war, so eindeutig hat er sich jetzt als Freund zu benehmen und zu seiner Freundschaft zu bekennen.

Für den Fall, dass die Freundschaft aus dem Ruder zu laufen droht oder sich ernste Anzeichen ihrer Brüchigkeit einstellen, hat sich auf beiden Seiten eingebürgert, von einer Krise zu reden, wobei die Rede über die Krise (vielleicht nicht nur im *franco-allemand*, aber hier besonders signifikant) ein diskursives Format angenommen hat, das selbst und in seiner Ausprägung nichts an Kontinuität und Eindeutigkeit zu wünschen übrig lässt. Denn sie ist nicht nur ein Phänomen der letzten Jahre, angesichts der Klagen über das eklatant nachlassende Interesse am schulischen Erwerb des Deutschen in Frankreich oder des Französischen in Deutschland bzw. über den kaum noch stattfindenden Austausch der intellektuellen Eliten, sondern sie ist in ihrer zeitlichen Verortung bereits in den 1980er Jahren (vgl. Kleeberg 2011: 20) und besonders seit dem Fall der Mauer (vgl. Foussier 1991: 11) ein ständiger und immer herbeizitierter Gegenstand der Auseinandersetzung. Dabei handelt es sich unter anderem, worauf Nicole Colin und Joachim Umlauf zu Recht hinweisen, um die Besitzwahrungsstrategie derjenigen, die im deutsch-französischen Feld tätig und darum bemüht sind, den Ausnahmestatus und Vorbildcharakter der Beziehung durch die Initiierung neuer, die jeweilige Krise überwindender Aktivitäten zu bewahren. »Die Krise bildet auf diese Weise die Legimitationsgrundlage gegenüber Politik und Zivilgesellschaft, die das Angebot immer wieder strukturell in den Blick nehmen,

um es zu sichern, zu korrigieren, auszubauen bzw. zu begrenzen und auch auf seine langfristige Wirksamkeit hin zu untersuchen.« (Colin/Umlauf 2013: 77)

Zum allseits diagnostizierten wechselseitigen Desinteresse, das im Umfeld der Feierlichkeiten zum 50-jährigen Bestehen des Élysée-Vertrags immer wieder beschworen wurde und in der Feststellung Pierre Noras kulminierte, dass man »sich auseinandergelebt« habe und »der Wille zur Abgrenzung beider Nationen stärker zu sein [scheint] als der Wille zur Annäherung« (Nora/Guez 2012), verhält sich allein – nach Art eines Gegendiskurses – Peter Sloterdijks Kommentar zu den deutsch-französischen Beziehungen invers, indem er geradezu ein Hohelied auf die »gegenseitige Desinteressierung und Defaszination« (Sloterdijk 2008: 71) im deutsch-französischen Verhältnis singt. Wegen ihres heuristischen Wertes für die vorliegenden Ausführungen, aber auch aufgrund der ihnen innewohnenden Problematik sei aus seiner vielbeachteten *Theorie der Nachkriegszeiten* etwas ausführlicher zitiert:

Die Franzosen und die Deutschen gingen nach 1945 in kultureller und psychopolitischer Hinsicht *de facto* immer weiter auseinander, während sie auf der Ebene der offiziellen politischen Beziehungen zu einer neuen, für beide Seiten heilsamen Freundschaft fanden. Ich behaupte nun, diese beiden Tatsachen, das Auseinandergehen und die Befreundung, bedeuten in der Sache ein und dasselbe.

Die These will erläutert werden. Blicken wir noch einmal auf die aus deutsch-französischer Erlebnisperspektive bewegendste Szene der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts zurück, die Begegnung von de Gaulle und Adenauer unter den Bögen der Kathedrale von Reims. Was die beiden alten Männer damals wirklich miteinander aushandelten, war nichts anderes als die wohltuende Entflechtung der beiden Nationen. Es war die Auflösung einer fatalen Überbeziehung, die mindestens bis in die Ära der napoleonischen Kriege zurückreichte und infolge welcher die Deutschen und die Franzosen sich in einer endlosen Folge von Spiegelungen, Nachahmungen, Überbietungen und projektiven Einfühlungen in den anderen, kulturell wie politisch, ineinander verhakht hatten – in akuten Formen beginnend mit dem französischen Import der deutschen Romantik durch Germaine von Staëls folgenreiches Buch *De l'Allemagne* von 1813 und dem preußischen Import der napoleonischen Kriegskunst durch Clausewitz' Buch *Vom Kriege* (posthum 1832–1834). In diesem Sinn darf man sagen, die beiden Völker hätten sich damals offiziell voneinander getrennt, und was de Gaulle und Adenauer einander gelobten, war ein immerwährendes gegenseitiges Loslassen, in gewisser Weise sogar ein immerwährendes gegenseitiges Nicht-Verstehen – bis hin zur Unterlassung jedes neuen Versuchs in dieser Richtung. Das seither bestehende gute Verhältnis zwischen Deutschland und Frankreich ruht auf der soliden Basis jener endlich erreichten Beziehungslosigkeit, die man diplomatisch als Freundschaft zwischen den Völkern beschreibt. (Ebd.: 64f.)

Die sicherlich etwas eigenwillige und gegen den Strich gebürstete Einschätzung der Initiative von Charles de Gaulle und Konrad Adenauer und ihrer Folgen basiert im Wesentlichen auf der bereits angedeuteten Tatsache, dass nicht ein Zuwenig der Kenntnisse des Anderen für die so problematische Geschichte zwi-

schen Frankreich und Deutschland verantwortlich ist, sondern die »endlose Folge von Spiegelungen, Nachahmungen, Überbietungen und projektiven Einfühlungen« und das heißt, der dahinter stehende Anspruch, den anderen genau zu kennen und deshalb um so berechtigter das – womöglich – vernichtende Urteil über ihn zu sprechen.⁸ Daraus resultiert letztendlich Sloterdijks Plädoyer für ein »immerwährendes gegenseitiges Nicht-Verstehen«, denn erst dann, so sein Fazit, »wenn die Loslösung voneinander geschehen ist, können all die guten und nützlichen Dinge in Gang kommen, die wir mit zeitgenössischen Kardinalwörtern wie Kooperation und Vernetzung bezeichnen.« (Sloterdijk 2008: 71)

Dabei möchte Sloterdijk seine Ausführungen ausdrücklich von den Initiativen und Aktivitäten in dem bilateralen Verhältnis zwischen den beiden Ländern abgehoben wissen. Sie hätten ihren Wert und seien für die Verständigung durchaus nützlich, während er den Eigenwert seines Essays darin sieht, »daß die Arbeitsbedingungen der Begegnungsprofis jederzeit unabhängig von philosophischen und kulturtheoretischen Kommentaren funktionieren.« (Ebd.: 63) Eine so verstandene Arbeitsteilung im Feld der *Vita* ist, in der Unterscheidung zwischen *Vita acitiva* und *Vita contemplativa*, allerdings selbst zu einem Topos geronnen und klammert gerade die für die deutsch-französische Beziehungsgeschichte charakteristische Allianz beider Sphären aus, die besonders vor und während des Ersten Weltkriegs verhängnisvolle Züge angenommen hatte.⁹ Selbst ein als Gegendiskurs organisiertes Wissen ist, wie das Beispiel Sloterdijks zeigt, vor den diskursiven Wissens- und Reproduktionsfallen nicht gefeit, wenn er die beziehungsgeschichtlich nach wie vor virulente Vorstellung von den »incertitudes allemandes«¹⁰ mit dem für Europa nicht berechenbaren Risiko der »Erbmasse des Gaullismus« (ebd.: 42) kontert und in Frankreich eine »generell[e] intellektuell[e] Mediokrisierung« (ebd.: 48) am Werk sieht, die nicht erst Pierre Nora auf den Plan gerufen hat (vgl. Nora/Guez 2012).¹¹ Auf der anderen Seite weiß Sloterdijk genau, was Franzosen und Deutsche voneinander

8 | Todorov hat für den kolonialen Feldzug der Spanier in Südamerika die Trias aus Verstehen, Nehmen und Zerstören als »Paradox des todbringenden Verstehens« (Todorov 1985: 155) geltend gemacht und damit einen Verstehenskonnex hergestellt, der, wenn er nicht auf das Verstehen zur Eliminierung des Anderen, so doch zumindest auf die Durchsetzung der eigenen Überlegenheit zielt.

9 | Das gilt besonders für den am 4. Oktober 1914 veröffentlichten Aufruf *An die Kulturwelt*, der von 93 deutschen Wissenschaftlern und Künstlern unterschrieben wurde und in seiner apologetischen Rechtfertigung des Krieges und der Verquickung von Militarismus und Kultur nicht nur maßgeblich zur Diskreditierung deutscher Kunst und Wissenschaft im Ausland beitrug, sondern der wie kein anderes Kriegsbekenntnis auch »den Chauvinismus der anderen Seite« schürte (Brocke 1985: 665).

10 | Zu dem Topos von den »incertitudes allemandes«, von den deutschen Ungewissheiten, der auf die gleichnamige Publikation von Pierre Viénot aus dem Jahre 1931 zurückgeht und der bis heute in Frankreich dann herbeizitiert wird, wenn das Verhalten der Deutschen als nicht kalkulierbar bzw. unberechenbar erscheint, vgl. Leiner 1991: 212–214.

11 | Vgl. auch die Angaben zu Anm. 12 der vorliegenden Ausführungen.

unterscheidet (vgl. Sloterdijk 2008: 34), worin die Besonderheiten des kulturellen Klimas in Deutschlands liegen (vgl. ebd.: 51) und zu welchen Überzeugungen die Deutschen vorzugsweise neigen (vgl. ebd.: 62). Es ist nicht so sehr die Bestimmtheit, die hinter diesen Äußerungen liegt, sondern die Unmöglichkeit des von ihm selbst propagierten Loslassens, die bezeichnenderweise durch seine erst jüngst publizierte Essaysammlung *Mein Frankreich* (Sloterdijk 2013) zusätzlich untermauert wird. Das Problem dieser Forderung liegt darüber hinaus aber darin, dass sie davon ausgeht, dass mit ihr eine Verabschiedung der im Denken-wie-üblich befangenen Eindeutigkeiten einhergehen würde. Jüngere Studien und feuilletonistische Ausführungen dokumentieren eher das Gegenteil, nämlich die Perpetuierung traditioneller Ein- und Vorherstellungsmuster gerade in Zeiten, in denen den Nachbarn das Interesse am jeweils Anderen abhanden gekommen sein soll, wobei noch zu fragen sein wird, inwieweit seitens der Publizistik dieser Perpetuierung nicht selbst Vorschub geleistet wird. Das Loslassen führt jedenfalls – dies ein Irrtum in der Argumentationslogik von Sloterdijk – nicht zwangsläufig zur Reduzierung von Eindeutigkeit, sondern es kann wie das Festhalten zu ihrer Verstetigung beitragen. Und seine *Theorie der Nachkriegszeiten* liefert dazu die Probe aufs Exempel.

Sloterdijs Theorie darf allerdings auch aufgrund ihres Umgangs mit den Kategorien des Wissens und Nichtwissens bzw. des Verstehens und Nicht-Verstehens einen exemplarischen Status beanspruchen. Denn obwohl er für die deutsch-französische Beziehungen ein Nicht-Verstehen für heilsam hält, stellt er das Verstehen für sich selbst nicht in Frage. Es wäre vielleicht ungerecht, ausgerechnet einem Philosophen einen Mangel an Nicht-Verstehen zu unterstellen, aber schließlich muss auch er sich daran messen lassen, was er seiner Zeit und seinen Zeitgenossen als Remedium verschreibt. So ist ungeachtet der Einsicht, dass »sich die deutsch-französischen ›Beziehungen‹ in einer bipolaren Betrachtung nicht ganz erschließen können« (Sloterdijk 2008: 69), deren Verstehen nicht suspendiert oder in Frage gestellt. Noch weniger ist Sloterdijk ein Experimentator, der das Risiko auf sich nehmen würde, sich von dem Resultat seiner Versuchsanordnung überraschen zu lassen. Das Risiko ist einerseits auch deswegen gering, weil die Rede vom Desinteresse inzwischen so gängig geworden ist, dass niemand in dieser Hinsicht um seinen Ruf als Zeitdiagnostiker fürchten muss. Auf der anderen Seite erhält die Fürsprache für ein umfassendes Nicht-Verstehen eine, wenn auch unfreiwillige, Bestätigung durch diejenigen, die die Beziehungen durch eine unüberwindbare Barriere des Missverstehens blockiert oder das zentrale Problem zwischen den Ländern darin verbürgt sehen, dass man sich nach wie vor fremd ist. In der Regel wird eine solche Behauptung durch die immer noch grassierende Unkenntnis und den Nachweis bestehender Vorurteile begründet, worin Sloterdijk nicht mehr und auch nicht weniger als ein Indiz für die Normalisierung der Beziehung sehen würde. In beiden Fällen ist aber, jenseits des untersuchten oder beobachteten Gegenstandes, ein Wissen über den Anderen oder zumindest die Möglichkeit, ihn zu verstehen, vorausgesetzt. Man weiß, worüber man spricht, aber dieses Wissen und seine Herkunft wird nicht zur Disposition gestellt, geschweige denn in eine

Sprache übersetzt, die unvertraut wäre. Die Sprache muss vertraut sein, denn schließlich will das Verstandene verständlich gemacht werden. Das heißt: Die deutsch-französischen Beziehungen sind das Resultat einer Diskurspraxis, die so oder so alles dafür getan hat, das Staunen aus der Beziehung zu vertreiben. Nur dadurch, dass ihr ein Denken-wie-üblich untergeschoben wird, wirkt sie mitunter banal und nicht, weil ihr die Banalisierung wesensmäßig wäre.¹²

MÖGLICHKEITEN UND GRENZEN DER VERGLEICHENDEN KULTURANALYSE. ZUR ERFORSCHUNG DER DEUTSCH-FRANZÖSISCHEN BEZIEHUNGEN

Über die Interkulturalitätsforschung wurde angesichts ihrer inzwischen weit aus- und disziplinübergreifenden Relevanz erst kürzlich vermerkt, dass es weniger darum gehe, sie gegen ihre »Kritiker zu verteidigen«, als vielmehr darum, sie vor ihren »Liebhabern zu schützen« (Heimböckel u.a. 2010: 6). Unter modifizierten Vorzeichen gilt dies auch für die Forschung zu den deutsch-französischen Beziehungen. Sie füllen nicht nur ganze Bibliotheken aus, sie gehören auch zu den »am intensivsten bearbeiteten Forschungsfeldern der europabezogenen Kultur- und Geschichtswissenschaften« (Lüsebrink/Oster 2008: 7). Daraus könnte leicht die Schlussfolgerung gezogen werden, dass sich schon in der quantitativen Beschäftigung mit dem Thema die Einmaligkeit widerspiegle, die man dieser Beziehungsgeschichte gerne attestiert. Auf der anderen Seite lässt sich die Intensität der Auseinandersetzung im Sinne der bereits angesprochenen Strategie der Besitzstandswahrung als Vehikel der Einmaligkeit deuten, indem unablässig an der Fortsetzung der Geschichte gearbeitet und weitergeschrieben wird. Nun sehen sich die deutsch-französischen Beziehungen nicht erst gegenwärtig, sondern schon seit Längerem der Forderung nach einem neuen Denken ausgesetzt,¹³ wobei man nicht so recht einzuschätzen weiß, ob sich darin tatsächlich ein Theorie- und Methodenproblem zu erkennen gibt oder doch nur der Aktivismus in einem kulturellen Feld, dessen Besitz gesichert werden will. Unter Umständen sind sogar beide Tendenzen wirksam, und es scheint gute Gründe dafür zu geben, in diesem Fall in ihnen zwei Seiten einer Medaille zu sehen.

Bemerkenswert im Kulturfeld der deutsch-französischen Beziehungen ist, wie eingangs bereits angesprochen, die Fülle unterschiedlicher Zugangsweisen zu seiner Erforschung. Dabei ist es besonders in den letzten 20 Jahren hier zu einer beachtlichen Entwicklung und Weiterung theoretischer Ansätze gekommen. Diese Entwicklung ist vor allem auf die ebenso intensive wie extensive

12 | Von der Banalisierung der deutsch-französischen Beziehungen sprechen Sauter (2011: 15) und Marcowitz (2013: 45).

13 | Vgl. Defrance 2013: 57, unter Hinweis auf Lüsebrink 1998 sowie den offenen Brief *Pour un renouveau dans les rapports franco-allemands* von Asholt u.a. in *Le Monde* vom 28. Juni 2012.

Diskussion in der Kulturtheorie und den damit einhergehenden kulturwissenschaftlichen *Turn* der Geisteswissenschaften zurückzuführen, von dem insbesondere die vorzugsweise mit den deutsch-französischen Beziehungen beschäftigten Disziplinen der Germanistik, Romanistik und Komparatistik sowie der Geschichts- und Politikwissenschaft, aber natürlich auch andere Fächer profitiert haben. Damit wurde zugleich eine enorme Ausdifferenzierung des Forschungsfeldes befördert, aber auch, was angesichts der unterschiedlichen, zum Teil disziplinär begründeten Zugriffsweisen und Begriffsverwendungen nicht weiter verwundert, eine gewisse Verwirrung »im theoretischen Großraum der vergleichenden Kulturanalyse.« (Colin/Umlauf 2013: 69) Ob Imagologie (vgl. Leiner 1991 u. Erler 2004) oder Stereotypenforschung (vgl. Florack 2007), Kulturtransferanalyse (vgl. Espagne/Werner 1988 u. Espagne 1999) oder *Histoire croisée* (vgl. Werner/Zimmermann 2002), Kulturfeldforschung (vgl. Jurt 2008) oder Vermittlungsforschung (vgl. Marmetschke 2011 u. Colin/Umlauf 2013) – alle Konzepte zeichnen sich durch ein spezifisches Theoriedesign aus, das in seinen Basisprämissen entweder nicht kompatibel oder dessen Grundlegung in expliziter Abgrenzung zu einem bestimmten Forschungsansatz entstanden bzw. aus diesem weiterentwickelt worden ist.

Aufgrund der partiellen Unvergleichbarkeit der Ansätze kann es hier im Einzelnen allerdings nicht darum gehen, Leistungen, Vorzüge und Nachteile der jeweiligen Positionen gegeneinander aufzurechnen, zumal damit der ohnehin begrenzte Umfang dieses Beitrags bei weitem gesprengt werden würde. Zu fragen wäre vielmehr – auch mit Blick auf das hier in Rede stehende Thema –, in welchem Verhältnis sie zum Paradigma der Interkulturalität stehen, was sie selbst zu dessen Bestimmung beitragen und worin möglicherweise Grenzen und Begrenzungen ihrer Anschlussmöglichkeit liegen (was in dem vorliegenden Fall freilich nur im Rahmen einer exemplarischen Sichtung erfolgen kann). Dabei ist vorauszuschicken, dass die Ansätze mehr oder weniger deutlich in einem Bezugsrahmen der Interkulturalität oder doch zumindest in einem Verhältnis der kritischen Reflexion zu ihr gestellt werden. Man muss nicht so weit gehen, sie unter dem übergeordneten Forschungskonzept der interkulturellen Beziehungs- und Begegnungsforschung zu subsumieren, auch wenn dies im Kontext der deutsch-französischen Beziehungen bereits in Ansätzen vorgeschlagen wurde (vgl. Röseberg 2005: 55). Interkulturalität ist aber explizit oder implizit durchweg ein Thema, so dass die Theorie- und Methodenbildung zum *franco-allemand* zugleich einen Beitrag zur Theorie- und Methodenbildung der Interkulturalitätsforschung (wie auch umgekehrt) leisten könnte.

Im Potentialis liegt freilich eine Einschränkung begründet, die die Selbstverständlichkeit, mit der man die deutsch-französischen Beziehungen der Interkulturalitätsforschung zurechnet, unter einen gewissen Vorbehalt stellt. Denn erstens hat es der Interkulturalitätsforschung in den letzten Jahren insgesamt nicht gut getan, dass man von begrifflichen und konzeptionellen Grundannahmen ausgegangen ist, ohne ihre Prämissen und deren heuristische Funktion in Frage zu stellen. Das bilaterale Moment gehört hier ebenso dazu (vgl. Röseberg/Thomas 2008: 11) wie die Vorstellung, dass in einer interkulturellen Konstellati-

on klar voneinander abgrenzbare Entitäten in einen wie auch immer gearteten Austausch treten würden. Zweitens, und damit aufs Engste verknüpft, hat man ihr – wie im Rahmen der vom Konzept der Transkulturalität ausgehenden Interkulturalitätskritik von Wolfgang Welsch (vgl. Welsch 1992 u. 2000) – schlichtweg unterstellt, sie operiere mit einem unzeitgemäßen, noch an Containervorstellungen orientierten Kulturbegriff. Dieser Vorwurf ist ernst zu nehmen, aber angesichts der aktuellen kulturtheoretischen Diskussion an die Kritiker mit dem Hinweis darauf zurückzuspielen, dass ihr Begriff von Kultur ihnen nicht die Freiheit seiner Suspendierung einräumt.¹⁴ Anders verhält es sich, wenn in der Forschungspraxis an traditionellen Kultur-Vorstellungen festgehalten wird und es zu einer Festschreibung von Vorstellungsmustern zu kommen droht, deren Erforschung gerade ihr Gegenstand ist. In der Imagologie beispielsweise, die als Nationenbildforschung und Forschungssegment der Komparatistik Literatur als Teil der interkulturellen Bewusstseinsbildung begreift (vgl. Stockhorst 2005: 357) und die für die Erforschung der jeweiligen Fremdwahrnehmung in den deutsch-französischen Beziehungen einen zentralen Ansatz bildet, wird von der Einstellung eines Textes oder eines Verfassers auf ein kollektives Bewusstsein geschlossen und so einer substantialistisch geprägten Perspektive auf die nationale bzw. kulturelle Wahrnehmung *nolens volens* Vorschub geleistet.¹⁵ Selbst wenn es der Imagologie, wie es in der jüngeren avancierten Theoriebildung heißt, nicht mehr vorrangig um die Identifizierung und ideologiekritische Infragestellung nationaler Wahrnehmungsmuster geht, sondern eher darum, wie diese Wahrnehmung diskursiv und intertextuell funktioniert (vgl. Leerssen 2007), so kommt es über den Nachweis eines spezifischen Diskurswissens letztendlich doch zur Rekonstruktion eines nationalen und kulturellen Einstellungshorizonts. Die nationale Fixierung bleibt damit ebenso unangetastet wie die Position des Analytikers, der das Diskurswissen über den je Anderen organisiert. Er stellt die im Fremdbild angelegte Eindeutigkeit so nicht nur her, er beglaubigt sie auch noch. In den seltensten Fällen wartet die Nationenbildforschung daher mit überraschenden Ergebnissen auf. Wie in den deutsch-französischen Beziehungen werden regelmäßig konstante Zuschreibungen bzw. die Wiederholung und Perpetuierung traditioneller Bilder festgestellt (vgl. Leiner 1989: 204–235). So gilt beispielsweise als gesichert, dass die im französischen Deutschlandbild dominante Tradition der »deux Allemagnes«, also die duale Vorstellung vom romantischen und kriegerischen Deutschland, bis heute im Kern erhalten geblieben ist (vgl. Erler 2004: 71).¹⁶ Dient das Image dazu, was

14 | Das gilt vor allem für diejenigen, die im Anschluss an Welsch ebenso vorschnell wie forsch glauben, sich im Namen der Transkulturalität »programmatisch vom überkommenen Denkansatz der Interkulturalitätsforschung« (Kimmich/Schahadat 2012: 8) verabschieden zu können.

15 | Die vorliegenden Ausführungen greifen hier summarisch die bereits hinlänglich geübte Kritik an der Imagologie auf. Vgl. mit weiterführenden Hinweisen Blioumi 2002, Florack 2007: 7–32 u. Voltrová 2010.

16 | Zur Ursprungsgeschichte der Vorstellung vom zweierlei Deutschland vgl. Gamer/Reinbold/Schmidt 1995: 198.

anders oder abweichend ist, in eine vertraute Sprache zu übersetzen, so partizipiert Wissenschaft noch daran, indem sie das Vertraute reproduziert.

Eine Lösung des Problems stellt sich auch dann nicht ein, wenn die ideologiekritische Perspektive der Imageforschung aufgegeben und stattdessen nationale Stereotype als anthropologische Konstanten der sozialen Orientierung in den Fokus der Auseinandersetzung gerückt werden (vgl. Florack 2001: 4 u. 2007: 4). Durch die Einsicht, dass sie der Komplexitätsreduktion dienen und gerade in Zeiten fortschreitender Unübersichtlichkeit als identitäts- und sicherheitsstiftende Stabilisatoren begehrt sind, darf sich der Mensch zwar einmal mehr als Mangelwesen entlarvt fühlen (was übrigens Peter Sloterdijk in seiner Theorie des Loslassens offensichtlich nicht gebührend in Rechnung gestellt hat) und mag etwas über die Mechanismen der Wissenskonstruktion und -produktion ausgesagt sein. Der Verdacht aber, »daß das, was Wissen heißt, sich bei näherer Untersuchung im diffusen Licht klarer Unterscheidung verliert« (Gamm 2000: 192), wird zurückgenommen und zugunsten der Klärung seiner Entstehungsbedingungen und Funktionszusammenhänge preisgegeben. Das Wissen bleibt auf diese Weise unangetastet und kann – im Stile einer *Self-fulfilling prophecy* – fallweise auch noch als Beleg und Bestätigung einer an sich unveränderten Fremdwahrnehmung fungieren und eben dadurch abermals der Herstellung von Eindeutigkeit dienen: »So kann man im Gegensatz zu den Voraussagen und Wünschen der Wegbereiter der deutsch-französischen Annäherung [...] bislang nicht behaupten«, heißt es bezeichnenderweise unter dem Eintrag *Stereotypen/Stéréotypes* im *Handwörterbuch der deutsch-französischen Beziehungen*, »dass der Ausbau von Begegnungen und Tourismus zwischen beiden Ländern zu einem Rückgang der gegenseitigen Stereotype geführt hätte.« (Guinaudeau 2009: 185)

Unter der Voraussetzung einer imagologischen Fragestellung wäre der dabei verhandelte Begriff der Interkulturalität in der Tat danach zu hinterfragen, »ob er nicht doch ontologisch verfestigte Vorstellungen von Kultur transportiert« (Werner 2013: 27), statt sie als ein *plurale tantum* zu verstehen, dessen Gestus, Luc Nancy zufolge, der des Vermischens ist (vgl. Nancy 1993: 6). Die Beantwortung der Frage, wenn sie ins Allgemeine gehen soll, hängt freilich nicht vom Begriff der Interkulturalität alleine ab, so als würde mit ihm eine Setzung nach Art einer Quasiontologisierung erfolgen, sondern auch von der jeweiligen Forschungsrichtung und ihrer analytischen Praxis. Es geht dabei neben dem Kulturbegriff, der zugrunde gelegt wird, um den Standpunkt des Beobachters und seine Bereitschaft, die eigene Position immer wieder aufs Spiel zu setzen und die interkulturelle Praxis zur »Umgestaltung bestehender Denk- und Handlungsformen« (Fornet-Betancourt 2007: 9) zu nutzen. Von dieser Warte aus liefert die neuere Beziehungsforschung, gerade auch im Kontext der deutsch-französischen Beziehungen, weitere Ansatzmöglichkeiten, Interkulturalität nicht als Substanzbegriff, sondern als »Kultur-im-Zwischen« und »Prozess« (Terkessidis 2010: 10) zu begreifen,¹⁷ indem – zunächst in der Trans-

17 | Auf die – auch utopisch-politische – Bedeutung des »Zwischen« für die Interkulturalität haben bereits Rieger/Schahadat/Weinberg (1999: 18) im Anschluss an

ferforschung (vgl. Espagne/Werner 1988 u. Espagne 1999) und nachfolgend (und in kritischer Absetzung zu ihr) in der *Histoire croisée* – sich das Interesse darauf konzentriert, »vermeintliche Homogenitäten der Nationalkulturen aufzubrechen und ihre durch Transfers hervorgerufene ›Fremdanteile‹ [...] nachzuweisen.« (Werner 2013: 27) Kultur wird in der Transferforschung insofern als Prozess, als etwas immer schon Übersetztes verstanden, wobei ihre Kritiker ihr vorwerfen, dass sie dennoch nicht ohne die Setzung von Anfangs- und Endpunkten auskomme und dies obendrein in der nationalen Kultur geschehe. Der nationalen Bezogenheit und der damit einhergehenden Vereinseitigung der Beobachtungsperspektive sucht sich die *Histoire croisée* demgegenüber dadurch zu entziehen, dass sie mit Hilfe eines multiperspektivischen Analyseverfahrens wechselseitige Austausch- und Interaktionsprozesse herausarbeitet und dabei den Forscher selbst als aktiven Teilnehmer am Verflechtungsprozess reflektiert. Auf das in den Sozial- und Kulturwissenschaften virulente Problem der Beobachterposition antwortet die *Histoire croisée*,

indem sie den Beobachtungsvorgang experimentell aufbricht, verdoppelt, multipliziert, ihn seiner Einzigartigkeit beraubt. Sie fragt danach, wie ein Problemzusammenhang in verschiedenen historischen Situationen sprachlich benannt, wie er – aus jeweils spezifischem Blickwinkel – begrifflich entwickelt, wie er in der Gesellschaft angelagert und bearbeitet wurde. [...] Schließlich sucht sie das Maß an Reflexivität zu erhöhen, indem sie die verschiedenen Veränderungen, die im Prozeß der Gegenstandskonstitution zu verzeichnen sind, auf die Beobachter selbst zurückprojiziert. Die Verflechtung betrifft also nicht nur die Ebene der historischen Gegenstände, sondern auch deren Konstruktion durch den heutigen Beobachter. Damit wird der Prozeß der Beobachtung Bestandteil des Erkenntnisdispositivs. (Werner/Zimmermann 2002: 623)

Nicht explizit, aber subkutan wird in diesen Ausführungen das Problem der Repräsentation und eine Strategie zu seiner Überwindung mitgedacht – ein Problem, das die interkulturell operierende Geschichtswissenschaft wie die Interkulturalitätsforschung insgesamt unter anderem mit der Ethnologie teilt (vgl. Berg/Fuchs 1993).¹⁸ An die Ethnologie erinnert darüber hinaus auch der Anspruch, die Infragestellung der Repräsentation von Andersheit experimentell zu überwinden. Das führt nicht nur zur Relativierung der Beobachterposition, sondern eröffnet auch die Möglichkeit, beziehungswissenschaftlich den Bilateralismus zu überwinden oder in die Zweisamkeit zumindest dritte Akteure

Alexander García Düttmann (1997: 106) aufmerksam gemacht. »Im Zeichen dieses ›Zwischen‹ läßt sich Interkulturalität [...] zu einer komplexeren politischen Utopie ausformulieren, die der bloß reaktiven, auf die Bildung einer ›(kulturellen, ethnischen, sprachlichen, geschlechtlichen) Identität‹ abzielenden Politik der Anerkennung, eine ›aktive Politik des Anerkennens‹ als Suche nach ›Möglichkeiten einer verwandelnden Praxis, durch die der Mensch voraussetzungslos wird‹, gegenüberstellt.«

18 | Die hier hergestellte Nähe zwischen Interkulturalitätsforschung und Ethnologie bzw. Kulturanthropologie schließt an die sich in den 1990er Jahren mehrenden,

einzu beziehen (vgl. Werner 2013: 30). Dabei muss es sich nicht um Akteure aus einem vergleichbaren kulturellen Umfeld handeln. Ganz im Gegenteil. Michael Werner weitet im Anschluss an Marcel Detiennes Plädoyer für eine Komparatistik »[b]etween historians and anthropologists« (Detienne 2008: IX) das Forschungsspektrum auf die Gegenüberstellung von Unvergleichbarem, d.h. auf Prozesse und Strukturen aus, »die nach herkömmlicher Sicht für so verschieden gehalten werden, daß man sie nicht miteinander in Beziehung setzt.« (Werner/Zimmermann 2002: 634) Was so zu erwarten ist, führt einen sprunghaften Erkenntnis schritt herbei, und zwar nicht deshalb, weil das Denken wie üblich bestätigt, sondern der »shock of the incomparable« (Detienne 2008: 25) herbeigeführt würde. Man müsste, was die deutsch-französischen Beziehungen anbelangt, vermutlich in ein nietzscheanisches Vergessen eintauchen, um einen solchen Schock zu initiieren. Bis es aber so weit ist, sollte man nicht loslassen, sondern das Staunen über das Vergleichbare einüben.

NACH-WORT: SKANDAL IM KUNSTBEZIRK

»Unter ›Staunen‹ verstehe ich«, so Stephen Greenblatt, »die Macht des ausgestellten Objekts, den Betrachter aus seiner Bahn zu werfen, ihm ein markantes Gefühl von Einzigartigkeit zu vermitteln, eine Ergriffenheit in ihm zu provozieren.« (Greenblatt 1995: 15) Geht man von diesem Verständnis des Staunens aus, so hat die Ausstellung *De l'Allemagne, 1800–1939. De Friedrich à Beckmann* im Pariser Louvre vom 28. März bis zum 24. Juni 2013 nach allgemeinen Presseverlautbarungen wenig Anlass dazu geboten, die von Greenblatt mit dem Staunen in Zusammenhang gebrachte Ergriffenheit hervorzurufen.¹⁹ Das Staunen bezog sich allenfalls darauf, wie sehr man sich entfremdet habe: Auf deutscher Seite wurde mehrheitlich mit einiger Verstörung zur Kenntnis genommen, dass die deutsche Geschichte von den Ausstellungsmachern auf einen Sonderweg in die Katastrophe reduziert worden sei,²⁰ während sich die französischen Beobachter gerade über diese Verstörung verwundert zeigten und in ihr zum Teil sogar

schließlich aber doch nicht entscheidend weiter geführten Versuche an, zu einer Engführung der Forschungsbereiche beizutragen. Vgl. Bachmann-Medick 1996 u. 2003.

19 | Dafür, dass mir ein Dossier mit der Presseberichterstattung zur Ausstellung *De l'Allemagne* zur Verfügung gestellt wurde, danke ich dem Goethe-Institut Paris und namentlich Joachim Umlauf.

20 | Exemplarisch hierfür Maak 2013a: »Deutsche Kunst wirkt hier nur noch als das Treibgut, das in einem reißenden, in seiner Richtung nicht zu beeinflussenden Schicksalsstrom unweigerlich auf das ›Dritte Reich‹ zutreibt, der Nationalsozialismus, mit dem die Ausstellung endet, erscheint als unvermeidlicher, sich in der Kunst prämonitorisch ankündigender Schicksalsschlag und nicht als politische Entwicklung, zu der es Alternativen gab. Diese Alternativen – ein Deutschland, das nach dem Ersten Weltkrieg auch unter dem Eindruck Frankreichs an das aufklärerische Potential der Romantik anknüpfte – kommen im Schreckenspanorama der letzten Räume viel zu kurz.«

eine neuerliche Frankophobie der Deutschen verorten zu können meinten (vgl. Crépu 2013). Wer dem Ganzen eine ironische Pointe abzurufen vermochte, sah in den allgemeinen Turbulenzen um die Ausstellung wenigstens einen Weckruf in der ansonsten »gut nachbarlichen Lauheit« (Süddeutsche Zeitung 2013) zwischen Deutschen und Franzosen, so dass die »Staatsaffäre« (Schöpfer 2013) in der Berichterstattung kaum den Eindruck widerspiegelte, dass es sich bei den deutsch-französischen Beziehungen um eine »success story« (Martens/Uterwedde 2009: 8) handeln würde. Von einem »Psychodrama des Missverständnisses« (Möhring 2013) war vielmehr die Rede und auch davon, dass Deutsche und Franzosen im Grunde sich immer noch fremd seien (vgl. Wetzel 2013).

Solange es sich nur um einen Streit über Bilder handelt, möchte man meinen, solange ist die Welt noch in Ordnung. Gut funktionierende Beziehungen müssen das aushalten, und wahrscheinlich tun sie das auch. Man müsste die Partner – Marianne und Michel beispielsweise – einmal selbst fragen, aber die halten sich weitgehend bedeckt. So ist man auf Dritte angewiesen, auf diejenigen, die sie zu kennen meinen und mit ihrer Meinung auch nicht hinter dem Berg halten. Wenn man von ihnen nichts Neues hört, so sollte man darüber nicht enttäuscht sein. Denn sie wissen es nicht anders und denken wie üblich. Ob es zur Überwindung dieses Denkens notwendigerweise eines Standpunktes jenseits nationaler und/oder kultureller Zugehörigkeit bedarf, ist schwerlich zu beurteilen. Neutralität schadet vermutlich nicht, auch wenn sie nicht Bedingung dafür ist, dass man sich Gedanken darüber macht, was gilt und nicht gilt und warum ich so spreche, wie ich spreche. Auf die Notwendigkeit dieses Vorgehens hat jedenfalls Jürgen Ritte in der *Neuen Züricher Zeitung* in seinem Artikel über die Ausstellung aufmerksam gemacht – und dies mit einer bemerkenswerten Zuspitzung getan:

Unabhängig vom Streit der Institutionen und von den feuilletonistisch reichlich übertriebenen Verletztheiten nationaler, hier: deutscher Befindlichkeit ist diese Ausstellung, trotz grossem [sic!] Besucherandrang, leider eine verpasste Chance – und wohl auch ein Opfer ihrer eigenen Unmöglichkeit. Zum einen folgt Kunst, so zeitgebunden sie auch sein mag, einer Eigengesetzlichkeit, die sich nicht auf das Prokrustesbett eines vorgefassten Konzepts dessen zwingen lässt, was nun spezifisch deutsch wäre. Zum anderen ist es längst schon wissenschaftlicher Standard, den Standpunkt des Beobachters – und das wäre hier [...] die französische Institution des Louvre – mit zu reflektieren. ›Interkulturell‹ nennt man ein solches Vorgehen heutzutage. (Ritte 2013)

LITERATUR

Asholt, Wolfgang u.a. (2012): Pour un renouveau dans les rapports franco-allemands. In: *Le Monde* v. 28. Juni 2012; online unter: http://www.lemonde.fr/idees/article/2012/06/28/pour-un-renouveau-dans-les-rapports-franco-allemands_1725611_3232.html [Stand: 15.11.2013].

- Bachmann-Medick, Doris (1996): Wie interkulturell ist die Interkulturelle Germanistik? Plädoyer für eine kulturanthropologische Erweiterung germanistischer Studien im Rahmen wissenschaftlicher Weiterbildung. In: *Jahrbuch Deutsch als Fremdsprache* 22, S. 207–220.
- Dies. (2003): Kulturanthropologische Horizonte interkultureller Literaturwissenschaft. In: Alois Wierlacher/Andrea Bogner (Hg.): *Handbuch interkulturelle Germanistik*. Stuttgart/Weimar, S. 439–448.
- Berg, Eberhard/Fuchs, Martin (1993): Kultur, soziale Praxis, Text. Die Krise der ethnographischen Repräsentation. In: Dies. (Hg.): *Kultur, soziale Praxis, Text. Die Krise der ethnographischen Repräsentation*. Frankfurt a.M., S. 11–108.
- Bergsdorf, Wolfram u.a. (Hg.; 2006): *Erbfreunde. Deutschland und Frankreich im 21. Jahrhundert*. Erfurt/Weimar.
- Blioumi, Aglaia (2002): Imagologische Images und imagotype Systeme. In: *Arcadia* 37, H. 2, S. 344–357.
- Brocke, Bernhard vom (1985): ›Wissenschaft und Militarismus‹. Der Aufruf der 93 »An die Kulturwelt« und der Zusammenbruch der internationalen Gelehrtenrepublik im Ersten Weltkrieg. In: William M. Calder u.a. (Hg.): *Wilamowitz nach 50 Jahren*. Darmstadt, S. 649–719.
- Buden, Boris (2005): *Der Schacht von Babel*. Berlin.
- Colin, Nicole/Umlauf, Joachim (2013): Eine Frage des Selbstverständnisses? Akteure im deutsch-französischen *champ culturel*. Plädoyer für einen erweiterten Mittlerbegriff. In: Dies. u.a. (Hg.): *Lexikon der deutsch-französischen Kulturbeziehungen nach 1945*. Tübingen, S. 69–80.
- Crépu, Michel (2013): Gegen Frankreich? In Deutschland wird die Louvre-Ausstellung über deutsche Kunst heftig kritisiert. Aus französischer Sicht völlig zu Unrecht (aus dem Französischen von Ali Aumüller). In: *Die Zeit*, Nr. 17 v. 18. April 2013.
- Defrance, Corine (2013): Von der Konfrontation zur Kooperation. Deutsch-französische Kulturbeziehungen nach 1945. In: Nicole Colin u.a. (Hg.): *Lexikon der deutsch-französischen Kulturbeziehungen nach 1945*. Tübingen, S. 50–59.
- Detienne, Marcel (2008): *Comparing the incomparable*. Translated by Janet Lloyd. Stanford, California.
- Düttmann, Alexander García (1997): *Zwischen den Kulturen. Spannungen im Kampf um Anerkennung*. Frankfurt a.M.
- Erbfeinde – Erbfreunde (2007). *Die deutsch-französischen Beziehungen zwischen 1870 und 1945 im Spiegel zeitgenössischer Literatur. Eine Ausstellung des Deutsch-Französischen Instituts, Ludwigsburg*. Online unter: <http://www.dfi.de/pdf-Dateien/Ausstellung/KatalogDmini.pdf> [Stand: 15.11.2013].
- Erl, Katja (2004): *Deutschlandbilder in der französischen Literatur nach dem Fall der Berliner Mauer*. Berlin.
- Espagne, Michel (1999): *Les transferts culturels franco-allemands*. Paris.
- Ders./Werner, Michael (1988): Deutsch-französischer Kulturtransfer als Forschungsgegenstand. In: Dies. (Hg.): *Transferts. Relations interculturelles dans l'espace franco-allemand (XVIII^e-XIX^e siècle)*. Paris, S. 11–34.
- Florack, Ruth (2001): Nationale Stereotype als Gegenstand der Literaturwissenschaft. Eine Standortbestimmung. In: Dies (Hg.): *Tiefsinnige Deutsche, frivole Franzosen. Nationale Stereotype in deutscher und französischer Literatur*. Stuttgart/Weimar, S. 1–48.

- Dies. (2007): *Bekannte Fremde. Zu Herkunft und Funktion nationaler Stereotype in der Literatur*. Tübingen.
- Fornet-Betancourt, Raúl (2007): *Interkulturalität in der Auseinandersetzung*. Frankfurt a.M.
- Foussier, Gérard (1991): *Ein glückliches (W)Ehepaar. Deutsche und Franzosen in Urteil und Vorurteil*. Stuttgart/Bonn.
- Gamer, Beate/Reinbold, Wolfgang/Schmidt, Dorothea (1995): *Selbst- und Fremdbilder in der französischen und deutschsprachigen Literatur und Publizistik von 1970 bis 1990. Ein Forschungsprojekt: Erste Ergebnisse und methodologische Vorschläge*. In: *Romanistische Zeitschrift für Literaturgeschichte* 19, S. 191–224.
- Gamm, Gerhard (2000): *Nicht nichts. Studien zu einer Semantik des Unbestimmten*. Frankfurt a.M.
- Greenblatt, Stephen (1995): *Schmutzige Riten. Betrachtungen zwischen Weltbildern. Aus dem Amerikanischen von Jeremy Gaines*. Frankfurt a.M.
- Guinaudeau, Isabelle (2009): *Stereotypen/Stéréotypes*. In: Astrid Kufer/Isabelle Guinaudeau/Christophe Premat (Hg.): *Handwörterbuch der deutsch-französischen Beziehungen*. Baden-Baden, S. 182–186.
- Guzzoni, Ute (2012): *erstaunlich und fremd. Erfahrungen und Reflexionen*. Freiburg i.Br./München.
- Hamacher, Werner (2010): *Kontraduktionen*. In: Georg Mein (Hg.): *Transmission. Übersetzung – Übertragung – Vermittlung*. Wien/Berlin, S. 13–33.
- Ders. (2011): *Heterautonomien*. In: *Zeitschrift für interkulturelle Germanistik* 2, H. 1, S. 117–138.
- Heimböckel, Dieter (2012): *Interkulturalitäts- als Nichtwissensforschung*. In: Franciszek Gruzca (Hg.): *Akten des XII. internationalen Germanistenkongresses Warschau 2010. Vielheit und Einheit der Germanistik weltweit. Bd. 12: Interkulturalität als Herausforderung und Forschungsparadigma der Literatur und Medienwissenschaft – Sprachliche Höflichkeit zwischen Etikette und kommunikativer Kompetenz: linguistische, interkulturelle und didaktische Überlegungen*. Mitherausgeber: Ortrud Gutjahr u. Eva Neuland, Frankfurt a.M., S. 35–39.
- Ders. u.a. (2010): *Editorial*. In: *Zeitschrift für interkulturelle Germanistik* 1, H. 1, S. 5–7.
- Jurt, Joseph (2008): *Ein transnationales deutsch-französisches literarisches Feld nach 1945?* In: Hans-Jürgen Lüsebrink/Patricia Oster (Hg.): *Am Wendepunkt Deutschland und Frankreich um 1945 – zur Dynamik eines ›transnationalen‹ kulturellen Feldes / Dynamiques d'un champ culturel ›transnational‹ – L'Allemagne et la France vers 1945*. Bielefeld, S. 189–230.
- Kimmich, Dorothee/Schahadat, Schamma (2012): *Einleitung*. In: Dies. (Hg.): *Kulturen in Bewegung. Beiträge zur Theorie und Praxis der Transkulturalität*. Bielefeld, S. 7–21.
- Kleeberg, Michael (2011): *Vier Essais*. In: Véronique Liard/Marion George (Hg.): *Spiegelungen und Brechungen. Frankreichbilder in deutschsprachigen Kulturkontexten*. Berlin, S. 17–37.
- Leerssen, Joep (2007): *Imagology: History and method*. In: Ders./Manfred Beller (Hg.): *Imagology. The cultural construction and literary representation of national characters. A critical survey*. Amsterdam/New York, S. 17–32.
- Leiner, Wolfgang (1991): *Das Deutschlandbild in der französischen Literatur*. Darmstadt.

- Lüsebrink, Hans-Jürgen (1998): Repenser les relations culturelles franco-allemandes. In: Documents. Revue des questions allemandes 53, Nr. 4, S. 76–79.
- Ders./Oster, Patricia (2008): Einleitung: Deutschland und Frankreich um 1945 – zur Dynamik eines ›transnationalen‹ kulturellen Feldes. In: Dies. (Hg.): Am Wendepunkt Deutschland und Frankreich um 1945 – zur Dynamik eines ›transnationalen‹ kulturellen Feldes / Dynamiques d'un champ culturel ›transnational‹ – L'Allemagne et la France vers 1945. Bielefeld, S. 7–13.
- Maak, Niklas (2013a): »De l'Allemagne« im Louvre: Auf tiefem Tal zu Riefenstahl. In: FAZ v. 8. April 2013; online unter: <http://www.faz.net/aktuell/feuilleton/kunst/de-l-allemanne-im-louvre-aus-tiefem-tal-zu-riefenstahl-12141764.html> [Stand: 15.11.2013].
- Ders. (2013b): Deutsche Kunst im Louvre. Frankophobie. In: FAZ v. 18. April 2013; online unter: <http://www.faz.net/aktuell/feuilleton/deutsche-kunst-im-louvre-frankophobie-12154087.html> [Stand: 15.11.2013].
- Marcowitz, Reiner (2013): Die deutsch-französischen Beziehungen nach 1945. Ein politischer Überblick. In: Nicole Colin u.a. (Hg.): Lexikon der deutsch-französischen Kulturbeziehungen nach 1945. Tübingen, S. 41–49.
- Marmetschke, Katja (2011): Was ist ein Mittler? Überlegungen zu den Konstituierungs- und Wirkungsbedingungen deutsch-französischer Verständigungsakteure. In: Michel Grunewald u.a. (Hg.): France-Allemagne au XX^e siècle – La production de savoir sur l'Autre. Vol. 1: Questions méthodologiques et épistémologiques. Deutschland und Frankreich im 20. Jahrhundert – Akademische Wissensproduktion über das andere Land. Bd. 1: Methodische und epistemologische Probleme. Bern u.a., S. 183–199.
- Martens, Ekkehard (2003): Vom Staunen oder Die Rückkehr der Neugier. Leipzig.
- Martens, Stephan/Uterwedde, Henrik (2009): Vorwort. In: Astrid Kufer/Isabelle Guinaudeau/Christophe Premat (Hg.): Handwörterbuch der deutsch-französischen Beziehungen. Baden-Baden, S. 7f.
- Möhring, Johanna (2013): Rutschpartie im Louvre. In: Blog Pariser Platz v. 24. April 2013; online unter: <http://pariserplatz.blogspot.de/2013/04/rutschpartie-im-louvre-von-johanna.html> [Stand: 15.11.2013].
- Nancy, Luc (1993): Lob der Vermischung. In: Lettre internationale, H. 21, S. 6f.
- Nora, Pierre/Guez, Olivier (2012): Man hat sich auseinandergelebt. Ein Gespräch über das deutsch-französische Verhältnis. Aus dem Franz. übers. v. Michael Bischoff. In: FAZ, Nr. 41 v. 17. Februar 2012.
- Oster-Stierle, Patricia (2012): Wir haben genug von euch, und ihr habt genug von uns. Fünfzig Jahre deutsch-französische Freundschaft: Wer erlernt heute noch die Sprache des Nachbarn? In: FAZ, Nr. 159 v. 11. Juli 2012.
- Picht, Robert u.a. (Hg.; 2002): Fremde Freunde. Deutsche und Franzosen vor dem 21. Jahrhundert. 2. Aufl. München/Zürich.
- Rieger, Stefan/Schahadat, Schamma/Weinberg, Manfred (1999): Interkulturalität – zwischen Inszenierung und Archiv. Vorwort. In: Dies. (Hg.): Interkulturalität. Zwischen Inszenierung und Archiv. Tübingen, S. 9–26.
- Ritte, Jürgen (2013): Der ungeliebte Spiegel. Die Ausstellung »De l'Allemagne« in Paris. In: Neue Zürcher Zeitung v. 22. April 2013; online unter: http://www.nzz.ch/aktuell/feuilleton/kunst_architektur/der-ungeliebte-spiegel-1.18068620# [Stand: 15.11.2013].

- Röseberg, Dorothee (2005): Theorie und Praxis interkultureller Forschung. In: Carolin Fischer u.a. (Hg.): Identität und Diversität. Eine interdisziplinäre Bilanz der Interkulturalitätsforschung in Deutschland und Frankreich / Identité et diversité. Etat des lieux interdisciplinaire de la recherche sur l'interculturalité en France et en Allemagne. Berlin, S. 47–65.
- Dies./Thomas, Heinz (2008): Einleitung. In: Dies (Hg.): Interkulturalität und wissenschaftliche Kanonbildung. Frankreich als Forschungsgegenstand einer interkulturellen Kulturwissenschaft. Berlin, S. IX–XV.
- Sauter, Roger (2011): Die deutsch-französischen Literaturbeziehungen: Eine Bestandsaufnahme. In: Moderne Sprachen 55, H. 1, S. 5–23.
- Schlesier, Renate (1996): Das Staunen ist der Anfang der Anthropologie. In: Hartmut Böhme/Klaus R. Scherpe (Hg.): Literatur und Kulturwissenschaften. Positionen, Theorien, Modelle. Reinbek bei Hamburg, S. 47–59.
- Schöpfer, Linus (2013): »Der Louvre sollte sich der Diskussion nun offen annehmen«. In: Tages-Anzeiger (Zürich) v. 23. April 2013; online unter: <http://www.tagesanzeiger.ch/kultur/kunst/Der-Louvre-sollte-sich-der-Diskussion-nun-offen-annehmen/story/27102823> [Stand: 15.11.2013].
- Schütz, Alfred (1972): Der Fremde. Ein sozialpsychologischer Versuch. In: Ders: Gesammelte Aufsätze II. Studien zur soziologischen Theorie. Hg. v. Arvid Brodersen. Den Haag, S. 53–69.
- Sloterdijk, Peter (2008): Theorie der Nachkriegszeiten. Bemerkungen zu den deutsch-französischen Beziehungen seit 1945. Frankfurt a.M.
- Ders. (2013): Mein Frankreich. Frankfurt a.M.
- Stockhorst, Stefanie (2005): Was leistet ein *cultural turn* in der komparatistischen Imagologie? Henry Crabb Robinson als Vermittler deutscher Dichter- und Gelehrtenkultur nach England. In: Arcadia 40, H. 2, S. 354–374.
- Süddeutsche Zeitung (2013): Ein Weltmuseum, am Boden zerstört. In: Facebook-Seite ParisBerlin: Et vous, que pensez-vous de la polémique autour de l'exposition »De l'Allemagne« au Louvre? 12. April 2013; online unter: <https://www.facebook.com/ParisBerlinMag/posts/496677977063266> [Stand: 15.11.2013].
- Terkessidis, Mark (2010): Interkultur, Frankfurt a.M.
- Todorov, Tzvetan (1985): Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen. Aus dem Französischen von Wilfried Böringer. Frankfurt a.M.
- Voltrová, Michaela (2010): Zu imagologischen Interpretationsverfahren – eine methodenkritische Anmerkung. In: Germanoslavica, Nr. 1/2, S. 135–145.
- Waldenfels, Bernhard (1999): Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden 1. 2. Aufl. Frankfurt a.M.
- Weinrich, Harald (1990): Wie fern ist die Fremde? In: Dieter Krusche/Alois Wierlacher (Hg.): Hermeneutik der Fremde. München 1990, S. 48–51.
- Welsch, Wolfgang (1992): Transkulturalität – Lebensformen nach der Auflösung der Kulturen. In: Information Philosophie 2, S. 5–20.
- Ders. (2000): Transkulturalität. Zwischen Globalisierung und Partikularisierung. In: Jahrbuch Deutsch als Fremdsprache 26, S. 327–351.
- Werner, Michael (2013): Konzeptionen und theoretische Ansätze zur Untersuchung von Kulturbeziehungen. In: Nicole Colin u.a. (Hg.): Lexikon der deutsch-französischen Kulturbeziehungen nach 1945. Tübingen, S. 23–31.

- Ders./Zimmermann, Bénédicte (2002): Vergleich, Transfer, Verflechtung. Der Ansatz der *Histoire croisée* und die Herausforderung des Transnationalen. In: Geschichte und Gesellschaft 28, S. 607–636.
- Wetzel, Johannes (2013): Der fremde Nachbar. Der Louvre zeigt »De l'Allemagne 1800–1939« – von Weimar nach Buchenwald? In: Wiener Zeitung v. 17. April 2013; online unter: http://www.wienerzeitung.at/nachrichten/kultur/kunst/539686_Der-fremde-Nachbar.html [Stand: 15.11.2013].
- Yousefi, Hamid Reza/Braun, Ina (2011): Interkulturalität. Eine interdisziplinäre Einführung. Darmstadt.

