



Aus dem Inhalt

- Dina Aboul Fotouh Hussein Salama
Die literarische Imagologie dunkelhäutiger Frauen in Strickers *Königin von Mobrenland*
- Herbert Uerlings
Inverser Primitivismus
- Clara Ervedosa
»Auch die Wörter werden zu Körpern«
- Axel Dunker
Angemaßte Autorschaft
- Martina Schwalm
Es war mir ein Anliegen, das Geheimnis nicht zu lüften
- Julian Osthues
»Deutscher Wald in Afrika«
- Anil Bhatti
Heterogenität, Homogenität, Ähnlichkeit
- Guy Helminger
Unterwegs in den Poren der Fläche
- Dieter Heimböckel
Im Grenzgang
- Thomas Schwarz
Hybridität
- Elisabeth Tropper
Interkulturalität als disziplinübergreifendes Konzept

Herausgegeben von Dieter Heimböckel,
Ernest W.B. Hess-Lüttich, Georg Mein und
Heinz Sieburg

ZiG | Zeitschrift für interkulturelle Germanistik

6. Jahrgang, 2015, Heft 1

Die Zeitschrift wird herausgegeben von

Dieter Heimböckel, Ernest W.B. Hess-Lüttich, Georg Mein und Heinz Sieburg
unter der Mitarbeit von Wilhelm Amann und Till Dembeck

Wissenschaftlicher Beirat

Andrea Bogner (Georg-August-Universität Göttingen), Peter Colliander (Ludwig-Maximilians-Universität München/Copenhagen Business School), Dmitrij Dobrovol'skij (Russische Akademie der Wissenschaften), Ludwig Eichinger (Universität Mannheim), Anke Gilleir (Katholische Universität Leuven), Deniz Göktürk (University of California, Berkeley), Ortrud Gutjahr (Universität Hamburg), Michaela Holdenried (Albert-Ludwigs-Universität Freiburg), Alexander Honold (Universität Basel), Oliver Lubrich (Universität Bern), Paul Michael Lützel (Washington University in St. Louis), Claudine Moulin (Universität Trier), Eva Neuland (Bergische Universität Wuppertal), Rolf Parr (Universität Duisburg-Essen), Martina Rost-Roth (Universität Augsburg), Wolfgang Steinig (Universität Siegen), Herbert Uerlings (Universität Trier), Manfred Weinberg (Karls-Universität Prag)

Die Herausgeber danken dem Deutschen akademischen Austauschdienst (DAAD) für die freundliche Unterstützung.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Indexiert in EBSCOhost-Datenbanken.



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0 Lizenz (BY-SA). Diese Lizenz erlaubt unter Voraussetzung der Namensnennung des Urhebers die Bearbeitung, Vervielfältigung und Verbreitung des Materials in jedem Format oder Medium für beliebige Zwecke, auch kommerziell, sofern der neu entstandene Text unter derselben Lizenz wie das Original verbreitet wird. (Lizenz-Text: <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.de>)

Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

Erschienen 2015 im transcript Verlag, Bielefeld

© Dieter Heimböckel, Ernest W.B. Hess-Lüttich, Georg Mein, Heinz Sieburg (Hg.)

Lektorat: Jan Wenke

Druck: CPI – Clausen & Bosse, Leck

ISSN 1869-3660

eISSN 2198-0330

Print-ISBN 978-3-8376-3044-2

PDF-ISBN 978-3-8394-3044-6

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

Besuchen Sie uns im Internet: <https://www.transcript-verlag.de>

Unsere aktuelle Vorschau finden Sie unter
www.transcript-verlag.de/vorschau-download

Inhalt

Editorial | 7

Die literarische Imagologie dunkelhäutiger Frauen in Strickers *Königin von Mohrenland* (zw. 1210-1230)

DINA ABOUL FOTOUH HUSSEIN SALAMA | 9

Inverser Primitivismus

Die ethnographische Situation als dialektisches Bild von Kafka bis Hubert Fichte

HERBERT UERLINGS | 31

»Auch die Wörter werden zu Körpern«

Body, Sexuality and Carnavalesque Writing in Emine S. Özdamar's Stories *Mutterzunge* and *Großvaterzunge*

CLARA ERVEDOSA | 51

Angemaßte Autorschaft

Der Nationalsozialismus, der Kolonialismus und das Sprechen der Subalternen in Michael Krügers Roman *Himmelfarb*

AXEL DUNKER | 71

Es war mir ein Anliegen, das Geheimnis nicht zu lüften

Sieben Formen von Unübersetzbarkeit in Ilija Trojanows *Der Weltensammler*

MARTINA SCHWALM | 81

»Deutscher Wald in Afrika«

Postkoloniale Lektüren und Strategien der Dekonstruktion des kolonialen Imaginären in Thomas von Steinaeckers Roman *Schutzgebiet* (2009)

JULIAN OSTHUES | 101

BEITRÄGE ZUR KULTURTHEORIE UND THEORIE DER INTERKULTURALITÄT

Heterogenität, Homogenität, Ähnlichkeit

ANIL BHATTI | 119

LITERARISCHER ESSAY

Unterwegs in den Poren der Fläche

Reisen als Phänomen der Interkulturalität

GUY HELMINGER | 137

FORUM

Im Grenzgang

Für eine Germanistik als Schwellenkunde

DIETER HEIMBÖCKEL | 151

Hybridität

Ein begriffsgeschichtlicher Aufriss

THOMAS SCHWARZ | 163

Interkulturalität als disziplinübergreifendes Konzept

Ansätze – Anwendungen – Desiderata. Internationaler Workshop der *Key Area Multilingualism and Intercultural Studies* (MIS) an der Universität Luxemburg am 5. November 2014. Ein Workshopbericht

ELISABETH TROPPER | 181

REZENSIONEN

Rüdiger Zymner/Achim Hölter (Hg.): Handbuch Komparatistik. Theorien, Arbeitsfelder, Wissenspraxis

VON ARNE KLAWITTER | 189

GESELLSCHAFT FÜR INTERKULTURELLE GERMANISTIK

Rundbrief 8.3 (2014) | 195

**Komparative Ästhetik(en) – Bericht über ein GiG-Colloquium im
Dezember 2014 in Mumbai, Indien** | 199

Protokoll der Mitgliederversammlung | 209

Bericht des Vorstands | 213

Erläuterungen zum Finanzbericht | 217

Grußwort | 221

Autorinnen und Autoren | 225

Hinweise für Autorinnen und Autoren | 227

Editorial

Zu den Intentionen der ZiG gehört es, überkommene Arbeitsfelder der Interkulturalitätsforschung zu profilieren und neue zu erschließen. Die Beiträge des ersten Heftes im Jahr 2015 unterstreichen diese Ausrichtung. Dabei geht es nicht zuletzt um Erweiterungen germanistischer Fachperspektiven, wobei es durchaus zu Anpassungsspannungen kommen kann: Fügt sich das Interkulturalitätsparadigma den ausdifferenzierten Fachinteressen, oder taugt es umgekehrt als eine Klammer, die den Anschluss an fachübergreifende Problemstellungen gewährleistet? Das in früheren Editorials bereits angesprochene und auch in der vorliegenden Ausgabe sich widerspiegelnde Ungleichgewicht im Angebot von mediävistischen und linguistischen Beiträgen auf der einen und Beiträgen zur neueren Literaturwissenschaft auf der anderen Seite für unsere Zeitschrift deutet (vorerst noch) in die erste Richtung. Demgegenüber stehen die fachöffnenden Sichtweisen in den Rubriken »Theorie«, »Essay«, »Forum«, »Rezensionen«: So erscheint Anil Bhattis Plädoyer für »plurikulturelle Kompetenzen« in seinem Beitrag fast schon als ein Vademekum zu den von dem Schriftsteller Guy Helminger in seinem Essay vermittelten Fremdheitserfahrungen abseits üblicher Reiserouten. Dieter Heimböckel macht auf das bislang weitgehend unreflektierte Zentrum/Peripherie-Verhältnis zwischen Inlands- und Auslandsgermanistik aufmerksam, und Elisabeth Tropper berichtet über interdisziplinäre Ansätze in der Interkulturalitätsforschung. Wir sind weiterhin zuversichtlich, dass deren integratives Potential auch auf die Verzweigungen der Fachgermanistik zurückwirkt.

Für den Vorstand der *Gesellschaft für interkulturelle Germanistik* (GiG), deren Mitteilungen wie immer das Heft beenden, ist ein Wechsel anzuzeigen: Prof. em. Dr. Dr. Dr. h.c. Ernest W.B. Hess-Lüttich verabschiedet sich mit den hier abgedruckten Beiträgen als Vorsitzender der GiG. Zur neuen Vorsitzenden der GiG wurde Frau Prof. Dr. Gesine Schiewer (Bayreuth) gewählt. Ihr Grußwort beschließt das vorliegende Heft.

Die kommende Ausgabe der ZiG (H. 2/2015) ist turnusgemäß als Themenheft konzipiert. Es wird von Dr. Natalia Shchyhlevska (Mainz) betreut und widmet sich der literarischen Mehrsprachigkeit am Beispiel der Werke von Sprachwechslern und zweisprachigen Autoren.

Wir schließen mit dem erfreulichen Hinweis, dass unsere Zeitschrift vor kurzem vom European Reference Index for the Humanities and the Social Sciences (ERIH PLUS) als peer-reviewed journal gelistet worden ist.

Bern/Berlin und Luxemburg im Juni 2015

Dieter Heimböckel, Ernest W.B. Hess-Lüttich, Georg Mein und Heinz Sieburg

Die literarische Imagologie dunkelhäutiger Frauen in Strickers *Königin von Mohrenland* (zw. 1210-1230)

DINA ABOUL FOTOUH HUSSEIN SALAMA¹

Abstract

The aim of this study is to analyze the image of dark women in the bîspel Die Königin von Mohrenland written by Der Stricker, one of the most popular medieval poets. The paper explores and detects the means by which the Moorish queen and her folk are represented and instrumentalized in the short epic entitled bîspel. The depiction of the Moor as the ›dark other‹, ›dark evil‹ etc. or an ›alter ego‹ illustrates premodern approaches to the construction of a stereotype of dark people based on racist, ethnic and religious differences. Such stereotypical depiction contributes to the establishment of the dark other as an enemy. The research questions are discussed from an intercultural perspective which encompasses a discussion of gender, identity and colour (white/dark) and at the same time taking into consideration the historical background of confrontations between the orient and the occident in medieval history.

Title: The Literary Imagology of Dark Women in Der Stricker's *Königin vom Mohrenland* (approx. 1210-1230)

Keywords: Der Stricker; *Die Königin von Mohrenland*; blackness; medieval racism; constructing the imago of the enemy; the dark other

Die Darstellung von dunkelhäutigen Männern und Frauen, den ›Mohren und Mohrinnen‹, in Literatur, Kunst und Musik hat eine lange Tradition. Neben vielen historischen ›Mohren‹ wie Moses der Äthiopier, Ludwig der Mohr, Alessandro de Medici, Benedikt der Mohr, der Mohr Peters des Großen u.a. findet die männliche Version des ›Mohren‹ Eingang in die Heraldik, aber auch in die industrielle Produktion, wie beispielsweise im ›Sarotti-Mohr‹, dem ›Mohrenkopf‹ und dem ›Mohr‹ im Hemd u.a.m. Ebenso liegen zahlreiche Kunstwerke von der weiblichen Version, der ›Mohrin‹, in der bildenden Kunst vor, die von der Abbildung der äthiopischen Königin von Saba, einer dunkelhäutigen Blondin (ca. 1405)², bis hin zur Heiligen Maria als ›schwarze Madonna‹ u.a. reichen.³ In der

1 | Cairo University, Faculty of Arts, German Department.

2 | Die Königin von Saba, mittelalterliches Manuskript »Bellifortis« von Conrad Kyesser (ca. 1405), Prague school: <http://medievalpoc.org/2013/12/21/queen-of-sheba-konrad-kyesser-bellifortis/> [Stand: 17.4.2014].

3 | Siehe dazu u.a.: Pieterse 1995; Kleber 2002; Martin 2001; Gudermann 2004; Schmidt-Linsenhoff 2014; Greve 2012 (darin auch weiterführende Verweise).

Literatur⁴ erscheint die Mohrin im Mittelalter meist als *regina bella africana*, als schöne afrikanische Königin, als deren berühmteste, wenn nicht sogar beliebteste literarische Figur die sarazenische Königin und ›dunkle‹ Schönheit Belakane in Wolfram von Eschenbachs *Parzival* (vermutl. um 1210) anzusehen ist.⁵ Eine Ausnahme bildet die Mohrin Brünhild in Hermanns von Sachsenheim *Die Mohrin* (um 1453), da sie keine Königin, sondern Dienerin und Sprecherin der Königin Venus ist. In der neueren Literatur finden sich zahlreiche Werke, die die ›Mohrin‹ als Titelprotagonistin behandeln. Zu diesen zählen beispielsweise die Tragödie *Die Mohrinn zu Hamburg* (1775) von Ernst Lorenz Michael Rathlef, das Schauspiel *Die Mohrin* (1802) von Friedrich Wilhelm Ziegler, der Roman *Die Mohrin* (1854) von Johanna Satori-Neumann, das Theaterstück *Die Mohrin* (1964) von Tankred Dorst und der Roman *Die Mohrin* (1995) von Lukas Hartmann.⁶

In der vorliegenden Studie geht es darum, das Bild der dunkelhäutigen Frau im *bîspel*⁷ des Strickers *Die Königin von Mohrenland*⁸ (ca. 1210-1230) zu untersuchen. Die Aufmerksamkeit richtet sich dabei insbesondere auf die Ästhetisierung und den Darstellungscharakter ›dunkelhäutiger‹ Frauen. Ausgehend von der Annahme, dass ein struktureller Zusammenhang zwischen imagologischen Darstellungstypen, Geschlechterkonstruktionen und Herrschaftssystemen besteht, sollen die spezifischen Techniken der Stereotypisierung und Ethisierung spezifischer Differenzkategorien, in diesem Falle der ›dunklen Haut‹, der ethnischen Herkunft und des ›heidnischen‹ Glaubens, herausgearbeitet werden. Das besondere Interesse dieser Studie gilt folglich der Frage nach stereotypisierenden und genderspezifischen Konstruktionen, konkret: den narrativen, sprachlichen und metaphorischen Verfahren, Strukturen und Kontexten, über welche diese Imagines präsentiert werden. Hierfür werden moderne literaturwissenschaftliche Perspektiven zur Untersuchungskategorie ›Haut‹⁹ und ›Hautfarbe‹ mit imagologischen¹⁰

4 | Für zahlreiche Beispiele siehe Mielke 1992.

5 | Nach Elisabeth Schmid wird Belakane zur schwarzen Madonna erhoben, da die schwarze Haut durch die Lichthyperbel *nâch swarzer varwe was ir schîn* (Pz 24,11) – ›Ihr Strahlen war tiefschwarz‹ (Übers. D.S.) – »zugleich ästhetisiert und nobilitiert« werde (Schmid 2004: 239). Zu Belakane siehe Ebenbauer 1984; Salama 2014: 5-7, 14-16, 28-30.

6 | Das europäische Theater weist eine lange Tradition für Figuren und Rollen dunkelhäutiger Menschen bzw. entsprechender Maskierungen auf. Weiterführend dazu siehe: Riesche 2007; Sadjı 1992; 1979; Kreidt 1987; Bitterli 1970; 1976; 1986; Herkenhoff 1990; Verlinden 1980; Martin 2001; Weinzierl 1980.

7 | Siehe die Erläuterung in Fußnote 13.

8 | Der mittelhochdeutsche Text wird nach Mielke 1992 zitiert und im Folgenden mit der Sigle K und der Versnummer in Klammern angegeben.

9 | Siehe Benthien 1999.

10 | Zur imagologischen Komparatistik siehe Zemanek/Nebrieg 2012: 155; Logvinov 2003; Dyserinck 1966; Dyserinck/Syndram 1988. Der Kognitionstheorie und dem radikalen Konstruktivismus zufolge wird die außerhalb liegende subjektive Erfahrungswelt bzw. die ›Wirklichkeit‹ nicht von Individuen abgebildet, sondern als subjektabhän-

und genderspezifischen¹¹ Forschungsansätzen im Rahmen einer intensiven Textanalyse des *bîspels* *Die Königin von Mohrenland* kombiniert, um neue Einsichten in Dimensionen, Strukturen, Transformationstechniken vormoderner Imago-konstruktionen und Stereotypisierungen zu gewinnen und bisherige Erkenntnisse zur literarischen Darstellung der ›Mohrin‹ in der spätmittelalterlichen Literatur zu erweitern und zu vertiefen.

Ausgangspunkt dieser imagologischen Studie, in der die kontextuelle Imago von der ›dunkelhäutigen Frau‹ in ihrer funktionellen Eigenart hinterfragt wird, um Erkenntnisse sowohl über die *Heteroimages* (Fremdbilder) als auch rückschließend über die *Autoimages* (Eigenbilder), also Bilder der ›eigenen‹ Identität und Mentalität, herauskristallisieren zu können, bildet der literarische Text des Strickers. Dem Stricker (ca. 1220-1250), der in der mediävistischen Forschung als wichtigster, produktivster und innovativster *Bîspel*-Dichter angesehen wird, ist die Einführung sowohl des *bîspels* als auch der lateinischen exemplarischen Kleinformen der Schwänke in die deutsche Literatur zu verdanken. Zu Strickers *Königin* liegen außer den Arbeiten von Vogt (1985), Mielke (1992) und Holzna-gel (2009) meines Wissens kaum Forschungsarbeiten vor, die sich eingehend mit diesem *bîspel* im Allgemeinen oder gar der Imagologie der Mohrinnen im Besonderen beschäftigen. Aus diesem Grund verfolgt die vorliegende Untersuchung das Ziel, einen Beitrag zu diesem noch ungenügend erforschten For-schungsgebiet zu leisten.

Bevor die spezifische Funktionalisierung und Literarisierung der Mohrinnen des Strickers herausgearbeitet werden kann, soll ein kurzer Blick auf den etymo-logischen und historischen Kontext der Bezeichnung ›Mohr‹ bzw. ›Mohrin‹ ge-worfen werden, da das Erfassen seiner Begrifflichkeit und seiner Bedeutungs-ebenen für die Analyse grundlegend ist.

MAURUS

In der alt- und mittelhochdeutschen Sprache bedeutet der ursprünglich lateini-sche Ausdruck *maurus* etwa ›dunkel‹, ›schwarz‹ und ›afrikanisch‹ (Götz 1999: 209). In römischer Zeit bezeichnet der Begriff die Bewohner des nordwest-afrikanischen Königreiches und der Provinz Mauretanien (Martin 2001: 19), während er im Mittelalter in die mittelhochdeutsche Sprache als *mōr*, Pl. *mōri*, übernommen und in synonyme Verwendung mit *mōr*, *swarze mōr* zur Bezeich-nung von dunkelhäutigen Menschen dient (Arndt/Hamann 2011: 32; Pfeifer 1989: 119). In Altspanischer und portugiesischer Sprache entwickelt sich paral-lel dazu der Begriff *mouro*, Pl. *mouros*, der die arabisch-muslimischen Eroberer der iberischen Halbinsel und des Maghreb im Sinne von ›Maure‹ bezeichnet

giges Konstrukt der Welt durch sprachliche Beschreibungen erzeugt bzw. konstruiert. Siehe hierfür grundlegend Berger/Luckmann 2010.

11 | Zu den Gender Studies in der literaturwissenschaftlichen Mediävistik siehe u.a.: Benthien/Velten 2002; Butler 1991; 1995; Klinger 1999; 2002 und Winst 2002.

(Arndt/Hamann 2011: 32, und Kluge 1989: 484). Es ist zu beobachten, dass der Begriffskomplex *maurus* Menschengruppen bezeichnet, die außerhalb des europäisch-christlichen Bezugsrahmens liegen (vgl. Schlör 2011: 4f.) und im Laufe des Mittelalters teils sehr positiv, teils negativ konnotierte Vorstellungen erfuhren (vgl. Flühler-Kreis 1999: 154), die der christlich geprägten Kollektividentität als Folie, als Blickwinkel der Wahrnehmung dienten, von der aus die Stereotypisierung der Menschen als *môr* oder *maurus* und *mouros* erfolgt (vgl. Schlör 2011: 18), und als Synonym für Heide, Ungläubiger oder Gottloser in identitätsstiftender Funktion verwendet wurden. Gefestigt wurde die Stereotypisierung durch die dunkle bzw. schwarze Hautfarbe, die der christlichen – allerdings stark an die griechisch-römischen Antike orientierten – Farbenmythologie gemäß die Farbe Schwarz dem Bösen zuordnete und somit bereits im frühen Christentum die Vorstellung vom Teufel als schwarzer Mann festigte (vgl. Martin 2001: 20). »Im Zusammenhang mit der als Bedrohung wahrgenommenen arabischen Expansion rückte die Farbe Schwarz und mit ihr auch der schwarze bzw. dunkelhäutige Mensch in den Kontext der militärischen und spirituellen Auseinandersetzungen« (ebd.: 23). Dies führte schließlich zur Verwendung von *môr*, *hellemôr* oder *swarzer* als Bezeichnung für eine allgemein als feindselig wahrgenommene Großgruppe von Muslimen, wie sie in der Kreuzzugsliteratur des 12. und 13. Jahrhunderts belegt ist (vgl. ebd.) und sich zugleich in der »Vorstellung von einem Erzheiden, der sich durch seine dunkle Hautfarbe und durch eine allgemeine gottlose Handlungsweise auszeichnet«, reflektiert (Flühler-Kreis 1999: 154). Im Kontrast zu dieser feindlichen und negativ konnotierten Darstellung von »schwarzen« Menschen findet sich in der höfischen Literatur und in der bildlichen und plastischen Kunst des Mittelalters auch eine positive, idealisierende Darstellung von schwarzen Menschen.¹² Insbesondere die positive Darstellung der Belakane und des schwarz-weiß gescheckten Feirefiz in Wolframs von Eschenbach *Parzival* bieten ein Beispiel dafür, dass das mittelalterliche Weltbild aus moderner Perspektive gesehen durchaus widersprüchliche Elemente beinhaltet.¹³ Zusammenfassend ist festzustellen, dass die vielschichtigen und uneinheitlichen Vorstellungen und Bedeutungsinhalte um die Begriffe *maurus*, *môr* und *mourus* mit mehreren Kategorisierungen zusammenhängen. Neben der Bezeichnung von Menschen mit einer dunklen Hautfarbe (anthropologisch-ethnografisch), der Hervorhebung eines Nichtchristen (religiös) und der Bezeichnung der muslimischen Sarazenen auf der iberischen Halbinsel (religiös-politisch) findet sich auch deren Verwendung (geografisch) als Hinweis auf die afrikanische Herkunft (vgl. Schlör 2011: 6).

12 | So wird beispielsweise der heilige Mauritius in der ältesten Skulptur (um 1240) als dunkelhäutiger Mensch im Magdeburger Dom dargestellt, der das christliche Ritterideal verkörpert.

13 | Vgl. Salama 2014.

STRICKERS *DIE KÖNIGIN VON MOHRENLAND*

Die Königin von Mohrenland (zwischen 1210-1230) wird in der Forschung dem *bîspel*¹⁴ zugeordnet, das sich mit den Kleindichtungen des Strickers spätestens um 1230 als Gattung etabliert hat (vgl. Holznagel 2009). Gekennzeichnet ist das *bîspel* durch die vierhebigen Reimpaarverse und durch den zweiteiligen Aufbau. Hierbei folgt auf den Beginn der Erzählung, die in der Forschung auch als ›Bildteil‹ (K: 1-62) oder *narratio* bezeichnet wird, ein Auslegungs- bzw. Deutungsteil, *moralisatio* genannt (K: 63-144), der auf eine bestimmte Problematik eingeht.

So klagt im Bildteil der *Königin von Mohrenland* eine Königin in ihrem Zorn alle Ritter an, weil diese sich mit den schwarzen heidnischen Frauen des Nachbarlandes einlassen. Mit ihren Worten: »die got wellent verchi(e)sen, / die wil ich,« sprach si, »han verlorn.« (K: 50f.) treibt sie in ihrer Wut ihre Ritter erst recht in die Arme *verschamter wibe* (K: 89). Im Anschluss daran wird im Auslegungs- bzw. Deutungsteil dieses Geschehen als allgemeiner Kasus auf das gesamte Minnewesen übertragen und mit Hilfe einer taktischen Argumentationsweise diskutiert. Der vom Stricker thematisierte Befund, dass die von schwarzen *heidenninnen* verführten Ritter sich sowohl von der *hohen minne* als auch von dem christlichen Glauben abwenden und nun *liebent diu unstatiu wip* (K: 110), wird im Auslegungsteil dafür verwendet, die höfischen Frauen dazu aufzufordern, den standhaften Rittern dauerhaften Dank auf ehrenhafte Weise entgegenzubringen, um somit mit *staete* und *êre* eine Hinwendung zu *verschamter wibe* (K: 89) zu unterbinden.

NARRATIO UND MORALISATIO

Im Bildteil wird die Königin-vrowe als im Besitz der typischen Merkmale der Schönheit einer Minnedame vorgestellt: *minneclicher lip, wol gemachet wip* (K: 7f.) (›schön geformter Frauenkörper‹)¹⁵. Mit Hilfe der Blumensymbolik werden der vrowe die Eigenschaften der idealen höfischen Dame zugeschrieben; da sie (bzw. ihre Lippen und/oder Wangen) die Farben der Rosen (*rosen var*) und (bzw. ihre Haut) der Lilien (*li<l>gen var*) (K: 6) aufweist. Die Königin-vrowe erfüllt somit das mittelalterliche weibliche Schönheitsideal, wie es aus dem Schönheitskatalog des *Hohen Liedes* bekannt ist. Der Ruhm ihres Hofes reicht bis in fremde

14 | Die Bezeichnung *bîspel* setzt sich aus den Konstituenten *bî*, ›bei‹, und *spel*, ›Erzählung‹, ›Bericht‹ (vgl. engl. *gospel*), zusammen und meint nach De Boor dem Wortsinne nach eine Erzählung, die nicht für sich gültig ist, sondern etwas anderes illustriert. Im mittelhochdeutschen weit gefassten Sinn umfasst die Bezeichnung *bîspel* – als systematisch verwendeter Oberbegriff – alle auf Auslegung ausgerichteten erzählenden Kurzformen (z.B. Gleichnis, Exempel, Fabel, Märe), vgl. Grubmüller 2002: 65, darin auch weiterführende Literaturhinweise.

15 | Übers. D.S., auch alle folgenden Zitate aus der *Königin von Mohrenland* ins Neuhochdeutsche.

Länder, weswegen sich an ihrem Hof auch viele Ritter aufhalten. Dieses ideale Hofbild wird durch den Einbruch der *tivels boten* (›Boten des Teufels‹) (K: 15) gestört, die der Königin Freude und Verstand rauben: *und ir gar benamen / beide ir freude und ir sin* (K: 16f.).

Die Erwähnung der *tivels boten* (K: 15) führt die benachbarte Königin, eine *heidenin*, die über ein Volk von schwarzhäutigen Männern und Frauen regiert: *swaz man liute da inne vant, / ez wær man ode wip, / die heten alle swarzen lip* (K: 20-22), in den Text ein. Diese sendet die Königin in das Königreich der *vrouwe*, um die christlichen Ritter zu untugendhaftem Verhalten und zum Unglauben zu verführen.¹⁶ Die Ritter, die diesen schwarzen Frauen verfallen, übernehmen nicht nur deren schamlose Lebensweise und den heidnischen Glauben, sondern auch die schwarze Hautfarbe. Sie werden ›schwarz wie sie‹, zollen ihr Gehorsam¹⁷ und sagen sich von den Geboten der christlichen Königin los (K: 56). Die Abkehr der Ritter von ihrer Königin und die Hinwendung zum Unglauben löst den Zorn ihrer einstigen Königin aus, da sie deren Verhalten als abtrünnige Entehrung Gottes ablehnt. Demgegenüber sind die Ritter der Ansicht, dass die Königin sie nicht werde halten können, solange ihnen die Hofdamen keinen Dank für ihren Dienst erweisen wollen. Daraufhin kontert die Königin, sie wolle diejenigen, die sich von Gott fernhalten, ›verlieren‹.¹⁸ Angesichts dieser Haltung und Unnachgiebigkeit auf beiden Seiten verhärten sich die Fronten zwischen den Rittern und ihrer ›eigenen‹ bzw. ›eigentlichen‹ Königin, was letztendlich dazu führt, dass die Zahl der zum Heidentum übergetretenen, schwarz gewordenen Ritter, die sich von der Herrschaft ihrer Königin lösen, weiter steigt.¹⁹ Diese Konsequenz hätte mancher, so konstatiert der Erzähler, vermeiden können, wenn den Rittern genügend Dank erwiesen worden wäre. Abschließend führt der Erzähler den Machtverlust der Königin auf den Einzug der Heidenschaft zurück: *sus wart der kuniginne chraft / vercheret mit der heidenschaft* (K: 61f.).

Eingeleitet wird der Auslegungsteil, die *moralisatio*, mit einer Gleichung des Strickers: *nu horet, waz ir geliche* (K: 63), in der parabolisch das ehrenvolle Leben im Königreich der *vrouwe* mit einer Zeit verglichen wird, in der *vroude* und *ere* in Einklang gestanden haben. Damals sei das Verhältnis der Ritter und Frauen durch den beidseitigen *dinest* (K: 71) und *hercenlich[e] triwen* (K: 73) geregelt, und der ritterliche Dienst wurde mit Frauenehre belohnt.²⁰ Zu diesem Zeitpunkt sei *diu werlt gechronet* (K: 81) und *uf dem geluckes rade* (K: 83), also auf dem Gipfel des

16 | *da sante diu heideninne dar / vil wibe – die warn mor var – / in der vrowen chuninchrich, / das si da tougenlich / den ungelouben lerten / und die riter da vercherten* (K: 23-28).

17 | *swen sie uber wunden, / daz er ir leben ane gie, / der wart swarz als sie / und wart in gar gehorsam* (K: 30-33).

18 | *»die got wellent verchi(e)sen, / die wil ich,« sprach si, »han verlorn«* (K: 50f.).

19 | *durch den vil ungefuogen zorn / wurden da gnuge heiden / und begunden sich scheiden / mit ir glouben von gote / und von der kuniginne gebote* (K: 52-56).

20 | *do sach man durch werden lip / die werden riter hohe varn, / weder lip noch gut sparn. / ir tage, ir lip und ir gwin / gie durch die vrowen ere hin* (K: 76-80).

Fortunarades zu sehen gewesen. Diese allegorische Vorstellung der freudvollen gekrönten Welt wird verzerrt durch die Kontrastierung mit dem Werteverfall einer tugendlosen Zeit, die diese gekrönte Welt in ihr Gegenteil *vercheret* (K: 88).²¹ Das Lob auf die vergangene schöne Zeit birgt als *laudatio temporis acti* typischerweise eine Zeitkritik in sich, die der Stricker dazu nutzt, um den Kontrast zwischen dem früheren Minnewesen, wo Freude und Ehre vorherrschen, die die Männer und Frauen in gleicher Weise auszeichnen, und dem aus seiner Sicht heutigen bzw. jetzigen Weltbild, wo ein Werte- und Sittenverfall zu beobachten ist, stärker hervorzuheben.²² Auch Dieter Vogt beschreibt Strickers Ausführungen über diese Zeit als »bewußt idealistisch überhöht«, um »den Niedergang des Minnewesens drastisch herausstellen zu können und so die didaktische Wirkung zu steigern«. (Vogt 1985: 71)

Die Ursache dieses Sittenverfalls begründet der Stricker im Auslegungsteil mit zwei Gegebenheiten. Zum einen stellt die Existenz der *verschamten wibe* (>schamlosen Frauen<), die als *des tiuvels boten* in das Land ungeniert eindringen, eine Versuchung dar. Zum anderen wird sowohl den Männern als auch den *vrowen* ein defizitäres Verhalten vorgehalten. Versagt haben die *vrowen* insofern, als sie den Rittern den gebührenden Dank als Lohn für ihren Dienst vorenthalten haben. Defizitär ist der daraus erfolgte *tugentlos[e]* (K: 87) Umgang der Ritter mit >schamlosen< Frauen. Stattdessen plädiert der Erzähler für eine gegenseitige Minnedienstverpflichtung der Ritter und der *vrowen*,²³ da die neue Situation eine Bedrohung für das gesamte höfische Minnewesen darstellt und mit ihm für die herrschaftliche Ordnung.

Die Bezeichnung der schwarzen *heideninnen* als *des tiuvels boten* (K: 15) hebt sowohl die Gefährdung der *hohen minne* als auch die Gefährdung des Christentums durch den Zugriff der teuflischen Hände hervor. Mit dieser Stricker'schen >Konstruktion< wird ein spezielles unmoralisches, sittenloses und schamloses Verhalten mit zwei semantischen Unwerten assoziiert; zum einen mit einem Abstraktum, nämlich der religiösen Komponente, dem Unglauben bzw. der Heidenschaft, und zum anderen mit einem Konkretum, nämlich der physischen Komponente der Schwarzhäutigkeit. Mit dieser Argumentationsweise und dieser Assoziationskonstruktion wird im Bewusstsein des Rezipienten eine semantisch negativ beladene Perzeption von Dunkelhäutigkeit etabliert, die zum großen Teil auch mit der mittelalterlichen Theologie und der Kreuzzugspolitik zusammenhängt.

Indem der Stricker das Christentum mit einer vorbildlichen Ausführung des Minnewesens verbindet, wird die *heidnische* >Invasion< bzw. der *heidnische Minne*-Export zugleich als dessen Bedrohung dargestellt. Aus diesem Grund müsse das Christentum, dem Stricker zufolge, mit allen Mitteln geschützt werden.

21 | *also chom ein tugentloser sit; / da wart diu werlt vercheret mit* (K: 87f.).

22 | *do was diu werlt in der zit, / do si vroude und ere enwiderstrit / liezen horn und schowen / beidiu an rittern und vrowen* (K: 67-70).

23 | *do si ein ander dinest barn / und beide einander warn / mit hercenlichen triwen holt* (K: 71-73).

Um die Ritter als militärische Instanz auf der Seite der christlichen Königin zu halten und zu verhindern, dass diese zur *heidnischen* Partei übertreten, sollen die christlichen *vrowen* dem vorbildlichen Minnedienst der Ritter Dank erweisen.²⁴ Diese Auslegung impliziert die Schuld der *vrowen* an dem Sittenverfall der Ritter. Mit dieser Forderung an die Frauen, nicht nur Empfänger von Minnedienst zu sein, sondern auch als Sender in Form von dessen aktiver Würdigung zu agieren, billigt der Stricker den Rittern neben ihren Pflichten auch Rechte im Minnewesen zu. Vogt erkennt hier »Strickers Wirklichkeitssinn [...] der dem einseitigen Dienst des Ritters an seine Dame den Rücken kehrt und stattdessen ein ritterliches Minnewesen konzipiert, das auch den realen Bedürfnissen der Ritter Rechnung trägt« und in dem die Frauen als »Stabilisator« (ebd.: 73) fungieren.²⁵ Strickers Verherrlichung des Minnewesens steht nach Vogt (ebd.: 74) in Einklang mit Hans Naumanns Ausführungen, worin die *minne* als »Motor« und »Antriebskraft« der Tugenden charakterisiert wird (Naumann 1970: 96). Von daher sieht Vogt die Funktion der Frauen in Strickers *Königin* darin, den Rittern moralisch den Rücken zu stärken, indem sie ihre tugendhaften Bemühungen anerkennen, da die fehlende Anerkennung zu einem Verlust des ritterlichen Lebensgefühls der *vreude* und des *hohen muots* führt.²⁶ Gemäß der Auslegung durch den Stricker werden die *vrowen* als integrativer Bestandteil des Rittertums angesehen. Es ist anzunehmen, dass es dem Stricker hierbei nicht nur um die »Reinhaltung des ritterlichen Minnewesens« und die Bekämpfung der »schädliche[n] [...] Einflüsse [geht; D.S.]«, die die sittlichen Grundlagen des Rittertums bedrohen« (Vogt 1985: 74), sondern um eine Erweiterung und sogar Steigerung der Aufgaben der *vrowen* zu einer politischen Mission. Die Sicherung der Macht und des Herrschaftsbereichs der christlichen Königin durch die Aufarbeitung von Defiziten, die diese gefährden, wird als notwendiges Anliegen des königlichen »Etats« angesehen.

›SCHWARZE‹ HAUT

Mit der sprachlichen Bezeichnung der heidnischen Frauen als »Mohrinnen« wird ein spezifisches körperliches Merkmal, nämlich das der Dunkelhäutigkeit, akzentuiert und zugleich auf eine ethnische und geografische Herkunft hingewiesen. Allerdings verzichtet der Stricker darauf, individuelle körperliche Spezi-

24 | *swer noch hat zuht und scham / und vrowen minnet ane haz, / den habent si ninder dester baz. / da mit laident si ir lip / und liebent diu unstætiu wip / und machent den unstæte, / der nimmer missetæte, / ob in die vrowen liezzzen / siner tugende so vil geniezzzen, / daz sie im danch ruhten sagen* (K: 106-115).

25 | Eine andere Haltung hinsichtlich der Minneproblematik nimmt der Stricker in seiner *Frauenehre* ein.

26 | *wie solt ein riter denne gesten, / den man mit ungenaden zert / und im sin hogemute wert? / fur vreude ist niht so gut, / so der dem manne niht liebes tut* (K: 134-138).

fika der dunkelhäutigen Frauen anzugeben, was zu einer Marginalisierung der ästhetischen Gestaltung der Mohrinnen führt und das Entstehen von exotisch-erotischen Imaginationen einschränkt.

Während die christliche Königin mit den typischen Topoi einer *vrowe*, nämlich mit Lilien und Rosen, beschrieben wird, fehlen bei der Beschreibung der ›heidnischen‹ Königin jegliche Angaben über deren genaueres Aussehen. Zudem wird an keiner Stelle explizit gesagt, dass die Königin des Mohrenlandes auch ›schwarz‹ oder *morn var* ist wie ihre Landsleute (K: 24f.). Da beide Königinnen im sozialen Status gleichrangig sind, zeichnet sich eine unsichtbare Macht- und Herrschaftskonkurrenz zwischen den zwei Regentinnen ab, zumal auch nicht explizit erklärt wird, warum die Königin der Mohren ihre schwarzen Schönheiten in das Reich ihrer christlichen Konkurrentin aussendet. Ob sie dort, wie Groebner formuliert, »als erotische special-forces-Agentinnen – christliche Ritter« verführen sollen, damit diese »vom rechten Glauben in abergläubisches Heidentum« verfallen, »das ihnen mit sexuellen Genüssen versüßt wird« (Groebner 2007: 4), mag offen bleiben.

Bedeutsam ist außerdem, dass der Stricker die Übernahme des heidnischen Glaubens und den Kontakt mit den schwarzen Frauen als ›ansteckend‹ darstellt, so dass auch die implizierte helle Haut der Ritter durch diesen Umgang und durch das sittenlose Verhalten ›geschwärzt‹ wird. Zu beobachten ist hier eine Einkleidung oder gar ›Einhäutung‹ von unmoralischem sittenlosem Verhalten in ›schwarzer Haut‹. Um eine Abkehr von der herrschenden ›Ordnung‹ zu unterbinden, wird Dunkelhäutigkeit, eigentlich ein rein äußeres körperliches Merkmal und Spezifikum afrikanischer Herkunft der Mohrinnen, generalisierend als ansteckend dargestellt und zugleich als teuflisch, heidnisch und schamlos etabliert und dadurch letztendlich stigmatisiert. Der Stricker geht sogar so weit, dass er das Verhältnis der Ritter mit den schwarzen Frauen auf eine Übernahme der ›schwarzen‹ ›heidnischen‹ Lebensweise ausweitet und nicht nur von einem ›heidnischen‹, sondern auch von einem ›schwarzen‹ Leben spricht: *das swartze heideniche leben* (K: 93). Diese metaphorische Konstruktion und die pejorative Semantisierung der schwarzen Hautfarbe der Mohrinnen und deren Identifizierung mit den Boten des Teufels, der mit seinen Verführungskünsten zur Hölle lockt, setzt der Stricker ein, um sein Anliegen graduell einzublenden.

Als Umkehrung der ›lichten‹ strahlenden Engelswesen wird die schwarze Farbe mit der *vinsteren* dunklen Gestalt des Höllenfürsten assoziiert. Aus dem Farbkontrast heraus entspringt schließlich auch die semantische Antithese.²⁷ Verweist das helle, leuchtende Äußere nach dem Prinzip der Kalokagathie auf die innere Schönheit und Güte eines Menschen, so wird die dunkle Gestalt einer Person dieser antithetischen Logik entsprechend als Hinweis auf ihr schwarzes böses Inneres gedeutet. Aus dieser Kontrastierung heraus entspringt ein Denkmuster, das die Farbe Schwarz und alles Dunkle dem Heidnischen, Teuflischen und Höllischen zuordnet. Die Auflösung der Kalokagathie, wie sie Wolfram von

27 | Siehe auch: Schausten 2006.

Eschenbach bei Belakane, Cundrie und Feirefiz im *Parzival* anwendet, findet hier nicht statt.²⁸

ÄSTHETISIERUNG UND ETHISIERUNG

Im Folgenden soll die Komplexität von Ästhetisierungs- und Rationalisierungsprozessen aufgedeckt werden, indem gezeigt wird, wie die Differenzkategorie der ›schwarzen‹ Haut durch den Stricker epistemisch und ethisch funktionalisiert wird, so dass sie an der Konstitution des ästhetischen Sinns teilhat. Der Stricker haftet der körperlichen Differenz sowohl die Glaubensdifferenz als auch ein unethisches schamloses Verhalten an und setzt die sexuelle Verführung mit einer ›teuflischen‹ Versuchung gleich. Auf diese Weise werden die Mohrinnen aufgrund ihrer äußeren Erscheinung und ihres Handelns in einem hyperbolischen Akt als des *tiuvels boten* hingestellt, die seinen Dienst ausführen, der darin besteht, sich den christlichen Rittern körperlich hinzugeben. Da aber der Text die *heideninne* als diejenige nennt, die die schwarzen Frauen in das Nachbarland schickt (K: 23-25), kann rückschließend der Bezug zwischen dem *tiuvel* und der Ausführung durch die ›schwarzen‹ Frauen als Kollektiv aufgedeckt werden. Dementsprechend kann der Zusammenhang zwischen der geschwärzten Hautfarbe der Ritter und dem körperlichen Kontakt zu den Mohrinnen und der Übernahme der ›heidnischen‹ Lebensweise hergestellt werden. Über die körperliche Vereinigung und den sexuellen Kontakt mit den Mohrinnen verändert sich die biologische Beschaffenheit der Hautfarbe der christlichen Ritter und die schwarze Farbe überträgt sich auch auf das andere Geschlecht, als wäre sie ansteckend. Mit dieser metaphorischen Konstruktion eines Abfärbens, einer Schwärzung will der Stricker auf zweierlei Arten dieses Verhalten unterbinden. Einerseits durch die Verfärbung ins Schwarze, die aus der ›eigenen‹, von der Kalokagathie bestimmten Sichtweise einen Verlust der ›hellen‹ ›weißen‹ Haut und somit eines ästhetischen Merkmals von Schönheit bedeutet, andererseits bedeutet die Schwärzung der Ritter aber auch deren Schande, da nun an der schwarzen Farbe für jeden sichtbar wird, was zuvor *tougenlich* (K: 26), also heimlich, angefangen hatte. Als Abschreckungsmechanismus und als Stigma der Sünde abtrünniger Ritter findet die schwarze Farbe eine pejorative Semantisierung. Die Schwärzung der Ritter als Konsequenz aus unsittlichem Verhalten und des Übergangs zum *heidentum* zeigt deutlich, wie der Stricker durch die Semantisierung der schwarzen Hautfarbe mit ethischen bzw. unethischen Inhalten zu der Konstruktion eines Stereotyps, der ›bösen verführerischen schwarzen Frau‹, beiträgt. Dieser Prozess macht sichtbar, dass Körperbilder und Selbstvorstellungen als historische Produkte zu verstehen sind, die sozialen kontinuierlichen Setzungen, Wandlungen, Prägungen und kulturellen Deutungen unterliegen (vgl. Benthien 1999: 16). Bezogen auf Strickers *Königin* kann zu diesen Deutungen die Deutung der dunklen Hautfarbe als Indikator für die Zugehörigkeit

28 | Vgl. Salama 2014.

zum *tiuvel* gezählt werden, was letztendlich als Konsequenz der eigenen Sündhaftigkeit und der Abweichung vom rechten Glauben und rechten Pfad angesehen wird, da sie Gottes Strafe impliziert.

Schließlich betont die inszenierte Heimlichkeit den Charakter des ›Dunklen‹, ›Verbotenen‹ und ›Sündhaften‹. Auf diese Weise wird die Ausbreitung des ›Heidentums‹ an die heimliche Liebesbeziehung zu ›schwarzen‹ Frauen gekoppelt und ebenfalls mit ›Dunkelheit‹ assoziiert. Letztendlich entsteht daraus sowohl eine Metaphorisierung der Dunkelheit und der schwarzen Hautfarbe als auch deren Ethisierung, da beide sowohl mit semantischen als auch symbolischen Inhalten, wie schamlosem Verhalten, *heidentum* und Heimlichkeit, aufgefüllt werden.

MINNEDIENST: EXOTIK, EROTIK UND POLITIK

Die mehr als undeutlichen geografischen Vorstellungen und der fehlende Diskurs über das Fremde limitieren die Wahrnehmung der Differenz, beschränken die Exotik auf die Hautfarbe und auf den ›heidnischen‹ Glauben und legen das Gewicht einer kulturellen Begegnung auf die sexuelle Begegnung, die durch die Schwärzung der Haut der Ritter, ihrer Konvertierung zum ›heidnischen‹ Glauben und der Annahme ›heidnischer‹ Lebensweise angedeutet wird. Mit dieser Verknüpfung findet eine religiöse und ethische Instrumentalisierung des Fremden statt, das mit dieser Sinngebung als Bedrohung und Gefährdung des eigenen *ordo* fungiert. Die Mohrinnen werden vom Erzähler als *verschamte wibe* (K: 89) und *unstaetiu wip* (K: 110) bezeichnet, da sie den Rittern freiwillig ihre Liebe geben, ohne einen anspruchsvollen Minnedienst zu erwarten. Das Desinteresse der Ritter an der hohen Minne und ihre Hinwendung zum Unglauben sieht der Stricker am dargestellten Bild des ersten Teils des *bispels* als miteinander verbunden. Eine explizite ästhetisierte Erotisierung der exotischen Hautfarbe der Mohrinnen liegt nicht vor.

Die gesamte Fremdbegegnung wird von der Rivalität und dem Kampf um den höheren Machtanteil und den stärkeren Einfluss umrahmt. Diese Konkurrenz zwischen den verfeindeten Königinnen zeigt sich deutlich darin, dass die Königin der Mohren heimlich ihre schwarzen Frauen in das Land der vom Text implizit als hellhäutig gedachten Christen sendet, um sie nicht zuletzt auch als militärische Kraft für ihre Seite zu gewinnen und dadurch ihren Machtbereich der Königin-*vrowe* gegenüber zu erweitern.

Der Stricker, der den Verlust einer freudvollen Zeit beklagt, die durch den Umgang mit ehrenhaften *vrowen* geprägt ist, sieht als Rettungsmöglichkeit für die bestehende soziale Ordnung eine pragmatische Modifizierung des Minnedienstes. Zudem signalisiert der Stricker mit seinem *bispiel* die enge Verbindung zwischen Erotik und religiöser sowie machtpolitischer Loyalität und positioniert sich auf der Seite des herrschenden Systems und der regierenden Ordnung, für deren Stabilität und Sicherung er letztendlich mit seiner Kritik und Modifizie-

rung des Minnedienstes plädiert.²⁹ Mit dem abwertenden Hinweis auf die ›unweise‹ Wortwahl und auf das zornige und eifersüchtige Verhalten der ›eigenen‹ Königin, die ihre Ritter umso mehr in die Arme der Mohrinnen treibt und somit ihr strategisches Ungeschick im Umgang mit einer gefährlichen politischen Situation zu Tage bringt, übt der Stricker Kritik am ›eigenen‹ Herrschaftssystem und fordert Korrektur und Veränderung. Des Weiteren soll der Wahrnehmungshorizont für eine neue Denk- und Verhaltensweise geöffnet werden, die das hohe Minnewesen von seiner starren Einseitigkeit löst, indem sie die *vrowen* dazu anhält, den Rittern Anerkennung und Dank zu erweisen und ihnen somit zu *hohem muot* und *staete* zu verhelfen. Aus diesem Gedankengang wird ersichtlich, dass der Stricker mit seinem *bispiel* auch eine Kritik an den Herrschern seiner Zeit übt, die durch mangelnde Anerkennung der Dienste ihrer Untertanen letztendlich deren Loyalität verlieren. Dies führt allgemein zur Erkenntnis, dass das Verweigern des Lohnes für den erwiesenen Dienst stets zur Schwächung der eigenen Wirkungsmacht führt. Der Stricker nutzt das *bispiel* von der Begegnung bzw. der ›Invasion‹ durch die schwarzen Frauen, um defizitäres Verhalten der Ritter, der *vrowen* aber auch und vor allem der Regentin aufzudecken.

GENDERSPEZIFISCHE ASPEKTE

Der Appell Strickers an die *vrowen*, den Rittern Dank für ihren Dienst zu erweisen, um die bestehende Ordnung und Herrschaft ihrer Königin zu sichern, anstatt zu gefährden, zeigt, dass der Stricker Männer und Frauen als gleichwertige Minnepartner betrachtet, die sowohl Rechte als auch Pflichten haben. Neben dem Gedanken der Gleichwertigkeit der Minnepartner in Bezug auf die politische Verantwortung steht auch die Vorstellung von einer willensstarken schwarzen Frau, die als des *tiuvels bote*, als *femme fatale*, eine geheimnisvolle Macht und eine starke Anziehungskraft auf die christlichen Ritter ausübt. Auf diesem Imagotyp basiert das Plädoyer dieses *bispels*, das den Einfluss der schwarzen Frauen nicht unterschätzt, da ihre vom Stricker als ›schamlos‹ abgewerteten Verführungskünste genügen, um die Ritter zur *heidnischen* Lebensweise zu bekehren. Dies impliziert, dass die Ritter grundsätzlich der schwarzen Haut der *heideninnen* aus ästhetisch-erotischer Sicht nicht abgeneigt und sogar dazu bereit sind, ihre Loyalität der christlichen Königin gegenüber, ihren christlichen Glauben und ihre gesamte Lebensweise aufzugeben. Mit seiner Feststellung, dass die schwarzen Frauen im Vergleich zu den sittenhaften christlichen *vrowen* auch

29 | Um den Glaubens- und den Herrschaftsverlust abzuwenden, appelliert der Stricker an ein Entgegenkommen der *vrowen*, das die *staete* der Ritter bewahren soll, und vergleicht dies mit dem langen Ausharren vor einem Berg. Die fehlende Anerkennung schwächt letztendlich diejenigen, der ›ihn eigentlich hätte belohnen sollen und ihn nicht hat belohnen wollen‹ (Übers. D.S.): *swer lange dienet ane danch, / tut der zeigungist einen wanch, / daz ist an im gemachet. / da mit ist der geswachet, / der im da lonen solde / und im niht lonen wolde* (K: 139-144).

für geringeren Dienstaufwand sofort zu vergnüglichem Dankeslohn bereit sind, will der Stricker die Mohrinnen moralisch herabwürdigen. Andererseits zeichnet sich die Minnebeziehung gerade durch das Dienst-Lohn-Verhältnis aus. Wird der Lohn für den ausgeführten Dienst von den eigenen *vrowen* nicht dauerhaft (*staete*) und ehrenvoll (*êre*) erteilt, wird nach einem sofort erreichbaren Substitut gegriffen, das auch ›importiert‹ sein kann. Die defizitäre Minnebeziehung der Ritter zu den christlichen *vrowen* erleichtert einerseits die Loslösung vom gesamten herrschaftlichen System einschließlich der Religion und der Lebensweise und führt andererseits zur Hinwendung zu den schwarzen Frauen der Königin vom Mohrenland. Nicht zuletzt ist das *bîspel* des Strickers nach der ›Siegerin‹ des Machtkampfes benannt.

RESÜMEE UND AUSBLICK

Das *bîspel Die Königin von Mohrenland* thematisiert das rechte Verhältnis von Rittern und Damen und behandelt somit eigentlich Fragen der höfischen Ethik. ›Gelöst‹ wird das Problem aber durch Projektion in einen Raum des Fremden. Der fehlende Diskurs über das Fremde, das nur durch die Differenz des Glaubens und der Hautfarbe markiert wird und ansonsten weder geografische noch sprachliche Konkretisierungen erfährt, dient dem Zweck, jeden ›politischen‹ Gegner mittels der beiden ›Keulen‹ ›heidnisch‹ und ›teuflisch‹ zu verdammen und die eigene Überlegenheit zu demonstrieren. Insofern kann *Die Königin von Mohrenland* als Beispiel dafür gelesen werden, wie Ethnologisches und Gender-spezifisches vom theologisch-ethischen Diskurs aufgezehrt werden.

Zwar wird die Titelprotagonistin ohne genauere physiognomische Angaben beschrieben, allerdings wird auf die schwarze Hautfarbe ihrer Landsleute, als Teil der königlichen Gesamtsituation, hingewiesen. In Bezug auf den sozialen Status wird die Königin von Mohrenland der ›eigenen‹ Königin gleichgestellt und ebenfalls als *vrowe* bezeichnet. Im Unterschied zur ›eigenen‹ Königin aber verleiht der Stricker der ›heidnischen‹ Königin keine Stimme, lässt sie an keiner Stelle zu Wort kommen und schildert ihr Handeln nur aus einer heterodiegetischen Erzählperspektive. Da die ›eigene‹ Königin in direkter Rede zu Wort kommt, verrät diese Erzählhaltung eine Benachteiligung und eine Einschränkung des verbalen Handlungsraums der Mohrenkönigin. Hiermit zeigt sich, dass der Stricker trotz seiner Kritik an seiner Regentin auf der Seite der ›eigenen‹ Landsleute und Glaubensbrüder steht und diese vertritt. Zusätzlich versteht sich die Kritik des Strickers als eine männliche, die die Defizite einer weiblichen Führungspersönlichkeit anprangert, zumal der ›bessere‹ Vorschlag bzw. der Gegenentwurf von einem männlichen Autor stammt. In der Darstellung einer unweise handelnden Königin und eines Kollektivs von listigen, verführerischen schwarzen Frauen schwingt eine leise Stigmatisierung der dunkelhäutigen Frau als böse, als unweise mit, die zugleich als *des tiuvels bote* instrumentalisiert wird. Dieses negative Bild speziell der dunkelhäutigen Frau als ein übel *wîp* deckt sich mit der allgemein verbreiteten zeitgenössischen mi-

sogynen Vorstellung von der Frau, die nur dann gut ist, wenn sie in der ihr zugewiesenen Ordnung lebt und ihre Aufgaben innerhalb eines patriarchalischen Herrschaftssystems erfüllt. Im Grunde genommen stellt das *bispiel* einen aus männlicher Sicht formulierten Verbesserungsvorschlag für die Ausübung eines königlichen Amtes dar, das die Königin-*vrowe* nicht ›ordnungs‹-gemäß auszuführen vermag, da sie durch den Verlust vieler männlicher Ritter die gesamte Ordnung und höfische Herrschaft gefährdet.

Vor dem Hintergrund der mittelalterlichen Kreuzzüge und der Kämpfe mit den muslimischen *heiden* kann die Stimmlosigkeit der mohrischen Königin aber auch als Unterdrückung der ›fremden‹ Stimme gedeutet werden. Diese negative, weil marginalisierende, fast möchte man sagen, ›amputierende‹ und unvollständige Zeichnung des ›Fremden‹ und des ›Anderen‹ wird zudem durch die pejorative Semantisierung der schwarzen Hautfarbe fixiert. Zwar werden die ›schwarzen‹ Frauen durch diese Stimmlosigkeit marginalisiert und zu Lustobjekten degradiert, auch von ihrer eigenen Königin. Nichtsdestotrotz kann die Königin des Mohrenlandes über ihre christliche Konkurrentin triumphieren, weil sie schließlich durch diese listige Strategie die Loyalität der christlichen Ritter auf ihre Seite zieht und somit die Zahl der in ihrem Dienst stehenden Ritter am Hof beachtlich steigert.

Die Semantisierung der Farbe Schwarz als Differenzierungskategorie der Haut als Teil des Körpers erzeugt durch die Assoziierung mit dem ›Bösen‹, dem ›Finsteren‹, ›Sündhaften‹ und dem ›Höllenfürsten‹, der stets in Apposition mit dem ›Lichten‹, dem ›Hellen‹ und ›Gottgleichen‹ gestellt wird, die Alterität zu den Mohrinnen. Diese Farbmeteraphorik prägt auf intensive Weise das Differenzkriterium der Hautfarbe, das neben der Herkunftsgesellschaft als das prägendste Differenzkriterium hervorgehoben wird. Hierbei ist die ästhetische Bewertung am Maßstab des eigenen, in diesem Fall der weißen und hellen Hautfarbe, ausgerichtet.

Zusätzlich wird ein weiteres Differenzmerkmal hinzugefügt, nämlich das des unterschiedlichen Glaubens. Zuletzt verschmelzen beide zusammen zu einer Einheit, so dass das Interesse an den schwarzen Frauen zugleich ein Absturz in den Unglauben bedeutet. Diese Erkenntnis wird erneut in einem doppelten Zug wieder in ein sinnliches körperliches Kennzeichen zurückgeführt: Den Verlust der hellen, natürlichen Hautfarbe der Ritter. Die Überblendung eines sinnlichen Elements, der Hautfarbe, mit einem ethischen Wert durchzieht die Geschichte des Strickers, die zuletzt in einem rezeptionsästhetischen Akt durch die *moralisatio* eine appellative Funktion erfüllen will. Die vom Erzähler abwertend markierte Übertretung der territorialen Grenzen der Mohrinnen und im Gegenzug dann auch die Konversion der schwarz gewordenen Ritter zum ›Heidentum‹ fungiert als institutionelle Grenzmarkierung des für die institutionalisierte Macht und den *ordo* des christlichen Herrschaftssystems schreibenden Dichters, dessen Poesie ideologisch auf den Erhalt und die Pflege der ethisch-religiösen Werte abzielt. Des Weiteren weist der Verlust der ›eigenen‹ Hautfarbe, des ›eigenen‹ Landes und der ›eigenen‹ Religion durch die Verführung mittels ›weiblicher List‹ in seiner Logik wiederum darauf hin, dass aus genderspezifischer

Sicht die weibliche Figur stets als komplementärer Bestandteil, im positiven wie auch im negativen Sinne, des männlichen Helden konstituiert wird. Denn auch die Königin-*vrowe* ist auf die aktive und dauerhafte Existenz der männlichen Ritter angewiesen. Der Verlust der Ritter bedeutet auch einen Verlust *ihrer* Macht.

Die imagologische Analyse der schwarzen Frauen in Strickers *bîspel* hat dazu beigetragen, narrative Strategien und Transformationstechniken der Stereotypisierung aufzudecken, mit denen die ethische Behaftung und Überblendung der Farbe Schwarz mit pejorativem Gehalt vor dem Hintergrund des mittelalterlichen theologischen, soziokulturellen und moralischen Diskurses als literarische Konstruktion erfolgt. Durch den ästhetisierenden Akt der segmentierenden Wahrnehmung wird die dunkle Hautfarbe mit der Farbe Schwarz gleichgesetzt und der semantische pejorative Wert des Bösen auf diese Gruppe von Menschen appliziert. Aus der Behaftung eines sinnlich wahrnehmbaren ästhetischen Kriteriums mit einer intellektuellen Einsicht und einem ethischen Wert entsteht die Verkoppelung und Verschränkung von Sinnlichkeit und Transzendenz, Ästhetik und Ethik. Durch diese Technik werden institutionalisierte Prozesse der Fremd-, Selbst- und Identitätskonstitution generiert. Dieser Prozess der Inszenierung von Semantiken mittels poetischer, eigentlich asymmetrischer Kategorien trägt dazu bei, auf rezeptionsästhetischer Ebene, negative Affekte gegenüber diesen ›schwarzhäutigen‹ Menschen, die ›eine teuflische Verführung‹ verkörpern und eine Bedrohung des bestehenden Herrschaftssystems darstellen, zu evozieren.³⁰

Des Weiteren macht der imagologische Ansatz dieser Untersuchung auf historische und soziale Kontexte aufmerksam, die ästhetische Ethisierungsprozesse aufdecken und früh-rassistische, genderspezifische Strukturierungen und Konstruktionen der Differenzkategorie der dunklen Hautfarbe von Frauen nachzeichnen. Diese zeitlose transkulturelle Thematik erfordert eine sensibilisierte Wahrnehmung im Umgang mit »Diversität«, »Toleranz« und »ein Gespür für Relativität« (Deutsche UNESCO-Kommission 1997: 62). Historisch gesehen steht der Gegensatz von ›hell‹ und ›dunkel‹ bzw. ›weißer‹ und ›schwarzer‹ Haut im Schnittpunkt vieler biologisch-physiologischer als auch kulturell-anthropologischer Diskussionen. Zu beobachten ist dabei, dass das binäre Denken, das mittels dieses Gegensatzpaares ethnische Andersheit zu definieren sucht, seit dem 17. Jahrhundert im europäischen Diskurs dominiert.³¹ Die Untersuchung der frühen Geschichte von Rassismus und des vormodernen Kolonialismus, wie sie in mehreren mediävistischen Studien behandelt worden sind,³² eröffnet in die-

30 | Hinter dieser Denkstruktur ist die Anbahnung eines rassistischen, diskriminierenden Denkens anzunehmen, das auch lange Zeit die Kreuzzüge gegen die *heiden*, durch deren Beschimpfung als *vieh* u.a. propagiert hat. Siehe dazu das *Rolandslied* des Pfaffen Konrad.

31 | Siehe ausführlich über das »rassistische othering«, die Abgrenzung und Abwertung und über historische, naturwissenschaftliche und literaturgeschichtliche Hintergründe Benthien 1999: 172-182.

32 | Siehe dazu beispielsweise: Friedman 1981; Cohen 2000; Hahn 2001; Bartlett 2001; Heng 2003.

sem Sinne neue Perspektiven auf die Vergangenheit und fördert eine Sensibilisierung für die Gegenwart. Dabei ist bereits in den vormodernen Werken vieler europäischer christlicher Autoren, insbesondere der Kreuzzugliteratur, zu beobachten, dass ethische Werte mit ethnischen und somatischen Differenzen ›verlinkt‹ werden, so dass beispielsweise die Farbe ›Weiß‹ mit Reinheit und Güte assoziiert wird und nicht nur als ästhetisches Merkmal fungiert. Im Zusammenhang mit der mittelalterlichen Theologie steht die Lichtmetaphorik, wonach das Licht, das göttliche Licht, das Strahlen der Engel verkörpert und somit stets Erlösung symbolisiert. Die Umkehrung dieses Wertes, das Dunkle als Gegenteil des Lichtes wurde demzufolge mit dem Höllenreich, der Versuchung und dem Teufel bzw. Höllenfürsten verknüpft. Wird Identität auf die Hautfarbe als ihr Zeichen limitiert, dann bedeutet dies folglich eine Gleichsetzung der Hautfarbe mit einem ethischen Wert, den das soziale Kollektiv dieser Farbe sukzessiv zuordnet und somit konstruiert. Dieser ethische Wert ist, wie beim Stricker zu beobachten, der falsche, ›heidnische‹ Glaube und das schamlose unmoralische Verhalten. Zugleich wird die ›eigene‹ Hautfarbe nicht als statische angesehen, sondern als veränderbares Maß, das sich je nach Verhaltensweise verfärbt und als Reflektor dient. Dementsprechend bildet sich das Innere auf das Äußere ab und spiegelt das Äußere das Innere wider. Dieser Vorstellung gemäß kann die ›eigene‹ Hautfarbe der Christen durch ein – aus damaliger Sicht – sündhaftes Verhalten im Prozess der imaginierten Fiktion stigmatisierend in schwarze Haut verwandelt werden. Damit wird die Hautfarbe zu einer ablesbaren Skala und einem Spiegel der Gläubigkeit und Frömmigkeit umfunktionalisiert. Der Gedanke einer Gleichsetzung der Ethik mit der Hautfarbe basiert auf der Vorstellung, dass die Religion in die Physiognomie und in die Körperoberflächenstruktur eindringen kann. Folglich werden biologische Essenzen mit der Religion und zugleich mit der Treue und Loyalität gegenüber dem *ordo* verbunden. Auf diese Weise entstehen früharrassistische ideologische Ansätze und Gedanken, die schließlich im Rahmen von Macht- und Herrschaftsstrukturen zum Frühkolonialismus in Form von Kreuzzügen führen.³³

Die Studie hat gezeigt, wie körperliche Signifikate und Differenzen mit kulturspezifischen Wissenskonzepten und Wahrnehmungsmodellen verknüpft worden sind, so dass Ästhetisierungs- und Rationalisierungsprozesse entkoppelt werden konnten. Die ›Etikettierung‹ des Anderen als Fremden erfolgt durch die Definition eines Unterschiedes – in diesem Fall der Hautfarbe –, der mit einem ethischen Wert bzw. einem unmoralischen Unwert, nämlich dem des ›Heidentums‹ und des schamlosen Verhaltens etc., behaftet wird, wie aus der Analy-

33 | Lisa Lampert beschreibt diesen Prozess der Ausbildung früharrassistischer Strukturen als eine Überlappung von Kultur und Biologie in »an interzonal space«, der durch das Überziehen und Kodieren von kulturellen Differenzen mit der anderen Hautfarbe sozial konstruiert wird (Lampert 2004: 408). Eine andere Haltung Andersgläubigen und Fremden gegenüber vertritt in der höfischen Epik vor allem Wolfram von Eschenbach im *Parzival* und im *Willehalm*. Zum Toleranzgedanken im Mittelalter siehe Sabel 2003.

se des Stricker'schen *bîspel* ersichtlich wird. Dabei ist der Urheber dieser Klassifikation und dieser Definition von Unterschieden die Gesellschaft selbst, wie Alois Hahn in seiner Schrift *Konstruktionen des Selbst, der Welt und der Geschichte* konstatiert:

Sehr häufig allerdings ist den Beteiligten gar nicht bewußt, daß es sich bei der Bestimmung von Fremden und Nicht-Fremden um ›Definitionen‹ handelt. Vielmehr erscheinen ihnen diese als alternativenlose ›naturwüchsige‹ Differenzen. Allenfalls könnte für einen äußeren Beobachter entdeckbar sein, daß es nicht die Unterschiede sind, die jemanden zum Fremden machen, sondern daß es die institutionalisierte Fremdheit ist, die zur Wahrnehmung und Dramatisierung von Unterschieden führt. (Hahn 2000: 33)

LITERATUR

- Arndt, Susan/Hamann, Ulricke (2011): »Mohr_in«, in: Arndt, Susan/Alazard, Nadja Ofuatye (Hg.): (K)Erben des Kolonialismus im Wissensarchiv deutscher Sprache. Ein kritisches Nachschlagewerk. Münster.
- Bartlett, Robert (2001): Medieval and Modern Concepts of Race and Ethnicity. In: *Journal of Medieval and Early Modern Studies* 31, H. 1, S. 39-56.
- Benthien, Claudia (1999): *Haut. Literaturgeschichte – Körperbilder – Grenzdiskurse*. Hamburg.
- Dies./Velten, Hans Rudolf (Hg.; 2002): *Germanistik als Kulturwissenschaft. Eine Einführung in neue Theoriekonzepte*. Reinbek b. Hamburg.
- Berger, Günter/Kohl, Stephan (Hg.; 1993): *Fremderfahrung in Texten des Spätmittelalters und der frühen Neuzeit*. Trier.
- Berger, Peter L./Luckmann, Thomas (²³2010): *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*. Frankfurt a.M.
- Bitterli, Urs: (1970): *Die Entdeckung des schwarzen Afrikaners. Versuch einer Geistesgeschichte der europäisch-afrikanischen Beziehungen an der Guineaküste im 17. und 18. Jahrhundert*. Zürich/Freiburg i.Br.
- Ders. (1976): *Die »Wilden« und die »Zivilisierten«: Grundzüge einer Geistes- und Kulturgeschichte der europäisch-überseeischen Begegnung*. München.
- Ders. (1986): *Alte Welt – neue Welt: Formen des europäisch-überseeischen Kulturkontakts vom 15. bis zum 18. Jahrhundert*. München.
- Braun, Manuel/Young, Christopher (Hg.; 2007): *Das fremde Schöne. Dimensionen des Ästhetischen in der Literatur des Mittelalters*. Berlin/New York.
- Butler, Judith (1991): *Das Unbehagen der Geschlechter*. Frankfurt a.M.
- Dies. (1995): *Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts*. Frankfurt. a.M.
- Cohen, Jeffrey Jerome (Hg.; 2000): *The Postcolonial Middle Ages*. New York.
- Der Stricker (1992): *Die Königin von Mohrenland*. *Mittelhochdeutscher Text zitiert aus:* Mielke, Andreas: *Nigra Sum et Formosa. Afrikanerinnen in der deutschen Literatur des Mittelalters. Texte und Kontexte in der deutschen Literatur des Mittelalters*. Hg. v. Rolf D. Fay. Stuttgart, S. 46-49.

- Ders. (2000): Verserzählungen. Hg. v. Hanns Fischer. 5. verb. Aufl. Besorgt v. Johannes Janota. Tübingen.
- Ders. (2004): Erzählungen Fabeln, Reden. Mittelhochdeutsch/Neuhochdeutsch. Hg., übers. u. komm. v. Otfrid Ehrismann. Stuttgart.
- Deutsche UNESCO-Kommission (Hg.; 1997): Unsere kreative Vielfalt. Bericht der Weltkommission. Kultur und Entwicklung (Kurzfassung). Deutsche UNESCO-Kommission Bonn; online unter: http://cms.ifa.de/pdf/abk/inter/unesco_kreat_vielfalt.pdf [Stand: 29.4.2014].
- Dyserinck, Hugo (1966): Zum Problem der ›images‹ und ›mirages‹ und ihrer Untersuchung im Rahmen der Vergleichenden Literaturwissenschaft. In: *Arcadia* 1, S. 107-120.
- Ders./Syndram, Karl Ulrich (Hg.; 1988): Europa und das nationale Selbstverständnis: Imagologische Probleme in Literatur, Kunst und Kultur des 19. und 20. Jahrhunderts. Bonn.
- Ebenbauer, Alfred (1984): Es gibt ain mörynnne vil dick susse mynnne. Belakanes Landsleute in der deutschen Literatur des Mittelalters. In: *Zeitschrift für deutsches Altertum* 113, S. 16-42.
- Fischer, Manfred S. (1981): Nationale Images als Gegenstand Vergleichender Literaturgeschichte: Untersuchungen zur Entstehung der komparatistischen Imagologie. Bonn.
- Flühler-Kreis, Dione (1980): Die Darstellung des Mohren im Mittelalter. Zürich.
- Dies. (1999): Er ist ein Schwarzer, daran ist kein Zweifel. Zur Darstellung des Mohren und zum Toleranzbegriff im Mittelalter. In: Elisabeth Vavra (Hg.): *Bild und Abbild vom Menschen im Mittelalter. Akten der Akademie Friesach: Stadt und Kultur im Mittelalter*. Klagenfurt, S. 147-172.
- Friedman, John Block (1981): *The Monstrous Races in Medieval Art and Thought*. Cambridge.
- Gilman, Sander L. (1982): *On Blackness without Blacks: Essays on the Image of the Black in Germany*. Boston.
- Götz, Heinrich (1999): *Lateinisch-Althochdeutsch-Neuhochdeutsches Wörterbuch*. Berlin.
- González, Emilio/Millet, Victor (Hg.; 2006): *Die Kleinelik des Strickers. Texte, Gattungstraditionen und Interpretationsprobleme*. Berlin.
- Greve, Anna (2012): *Farbe – Macht – Körper. Kritische Weißseinsforschung in der europäischen Kunstgeschichte*. Karlsruhe.
- Groebner, Valentin (2007): Mit dem Feind schlafen. Nachdenken über Hautfarben, Sex und »Rasse« im spätmittelalterlichen Europa. In: *Historische Anthropologie* 15, S. 327-338.
- Grubmüller, Klaus (2002): [Art.] »Bîspel«. In: *Lexikon. Literatur des Mittelalters. Themen und Gattungen*. Bd. 1. Stuttgart/Weimar.
- Gudermann, Rita (2004): *Der Sarotti-Mohr. Die bewegte Geschichte einer Werbefigur*. Berlin.
- Hahn, Alois (2000): *Konstruktionen des Selbst, der Welt und der Geschichte. Aufsätze zur Kulturosoziologie*. Frankfurt a.M.

- Hahn, Thomas (Hg.; 2001): *Race and Ethnicity in the Middle Ages*. *Journal of Medieval and Early Modern Studies* 31, H. 1.
- Heng, Geraldine (2003): *Empire of Magic: Medieval Romance and the Politics of Cultural Fantasy*. New York.
- Herkenhoff, Michael (1990): *Der dunkle Kontinent. Das Afrikabild im Mittelalter bis zum 12. Jahrhundert*. Pfaffenweiler.
- Holznagel, Franz-Josef (2009): *Der Weg vom Bekannten zum weniger Bekannten. Zur diskursiven Verortung der Minnebispiel aus dem Cod. Vindob. 2705*. In: Henrike Lähnemann/Sandra Linden (Hg.): *Dichtung und Didaxe. Lehrhaftes Sprechen in der deutschen Literatur des Mittelalters*. Berlin/New York, S. 239-252.
- Honegger, Claudia (1991): *Die Ordnung der Geschlechter. Die Wissenschaften vom Menschen und das Weib 1750-1850*. Frankfurt a.M.
- Kleber, Thomas (2001): *Der Sarotti-Mohr. Zum ikonographischen und literarischen Umfeld einer Werbefigur*. Siegen.
- Klinger, Judith (1999): *Ferne Welten, fremde Geschlechter: Gender Studies in der germanistischen Mediaevistik*. In: *Potsdamer Studien zur Frauen- und Geschlechterforschung* 3, H. 1, S. 47-61.
- Dies. (2002): *Gender-Theorien: Ältere deutsche Literatur*. In: Claudia Benthien/Hans Rudolf Velten (Hg.): *Germanistik als Kulturwissenschaft. Eine Einführung in neue Theoriekonzepte*. Reinbek b. Hamburg.
- Kluge, Friedrich (²²1989): *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*. Bearb. v. Elmar Seebold. Berlin/New York.
- Koselleck, Reinhart (2006): *Zur historisch-politischen Semantik asymmetrischer Gebenbegriffe*. In: Ders.: *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt a.M., S. 211-259.
- Krause, Burkhardt (1996): *er enpfiencc diu lant unt ouch die magt: Die Frau, der Leib, das Land. Herrschaft und body politic im Mittelalter*. In: Ders./Scheck, Ulrich (Hg.): *Verleiblichungen. Literatur- und kulturgeschichtliche Studien über Strategien, Formen und Funktionen der Verleiblichung in Texten von der Frühzeit bis zum Cyberspace*. St. Ingbert, S. 31-82.
- Kreidt, Dietrich (1987): *Exotische Figuren und Motive im europäischen Theater*. Stuttgart.
- Lampert, Lisa (2004): *Race, Periodicity, and the (Neo-)Middle Ages*. In: *Modern Language Quarterly* 65, H. 3, S. 391-421.
- Lévinas, Emmanuel (1983): *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*. Übers., hg. und eingel. von Wolfgang Nikolaus Krewani. Freiburg i.Br./München.
- Lexers, Matthias (³⁷1986): *Mittelhochdeutsches Taschenwörterbuch*. Unveränd. Nachdr. Stuttgart.
- Linke, Hansjürgen (2006): *Wertewandel im Widerschein kleinepischer Versdichtung des späten Mittelalters*. In: *Zeitschrift für deutsches Altertum* 135, S. 450-473.
- Logvinov, Michail I. (2003): *Studia imagologica: zwei methodologische Ansätze zur komparatistischen Imagologie*. In: Marina Vollstedt (Hg.): *Das Wort. Germanistisches Jahrbuch. GUS. Moskau: Metatext*, S. 203-220.

- Martin, Peter (2001): *Schwarze Teufel, edle Mohren: Afrikaner in Geschichte und Bewusstsein der Deutschen*. Hamburg.
- Mersch, Dieter (2000): Körperzeigen. In: Erika Fischer-Lichte / Christian Horn / Matthias Warstat (Hg.): *Verkörperung. Theatralität 2*. Tübingen/Basel, S. 75-91.
- Mielke, Andreas (1992): *Nigra Sum et Formosa. Afrikanerinnen in der deutschen Literatur des Mittelalters*. Texte und Kontexte in der deutschen Literatur des Mittelalters. Hg. v. Rolf D. Fay. Stuttgart.
- Moelleken, Wolfgang Wilfried / Agler, Gayle / Robert E. Lewis. (Hg.; 1974): *Die Kleindichtung des Strickers* (Bd. 2: Gedicht Nr. 11-40. Göppingen, S. 236-242.
- Naumann, Hans (1970): Das Tugendsystem. In: Guenther Eifler (Hg.): *Ritterliches Tugendsystem*. Darmstadt, S. 93-105.
- Pfeifer, Wolfgang (Hg.; 1989): *Etymologisches Wörterbuch des Deutschen*. Berlin.
- Pieterse, Jan Nederveen (1995): *White on Black. Images of Africa and Blacks in Western Popular Culture*. Yale University Press, New Haven CT u.a.
- Riesche, Barbara (2007): *Schöne Mohrinnen, edle Sklaven, schwarze Rächer. Schwarzendarstellung und Sklaventhematik im deutschen Unterhaltungstheater (1770-1814)*.
- Sabel, Barbara (2003): *Toleranzdenken in mittelhochdeutscher Literatur*. Wiesbaden.
- Sadji, Uta (1979): *Der Negermythos am Ende des 18. Jahrhunderts in Deutschland. Eine Analyse der Rezeption von Reiseliteratur über Schwarzafrika*. (Europäische Hochschulschriften I / 280) Frankfurt a.M.
- Dies. (1992): *Der Mohr auf der deutschen Bühne des 18. Jahrhunderts*. Salzburg.
- Salama, Dina Aboul Fotouh Hussein (2014): Formen und Funktionen orientalischer Körper im ›Parzival‹ Wolframs von Eschenbach. In: *Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen* (Hg. v. Jens Haustein u.a. 251. Band) 166, H. 1, S. 1-34.
- Schausten, Monika (2006): *Suche nach Identität. Das »Eigene« und das »Andere« in Romanen des Spätmittelalters und der Frühen Neuzeit*. Köln.
- Schlör, Inke (2011): *Die Benennung des Fremden in zwei Reiseberichten der portugiesischen Indienfahrten zu Beginn des 16. Jahrhunderts. Ein Vergleich der Verwendung des frühneuhochdeutschen Begriffs [mor] bei Balthasar Springer und alportugiesischen [mouro] bei Duarte Barbosa*. Seminararbeit zum Hauptseminar 2011; online unter: http://www1.uni-hamburg.de/spaetmittelalter/Europaeische%20Reiseberichte%20um%201500/Schloer_Die%20Benennung%20des%20Fremden.pdf [Stand: 13.4.2014].
- Schmid, Elisabeth (2004): *weindiu ougen hânt süezen munt (272, 12). Literarische Konstruktion von Wahrnehmung im Parzival*. In: John Greenfield (Hg.): *Wahrnehmung im Parzival Wolframs von Eschenbach*. *Actas do Colóquio Internacional 15 e 16 de Novembro de 2002*. Porto, S. 229-242.
- Schmidt-Linsenhoff, Viktoria (2014): *Ästhetik der Differenz. Postkoloniale Perspektiven vom 16. bis 21. Jahrhundert; 15 Fallstudien*, Marburg.
- Sieburg, Heinz (2010): *Literatur des Mittelalters*. Berlin.
- Verlinden, Charles (1980): *Die transatlantische Zwangsmigration afrikanischer Neger und ihre Folgen*. In: Grete Klingenstein / Heinrich Lutz / Gerald Stourzh (Hg.): *Europäisierung der Erde? Studien zur Einwirkung Europas auf die außereuropäische Welt*. München.

- Vogt, Dieter (1985): *Ritterbild und Ritterlehre in der lehrhaften Kleindichtung des Stricker und im sog. Seifried Helbling*. Frankfurt a.M.
- Weinzierl, Michael (1980): *Neuere Forschungsergebnisse über Sklavenhandel, Sklaverei und Abolitionsbestrebungen im britischen Empire im 18. Jahrhundert*. In: Grete Klingenstein/Heinrich Lutz/Gerald Stourzh (Hg.): *Europäisierung der Erde? Studien zur Einwirkung Europas auf die außereuropäische Welt*. München.
- Winst, Silke (2002): *Gender Studies in der literaturwissenschaftlichen Mediävistik: Eine kulturwissenschaftliche Perspektive*. In: *querelles-net. Rezensionsschrift für Frauen- und Geschlechterforschung* 7; online unter: <http://www.querelles-net.de/index.php/qn/article/view/147/155> [Stand: 22.1.2015].
- Wolfram von Eschenbach (1998): *Parzival*. Nach der Ausgabe v. Karl Lachmann. Übers.u. mit einem Nachwort v. Wolfgang Spiewok. 2 Bde. Stuttgart.
- Zemanek, Evi/Nebig, Alexander (Hg.; 2012): *Komparatistik*. Berlin.

Inverser Primitivismus

Die ethnographische Situation als dialektisches Bild von Kafka bis Hubert Fichte

HERBERT UERLINGS

Abstract

In the 20th century, primitivism in art, science and literature basically was projection: The ›primitive‹ was a distorted mirror of western culture. But from the beginning there was – in the writings of Kafka, Claire Goll, Benjamin and Döblin and paintings of Nolde – another kind of primitivism that culminates in the works of Hubert Fichte (esp. Psyche, 1990). These authors were highly aware of intercultural projections and paradoxes when dealing with ›primitive‹ ways of thinking, signifying, believing and healing. Their ›inverse primitivism‹ reflects on what has been criticized as ›imaginary anthropology‹ (Fritz Kramer) and is looking for new ways to deal with the ethnographic situation and ›primitive‹ cultures or techniques beyond mirroring.

Title: Inverse Primitivism. The Ethnographic Situation as Dialectical Image from Kafka to Hubert Fichte

Keywords: Benjamin, Walter (1892-1940); ethnography; Fichte, Hubert (1935-1986); Kafka, Franz (1883-1924); primitivism

1. PRIMITIVISMUS

Der Primitivismus gehört – typologisch wie historisch – zu den wirkungsmächtigsten und folgenreichsten Modellen der Bezugnahme auf andere Kulturen. Der Objektbezug ist dabei, anders als – vor allem im Gefolge der älteren Kunstgeschichtsschreibung – häufig angenommen, nicht das Primäre. Vielmehr handelt es sich beim Primitivismus, wie schon Lévi-Strauss bemerkt hat, um eine *Kategorie* menschlichen Denkens.¹ Ihren Dreh- und Angelpunkt bildet die primitivistische Allochronie, die Verlagerung der Gegenwart des Fremden in die Vergangenheit des Eigenen.² Der Primitivismus überträgt damit den Gegensatz von eigen/fremd in den von Gegenwart/Vergangenheit.

Diese Konstruktion scheint wenig geeignet, eine Erfahrung von Alterität zuzulassen. In der literaturwissenschaftlichen Primitivismusforschung ist denn

1 | Vgl. Lévi-Strauss 1981: 148-165 (Die archaische Illusion).

2 | Vgl. Fabian 2002. Vgl. dazu zuletzt Schüttelpelz 2012.

auch vor allem der projektive Charakter des literarischen Primitivismus hervor-
gehoben worden.³

Der Primitivismus ist aber zugleich Ausdruck einer Beunruhigung, einer Verunsicherung über die eigene Identität, und er ist – je nach Erscheinungs-
form – durchaus geeignet, diese Unruhe aufrechtzuerhalten und produktiv wer-
den zu lassen. Auch das ergibt sich aus der Suche nach dem Ursprung, der an-
ders sein soll als man selbst und andererseits doch dem Selbst zugehörig, dem
Ursprung, der erkannt werden soll und sich doch dem Begreifen immer wie-
der entzieht.

Neben einer projektiven gibt es deshalb auch eine andere, produktivere Va-
riante, die die Gegensatzbildungen und die mit ihnen verbundenen essential-
istischen Zuschreibungen an fremde Kulturen in Frage stellt. Hier öffnen sich
Spielräume für einen nichtprojektiven, nichttotalitären, sondern offeneren, frei-
eren und produktiveren Umgang mit Fremdheit, hier gibt es ästhetische und
theoretische Verfahrensweisen, die geeignet sein könnten, aus dem Spiegel-
kabinett des Primitivismus herauszuführen, und vielleicht auch aus heutiger
Sicht für eine Diskussion über Fremdheit interessant sind. Die Grundfigur die-
ses Primitivismus ist die der Inversion der ihm zugrunde liegenden ethnogra-
phischen Situation: In einer kritisch-selbstreflexiven Rückwendung geraten die
Entstehungsbedingungen des ›Primitiven‹ in den Blick. Diese inverse Ethnolo-
gie erweist den ›Primitiven‹ als verkehrtes Spiegelbild der Moderne und schafft
damit die Voraussetzung dafür, andere Wahrnehmungen von Alterität zuzulas-
sen. Es ist kein Zufall, dass Malinowski in Gestalt der teilnehmenden Beobach-
tung die Inversion des Blicks in der Ethnologie zur Hoch-Zeit des Primitivis-
mus – cum grano salis – ›erfunden‹ hat. Es ist aber auch kein Zufall, dass zur
selben Zeit einige literarische Texte bereits viel weiter gehen, als Malinowski sich
das je hätte träumen lassen, und Benjamin in seiner modernekritischen The-
orie der ›Ähnlichkeit‹ mit dem kindlichen Spiel ebenfalls eine Figur des Primiti-
ven in den Mittelpunkt rückt.⁴

Der inverse Primitivismus steht in der Tradition der Blickumkehr, wie sie
prominent bereits Montesquieus *Lettres persanes* (1721) vorgeführt haben. Er er-
hält aber spezifische Konturen durch seine Auseinandersetzung mit dem Pri-
mitivismus, wie er im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts in den Wissen-
schaften vom Menschen – Ethnologie, Anthropologie, Biologie, Medizin, Psychiatrie,
Pädagogik u.a.m. – ausgebildet wurde. Darauf soll zunächst eher schlaglichtar-

3 | Vgl. bereits Schultz 1995. Zur literaturwissenschaftlichen Primitivismusforschung
vgl. neben Gess 2012 auch Gess 2013; Hahn 2011: 431-707; Schüttpelz 2005 sowie
zahlreiche Aufsätze Wolfgang Riedels, darunter: Riedel 2000.

4 | Vgl. dazu auch: Uerlings 2015. – Ein Gegenbeispiel zu den im Folgenden bespro-
chenen Texten wären etwa Robert Müllers *Tropen* (1915); hier steht die Idee des ›neu-
en Menschen‹ als einer hybriden Verbindung aus ›Primitiven‹ und ›Zivilisierten‹ im
Dienst imperialer Wunschträume, es geht also um Einverleibung eines essentialistisch
konzipierten ›Anderen‹; vgl. Schwarz 2006.

tig aufmerksam gemacht werden, bevor dann mit Hubert Fichtes *Psyche* (1990) ein jüngerer Text etwas eingehender untersucht wird.

2. KAFKAS INVERSIONEN

Ein prägnantes Beispiel für eine literarische Inversion, die dem Primitivismus die Grundlagen entzieht, ist Kafkas *Wunsch, Indianer zu werden* (1912):

Wunsch, Indianer zu werden

Wenn man doch ein Indianer wäre, gleich bereit, und auf dem rennenden Pferde, schief in der Luft, immer wieder kurz erzitterte über dem zitternden Boden, bis man die Sporen ließ, denn es gab keine Sporen, bis man die Zügel wegwarf, denn es gab keine Zügel, und kaum das Land vor sich als glatt gemähte Heide sah, schon ohne Pferdehals und Pferdekopf. (Kafka 1996: 32f.)

Am Anfang dieses verstörenden Textes steht die nachgerade klassische primitivistische und koloniale Wunschphantasie, ein Indianer zu sein. Hier ist sie schon fast Realität geworden: Das »gleich bereit« meint die totale Präsenz von Geist und Körper, und im Nu ergibt sich das Einswerden mit Pferd und Boden, Kraft, Schnelligkeit und Richtung, nichts als Natur sein – ohne Sporen und Zügel –, aber da beginnt das Bild bereits zu kippen: »denn es gab keine Sporen«, »es gab keine Zügel«, der Boden ist eine »glatt gemähte Heide«, und dann verschwindet der Schein von Realität vollends und der Text wird unheimlich: »schon ohne Pferdehals und Pferdekopf«.

Kafkas literarische Dekolonisierung dreht den projektiven Prozess um: Was eben noch beinahe Wirklichkeit gewordene Phantasie war, entpuppt sich als Realitätsentzug bis zur buchstäblichen, die koloniale Landnahme aufhebenden Bodenlosigkeit, und am Ende steht – nichts. Primitivistisches Ursprungsdenken und Erfahrung des Unheimlichen verhalten sich hier komplementär zueinander, sie sind Kehrseiten einer ganz und gar imaginären Identitätsbildung.

Im *Bericht für eine Akademie* (1917) lässt Kafka den Versuch des Primitivismus, über die selbstlegitimierende und selbstverwirklichende Rede seinen Ursprung zu erschließen, scheitern. Es gibt nur Mimesis von nicht Gegebenem, äffische Nachahmung und »Erfüllungen«, die immer erst retrospektiv konstruiert werden. Der »Ursprung« ist in Wahrheit eine Wunde (letztlich der symbolischen Kastration), die nicht zu schließen ist, Menschwerdung ist nur ein »Ausweg«. Mit Darwin gelesen, offenbart der *Bericht*, dass die Evolution kein Ziel hat, sondern dass es immer »so weiter geht«, eine Bewegungsart, über die Benjamin einmal bemerkt, eben sie sei die »Katastrophe« (Benjamin 1991: 683).⁵ Davon handelt Rotpeters Bericht. Im Unterschied zu seiner Gefährtin, einer wahnsinnig gewordenen Äffin, betreibt er nicht einfach Mimikry, sondern stellt erzählend die

5 | Zum Kontext bei Benjamin s.u.

Paradoxien dar, in denen er (wie alle anderen) gefangen ist. Einen Ausweg, der über ihre Darstellung in eine ›Freiheit‹ führen würde, findet er nicht. Das ›Dazwischen‹, Rotpeters Textraum, ist ein Vexierbild. Im Spiegel des Primitiven, der kein Tier mehr, aber auch kein Mensch ist, mithin ein Hybridwesen, zeigt die Moderne ihr wahres Gesicht: die Grimasse des Tieres als Varietékünstler.

Kafkas Darstellungen zeigen das Gefangensein beider Pole – ›eigen‹ und ›fremd‹ – in dieser spiegelbildlichen Verknennung. Kafka nutzt das ästhetische Potential der Literatur postkolonial für eine Inversion des Primitivismus: Indem die Bewegungs- und Blickrichtungen nachvollzogen werden, wenden sie sich am Ende auf ihren Ursprung zurück und dezentrieren ihn. Eine solche verfremdende Inszenierung des Primitivismus macht Fremdheit sichtbar – als Verschiebung, als Verkehrung der eigenen Fremdheit im verkehrenden Spiegelbild des Primitiven. Dabei handelt es sich um eine ganz andere Form inverser Ethnologie als bei den in der aktuellen Primitivismusforschung als zentrale Referenz genannten *Lettres persanes*.⁶ Montesquieus Perser sind die besseren Europäer, das ermöglicht einen satirischen Blick auf die eigene Kultur, aber nicht auf die Aporien der aufklärerischen Position des Verfassers.⁷ Außerdem bringt Kafka durch die Wahl der Erzählinstanz das Kunststück fertig, die Zerstörung des verkehrenden Spiegels, in dem die Moderne den Primitiven als ihr Alter Ego erschafft, mit der Darstellung des Leidens desjenigen zu verbinden, der verkannt und zum Opfer unendlicher Mimikry wird. Auf die verweigerte Anerkennung hat Kafka den Fokus sehr prägnant auch in einem kurzen Text aus dem Jahr 1917 gerichtet:

Der Neger, der von der Weltausstellung nachhause gebracht wird und, irrsinnig geworden vom Heimweh, mitten in seinem Dorf unter dem Wehklagen des Stammes mit ernstestem Gesicht als Überlieferung und Pflicht die Späße aufführt, welche das europäische Publikum als Sitten und Gebräuche Afrikas entzückten. (Kafka 2002: 64)

Kafkas inverse Ethnologie entwirft im Unterschied zu derjenigen Montesquieus, wie man mit Benjamin sagen könnte, ein dialektisches Bild.

Benjamins antihegelianische Dialektik bricht bekanntlich mit der Idee der Kontinuität und der dialektischen Aufhebung und entwickelt dafür die Vorstellungsform des dialektischen Bildes, in dem »das Gewesene mit dem Jetzt blitz-

6 | Vgl. Schüttelpelz 2005: 355-359. Noch weniger zum Vorbild taugt Hans Paasches *Die Forschungsreise des Afrikaners Lukanga Mukara ins innerste Deutschland* (1912/13); vgl. Hahn 2012.

7 | Kohl 1986: 109-120, hat darauf hingewiesen, dass bereits in der einleitenden Troglodyten-Fabel die konstitutionelle Monarchie als Lösung für die moralischen Aporien propagiert wird, die Montesquieu dann in den *Esprit de Lois* (1748) mit einem anthropogeographischen Ordnungssystem verbindet, das eine ans Klima gebundene Freiheit kennt und damit die eigene Sklavenhaltergesellschaft rechtfertigt.

haft zu einer Konstellation zusammentritt. Mit anderen Worten: Bild ist Dialektik im Stillstand.« (Benjamin 2002: 576f.)⁸

Diese »Dialektik im Stillstand« sieht, wie die Hegel'sche, ein Erkenntnispotential in der Verknüpfung der Gegensätze, aber nicht in einer synthetisierenden Aufhebung, sondern im Gegenteil in einer Exposition von Antinomien, um diese – gegen das einfache ›Weiter so!‹ des Geschichtskontinuums – aufzusprengen: Diese Aufsprengung ist nicht Teil eines linear gedachten Geschichtsprozesses, sondern dekonstruiert diesen: »Der Begriff des Fortschritts ist in der Katastrophe zu fundieren. Daß es ›so weiter‹ geht, ist die Katastrophe. Sie ist nicht das jeweils Bevorstehende, sondern das jeweils Gegebene. Strindbergs Gedanke: die Hölle ist nichts, was uns bevorstünde – sondern dieses Leben hier.« (Benjamin 1991: 683)

Diese Grundstruktur – inverse Ethnologie als dialektisches Bild – weisen auch andere Texte aus dem Umfeld des literarischen Primitivismus auf. Dabei wird die Parabelform Kafkas diskursgeschichtlich konkretisiert.

3. CLAIRE GOLL: *DER NEGER JUPITER RAUBT EUROPA*

Claire Golls *Der Neger Jupiter raubt Europa* (1926) überträgt das Setting von Kafkas *Bericht* in das Paris der 1920er Jahre, von dem gerne vergessen wird, dass es nicht nur das Paris noir war, sondern auch die Hauptstadt des Kolonialismus, in der sich Negrophilie und Negrophobie im Fetisch des ›Schwarzen‹, aber eben auch – für viele Schwarze – im Fetisch des ›Weißen‹ kreuzten. Eben ›Weiße Masken – Schwarze Haut‹, aber auch ›weiße Haut – schwarze Masken‹. Schwarze wie Weiße, Jupiter wie Alma rotieren im Spiegelkabinett ihrer Erwartungen und Erwartungserwartungen bis zur mörderischen Raserei nach dem Othello-Schema. Das erzeugt zwischenzeitlich Hybriditäten und Mimikry, die nichts mit Subversion, sondern ausschließlich mit dem Fetischismus der Figuren zu tun haben – bis hin zu Almas Ausbruchversuch aus diesem tödlichen Zirkel, der sie in die Arme Olafs treibt und nur das Fetischobjekt wechselt – weiße Haut und weiße Maske.

Nicht in der Figurenperspektive, wohl aber in Golls gnadenlos-unerbittlicher Textperspektive wird diese Logik deutlich. Alma und Jupiter spielen Herr und Knecht, in wechselnder Besetzung und mal als Farce, mal als Tragödie, aber immer als Fetischtanz. Zu beenden wäre dieser, Fanon zufolge, der hier aus Hegels *Phänomenologie des Geistes* (1807) zitiert, nur durch eine Anerkennung als sich »gegenseitig sich anerkennend« (Fanon 1985: 154).⁹ Das könnte komplizierter sein, als Hegel und sogar Fanon es sich gedacht haben, impliziert aber in jedem

8 | Vgl. die Fortsetzung: »Nur dialektische Bilder sind echte (d.h.: nicht archaische) Bilder; und der Ort, an dem man sie antrifft, ist die Sprache. Erwachen.« (Benjamin 2002: 577)

9 | Zur Ironie der (Theorie-)Geschichte gehört natürlich die postkoloniale Fanon-Kritik, die ihm Hegelianismus und damit eine Fortführung eines Fetischtanzes vorhielt.

Fall eine (Selbst-)Begrenzung der Beteiligten – Almas und Jupiters Folie à deux spiegelbildlicher Verkennungen will aber das Gegenteil.

4. ALFRED DÖBLIN: *AMAZONAS*

Auch Alfred Döblin beschreibt in seiner *Amazonas*-Trilogie (1937/38) interkulturelle Begegnungen – vor allem die Conquista – als Maskentanz mit tödlichen Folgen. Die bekannte indigene Deutung der Weißen als ›Götter‹ und deren Entwertung der indigenen Kulte als Fetischpraktiken sind dabei nur zwei von zahlreichen Beispielen. Insgesamt aber überwiegt, im Unterschied zu Goll, der Versuch, die Darstellung nicht auf die tödlich-paradoxe Umarmung zu reduzieren, sondern eine Vielzahl heterogener Kulturen mit unterschiedlichen Eigenlogiken kenntlich werden zu lassen, die sich nicht darauf beschränken, nur als das Pendant einer jeweils anderen oder nach einem binären Muster wie eigen/fremd, primitiv/komplex o.Ä. entworfen zu sein. Inwieweit das gelungen ist, bemisst sich bei einem Roman nicht an der Frage des Wahrheitsgehalts, sondern primär an der Art der Figurenmodellierung und deren diskursgeschichtlicher Kontextualisierung. Hier ist der Befund eindeutig: Bei Döblin gibt es nicht *den* oder *die* Primitiven im Sinne des Primitivismus, obwohl Döblin u.a. just jene Gruppen (bes. die Amazonasindianer) und Eigenschaften (bes. den Totemismus) darstellt, deren Kulturformen wahlweise dem Primitivismus Nahrung gaben oder von Eurozentristen von Hegel bis Habermas als ›Geistlosigkeit‹ oder ›opake Lebensäußerungen‹ abgetan wurden.¹⁰ Die Gründe für den katastrophalen Verlauf der Conquista – die bei Döblin bis in den europäischen Faschismus nachwirkt – liegen im *Amazonas*-Roman nicht in einer technologischen oder – wie bspw. auch Todorov¹¹ meinte – kommunikativen Unterlegenheit indigener Kulturen, sondern mindestens so sehr in den Alteritätskonstruktionen und kommunikativen Unfähigkeiten (›Opazitäten‹) der Europäer.

5. EMIL NOLDE UND HANS CHRISTOPH BUCH

Der inverse Primitivismus im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts war nicht auf die Literatur beschränkt, sondern findet sich auch in der Bildenden Kunst. So

10 | Hegel schreibt in seinen *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*: »Von Amerika und seiner Kultur, namentlich in Mexiko und Peru, haben wir zwar Nachrichten, aber bloß die, daß dieselbe eine ganz natürliche war, die untergehen mußte, sowie der Geist sich ihr näherte. Physisch und geistig ohnmächtig hat sich Amerika immer gezeigt und zeigt sich noch so. Denn die Eingeborenen sind, nachdem die Europäer in Amerika landeten, allmählich an dem Hauche der europäischen Tätigkeit untergegangen.« (Hegel 1970: 107f.); zur Kritik an Habermas' Haltung zu ›opaken‹ Denkformen vgl. Linkenbach 1986.

11 | Vgl. Todorov 1985.

unternahm Emil Nolde, woran Hans Christoph Buch in *Nolde und ich* (2013) erinnert hat, 1913/14 als Mitglied einer medizinisch-demographischen Expedition des Reichskolonialamtes eine Reise in die damalige Kolonie Deutsch-Neuguinea. Auf dieser Reise und in ihrem Gefolge entstanden zahlreiche Skizzen, Zeichnungen, Aquarelle und Ölbilder. In der postkolonialen Kunstgeschichtsschreibung sind Noldes Südseebilder als primitivistische Typenporträts gedeutet worden, mit denen der Maler seiner Auffassung vom notwendigen Untergang dieser (wilden, aber glücklichen) »Urmenschen« (Nolde 1965: 88) Ausdruck verliehen habe. Für diese Deutung – Nolde als Primitivist – gibt es gute Gründe, sie trifft die programmatische Seite dieser Bilder.¹² Aber noch in Noldes 1936 (!) geschriebenen Erinnerungen finden sich, neben der Rechtfertigung des Kolonialismus, eben auch Bemerkungen wie die, die Gefangennahme der »Eingeborenen«

Emil Nolde: Eingeborener (Südsee-Insulaner) (1914; nach Nolde 1965: 78).



sei »radikal und roh« und das »Kolonisieren [...] eine brutale Angelegenheit«, sowie die Überlegung: »Wenn, von den farbigen Eingeborenen aus gesehen, eine Kolonialgeschichte einmal geschrieben wird, dann dürfen wir weißen Europäer uns verschämt in Höhlen verkriechen« (ebd.: 57f.). Die spannungsgeladene Situation in der Kolonie, in der sich bewaffneter Widerstand regt, deutet Nolde keineswegs nur als Ausdruck »primitiver Wildheit«, sondern auch als Reaktion auf koloniale Gewalt,¹³ ähnlich die Tatsache, dass auf einer der Inseln »seit 15 Jahren

12 | Den primitivistischen Charakter von Noldes Südseereise und -bildproduktion haben zuletzt hervorgehoben: Daum 2004 und Otterbeck 2007.

13 | Vgl. Nolde 1965: 59, 68, 94 und 96-98.

kein Kind mehr geboren worden« sei: »Die Eingeborenen wollten aussterben. Lieber dies als für die Fremden arbeiten«. (Ebd.: 99) Es ist deshalb durchaus plausibel anzunehmen, wie Fritz Kramer das getan hat, dass es Nolde, gewissermaßen gegen den Strich des ethnographischen Typenporträts, in Bildern wie *Eingeborener* (1914), heute auch als *Südsee-Insulaner* betitelt, gelungen ist, im Gesichtsausdruck des Porträtierten etwas einzufangen von diesem Blick der Kolonisierten, mithin eine indigene Sicht der Dinge. Das Bild zeigt, so Kramer, einen Melanesier, dessen Ausdruck voller »Mißtrauen, gespannter Wachsamkeit, wachsendem Stolz, Haß und [...] Trauer« (Kramer 1977: 105) ist. »Der gespannte Blick, der den Betrachter der Aquarelle trifft, gilt dem Weißen«. (Ebd.: 106)¹⁴

Demgegenüber dürfte die von Hans Christoph Buch in *Nolde und Ich* entwickelte Deutung der Bilder als Ausdruck von Noldes Antisemitismus fehlgehen. Der Versuch, die aktuelle Debatte über Noldes Antisemitismus mit seiner Südseereise zu verbinden, bleibt vordergründig und unangemessen. Noldes Porträts der Bewohner Neuguineas haben keine antisemitischen Züge; die Verbindung zum Antisemitismus liegt vielmehr in einem Rassendenken, dass neben den ›Urvölkern‹ und ihrer ›Wildheit‹ u.a. auch das Stereotyp ›des Juden‹ kennt. Vor lauter Anti-Antisemitismus verblasst bei Buch das Entscheidende: Nolde dokumentiert eine Zerstörung und ›Verwilderung‹ durch Kolonisation.

Nach diesem kurzen Rückblick auf eine Reihe von Texten und einem Bildbeispiel¹⁵ aus dem Umfeld des Primitivismus im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts soll nun mit Hubert Fichtes *Psyche* ein Text desjenigen Autors untersucht werden, dessen Werk sich wie kein zweites in der deutschsprachigen Literatur der Auseinandersetzung mit ethnologischen Fragen und Verfahrensweisen verdankt.

14 | Der Ethnologe Fritz Kramer gehört mit seinem Blick für die ›imaginäre Ethnographie‹ zu den wichtigsten Impulsgebern für die neuere literaturwissenschaftliche Primitivismusforschung. – So plausibel die Nolde-Deutung Kramers ist, so unplausibel bzw. spekulativ ist seine Begründung. Sie beruht auf der Annahme einer vollständigen Spaltung zwischen ästhetischer und außerästhetischer Praxis: »In dieser Konstellation konnte Nolde nicht das mindeste verbalisierte Verständnis aufbringen« (ebd.: 105). Wie gezeigt, ist das Gegenteil der Fall. Inwieweit es sich bei Noldes Aquarellen in jedem Einzelfall um ethnographische Typenporträts handelt oder nicht doch um Bilder mit physiognomischer Eindeutigkeit, wäre vielleicht auch noch einmal zu überdenken. Nolde berichtet, dass der ehemalige Gouverneur von Deutsch-Neuguinea, Hahl, angesichts der Aquarelle ausgerufen habe: »Diesen Mann kenne ich – der lebt auf jener Insel – dieser gehört zu jenem Stamm – sie sind ja großartig.« (Nolde 1965: 146)

15 | Dem Beispiel aus der Bildenden Kunst ließen sich weitere aus demselben Zeitraum, etwa von Gauguin oder Hannah Höch, an die Seite stellen; vgl. Schmidt-Linsenhoff 2010.

6. HUBERT FICHTE: *PSYCHE*

Buchstaben der Psyche

Hubert Fichtes *Psyche* ist eine Collage aus Aufzeichnungen aus Westafrika von 1974 bis 1985. Das Buch wird eingeleitet durch den Text *Buchstaben der Psyche* (P 9-14).¹⁶ Fichte steht auf dem »Zaubermarkt« (P 10) von Bé am Rande von Lomé und sieht

Vogelbälge, Krokodilpanzer, Löwenfelle, Äser von Affen, getrocknete Chamäleons, Schlangen, Büffelhörner, Kiefer, ein Meer von Kiefern, / Affenschädel, / Mäuseschädel, / Elefantenschädel mit Zierkürbissen, / Zweige, / Pfeffer, / Rinden, / Zahnstocher, / Holzpimmel, / Stacheln des Stachelschweins, / Adlerschwinge, / Pappkartons voller chinesischer Ideogramme, / Därme, / Hufe (P 10)

– kurzum: eine Schädelstätte, die – wenn überhaupt – auf eine *andere* Ordnung der Dinge verweist. Der Text endet dann aber überraschend:

Die Dinge haben Macht über mich, weil ich sie selbst einmal war. / Buchstaben. / Stäbe, die auf den Boden geworfen werden? / Die Buchstaben der Psyche. (P 14)

Das liest sich wie eine klassische primitivistische Phantasie: Durch ein imaginäres Eintauchen in die Magie der Anderen werden alle toten Dinge zur Vergangenheit des Ich, darauf folgt die Auferstehung der Toten – das Ich vermag die Sprache der Dinge zu lesen und schließlich, so könnte man vermuten, auch zu schreiben.

Ganz überraschend kommt die Wende jedoch nicht, denn schon zuvor gibt es Bezugnahmen auf *europäische* Magie- und Metamorphosevorstellungen und literarische Darstellungen, die Linie führt über Bobrowski, Novalis, Lohenstein und die Merseburger Zaubersprüche zurück bis hin zu Empedokles: »Ich war bereits einmal Knabe, Mädchen, Pflanze, Vogel und flutenttauchender, stummer Fisch.« (Diels 1906: 208)¹⁷

Fichtes anthropologische Universalisierung richtet sich auf die Fähigkeit zur Beziehungstiftung, die auch den magischen Praktiken Westafrikas zugrunde liegt, Benjamin sprach vom »mimetische[n] Vermögen« (Benjamin 1980b: 204). Im Unterschied zum Primitivismus denkt Fichte Magie nicht als vergangenes Eigenes im Fremden, sondern als jederzeit mögliche kulturspezifische Prak-

16 | Fichte 1990. Zitatnachweise nach dieser Ausgabe unter der Sigle P im laufenden Text.

17 | Empedokles, DK 31 B 117 = Diogenes Laertios 8,77. Fichte zitiert Herodot im griechischen Original, im *Forschungsbericht* (1989) und im Hörspiel *Ich bin ein Löwe* (1985) werden Übersetzungsvarianten durchgespielt. Fichte hatte das Fragment schon zu Beginn der 1960er Jahre kennengelernt, die ersten beiden Zeilen sind in griechischer Sprache in Fichtes Grabstein eingraviert.

tik. Sie funktioniert, wenn sie wirkt, für den, der daran glaubt (vgl. P 12). Fichte glaubt nicht an die Magie von Bé.¹⁸

Fichtes Darstellung folgt in dieser Hinsicht dem, was seit Cassirer, Lévi-Strauss, Peter Winch u.a. anthropologisches Gemeingut geworden ist: Magie und Wissenschaft folgen unterschiedlichen Logiken, haben aber einen gemeinsamen Ursprung: die Fähigkeit zur Symbolisierung von Wirklichkeiten, mittels derer sie uno actu Subjekt und Objekt ihres Sprachspiels erzeugen. Der doppelte Genitiv *Die Buchstaben der Psyche* hält das fest: Ausdruck der Psyche und zugleich konstitutiver Bestandteil der Psyche.

Die toten Dinge auf dem Zaubermarkt von Bé werden lebendig durch einen Akt der Übersetzung, nämlich indem sie an das vielfältig Tote Fichtes rühren: die Operation Gomorrha, d.h. die Bombardierung Hamburgs 1943, die Fichte als Kind erlebte, den Tod der zentralen Vaterfigur Hans Henny Jahn, die Außenseitererfahrungen, die er als protestantisches Hamburger Waisenkind im katholischen Heim in Bayern und später als Schwuler und Bisexueller machte, u.a.m.¹⁹ Lebendig wird damit auch der Zusammenhang von Begehren, Schreiben und Tod.²⁰

Die ›Sprache der Dinge‹ ist somit nichts Metaphysisches oder phylogenetisch Vergangenes, sondern Kulturprodukt, ein Ensemble aus – individuellen und kollektiven – Redeweisen und Redeformen.²¹

Diese Einsicht in die Nichthintergebarkeit von Kultur und Sprache unterscheidet Fichte vom Primitivismus ebenso wie die Tatsache, dass sein Text die Welt nicht lesbar macht, sondern ihre Lesbarkeit bzw. Deutbarkeit nur behauptet. Die *Buchstaben der Psyche* sind ein Orakel, mithin ein Rätsel, keine Synthesis.

Bei Fichte entsteht daraus inverse Ethnologie als dialektisches Bild: eine Darstellung in »Antinomien«²²: Tod und Leben, Vergangenheit und Gegenwart, Ver-

18 | »Ich glaube nicht daran. / Natürlich. / Aber ich bin überzeugt von der Konzentration von Mythen, Riten, Verhalten. / Überzeugt von Beziehungssuchen und Beziehungsfluchten, von den alten Modellformen der Psyche, aus denen sich meine Reflexionen entwickelt haben.« (P 240)

19 | Diese Bezüge erschließen sich teils aus dem Text, teils aus dem Werkkontext. Vgl. Böhme 1992: 80-106, bes. 98-106.

20 | Mit dem Fetisch ist Westafrika in der europäischen Imagination bekanntlich seit Charles de Brosses *Du culte des Dieux Fétiches* (1760) geradezu topisch verbunden.

21 | Dazu gehören auch die Sprachen der Kosmogonie und Evolutionsbiologie; das ist etwas ganz anderes als die etwa von Gottfried Benn vertretene Annahme, durch ästhetische Rede primordiale, im Stammhirn verankerte Menschheitserfahrungen zum Ausdruck bringen zu können.

22 | Vgl. Fichte 1980. – Fichte hat in den *Ketzerischen Bemerkungen für eine neue Wissenschaft vom Menschen* (1980) seine Form der poetischen Ethnologie damit begründet, dass er nur so die Möglichkeit habe, auch Antinomien auszudrücken: »Antinomien können nur poetisch ausgedrückt werden.« (Ebd.: 365) In Verbindung mit einer entsprechend großen Gattungsvielfalt können so die Prozesshaftigkeit ethnologischer Forschung, ihre Komplexität, Inkohärenz und Widersprüchlichkeit zum Ausdruck ge-

stummen und Sprechen, Sprachspiele und Lücken, Afrika und Europa, Zauberer und Ethnologe, Tier und Mensch, Trauma und Erinnerung, Körper und Gedächtnis. Das ist Fichtes nichtprimitivistische Variante des Modells »Schichten statt Geschichten«²³. Es gibt keine Synthese, keine Auflösung der Antinomien, aber es gibt ihre Darstellung, ihren Ausdruck und eine »Suche nach der verlorenen Zeit«, die Hoffnung, dass die Konstellationen überraschende Einsichten und Erfahrungen ermöglichen.

Das dialektische Bild zeigt, dass diese Antinomien Produkt einer »falschen«, einer polarisierenden, traumatischen Geschichte sind. Darstellung in Antinomien, das ist das Prinzip einer »modernen Magie« bzw. von Fichtes »poetischer Anthropologie«.

Eine solche »Dialektik« als Verfahrensweise setzt, so Benjamin, ein »mime-tisches Vermögen« voraus, die Fähigkeit, Ähnlichkeiten wahrzunehmen und zu produzieren. Das ist für Fichte die Haltung des Ethnographen: »Der Zustand des Ethnographen ist Überwachheit. / Ein Klimpern, ein Kindergeräusch, ein Kochrezept, eine Kartoffel kann das jahrtausendealte, gehütete Geheimnis aufschimmern lassen. / Später heißt das dann Epiphanie. / Das Klappern von Kindern mit Metallreifen.« (P 328) Fichte, der diesen Zustand auch »Trance«²⁴ nennt, grenzt seine Epiphanien hier unter Verweis auf Proust von denen religiöser Art ab, die sie beerben.

Schon Benjamin hatte in seiner Auseinandersetzung mit dem Surrealismus argumentiert, dass es nicht um die Wiederherstellung theologischer Erfahrung gehen könne, sondern nur um deren Überführung in Profanität. Die »wahre, schöpferische Überwindung religiöser Erleuchtung« liege in einer »profanen Erleuchtung«.²⁵

bracht werden: »Widersprüche, Lügen, das Unechte, die Übertreibung, das Inkohärente stehen lassen, nicht wegkitten. [...] *Ethnologische Forschung würde ein dialektischer Vorgang, eine sprachliche Correspondance.*« (Ebd.: 364; Hervorh. H.U.).

23 | Fichte 1982: 294; das Modell der Schichtung war für den anthropologischen und literarischen Primitivismus im ersten Drittel des 20. Jahrhundert zentral; vgl. z.B. Benns Essay *Der Aufbau der Persönlichkeit*. – Zum Verhältnis von Ästhetik und kultureller Differenz bei Fichte vgl. Simo 1993.

24 | Vgl.: »Der Zustand des Ethnographen ähnelt der Trance, die er beschreibt. / Dieser Zustand scheint Gnade und Grazie – zwei naturwissenschaftlich kaum zu reduzierende Begriffe – heraufzubeschwören.« (P 327)

25 | »[D]iese Erfahrungen beschränken sich durchaus nicht auf den Traum, auf Stunden des Haschischessens oder des Opiumrauchens. Es ist ja ein so großer Irrtum, zu meinen, von »surrealistischen Erfahrungen« kennten wir nur die religiösen Ekstasen oder die Ekstasen der Drogen. [...] Die wahre, schöpferische Überwindung religiöser Erleuchtung aber liegt nun wahrhaftig nicht bei den Rauschgiften. Sie liegt in einer *profanen Erleuchtung*, einer materialistischen, anthropologischen Inspiration, zu der Haschisch, Opium oder was immer sonst die Vorschule abgeben können.« (Benjamin 1980d: 297)

Diese wollte Benjamin in die Geschichte tragen, indem er sich an der Dingwelt des 19. Jahrhunderts als Traumdeuter betätigte. Damit verband er eine Erkenntnisintention, die in seiner kurz darauf formulierten Theorie des mimetischen Vermögens wiederkehrt, die im Kern eine Theorie der Erfahrung ist.²⁶ Erfahrung beruht danach auf der Gabe, Ähnlichkeiten wahrzunehmen und zu produzieren, und zwar auch und gerade unsinnliche Ähnlichkeiten.²⁷

Vorbild war die Praxis einer Figur des Primitiven: das Spiel des Kindes. Benjamin hat dabei das Motiv der Destruktion, der Befreiung vom Bann als Voraussetzung für das Spiel betont.²⁸ Seine daraus entwickelte Theorie der Sprachmagie hat nichts mit einem Abbildcharakter der Sprache zu tun, sondern setzt eine Destruktion voraus, eine »Form des Bannens, der Unterbrechung, des Erstarrens aller Bewegung und alles scheinhaften Lebens«. ²⁹ Benjamins Mimesis auf der Grundlage unsinnlicher Ähnlichkeit meint also gerade nicht ›Nachahmung‹, sondern ›Darstellung‹ und geht einher mit einem analytischen Blick auf den und einem verfremdenden Umgang mit dem Gegenstand der Darstellung. Der Blick richtet sich auf Strukturen von Macht und Scheinhaftigkeit; diese werden offengelegt in der verfremdenden Re-Inszenierung, denn das Besondere, Nichtbegriffliche erweist sich als Substantielles nur, wo es in Konstellationen mit dem Allgemeinen, als ein gesellschaftlich Vermitteltes aufgesucht wird.

Eine solche verfremdend-erkennende Mimesis sah Fichte im ethnopoetischen Schreiben und sogar in Trance und Besessenheit, die er eben nicht als ›identifizierende Nachahmung‹ verstand, sondern als Arbeit mit unsinnlicher Ähnlichkeit, dadurch ermöglichte Selbsterfahrung und Einsicht und womöglich Heilung: »Es geschieht eine Auflösung der Persönlichkeit, die eine Distanz und einen Neuaufbau ermöglicht.« (P 83)³⁰

Aus Mimesis als Zwang, wie sie den ›Primitiven‹, und als Schein, wie sie den bloßen Nachahmungsästhetiken zugeschrieben wird, wird dadurch bei Benja-

26 | Vgl. Benjamin 1980b und 1980c. Zum Gesamtzusammenhang vgl. Tiedemann 1983 und Menninghaus 1980: bes. 60-77.

27 | In *Die Buchstaben der Psyche* zitiert Fichte u.a. eine Passage zur ›Chiffrenschrift‹ aus Novalis' *Die Lehrlinge zu Sais*. Bereits Novalis, für den das alte magische Weltbild passé ist, der dessen Grundgedanken einer ›Einheit‹ der Welt aber unter modernen Vorzeichen fortzusetzen versucht, arbeitet mit unsinnlichen Ähnlichkeiten und ersetzt die Analogie durch die Homologie. Damit korrespondiert eine Form ästhetischer Darstellung, die frühromantische Allegorie, die das Moment der Ähnlichkeit über das der Subsumierung des Besonderen unter einen Allgemeinbegriff (›Urteil‹) stellt. Vgl. Uerlings 2004.

28 | Das hat Nicola Gess (2013: 365-421) gezeigt.

29 | Menninghaus 1991: 296, hier zitiert nach Gess 2013: 393.

30 | Wenn man das nicht sieht, greift der – an sich richtige – Hinweis auf die ›Psychagogik‹ (Simo) als verbindendes Element von Trance und Schreiben zu kurz. Vgl. Fichtes Absichtserklärung: »Ich will versuchen, etwas über die Psychiatrien zu erfahren, über jene Abart von Lebensregeln, Abart der Magie, die sich selbst so bewußt geworden ist, so abgesondert hat, daß sie abgesondertes Verhalten wieder einrenkt.« (P 240)

min und Fichte freies und befreiendes Spiel, Bricolage. Das ›Objekt‹ – das Andere, etwa das Vergangene oder das Fremde – wird zum Gegenstand eines ›materialsensiblen‹ bzw. kultursensiblen Spiels, das beide Seiten zu ihrem Recht kommen zu lassen sucht, und zwar nicht zuletzt dadurch, dass es zeigt, wie sich die als Subjekt und Objekt, Eigenes und Fremdes markierten Positionen einander wechselseitig bedingen, durchkreuzen und konturieren.

Dabei treten an die Stelle der Begriffe Bilder, um Schichten der Wirklichkeit zu erfassen, die dem Begriff oder der – sei es historistischen (Benjamin) oder exotistischen (Fichte) – Einfühlung verborgen bleiben. Hinzu kommen als Darstellungsprinzipien die Konstellationsbildung, die ›Unterbrechung‹ und das Motiv des Erwachens, das Benjamin vom Surrealismus und von der ›mystischen Partizipation‹ eines durch Lévy-Bruhl geprägten Primitivismus unterscheidet, wie man ihn etwa bei Benn findet.

Das Absenken in Tiefenschichten ist nicht Selbstzweck, sondern – wie die Trance oder die schamanistische Himmelsreise bei Fichte – methodische Veranstaltung, um einen Bann zu lösen. Bei Benjamin ist das 19. Jahrhundert der schlechte Traum (›bloße Mythologie‹), aus dem es zu erwachen gilt. Bei Fichte ist es nicht nur autobiographisch die vielfache Traumatisierung, sondern auch das Erwachen aus einer ursprünglich kolonialen, jetzt postkolonialen Globalisierungsgeschichte, deren materielle und symbolische Gewalt alle Beteiligten beschädigt und aus der es zugunsten der Anerkennung einer geteilten Geschichte aufzuwachen gilt.

In dieser Perspektive geht es in *Psyche* darum, die Antinomien westafrikanischer Gesellschaften und ihrer Mitglieder sowie deren Umgang damit wahrzunehmen. Dabei geht Fichte ursprünglich davon aus, »daß es in der afroamerikanischen Kultur ein System des Psychischen gibt, das älter ist als das unsere und vielleicht besser funktioniert, denn schließlich hat es die Afrikaner die Greuel der Versklavung überstehen lassen«. (Zimmer 1985: 120) Diese Erwartung wird, wenn es sie denn wirklich gegeben haben sollte, enttäuscht.³¹ Fichte wird in die Gegenwart von Gesellschaften geworfen, die durch koloniale und postkoloniale Transformationsprozesse förmlich zerrissen werden, und das beschädigt auch das – kollektive wie individuelle – ›System des Psychischen‹. Wohl aber findet Fichte in Westafrika – in den Riten, in der traditionellen afrikanischen Psycho- und Phytotherapie – Formen der Lebensbewältigung im Angesicht einer Katastrophe. Er sieht darin den Ausdruck einer Empfindlichkeit, eine Ästhetik des Widerstands, die in Westafrika und der Karibik die Lebenswelt weiter strukturiert, als dies die Kunst in Europa kann. Ihre Ausdrucksformen zählen, um noch einmal Benjamin zu bemühen, zu den ›kleinen Sprüngen‹,³² die das Kontinuum

31 | Die Rede von der Alterität einer afrikanische Psyche (ähnlich wie der scheinbar widersprechende Satz »Psyche und Psychiatrie der Afrikaner sind unbekannt«, P 168) hat in Fichtes Werk vielleicht eher die Funktion einer heuristischen Maxime, die den Blick für mögliches Unbekanntes öffnen soll.

32 | »Die Rettung hält sich an den kleinen Sprung in der kontinuierlichen Katastrophe«. Benjamin 1991: 683 (= These 35).

einer Geschichte als Katastrophe durchbrechen. Umgekehrt ist es diese wache, empathische Suche nach einer lebendigen Empfindlichkeit, die Fichtes Wahrnehmung Westafrikas und seine Darstellung als Geschichte im Stillstand prägt.

Dass *Psyche* dabei den Prinzipien einer postkolonialen Poetik folgt, die auch um die Unlösbarkeit der epistemologischen und machtasymmetrischen Dilemmata durch den Ethnopoeten weiß, hat David Simo gezeigt.³³ Diese ästhetische Qualität geht mit einer spezifischen analytischen Qualität der ethnographischen Erfahrung einher. Das ließe sich an Fichtes Psychiatriekritik in *Psyche* zeigen, die eben nicht entlang einer Grenze ›traditionell-afrikanisch‹ versus ›europäisch-psychoanalytisch‹ verläuft, sondern einen kritischen Humanismus als Zentrum hat, der die Grausamkeiten beider Seiten – von der Elektroschocktherapie über das Wegsperren und Ruhigstellen bis zur rituellen Genitalverstümmelung – nicht verschweigt. Die analytische Qualität des Buches soll aber im Folgenden auf einem anderen, in Verbindung mit Fichte bislang kaum behandelten Feld gezeigt werden.

Ouagadougou – Dialektik im Stillstand

Ein prägnantes Beispiel für ein dialektisches Bild ist das umfangreiche Ouagadougou-Kapitel in *Psyche* (P 341-476), paradoxerweise, denn in Burkina Faso ist zur Zeit von Fichtes Aufenthalt so viel Revolution wie sonst nirgends auf dem Kontinent.³⁴ Fichte hält sich im Januar/Februar 1985 in Ouagadougou auf. Er montiert Stimmen aus einem Land, in dem eineinhalb Jahre zuvor Thomas Sankara eine »marxistisch-leninistische Revolution« (P 373) ausgerufen hatte, die ihren Ausdruck in der Umbenennung Obervoltas in Burkina Faso³⁵ findet und – trotz (oder wegen?) der kurzen Regierungszeit des 1987 ermordeten Staatschefs – vielen bis heute als Meilenstein in der Geschichte Afrikas gilt. Dafür gibt es gute Gründe, Fichte zeichnet jedoch ein anderes Bild.

Sankara ist auch bei Fichte ein Staatschef, der versucht, zentrale Probleme des Landes anzugehen, vor allem die Wohnverhältnisse und die katastrophale Versorgungslage (vgl. P 351 u.ö.). Penibel und leitmotivisch verzeichnet Fichte aber auch – und vor allem – die Zeichen der Gewalt im Bild von »Sankara le Justicier« (P 344): die emblematische Maschinenpistole (P 348, 470), das Bekenntnis zur Pressefreiheit nach der Vernichtung der Oppositionszeitung (P 350, 467, 451), Korruption (P 351), Verhaftungen (ebd., P 475), Folter (P 399f., 475) und Hinrichtungen während und nach der angeblich unblutigen Revolution (P 351, 471), Auftritte als Volkstribun in der Pose eines Apoll von Belvedere, die bei Fichte Vernichtungsängste auslösen (übertriebene, wie er notiert [P 361], aber dann

33 | Vgl. Simo 1998.

34 | Fichtes Aufzeichnungen aus Ouagadougou sind datiert vom 27.1. bis 10.2.1985, angefügt ist ein Kommentar zu einem Artikel aus der Zeitschrift *Jeune Afrique* vom 7.8.1985.

35 | Die Bezeichnung bedeutet so viel wie »Land der ehrenwerten Menschen« oder »Land der Aufrichtigen«.

Waffenkäufe der Regierung [P 363] vermerkt), die militärische Aufrüstung der CDR, der »Verteidigungskomitees der Revolution« (P 399), eine Großrazzia gegen Prostituierte (P 400-402, 404, 424, 450, 469) u.a.m. Eine lange Erklärung von demonstrierenden Regimegegnern nimmt Fichte vollständig in *Psyche* auf. Sankara: ein Apoll im Tarnanzug und mit Maschinenpistole: »Die Griechen meinten, der Name käme von apollümi und hieße vernichten.« (P 362) »Sankara der Gerechte« (P 344) ist auch »Der Rächer« (P 344).

Der Dialektik der Revolution korrespondiert bei Fichte die – jeden Freitag inszenierte – Legende vom Moronaba, dem Kaiser der Mossi, der nach dem Raub seiner Frau in den Krieg ziehen will, dann aber wieder vom Pferd absteigt, um sich seinem Land zu widmen. »In Ouagadougou«, kommentiert Fichte, der hier gerade die *Ilias* liest, »findet der trojanische Krieg nicht statt« (P 344) – soweit die Legende vom guten Landesvater. Es handelt sich um ein patriarchalisches Herrscherlob, denn bei den Mossi, notiert Fichte, gelte die Frau als »eine Art Sklavin« (P 382). Die Legende von der Prinzessin Yennenga ist außerdem Teil einer Legitimationserzählung der im 15. Jahrhundert von Ghana aus eingewanderten Mossi und soll deren Herrschaftsanspruch sichern. Vor dem Anwesen des – immer noch sehr einflussreichen – Moronaba steht inzwischen ein Kommissariat der CDR (vgl. P 399). Propaganda plärrt – zwei Mächte, die einander belauern.

Auch Sankara ist ein Mossi, aber nur ein »halber«, und damit Angehöriger einer benachteiligten Gruppe innerhalb der Ethnie.³⁶ Er ist, wie Fichte vermerkt, ein Mossi, der eine aus dem deutschen Idealismus heraus in einem europäischen Industriegebiet entstandene und über Kuba nach Burkina Faso importierte Theorie hier auf eine Gesellschaft übertrage, die zu 95 Prozent aus Ackerbauern besteht (vgl. P 470f.), der aber gleichzeitig Animist sei und einem magischen Weltbild anhänge. Das Problem dieser Mischung ist, dass sie keine ist, sondern ein verborgenes Dilemma. Fichte geht davon aus, dass Sankara, würde man ihn darauf ansprechen, »aus Trotz ein Sakrileg begeh[en]« (P 396, vgl. 372) und die alten okkulten Bronzestatuen der Mossi (oder doch ihre Magie) zerstören würde. Fichte wird ihn nicht darauf ansprechen.

Und dann, am Rande der Kämpfe oder doch mittendrin: »Die traurigen Irren von Ouagadougou liegen im Kot.« (P 352) Wie Priamos nach dem Tode Hektors. In Ouagadougou, dem alten wie dem neuen, gibt es viele Ursachen und Gründe, irre zu werden (vgl. P 353), Außenseiter, Abfall: »Ein Irrer mit Draht am Kopf – wie Antennen eines Insekts – liegt mit dem Kopf auf der Müllhalde.« (P 372) Wen interessiert das, wem sind die Irren – im Unterschied zu Fichte, das ist ja der Sinn seines mythologischen Vergleichs – nicht gleichgültig? Priamos und Hektor (Schützlinge Apolls!) waren Opfer eines Dilemmas, dessen Alternative

36 | »Born into a Roman Catholic family, ›Thom'Sank‹ was a Silmi-Mossi, an ethnic group that originated with marriage between Mossi men and women of the pastoralist Fulani people. The Silmi-Mossi are among the least advantaged in the Mossi caste system.« https://en.wikipedia.org/wiki/Thomas_Sankara [Stand: 26.9.2014].

›Kampf oder Tod‹ in Fichtes Sicht keine war.³⁷ Wer durchbricht eine Dialektik, die bei Sankara »Vaterland oder Tod« (P 470) lautet, im ›traditionellen‹ Ouagadougou ›Ahnenkult oder Irre-werden‹ (vgl. P 353) und im Diskurs des Sahelprogramms ›Entweder weitere – buchstäbliche und vollständige – Verwüstung der Sahelzone bis zur Katastrophe (wie in Äthiopien) oder radikale Preisgabe traditioneller Lebens-, Arbeits- und Denkformen‹ (vgl. P 422-426).³⁸ Fichtes Blick auf Burkina Faso im Jahre 1985 zeigt eine Dialektik im Stillstand. Was geteilte Geschichte als Katastrophe und Aufsprengen durch Eingedenken bedeuten können – Fichte hat es im Ouagadougou-Kapitel und in *Psyche* insgesamt eindringlich vor Augen geführt.³⁹

7. Coda

In jüngster Zeit ist viel darüber diskutiert worden, ob Hegel, als er das Kapitel über Herr und Knecht in der *Phänomenologie des Geistes* schrieb, den Kampf der

37 | Kurz nach seinem Besuch in Ouagadougou, im März 1985, wird Fichte *Patroklos und Achilleus. Anmerkungen zur Illias* (Fichte 1988: 143-181) abschließen, in dem er das Epos in eine Geschichte der Homosexualität einordnet. Auch hier wird Priamos' Leidensausdruck mit Ouagadougou verbunden: »Priamos, Hektors Vater, wälzt sich vor Leid im Kot, wie noch heute die an einer gewissen Art von Melancholie erkrankten Irren von Ouagadougou.« (Ebd.: 176f.)

38 | Das bildet in *Psyche* den Dreh- und Angelpunkt der Gespräche Fichtes mit Günter Winkler, dem Leiter des deutschen Sahelprogramms (vgl. P 350-352, 372-395 und 404-444). Winkler erkennt, angesichts des immer größeren Drucks, eine zögernde Bereitschaft afrikanischer Regierungen (auch Burkina Fasos), sich mit dem Problem zu befassen. Er äußert außerdem die Überzeugung, dass auch der Westen nicht nur seine Wirtschaftspolitik, sondern auch seine ›traditionelle‹, an kurzfristigen und quantitativ messbaren Ergebnissen orientierte ›Entwicklungshilfe‹ preisgeben müsse (vgl. bes. P 440-444).

39 | Eva-Maria Siegel (2012) meint, Fichte notiere in *Psyche* »akribisch und mit Sinn für Angemessenheit der Beobachtungsdistanz die ersten Erfolge einer an dem, was einmal Sozialismus hieß, orientierten Bewegung« (ebd.: 146). Das ist eine sehr einseitige Deutung. Aus heutiger Sicht fällt vielmehr auf, wie genau Fichte bereits im Januar/Februar 1985 das beobachtet, was später zur inneren Zerstrittenheit der Revolutionäre und zum Überdruß der Bevölkerung an der Revolution führen wird: die Ausschaltung der Gewerkschaften und der Oppositionsparteien und aller sonstigen politischen ›Gegner‹ sowie der (misslingende) Versuch, die revolutionäre Gewalt in den CDR zu kanalisieren. Stimmen- und damit Perspektivenvielfalt sowie Respekt vor sozial Schwachen scheinen auch für den politischen Beobachter Fichte eine *Conditio sine qua non* gewesen zu sein; jedenfalls hat er die Monopolisierung politischer Macht und Willkürgewalt unabhängig von deren ideologisch-politischer Rechtfertigung kritisch gesehen (vgl. das Interview mit Tansanias Präsident Nyerere 1973 (P 214f., 218f.) und mit Senghor (P 226-228 und 231f.).

Sklaven Haitis um Anerkennung vor Augen hatte.⁴⁰ Das ist wenig wahrscheinlich. In seinen *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (1837) ist das »eigentliche Afrika« (Hegel 1970: 20), nämlich Westafrika, das Andere des Raums, in dem Hegels Darstellung sich bewegt: ein Raum ohne Geschichte und Selbstbewusstsein. Bekanntlich hat der idealistische Dialektiker diese Negation nicht »integrieren« können: »Wir verlassen hiermit Afrika, um späterhin seiner keine Erwähnung mehr zu tun.« (Ebd.: 129)

Der Primitivismus ist ein Versuch gewesen, diesen Ausschluss und analoge Fälle wieder rückgängig zu machen, und hat ihn doch wiederholt, insofern er das zuvor Ausgeschlossene zum Anfang der eigenen Geschichte erklärte.

Fanon hat demgegenüber Hegels Formel »Anerkennung als sich gegenseitig anerkennend« stark gemacht. Solche Anerkennung kann – gegen Hegels selbst noch primitivistisch zu nennende Selbstbewusstseinsphilosophie (und, folgt man der postkolonialen Kritik, auch gegen Fanons Hegelianismus) – nicht als Auslöschung alles Nichtidentischen im Namen eines westlichen Einheitssubjekts erfolgen. Hubert Fichte setzt nicht auf die Einheit des Bewusstseins, sondern auf »Empfindlichkeit« und eine »Geschichte der Empfindlichkeit«.

Dieses Konzept wird umso ansprechender, je mehr es sich auf eine »Empfindlichkeit« bezieht, die das erotische, soziale, politische und ästhetische Unbehagen (das eigene wie das Anderer) an der »eigenen« wie der »fremden« Kultur artikuliert, und je mehr diese »Empfindlichkeit« es ermöglicht, auch darüber hinaus Ähnlichkeiten, sinnliche wie unsinnliche, zu entdecken, aber auch bleiben-de Fremdheiten, nicht nur zwischen Kulturen, sondern ebenso zwischen Körper und Sprache, Geist und Sprache, Zeichen und Bedeutung, Mensch und Mensch, Leben und Tod – kurz: zwischen Psyche und Buchstaben. Das Hypostasieren wie das Überspringen solcher Grenzen kennzeichnete den »klassischen« Primitivismus, seine Allochronie, sein Othering mittels Temporalisierung und Verräumlichung, Ethnisierung und Inferiorisierung/Idealisierung.

Gegen diesen Primitivismus wendete sich – bei Kafka, Goll, Döblin u.a., aber auch in der Bildenden Kunst – schon früh ein inverser Primitivismus, der dieses Konzept dekonstruierte.⁴¹ Er tut es, indem er, wie in der zeitgenössischen Theoriebildung Benjamin, zentrale Motive des Primitivismus aufnimmt, vor allem die dem Archaischen/Primitiven zugeschriebenen Merkmale der Mimesis (»nicht-begriffliche Affinität des subjektiv Hervorgebrachten zu seinem Anderen, nicht Gesetzten«, wird Adorno [1970: 86f.] später formulieren), der Ähnlichkeit (wie dann auch bei Greenblatt⁴²) und des Zaubers (der Verzauberung und der Ent-

40 | Diese These hat Susan Buck-Morss zunächst in einem Aufsatz (2000) und später in einer Buchpublikation (2011) vertreten.

41 | Fichte hatte einen Blick dafür. Kafkas *Der Neger* und *Wunsch, Indianer zu werden* nimmt er in sein *Lesebuch* auf und Benjamin ist ihm nicht nur vertraut, sondern er wird auch Förderer der »Internationalen Benjamin Gesellschaft« in Hamburg bis zur deren Selbstauflösung 1973; vgl. Fichte 1976: 141.

42 | Vgl. Greenblatt 1994. – Die Struktur der »Ähnlichkeit« (ebd.: 205) – Erfahrung gleichzeitiger Identität und Differenz – spielt auch in Greenblatts Typologie der Formen

zauberung), aber nicht seine Verzerrungen, sondern stattdessen eine inverse Ethnologie als dialektisches Bild entwirft. Dieses Bild enthält eine Aufforderung zur Anerkennung als sich gegenseitig anerkennend, ohne dass für solche Anerkennung begriffliche Erkenntnis bzw. ein absolutes Subjekt vorausgesetzt wird.⁴³

LITERATUR

- Adorno, Theodor W. (1970): *Ästhetische Theorie*. Frankfurt a.M.
- Bedorf, Thomas (2010): *Verkennende Anerkennung*. Frankfurt a.M.
- Benjamin, Walter (1980a): Zentralpark. In: Rolf Tiedemann/Hermann Schweppenhäuser (Hg.): *Walter Benjamin – Gesammelte Schriften*, Bd. I.2, Frankfurt a.M., S. 655-690.
- Ders. (1980b): Lehre vom Ähnlichen. In: Ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. II.1. Hg. v. Rolf Tiedemann u. Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt a.M., S. 204-210.
- Ders. (1980c): Über das mimetische Vermögen. In: Ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. II.1. Hg. v. Rolf Tiedemann u. Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt a.M., S. 210-213.
- Ders. (1980d): Der Surrealismus. In: Ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. II.1. Hg. v. Rolf Tiedemann u. Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt a.M., S. 295-310.
- Ders. (1982): *Das Passagen-Werk*. *Gesammelte Schriften* V. Hg. v. Rolf Tiedemann u. Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt a.M.
- Bhatti, Anil/Kimmich, Dorothee/Koschorke, Albrecht/Schlögl, Rudolf/Wertheimer, Jürgen (2011): Ähnlichkeit. Ein kulturtheoretisches Paradigma. In: *Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur* 36, H. 1, S. 234-247.

der Reaktion auf fremde Kulturen eine Schlüsselrolle: Abwehr von Ähnlichkeit führt zu Zerstörung/Einverleibung, Akzeptanz von Ähnlichkeit führt dagegen zu diskursiven Strategien, die Greenblatt schon bei Herodot und Mandeville ausmachen zu können glaubt: eine »Art von Akzeptanz des Anderen in sich selbst und von sich selbst im Anderen. [...] Selbsterkenntnis, die zugleich Selbstentfremdung ist: man ist der Andere und der Andere ist man selbst.« (Ebd.: 206) Zuletzt hat eine Arbeitsgruppe an der Universität Konstanz um Albrecht Koschorke vorgeschlagen, »Ähnlichkeit« als Paradigma wieder stark zu machen, vgl. u.a. Bhatti u.a. 2011.

43 | Zur Diskussion um die Anerkennung unter postkolonialem Vorzeichen vgl. u.a. Bedorf 2010, für eine literaturwissenschaftliche Adaption vgl. Stamm 2013. Zu dem, was Benjamin zu »retten« versucht, gehören außerdem das der Theologie zugeschriebene Merkmal der »adamitischen Sprache« bzw. des »rechten Namens« sowie die der Esoterik entwundene »Aura«. Auch das ließe sich für eine postkoloniale Theorie fruchtbar machen. Die Idee der Aura der Naturerscheinung als desjenigen, was menschlich an ihr, aber nicht durch Arbeit gestiftet sei, führt dagegen zu Fichtes Empedokles-Rezeption zurück. Deutet man die dort genannten Metamorphosen als Ausdruck einer Homologie, d.h. einer Ähnlichkeit aufgrund eines gemeinsamen Ursprungs, dann wäre damit eine naheliegende Diskussion über das Verhältnis von Kultur und Natur eröffnet, die jedoch nicht mehr Thema des vorliegenden Beitrags ist.

- Böhme, Hartmut (1992): Hubert Fichte. Riten des Autors und Leben der Literatur. Stuttgart.
- Buck-Morss, Susan (2000): Hegel and Haiti. In: *Critical Inquiry* 26, H. 4, S. 821-865.
- Dies. (2011): Hegel und Haiti. Für eine neue Universalgeschichte. Berlin.
- Daum, Denise (2004): Emil Nolde in der Südsee. Primitivismus, Kolonialismus und Reiseerfahrung. In: Christian Berkemeier/Katrin Callsen/Ingmar Probst (Hg.): *Begegnung und Verhandlung. Möglichkeiten eines Kulturwandels durch Reise*. Münster, S. 33-53
- Diels, Hermann (²1906): *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Bd. 1, Berlin.
- Fabian, Johannes (2002): *Time and the other. How Anthropology Makes Its Object*. New York.
- Fanon, Frantz (1985): *Schwarze Haut, weiße Masken*. Frankfurt a.M.
- Fichte, Hubert (1976): *Mein Lesebuch*. Frankfurt a.M.
- Ders. (1980): Ketzerische Bemerkungen für eine neue Wissenschaft vom Menschen. In: Ders.: *Petersilie. Die afroamerikanischen Religionen IV*. Santo Domingo Venezuela Miami Grenada. Frankfurt a.M., S. 359-365.
- Ders. (1982): *Versuch über die Pubertät*. Roman. Frankfurt a.M.
- Ders. (1988): *Homosexualität und Literatur 2. Polemiken*. Frankfurt a.M.
- Ders. (1990): *Psyche*. Glossen. Frankfurt a.M.
- Gess, Nicola (Hg.; 2012): *Literarischer Primitivismus*. Berlin.
- Dies. (2013): *Primitives Denken. Wilde, Kinder und Wahnsinnige in der literarischen Moderne* (Müller, Musil, Benn, Benjamin). München.
- Greenblatt, Stephen (1994): *Wunderbare Besitztümer. Die Erfindung des Fremden: Reisende und Entdecker*. Berlin.
- Hahn, Marcus (2011): *Gottfried Benn und das Wissen der Moderne*. Bd. 2: 1921-1932. Göttingen.
- Ders. (2012): Primitivismus und Literaturtheorie. In: Nicola Gess (Hg.): *Literarischer Primitivismus*. Berlin, S. 125-137.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1970): *Werke in zwanzig Bänden*. Bd. 12: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Frankfurt a.M.
- Kafka, Franz (1996): *Drucke zu Lebzeiten*. Textband. Schriften, Tagebücher, Briefe. Kritische Ausgabe. Hg. v. Kittler, Wolf/Koch, Hans-Gert/Neumann, Gerhard. Frankfurt a.M.
- Ders. (2002): *Nachgelassene Schriften und Fragmente II*. Hg. v. Jost Schillemeit. Frankfurt a.M.
- Kohl, Karl-Heinz (1986): *Entzauberter Blick. Das Bild vom Guten Wilden und die Erfahrung der Zivilisation*. Frankfurt a.M.
- Kramer, Fritz (1977): *Verkehrte Welten. Zur imaginären Ethnographie des 19. Jahrhunderts*. Frankfurt a.M.
- Lévi-Strauss, Claude (1981): *Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft*. Frankfurt a.M.
- Linkenbach, Antje (1986): *Opake Gestalten des Denkens, Jürgen Habermas und die Rationalität fremder Lebensformen*. München.
- Menninghaus, Winfried (1980): *Walter Benjamins Theorie der Sprachmagie*. Frankfurt a.M.

- Ders. (1991): Walter Benjamins Diskurs der Destruktion. In: *Studi germanici* 29, H. 83-85, S. 293-312.
- Nolde, Emil (1965): *Welt und Heimat. Die Südseereise 1913-1918, geschrieben 1936.* Hg. v. d. Stiftung Seebüll Ada und Emil Nolde. Köln.
- Otterbeck, Christoph (2007): *Europa verlassen. Künstlerreisen am Beginn des 20. Jahrhunderts.* Köln.
- Riedel, Wolfgang (2000): Archäologie des Geistes. Theorien des wilden Denkens um 1900. In: Jürgen/Carr Gilbert Barkhoff/Roger Paulin (Hg.): *Das schwierige neunzehnte Jahrhundert.* Tübingen, S. 467-485.
- Schmidt-Linsenhoff, Viktoria (2010): *Ästhetik der Differenz. Postkoloniale Perspektiven vom 16. bis 21. Jahrhundert. 15 Fallstudien. 2 Bde.* Marburg.
- Schultz Joachim (1995): *Wild, irre und rein. Wörterbuch zum Primitivismus der literarischen Avantgarden in Deutschland und Frankreich zwischen 1900 und 1940.* Gießen.
- Schüttpelz, Erhard (2005): *Die Moderne im Spiegel des Primitiven. Weltliteratur und Ethnologie (1870-1960).* München.
- Ders. (2012): Zur Definition des literarischen Primitivismus. In: Nicola Gess (Hg.): *Literarischer Primitivismus.* Berlin, S. 13-27.
- Schwarz, Thomas (2006): *Robert Müllers Tropen. Ein Reiseführer in den imperialen Exotismus.* Heidelberg.
- Siegel, Eva-Maria (2012): Versuch über die Psyche, doppelt fremd. Hubert Fichtes Afrika-Bild. In: Albert Guaffo/Lutz Götze/Hans-Jürgen Lüsebrink (Hg.): *Discours topographiques et constructions identitaires en Afrique et en Europe – Approches interdisciplinaires.* Würzburg, S. 137-150.
- Simo, David (1993): *Interkulturalität und ästhetische Erfahrung. Untersuchungen zum Werk Hubert Fichtes.* Stuttgart/Weimar.
- Ders. (1998): Die Suche nach einer postkolonialen Sprache. Hubert Fichte: Psyche. In: Paul Michael Lützeler (Hg.): *Schriftsteller und ›Dritte Welt‹. Studien zum postkolonialen Blick.* Tübingen, S. 207-219.
- Stamm, Ulrike (2013): Zur Problematik der ›Anerkennung‹ im Rahmen der postkolonialen Theorie. In: Anna Babka/Axel Dunker (Hg.): *Postkoloniale Lektüren. Perspektivierungen deutschsprachiger Literatur.* Bielefeld, S. 33-50.
- Tiedemann, Rolf (1983): Dialektik im Stillstand. In: Ders.: *Dialektik im Stillstand. Versuche zum Spätwerk Walter Benjamins.* Frankfurt a.M., S. 9-41.
- Todorov, Tzvetan (1985): *Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen.* Frankfurt a.M.
- Uerlings, Herbert (2004): Darstellen. Zu einem Problemzusammenhang bei Novalis. In: Gabriele Brandstetter/Gerhard Neumann (Hg.): *Romantische Wissenspoetik. Die Künste und die Wissenschaften um 1800.* Würzburg, S. 373-391.
- Ders. (2015): *Verkehrte Welten. Primitivismus in Literatur und Kunst der Klassischen Moderne.* In: Tobias L. Kienlin (Hg.): *Fremdheit – Perspektiven auf das Andere.* Bonn, S. 9-24.
- Zimmer, Dieter E. (1985): *Leben, um einen Stil zu finden – Schreiben, um sich einzuholen. Gespräch mit Hubert Fichte.* In: Thomas Beckermann (Hg.): *Hubert Fichte. Materialien zu Leben und Werk.* Frankfurt a.M., S. 115-121.

»Auch die Wörter werden zu Körpern«

Body, Sexuality and Carnavalesque Writing in Emine S. Özdamar's Stories *Mutterzunge* and *Großvaterzunge*

CLARA ERVEDOSA

Abstract

Based on the analysis of Mutterzunge and Großvaterzunge, this article demonstrates that Özdamar's mode of dealing with the body and sexuality corresponds to Bakhtin's concept of the »grotesque body« and that body and language are strongly interwoven. It argues that Özdamar's »embodied writing« is emancipatory and that it subverts not only patriarchal discourses, but also bourgeois concepts of body, sexuality, and literature. Writing is not only a mental but also a corporeal activity that goes through the body and gives voice to it.

Title: »Auch die Wörter werden zu Körpern.« Körper, Sexualität und karnevaleskes Schreiben in Emine S. Özdamars Erzählungen *Mutterzunge* und *Großvaterzunge*

Keywords: Emine Segvi Özdamar; *Mutterzunge*; *Großvaterzunge*; body; sexuality; grotesque body; theatre and language; German migrant literature

1. BODY AND SEXUALITY IN ÖZDAMAR'S WORK

Although Emine Segvi Özdamar's work has attracted considerable attention since the 1990s, the relevance of the body and sexuality in her texts has not yet been accorded sufficient critical attention. This is surprising considering that this issue has socio-political relevance, given that the role of Turkish and Muslim women has been a topic of intensive discussion in Germany, in particular since 9/11.¹ Additionally, this subject has much to do with questions of gender and identity already addressed in the critical literature on Özdamar.²

1 | One of the most controversially discussed issues in the German media is the role of Turkish Muslim women in the German society, as debates on the headscarf, forced marriage, and honour killings demonstrate.

2 | Cf. following articles, listed in chronological order: Seyhan 1996; Wierschke 1996; 1997; Seyhan 1997; Boa 1997; Breger 2000; Littler 2002; Bird 2003; Adelson 2005; Boa 2006; Götsche 2006; Sagdeo 2011.

Sheila Ghaussy's article *Das Vaterland verlassen: Nomadic Language and »Feminine Writing« in Emine Segvi Özdamars »Das Leben ist eine Karawanserei«* (1999) constitutes an exception. Ghaussy rightly calls Özdamar's language in *Das Leben ist eine Karawanserei*, *hat zwei Türen, aus einer kam ich rein, aus der anderen ging ich raus* an »embodied language«, that is, a language that emphasises »the sounds, rhythms, and pulses of words« and *Das Leben ist eine Karawanserei* as a whole an »embodied text, [...] which acknowledges its own production through the body, as well as the concrete materiality of the words« (Ghaussy 1999: 5). While agreeing with Ghaussy's denomination »embodied language«, I think that reading Özdamar's language as »écriture féminine« (ibid.: 2) in the tradition of Hélène Cixous, Luce Irigaray or Julia Kristeva as Ghaussy does, runs the risk of confirming the patriarchal stereotype according to which men are rational and therefore logocentric, whereas women are body-oriented and therefore prone to emotionality and even irrationality. This paper will demonstrate instead that Özdamar's »embodied writing« subverts not only patriarchal discourses, but also bourgeois concepts of body, sexuality, and literature.

To argue that body and sexuality as corporeal experience are central in Özdamar's texts may at first sight seem to fulfill the Western³ stereotype of the sensual, irrational and thus backward Orient as opposed to Western rationality and progress. As Postcolonial Studies have demonstrated, one main strategies of imperial and colonial subordination of the Western powers over the so-called Orient was to attribute the latter characteristics closely related to body and sexuality whereas the Western world was associated with rationality.⁴ This modern paradigm of nature-culture, body-reason has come to be particularly negative for women, since their exclusion from central areas of labor and social life was justified on the grounds of their purported closeness to nature and body, as Genivive Lloyd and Colette Guillaumin have pointed out in their books *The Man of Reason. »Male« and »Female« in Western Philosophy* (1993) and *Racism, Sexism, Power and Ideology* (1995). Although agreeing with this postcolonial analysis of repressive colonial discourses, I think it would fall short to associate literary affinity to body and sexuality in Özdamar's work exclusively with »colonial« elements regardless of the context they turn up in. For this namely would imply the acceptance of that line of argumentation in a dialectic way and the classification of everything that is corporeal and sexual as backward or even »primitive«. That would also mean ignoring that the body and sexuality as corporeal response can also assume a subversive and emancipatory character, as the Russian philosopher and literary critic Mikhail Bakhtin (1984) and many other writers, such as comedians, for instance, have clearly shown.

3 | I use the term »Western« in a non-essentialistic, geo-political sense. In today's political discourse, it primarily encompasses Europe and many countries of European colonial origin in the Americas and Oceania, USA, Canada, Australia, New Zealand. It is largely employed as a contrastive frame in relation to other geographical areas such as Africa, Asia, Middle and Far East.

4 | Cf. Said 1995.

Based on the analysis of *Mutterzunge* and *Großvaterzunge*, two well-known interlinked stories published in the anthology *Mutterzunge* in 1990, this paper will show in an exemplary way that Özdamar's mode of dealing with the body and sexuality is strongly emancipatory, it corresponds rather to Bakhtin's concept of the »grotesque body« (Bakhtin 1984) and that body and language are strongly interwoven.

It should be recalled in this context that the notion of the »grotesque body« originally appears related to Bakhtin's considerations in his study *Rabelais and its World* on Carnival in medieval Europe. He describes it as a »democratic« rebellious festivity which, at least for its limited duration, challenged rules and the established order (ibid.: 285f.). The grotesque body is not docile and repressive, but rather subversive and creative. According to Bakhtin, Carnival exhibits the grotesque body in order to celebrate the cycle of life and freedom and to put the established social rules upside down, topsy-turvy for that short period of time. Grotesque bodies are »open bodies«; they have no boundaries, they are part of the world, not separated from it. Consequently, emphasis is placed on corporeal parts which establish contact to other bodies and are open to the world, such as the nose, mouth, genitals, breasts, and anus (ibid.: 26f.). However, from the Renaissance onwards, »the grotesque body« lost ground to the so-called »closed body« (ibid.: 321). According to Bakhtin, the body's connection to the world began to shift, it became closed off to the world and increasingly assumed a private, individualistic dimension.

The presence of the grotesque body in Özdamar's writing therefore demonstrates that the Turkish first-person female narrators are free, independent, and rebellious spirits, ready to subvert established norms. Thus, the strong somatic dimension is not an expression of a backwardness and repression, which Turkish women are often associated with in Germany, but rather of a free and emancipated mind.⁵

The way body and sexuality are presented in Özdamar's stories even ironises Orientalism, i.e., the Western idea of »Oriental love«. It is true that Özdamar evokes sensual exotic stereotypes, such as the romanticised concept of Arabia, or of the submissive Oriental woman. However, Özdamar ends up playing with and subverting those clichés. At the same time, she undermines the Western »body-mind divide«, that is to say, the assumption that the body is merely an instrument of the »superior« mind. She rather presents the body as an entity with its

5 | In her article *Multikulturelle Zungenbrecher*, Deniz Göktürk has rightly remarked that Özdamar's feminine figures subvert the German stereotypes of Turkish women carnivalesquely (Göktürk 1994). Norbert Mecklenburg also refers to Bakhtin's carnivalesque principle in order to characterise the comic elements and their subversive function in Özdamar's writing (Mecklenburg 2008). Although Göktürk has not developed that idea more specifically (Göktürk 1994: 86) and Norbert Mecklenburg focuses on *Interkulturalität und Komik bei Emine Segvi Özdamar* and only touches on the somatic dimension very briefly, they share the opinion that Özdamar's writing reveals Bakhtin's carnivalesque principle.

own rights and »voice«. All central life experiences such as suffering, violence, death, and love are presented as corporeal experiences. Body and mind are not opposites, but rather constitute a unit. By subverting both the so-called Western and Oriental categories, Özdamar defies gendered and culturalistic arguments and modes of speaking in Germany about oppressed Turkish women.

Finally, this paper will argue that writing is not only a mental but also a corporeal activity for Özdamar that goes through the body and gives voice to it. Accordingly, she created an original, and powerful, language and style which is »permeated by the body«, i.e., a language and style that integrates body and sexuality, and at the same time denounces oppressive social discourses. This is done mainly by drawing on corporeal images and expressions, and by making use of the principle of carnivalisation, a subversive emancipative literary mode that Bakhtin traces back to Carnival and which connects all areas of life,⁶ lowering the ideal and abstract to the level of materiality. It is a non-bourgeois and »theatrical« means of expression that puts language »on stage«. Whereas critical literature has so far concentrated mainly on the hybrid, transcultural aspect of Özdamar's language, this paper will highlight its somatic, carnivalesque character as well as the impact that Özdamar's theatre experiences had on her writing.⁷

2. MUTTERZUNGE AND GROSSVATERZUNGE: THE CENTRALITY OF BODY AND SEXUALITY IN THESE STORIES

Body and sexuality are so central in the stories *Mutterzunge* and *Großvaterzunge*, two graphically presented but interdependent stories, that they determine the main character's world view, her decisions and consequently, the action and plot.

Mutterzunge starts with the Turkish female narrator sitting in a bar in Berlin, assaulted by the feeling that she has »lost« her mother tongue: »In meiner Sprache heißt Zunge: Sprache ... Wenn ich nur wüßte, wann ich meine Zunge verloren habe.« (Özdamar 1998b: 9). A stream of associative and scenic flashbacks about her past traumatic experiences of violence, prison, torture and death during the political turmoil in Turkey in the 1970s follow, which offer the explanation of the female protagonist's feeling of alienation towards Turkey and Turk-

6 | This all-uniting characteristic of Özdamar's writing makes a reading that focuses principally on cultural difference even more problematic. Yasemin Yildiz has criticised that it is »assumed as a pre-given fact is that negotiation of cultural difference is the most important reference point for understanding Özdamar's writing« (Yildiz 2008: 251). Liesbeth Minnaard even speaks of a »strong ethnicisation« of Özdamar's work, a concept she also develops (Minnaard 2008: 69).

7 | Otherwise one will be making a mistake similar to what the field of Germanic Studies fell prey to in the 1970s and 1980s in regard to so-called »Gastarbeiterliteratur« reading it mainly from a social and political perspective as »Betroffenheitsliteratur« while failing to take its literary quality seriously enough.

ish, her mother language.⁸ In order to overcome her feeling of loss and be closer to her childhood and her family, she decides to learn Arabic, the language in which she feels close to her grandfather and mother: »Sehen, Lebensunfälle erleben, Arbeiter, ich wollte zurück zum Großvater, daß ich den Weg zu meiner Mutter und Mutterzunge finden könnte. Ich habe mich in meinen Großvater verliebt. Die Wörter, die ich die Liebe zu fassen gesucht habe, hatten alle ihre Kindheit« (ibid.: 46). Arabic is for her part of the Turkish language and identity which Atatürk's reforms had banned abruptly in his efforts to create a national Turkish state. This was felt as an act of violence that detached her from part of her identity and childhood.

In order to gain this world back, she begins taking lessons from Ibni Abdullah, a language teacher who lives in West Berlin. Quickly, the relationship between them assumes a strong physical, sexual dimension. In fact, it gets so strong that Ibni Abdullah perceives his body as »verrückt«, as mad, as »out of place«. The German word »verrückt« can mean both, to be mad or to be moved »out of place«, »out of order«, which clearly transmits the departure from normality. Abdullah is unable to fulfil his duties and to lead a normal life: »Mein Körper ist verrückt geworden, wenn du weiter in mich kommst, spätestens in einem Monat verliere ich meine Arbeit, ich bin ein armer Mann.« (Ibid.: 42) Their love and sexual encounters are so intense that she describes them in religious terms⁹ and as a moment of religious epiphany. The expression »Ibni Abdullah, der in meinem Körper ist« is used so frequently that it even becomes a leitmotif in the stories.

Ich hatte Schmerzen in meinem Körper, ein Fieber kam und trennte mich von anderen Lebenden, ich legte mich hin, sah, wie der Schmerz meine Haut aufmachte und sich in

8 | The commentary in the opening pages of *Seltsame Sterne starren zur Erde* (2003) confirms this interpretation: »Man sagt, in fremden Ländern verliert man die Muttersprache. Kann man nicht auch in seinem Land die Muttersprache verlieren?« (Özdamar 2003b: 23). Yildiz has rightly pointed out that scholarship had neglected the political turmoil in Turkey in the 1970s as the cause of the narrator's trauma (Yildiz 2008). However, this reading does not automatically mean that some experiences in Germany might not also have been negative, yes even traumatizing for the protagonist as well. Several passages justify this reading, such as the pain that the sight of the cathedral in Cologne provokes in her, the narrator's remark about the central importance of money in Germany and its impact on democracy; the political and spatial division of Germany that the female narrator is confronted with almost on a daily basis; the feeling that a grocery owner in East Berlin gave her that she was stealing something from the country; or her question to a passerby whether a monkey was playing on her face because she had the feeling that a German couple was making fun of her (Özdamar 1998b: 21).

9 | Boris Blahak has demonstrated that Özdamar uses literary Orientalisms for depicting areas related to sexuality, love, eroticism. He interprets the protagonist's adoration of Abdullah as sacrilege towards Allah (Blahak 2006: 461).

meinem Körper überall einnähte, ich wußte, daß ich in diesem Moment Ibni Abdullah in meinen Körper reingekommen war, dann war Ruhe, Schmerz und Fieber gingen weg, ich stand auf. Ich lief einen Monat lang mit Ibni Abdullah in meinem Körper in beiden Berlin. (Ibid.: 20f.)

However, the physical intensity that unites them turns out to be precisely the same force that eventually divides them. Whereas Ibni Abdullah insists on a patient and platonic relationship – the so-called »holy love« – she cannot imagine a relationship that excludes the body and reduces it to a silent existence, as the following dialogue between them illustrates:

»Gut, *Merhamet*, erbarme. Du bist sehr schön, ich will die heilige Liebe, reine Liebe. Wenn ich mit dir weiterschlafe, mein Körper wird sich ändern, ich werde meine Arbeit verlieren. Du weißt nicht, es gibt eine Orientalistin, sie fragt mich sehr genau nach Akkusativ, Dativ. Mein Körper ist verrückt geworden, wenn du weiter in mich kommst, spätestens in einem Monat verliere ich meine Arbeit, ich bin ein armer Mann [...]« »[...] können wir uns nicht heilig lieben, geht es dann nicht?« »Wenn die Körper sich vergessen, vergessen die Seelen sich nicht?« »Ich vergesse nicht.« »Wie soll ich mit einem schweigenden Körper laufen?« (Ibid.: 42f)

Since the protagonist does not share Ibni Abdullah's religious fervor and cannot repress the »voice of her body« as she is expected to,¹⁰ she ends up leaving him and tossing away the Koran scripts that they used for Arabic lessons on a motorway. This constitutes a symbolic act of blasphemy, rebellion, and emancipation, considering that the scripts stand for Abdullah's world, that is for religiosity, female patience and individual sacrifice and the motorway of »modernity«. After this episode, the protagonist seeks refuge in the harsh conditions of the Travelers' Aid Office at the train station in order to »expurgate« Ibni Abdullah from her body.

At the end of the story, the reader »sees« the female protagonist leaving the Travelers' Aid with the decision in mind to approach the first person who has a »Lebensunfall«, a trauma, inscribed in her or his physiognomy. This person turns out to be a sad-looking German girl who is eating carrot salad in the park and whose boyfriend had committed suicide. The story ends with the German girl asking the main character what she is doing in Germany. »Ich bin Wörter-sammlerin,« (ibid.: 48), she answers.

10 | Her grandfather also expected this from a Muslim woman. After leaving the Traveler's Aid Office at the train station, she remembers him once having said: »Wer Geliebte will, muß das Leiden dulden. / Wenn die Liebende ihre Liebe zeigt, / wird zuerst von ihrem Geliebten geprüft. / Wenn er sieht, daß sie dem Leiden gegenüber Geduld hat, / da läßt er seine Folter der Liebe weniger werden. / Wenn er aber bei ihr Geduld dem Leiden gegenüber nicht sah / läßt er sie unter seinem Liebesbaum alleine schlafen« (Özdamar 1998b: 45).

As we see, the stories evolve around a love affair and language learning with a strong corporeal dimension.

Although they consist of scenes written in a surrealistic free-association style, three main phases in them can be identified which undergird this. The first is dominated by the protagonist's experience of loss and alienation, more precisely, the protagonist's traumatic experiences and loss of her mother language. The second coincides with the protagonist's regressive phase, that is, her attempt to gain back something lost: It sets off with the decision to learn Arabic, the language that she associates with her childhood, her grandparents, and non-violent, tolerant Turkish past and identity: »Vielleicht erst zu Großvater zurück, dann kann ich den Weg zu meiner Mutter und Mutterzunge finden« (ibid.: 14). Although this plan is announced at the very end of *Mutterzunge*, it is put into practice in the second story *Großvaterzunge* and reaches its peak in the love and sexual affair with Ibni Abdullah. The insight into the impossibility of finding comfort in her origins and the necessity of abandoning Ibni Abdullah marks the beginning of the third phase: the protagonist decides to seek the proximity of people instead, who seem to have gone through so-called »Lebensunfälle« (ibid.: 48) as she did. However, they do not have to be from the imagined space »Arabia« but can also be German.

In the three narrative stages of the stories, body and sexuality play a strikingly central role. In fact, all the protagonists' experiences have their corporeal expression. For instance, in the first stage, the protagonist's hair loss hints at her alienation from her Turkish origins in Germany: »Du hast die Hälfte deiner Haare in Alemania gelassen.« (Ibid.: 9) The flash-backs about the violent upheavals in Turkey bring back painful memories of blood, tortured, maltreated and dead bodies that reveal the political violence in Turkey in its physicality. In the second phase, her love affair with Ibni Abdullah becomes so corporeal that it threatens to overshadow all other daily experiences. The third phase of the story also finds its corporeal expression, as for instance in the protagonist's necessity to expurgate Ibni Abdullah from her body and in her search for people with a traumatic signature inscribed on their faces. The person she addresses is the German girl whose boyfriend has hung himself and whose traumatic experience had also been extremely physical. Significantly, the description of his dead hanging body takes up considerable space in the text.

The use of the neologism »Lebensunfall« in the stories – which I think is central and has been ignored so far – substantiates this reading because of its strong somatic dimension: This neologism appears in the first section, when the traumatic experiences in Turkey in the 1970s came to the protagonist's mind for the first time,¹¹ and in the third and last section¹² of the stories. The fact that the first

11 | Cf. the following text passage: »Ich sagte: ›Was muß man machen, Tiefe zu erzählen?‹ Er sagte: ›Kaza gecirmek, Lebensunfälle erleben.« (Ibid.: 12; spacing C.E.)

12 | »Ich sagte mir, wenn Du einen Menschen siehst, der wie ein Lebensunfall-erlebt aussieht, sprich zu ihm. Das war ein Mädchen, sie saß auf einer Parkbank, sie hatte in der Hand Möhrensalat mit Senf, sie weinte.« (Ibid.: 47; spacing C.E.)

and the last »Lebensunfall« to be mentioned are hanged bodies corroborates this reading and stresses even more the circularity of *Mutterzunge* and *Großvaterzunge*. Significantly, the first »Lebensunfall« alluded to is Deniz Gezmiş's hanging in 1972¹³ – Deniz Gezmiş was a leftist student leader, a member of the Turkish 1968 movement and a founder and leader of the People's Liberation Army. The last »Lebensunfall« that is mentioned is the suicide of the German girl's boyfriend. At the very end of the stories, the German girl tells the narrator how she found Thomas's hanging body after returning home from a Goya exhibition. Although this episode is short and has been neglected, it is relevant for the understanding of the story. Two aspects of it suggest that Thomas was an unemployed, depressed grandson of a GDR parliamentarian, namely, the fact that this episode probably had occurred the same year when the political process that led to German Reunification and to the dissolution of the German Democratic Republic began and that the story is told in 1989. Second, the information that his grandfather was a »Kammerdiener« (ibid.: 48), which probably is an ironic illusion to a member of the GDR Volkskammer or parliament. The hanged body as the exponent of »Lebensunfälle« thus serves as a link between the protagonist's and German girl's biographies, Turkish and German history, the first and the third stations of the story – and consequently, between the end of *Großvaterzunge* and the beginning of *Mutterzunge*.

In the light of what has been said, *Mutterzunge* and *Großvaterzunge* can be read as narratives about regression and its overcoming in which the body plays a central role. For these experiences take place in the body, get inscribed in it and are expressed through it. Regression is knowingly a defense mechanism which occurs when somebody is unable to handle reality and therefore reverses to an earlier stage of development rather than facing and solving it. Accordingly, the protagonist in *Mutterzunge* und *Großvaterzunge* tries at first to overcome her feeling of pain, loss and alienation by fleeing into her childhood, her past, and »origins« in a dream of a uniting Arabic Oriental identity. This is an attitude that can be read as a reaction not only to the violent experiences in Turkey¹⁴ but also to »the burden of representation« and »ethnicism« particularly in Germany, where there is a strong fixation on cultural roots and »Herkunft« or one's origin,¹⁵ which leads to a process of ethnicising migrants.¹⁶ Consequently, this reaction also can

13 | The narrator alludes to it by mentioning a Turkish mother who is utterly shattered because her son was arrested and sentenced to death (ibid.: 10; cf. Yildiz 2011: 157).

14 | Both leftist and rightist groups have criticised Atatürk's language reforms for negating the legacy of the Islamic Ottoman culture and thus making it extremely hard for Turks after him to find their own identity. Cf. Seyhan 1997: 245.

15 | One of the questions that are most often posed to foreigners or ›foreign-looking or/and foreign-speaking Germans‹ in Germany is: »Where do you come from?« (Woher kommst Du?).

16 | Cf. for instance the following articles by sociologists with a migrant background: Gutiérrez Rodríguez 1999 and Gümen 1996. Deniz Göktürk also calls attention to this phenomenon in literature and the academic scene (Göktürk 1994: 88).

be interpreted as a takeover of the other's projection of oneself: she is doing what she is expected to do, namely to behave like an Oriental girl, as she is perceived in the eyes of her German environment.¹⁷

Yet, the protagonist realizes that the escape from the Turkish and German reality into an Oriental love dream and a so-called »Arabic identity« is an illusion, because the differences about love and sexuality between the two lovers are insurmountable. Instead she comes to the conclusion that comfort can only be found in communication and empathy with other human beings, mainly with those who have been through similar traumatic and violent experiences regardless of their culture and nationality.¹⁸ Significantly, the story finishes with the image of both the protagonist and the German girl smoking together and looking for similarities between the German and Turkish languages. The protagonist is now doing the same language games with the German girl – looking for similarities between two languages – that she used to play with Ibni Abdullah. In this way, she shows that it is not the nationality of the language that matters, but rather that this language gives voice to their experiences and »Lebensunfälle«. In the light of this, the following sentence in *Mutterzunge* turns out to be a key one: when the narrator once asked a Turkish communist friend what is important in order to be able to write with depth, he answered significantly: »Kaza gecirmek, Lebensunfälle erleben« (ibid.: 12).

Özdamar's *Mutterzunge* and *Großvaterzunge* show in this way that »Lebensunfälle« – suffering and trauma with a very corporeal dimension – are transnational human realities either in the female narrator's Turkey of the 1970s, in Ibni Abdullah's home country or in Germany, where both protagonists and the German girl live.¹⁹ By alluding to Deniz Gezmiş's and Mahir Çayan's political fate in

17 | Claudia Breger (2000) presents a similar interpretation. According to her, Özdamar re-inscribes in some situations the stereotype of the naive Oriental woman by means of parodic mimicry.

18 | In her article *Auf den Schnittstellen kultureller Grenzen tanzend: Aysel Özakın und Emine Segvi Özdamar*, Wierschke interprets this episode as »die Ganzheit eines in sich ruhenden Selbst als einer heilen Integrität« (Wierschke 1997: 180). Isolde Neubert argues that both women find out that they share the same experiences and find a common language (Neubert 1997: 162). Margaret Littler states that this conciliatory reading is not supported by the text itself, although she does not exclude that the author might have intended it (Littler 2002: 233f.).

19 | While agreeing with Yasemin Yildiz that the protagonists' traumatic experiences due to the political situation in Turkey in the 1970s are important for the understanding of the stories, I think that the importance of trauma cannot be reduced to these Turkish experiences, as already stated above. I would argue that »trauma« should be read in a transnational sense, since the »Lebensunfälle«, a key word in Özdamar's discourse, significantly refers to different figures in the stories regardless of their nationalities. Also in respect to the aspect of trauma, it is thus important to assume an analytical perspective that goes beyond nation-based concepts. In fact, the narrator's transnational experiences, very particularly the fact that she sympathized with the leftwing student scene in both countries, even invite us to read this figure

Turkey, the political division of Berlin and the suicide of a GDR parliamentarian's grandson in 1989, the narrator makes German and Turkish history »touch« or interconnect.²⁰ The left Marxist and proletarian movements in Europe of the 1970s are projected as an uniting force of German and Turkish history. Consequently, Özdamar's female protagonist does not suffer because of the unbridgeable differences between German and Turkish cultures, but because she sees the continent after World War II as »united« in suffering, which is also a corporeal suffering.²¹

To that extent, these stories are not primarily about cultural »difference« but about the commonality of pain due to political traumas. The body plays a central role as it takes place in it and it gives expression to it. Since the suffering and the violence the protagonists have experienced were primarily caused by conflicts in Turkey, Israel, and Germany, the stories denounce political conflicts, violence and nationalism. As far as Turkey and »Arabia« are concerned, they are not presented as a romantic space such as the »Western world« often imagined it, but a space where the political tumult of the 20th century also took place in a very violent (corporeal) way.

3. FEMALE EMANCIPATION OR SUBVERTING THE ORIENTAL STEREOTYPE

The Turkish protagonist thus proves to be an emancipated woman. She shows an independent spirit and agency by seducing Ibni Abdullah and taking the sexual initiative (ibid.: 39). It is the protagonist's emancipated attitude towards body and sexuality that causes her to leave Ibni Abdullah, that is to say, she rebels against the orthodox and traditional expectations of »holy love« and against the virtues that Ibni Abdullah and his story about Zeliha and the prophet Yusuf (ibid.: 35f.) expect from Muslim women: patience, self-denial and abstinence.²² She is political aware and resists repressive ideas of political order and partnership.

from a transnational perspective, for instance, namely as an European citizen who experienced the impact of Cold War and the confrontation between left and opposition forces in two quite different European countries.

20 | Cf. Leslie A. Adelson's criticism of the interpretation of German and Turkish experiences in »Migrant Literature« as opposites. Adelson encourages the reader to look likewise at the similarities and the points of contact (Adelson 1994; 2000).

21 | Özdamar's sympathy for the leftist Marxist proletarian movement and the movement of 1968 both in Turkey and Germany constitutes a part of her biography and work that should deserve more attention in the critical literature.

22 | Although the narrator (and Özdamar) subverts the expectations directed to Muslim women, she cannot be seen as a radical Islam critic. There are aspects of Ottoman history such as tolerance towards other cultures and languages that are depicted positively. The grandmother in Özdamar's texts, who can be seen as a preserver of this tradition, is principally presented as a kind and wise figure.

Further passages in the text underline the protagonist's rebellious spirit, such as the episode about her communist past and her interest and involvement in the political developments in Turkey: When asked by a policeman in Turkey who searched the communist commune where she had lived if her male housemates would abuse her, she answered defiantly: »Ja, sie alle laufen über mich, aber laufen vorsichtig« (ibid.: 13). Shocked, the policeman answered: »Hast du kein Herz für deinen Vater, ich habe auch eine Tochter in deinem Alter, Allah soll euch alle verfluchen Inshallah.« (Ibid.: 13)

The narrator goes even further and subverts the stereotype of Oriental love and the Oriental female by means of irony. A close look at the above-mentioned threefold stages or phases of the story shows namely that they correspond to the movement of irony: ideas that are conjured up (in the second phase) are subverted or even negated in the third. At first, a series of elements in *Großvaterzunge* suggest an Oriental atmosphere which makes the reader believe that the Oriental stereotype is being reactivated in an affirmative way. The most striking Oriental elements emerge in the description of Abdulla's flat as an Oriental mosque-like space, with Oriental decor such as cushions and wall rugs (ibid.: 15). Additionally, the protagonist's submissive and almost slave-like behavior – she spends 40 days locked up in his flat – reminds the reader of the Persian tradition of »purdah« (veil, curtain) of keeping women away from the public and men from outside.²³ Moreover, the narrator's depiction of their love affair and their poetic dialogues is greatly inspired by so-called Oriental poems, songs and religious texts.²⁴ The protagonists even describe themselves as »Orientals«. When they meet for the first time, he comments: »Es ist eine Gemeinheit, mit einer Orientalin in Deutsch zu reden, aber momentan haben wir nur diese Sprache« (ibid.). Although they come from different countries – she is from Turkey and he apparently from Palestine – they feel that they share the same origins, a common space which they call Arabia. Both protagonists behave in a kind of mimicry in this part of the story, as both absorb the suppressive ideas of origins and the Oriental stereotype. However, their love crashes against reality, because it collides with her open views on sexuality in the third section of the story, as already shown.

This ironic subversion of that dream of Arabia is even more powerful as it is corroborated by an ironic juxtaposing in opposition that is contained in the third phase. That is to say, Özdamar juxtaposes the exotic sensuality of the Oriental body in the second phase to the brutal reality of tortured and dead bodies in the third (and first) phases. She does it subtly and artistically by alluding to Goya's depictions of violence in the third phase of the text. Significantly, the German girl found her boyfriend's dead body precisely when arriving home from a Goya exhibition. And it is certainly no coincidence that the sight of his hanging body at home is described in detail, alluding to Goya's brutal depictions of violence and war. Goya's famous prints »Los desastres de la guerra« (The disasters

23 | In Blahak's view, this is a Persian tradition that was taken over by Islam after the conquest of Persia (Blahak 2006: 459).

24 | Cf. ibid..

of war), especially the hanging bodies²⁵, come to the reader's mind. By juxtaposing the hanging body (third phase) to the Oriental body (second stage), and thus closing the circle (as the first phase of the story began precisely with an allusion to a hanging body), Özdamar attaches an importance to the maltreated body that denounces the naivety of the Oriental counterpart.

4. SUBVERSION OF WESTERN IDEAS ABOUT BODY AND SEXUALITY

Özdamar's subversion of the Oriental love dream in *Mutterzunge* and *Großvaterzunge* does not mean, however, that she embraces the dominant Western conception of the body and sexuality. In the so-called Western modern world, mainly power institutions have long seen the body as the origin of evil that has to be subjugated to the power of the mind. Although the religious dimension has nearly vanished in the course of secularization and modernity, the division between mind and body, as well as the subaltern character of the body as an instrument of the mind, has prevailed up to now. Foucault has pointed out in *Discipline and Punish* and *History of Sexuality* that modernity with its forms of domination and knowledge (psychiatry, medicine, criminology, punishment practises) has created submissive bodies, disciplined by institutions and discourses into efficient and productive ›materials‹ that the economy and the bio-political state needs.²⁶ In the contemporary functionally differentiated society, the healthy young body in particular is presented as desirable, whereas its older or ill counterpart is repressed, because it does not correspond to the productive or aesthetic ideals of society. Sexuality is largely relegated to certain areas in Western societies, although it can easily be acquired and the media suggest its ubiquity by using it as an eye-catcher. The feminist scholar Sandra Bartky has shown in *Femininity and Domination. Studies in the Phenomenology of Oppression* (1990) that Western bodily and erotic ideals have a strong normalizing power that subjugates the female body to highly disciplinary practices.

25 | Cf. Goya's famous prints *Los desastres de la guerra* (The Disasters of War), painted 1810-1814, which depict war and protest against its inhumanity. Interestingly, the title of Goya's prints in the original and in English include the word ›Unfall‹, a key word in *Mutterzunge* und *Großvaterzunge*. One of the most well-known prints, ›Aquí Tampoco‹, print 36, depicts a French official contemplating a man's body hanged in a tree without any signs of empathy.

26 | In *Discipline and Punish*, Foucault describes how the effects of power and law shifted from the surface of the body (torture, execution, and scaffold) to the internal forces of bodies made docile by institutions and disciplinary practices (Foucault 1977). In *History of Sexuality*, vol. 1, he demonstrates how sexuality is formed by the discipline of the bodies and how the biopolitical management of population forms sexuality (Foucault 1978).

Özdamar's bodies do not correspond to the that highly disciplined body. Instead they remind the reader of the powerful, vital, invigorating, rebellious, and all-unifying »carnavalesque«, Bakhtinean »grotesque body«²⁷ that Stephen Greenblatt paraphrased so well:

[T]he grotesque body is the ever unfinished, ever creating, ever exceeding its limits in copulation, pregnancy, childbirth, dying, eating, drinking, and defecating. The grotesque body – open to the world in all its orifices, unbounded, abusive, devouring, and nurturing – receives its fullest visual representation in the art of Bosch and Breughel, its most masterful literary expression in Rabelais' Gargantua and Pantagruel (Greenblatt 1990: 84f.).

This explains the female protagonist's fascination for prostitutes, as they stand for a kind of sexuality that does not correspond to the bourgeois norms and to the expectations of »holy love«. Özdamar creates ubiquitous bodies that possess the force of life and unite all areas of life; they are in constant movement and contain the openness, vitality and fluidity of Bakhtin's carnivalesque body. They reflect a cyclical, all-uniting worldview not the progressive and teleological one. Besides, they present themselves in their ugliness and materiality, meaning that they are bodies that urinate, flatuate, have sexual demands, and can go mad.

Özdamar's writing style is thus strongly driven by a rebellious force and a lust of presenting the physicality of the body in a coarse manner. Whereas bourgeois language tends to cultivate a vocabulary and expressions that euphemise the ugliness and mortality of the body, Özdamar goes the other way round: she is like Brecht, blatant and direct. Even where it would not be necessary, she uses corporeal vocabulary, images and expressions. As already mentioned, the narrator in *Mutterzunge* and *Großvaterzunge* shows the brutality of the political situation in Turkey through images of violence inflicted on bodies. The Turkish mother, who is mentioned at the beginning of *Mutterzunge*, feels that her head has sprung out of its place (»mein Kopf ist aus seinem Platz gesprungen«) (Özdamar 1998b: 10) when she learns that her son will be hanged. The brutal consequences of workers' demonstrations against the regime becomes apparent in images that show the brutality of the workers' blood spurting and acts of self-mutilation (ibid.: 11). The corporeal image of breastfeeding, closely connected with the human physical process of procreation and nurturing, is used to summon up the tragic destiny of young dissidents like Mohar and his brother in Turkey: »Es ist siebzehn Jahre her, man hat ihnen die Milch, die sie aus ihren Müttern getrunken haben, aus ihrer Nase rausgeholt.« (Ibid.: 14)

Despite the narrator's vulgarity and ugliness in depicting the body and sexuality, they are not presented as evil, but as part and expression of the circle of life. They constitute a unifying principle that brings together separated areas of social life and categories of thought.

27 | Cf. Bakhtin 1984: 26.

Because life and death are not opposites in Özdamar's texts, but complementary, sexuality is very close to death, for they are two sides of the same phenomenon. The sensuous, procreative body is close to its maltreated and dead counterpart. Sexuality does not only mean conception but also the celebration of life and the acknowledgement of human mortality. It is thus not surprising that death is present from the first dialogue onwards between the two lovers²⁸ and even at the highest peak of sexual intensity.

One can even say that the protagonists' (sexual) relationship in *Mutterzunge* and *Großvaterzunge* is also the result of shared traumatic experiences involving death: She had been confronted with the experience of death during the political upheavals in Turkey and he in the course of the Palestinian and Israel conflict.

Therefore, sexuality can also be read as a vital, resilient response to the experience of violence and death. Generally speaking, the female protagonists see sexuality as spiritual moments of unity, with the loved person and an experience celebrating life. However, this does not eliminate the presence of death; rather, it incorporates death as part of life.

5. CARNAVALESQUE WRITING PRINCIPLE AND SOMATIC LANGUAGE

As the titles *Mutterzunge* and *Großvaterzunge* indicate, language constitutes one of the central topics of these stories. Although the scholarly literature has rightly highlighted the centrality of language in Özdamar's work, primarily its hybrid character,²⁹ the somatic aspect of her language has been neglected. Not only does the narrator describe herself as a »Wörtersammlerin« (ibid.: 48) but the story also develops from her wish to gain back her »mother tongue«. It becomes clear that language is more than a communication medium; it is also part of her identity, it carries the memories of her family, the warmth of her childhood, as well as the traumas of the past.

Consequently, it is not surprising that body and language acquisition are strongly intermingled in these stories. Whenever the protagonist and Abdullah meet in Abdullah's flat, language plays a central role. The process of learning Arabic goes hand in hand with their love and sexual relation and turns out to be a sensual experience for the protagonist: for instance, when, both lovers were together, they looked for similarities, for »bridges« between Turkish and Arabic (ibid.: 41).

The protagonist is so language-sensitive that language often becomes something vivid, animistic to her – language can gain a »body« as it were. Especially the highlighted sentences in the following text section show how the letters from

28 | Cf. ibid.: 15f.

29 | In the main, Littler and Boa have concentrated on Özdamar's hybrid language and identity from a postcolonial perspective (Littler 2002; Boa 1997).

the Koran, the book she uses in her Arabic lessons, take on a life of their own. They become her companions and touch her body:

Ich konnte aus diesem Schriftzimmer nicht mehr raus. Ibni Abdullah ging nach seinen Schriftunterricht abends weg, ich zog den Vorhang zur Seite, saß mit Schriften in dieser Moschee, *die Schriften lagen auf dem Teppich, ich legte mich neben sie, die Schriften sprachen miteinander ohne Pause mit verschiedenen Stimmen, weckten die eingeschlafenen Tiere in meinem Körper*, ich schließe die Augen, die Stimme der Liebe wird mich blind machen, sie sprechen weiter, mein Körper geht auf wie ein in der Mitte aufgeschnittener Granatapfel, in Blut und Schmutz kam ein Tier raus. Ich schaute auf meinen offenen Körper, leckt meine Wunden mit seiner Spucke, ich hatte Steine unter meinen Füßen, ein Meer soll sich mal zurückgezogen haben, eine unendliche Landschaft blieb nur mit Steinen, ihr Glanz hatte sie verlassen, die Steine schrien: »Wasser, Wasser«. [...] *Ich drehte mich um meine rechte Seite, da lagen auf dem Teppich die Schriften, die Rosenkränze auf den Wänden schauten mit ungeheurer Ruhe auf mich*. Das Feuer, das aus meinem »Ach« rauskam, kann nur Ibni Abdullah Feuer auslöschen. (Ibid.: 27)

The description of the protagonist entering the study room and being overwhelmed by the feeling that the Arabic letters were waiting for her also reveals an animistic perception of language. She fancies them as lively beings, with bodies, faces, eyes, and hearts:

Ich trat ins Schriftzimmer ein. Über den Tüchern warten die Buchstaben auf mich. Heute manche haben würdevolle Gesichter, die hören das Rauschen ihres Herzens, manche ihrer Augen sind ganz, manchmal halb verschlossen. Manche sind dünne Waisen mit bleichen Gesichtern, manche Allahs Vogel, sie wandern Hand in Hand. (Ibid.: 18f.)

The animistic attitude towards language comes up again further on, when Turkish words of Arabic origin are mentioned as if they were lively instances, able to migrate from one place to the other: »Bis diese Wörter aus seinem Land aufgestanden und zu meinem Land gelaufen sind, haben sie sich unterwegs etwas geändert.« (Ibid.: 29)

Given the importance of language to the protagonist, it becomes understandable why she sees language as a refuge and as a means of overcoming her feeling of alienation (»Wenn ich nur wüßte, wann ich meine Zunge verloren habe.«, ibid.: 9). This reveals her dilemma: On the one hand, she wants to be closer to her childhood and connect to a tolerant Ottoman tradition, but knows that she cannot achieve this through the German language, because »[i]n der Fremdsprache haben Wörter keine Kindheit« (ibid.: 44). On the other, she does not want to seek consolation in the Turkish language, for she associates it with the violent political situation in Turkey. Thus, she ends up learning Arabic, her grandfather's language: »Vielleicht erst zu Großvater zurück, dann kann ich den Weg zu meiner Mutter und Mutterzunge finden.« (Ibid.: 14)

As I have already pointed out, the protagonist's plan to find refuge and consolation in the Arabic language fails because her Arabic teacher and lover has a religious world view that she was not able to accept. In this sense the narrator's very personal language can be read a response to her needs, that is, as an attempt to find a means of expression of her world view, feelings and »Lebensunfälle.« This language turns out to be German, yet, not the official German, but rather an individualised German that seeks connection to a revolutionary tradition of German history. It is also a German interspersed with Turkish ways of thinking and feeling.

The titles of the stories: *Mutterzunge* and *Großvaterzunge* illustrates this quite well. By creating these words – they deserve even more attention as they are neologisms – Özdamar establishes a connection between language and body in the German language that exist in many languages, including in Turkish. Like the Romance languages, Turkish has one word to represent both »language« (a linguistic system) and »tongue« (the physical organ that produces language): Turkish »dil«, Spanish »lingua«, Portuguese »língua«, and French »langue«. This kind of direct link between language and body does not exist in the German language, because it differentiates between »Sprache«, language as a set of rules, and »Zunge«, the bodily part used to articulate speech. Besides, »Sprache« is grammatically an »abstractum« of the verb »sprechen«.³⁰ By creating the neologism »Mutterzunge« as a substitute of the German »Muttersprache«, Özdamar translates the Turkish word literally into German, a technique she often uses. She also confers the corporeal contents of the word to the German language; both are interrelated, because »Zunge« the very physical organ with which we eat and transmit energy in our bodies, is the same organ we use to communicate. Özdamar thus emphasises that language is an abstract set of rules and something corporeal. By doing this, the author brings language and body together from a literary point of view.

As mentioned, Bakhtin has shown that the subversive movement of carnival opens the space for the repressive, new and creative energies. It is a festive event during which the world is turned »upside down«. Hierarchical structures and rules which determine the course of everyday life are suspended; everything which generally is separated finds a nexus: high and low, old and new. Bakhtin's concept of carnival mingles categories and areas of life which are usually separated, disjunct. In its conjunction, time and space are contingent and fluid. Different forms of life – animal, plant, human – are portrayed as incomplete and as passing into one another.

Body and sexuality in Özdamar's texts are not only employed as vital, subversive forces, but they are also the main ingredients and at the very centre of a writing process that resembles Bakhtin's carnivalesque principle. Özdamar brings powerful, sublime, religious, and abstract areas of life down to the physical level, whereas strategies of power avoid corporeality due to its transitive and frag-

30 | Grammatically speaking, an *abstractum* is a noun that denominates something abstract, immaterial, non-tangible. Cf. Kluge 1999: 82.

ile character. Her surrealistic, free association writing style brings areas of life together, everything can be intermingled, everything is in transition, space and time are plastic and fluid categories. In this way, body and sexuality find expression in Özdamar's »embodied language«, that is to say, a language that enables the body to speak as a whole and not as the opposite of the mind.

6. LANGUAGE AND THEATRE

To try to find out the underlying reasons for the centrality of body and sexuality in Özdamar's writing must remain highly hypothetical. Yet I would contend that the reasons for the strong somatic dimension in Özdamar's work might not be primarily cultural, i.e. because Özdamar's origins are Turkish or rather Kurdish, but rather social and artistic motifs. In Istanbul, where she attended a drama school, Özdamar was immersed in the leftwing, communist, non-bourgeois, and liberal artistic environment. In Germany, where she had spent half of her life before she wrote the stories, she came in touch with the 1968 generation of protest. Özdamar sympathized with Marxist and leftwing ideals of solidarity with the working class and of sexual liberation against an uptight and restrictive bourgeois moral code, as her novel *Die Brücke vom Goldenen Horn* reveals. The impact of these ideas on her writing have not been sufficiently examined. The influence of Sufism, the Islam mystic tradition that seeks the intensity and unity of the subject with the world, might have also have played a role in her writing. This may lie at the root of the experience of sexuality as a very intense and almost mystical, nearly religious experience.

Furthermore, Özdamar felt attracted to non-bourgeois writing in the communist tradition by Bertolt Brecht, Nazim Hikmet and Can Yücel. She has repeatedly stated that her grandparent's oral stories, Brecht's songs and her work for the theatre had strongly inspired her. Interestingly, these artistic expressions reveal a strong performative character and a powerful link between body and language.

However, what seems to have been decisive are in the main Özdamar's artistic inclinations, her love for performative and corporeal art such as theatre, Özdamar had worked for more than 20 years in the theatre, both as an actress and a theatre director and assistant, before she began writing.³¹ It therefore

31 | In her article »Theater ist mein Leben« *Inszenierungen wiederholter Migration in Emine Segvi Özdamars »Die Brücke vom Goldenen Horn«*, Ortrud Gutjahr points out that this book reveals a strong theatrical character mainly through the re-enactment the migration experience in the book (Gutjahr 2013: 309). During Özdamar's stay at the University of Hamburg in the course of her visiting professorship for »Intercultural Poetics« (April/May 2014) and lectureships, it became once more evident that Özdamar's theatre experiences were central for her artistic formation and writing. She stressed once again the importance of her experience of language on the stage as something corporeal and that she has transported this very bodily experience into her writing.

seems natural that this experience gave her a very clear understanding of the physicality and power of language. In her acceptance speech when awarded the Adelbert von Chamisso Prize in 1999, Özdamar herself stated that her work in the theatre has shown her that language and literature are not black letters on white paper, but a means of expression that emerges from the body and is very much modulated by it, most specifically by the voice, volume, intonation and gestures.

Meine deutschen Wörter haben keine Kindheit, aber meine Erfahrungen mit deutschen Wörtern ist ganz körperlich. Die deutschen Wörter haben Körper für mich. Ich bin ihnen im wunderbaren deutschen Theater begegnet. Das Theater ist ein Dialog zwischen Körpern, nicht zwischen Köpfen, auch die Wörter werden zu Körpern. (Özdamar 2001: 131)

WORKS CITED

- Adelson, Leslie A. (1994): Opposing Oppositions: Turkish-German Questions in Contemporary German Studies. In: *German Studies Review* 17, No. 2, pp. 305-330.
- Idem (2000): Touching Tales of Turks, Germans, and Jews: Cultural Alterity, Historical Narrative, and Literary Riddles for the 1990s. In: *New German Critique* 80, Special Issue on the Holocaust (Spring-Summer), pp. 93-124.
- Idem (2005): *The Turkish Turn in Contemporary German Literature: Toward a New Critical Grammar of Migration*. Houndsmills.
- Bakhtin, Mikhail (1984). *Rabelais and its World* (1941). Trans. b. Helene Iswolsky. Bloomington.
- Bartky, Sandra (1990): *Femininity and Domination: Studies in the Phenomenology of Oppression*. London.
- Bird, Stephanie (2003): *Women Writers and National Identity*. Bachmann, Duden, Özdamar. Cambridge.
- Blahak, Boris (2006): »Du feine Rose meiner Gedanken«. Orientalismen in der Darstellungen von Liebe, Erotik und Sexualität als tiefere Ebene einer Hybridität in Emine Segvi Özdamars *Mutter Zunge – Großvater Zunge*. In: *Wirkendes Wort* 56, No. 3, pp. 455-473.
- Boa, Elisabeth (1997): Sprachenverkehr. Hybrides Schreiben in Werken von Özdamar, Özakın und Demirkan. In: Howard, Mary (ed): *Interkulturelle Konfigurationen: zur deutschsprachigen Erzählliteratur von Autoren nichtdeutscher Herkunft*. Munich, pp. 115-138.
- Idem (2006): Özdamar's Autobiographical Fictions: Trans-national Identity and Literary Form. In: *German Life and Letters* 59, No. 4, pp. 526-539.
- Bourdieu, Pierre (1990): *The Logic of Practise*. Cambridge.
- Breger, Claudia (2000): »Meine Herren, spielt in meinem Gesicht ein Affe?« Strategien der Mimikry in Texten von Emine S. Özdamar und Yoko Tawada. In: *AufBrüche. Kulturelle Produktionen von Migrantinnen, Schwarzen und jüdischen Frauen in Deutschland*. Frankfurt a.M., pp. 30-57.

- Chiellino, Carmine (ed) (2000): *Interkulturelle Literatur in Deutschland: Ein Handbuch*. Stuttgart.
- Foucault, Michel (1977): *Discipline and Punish: The Birth of Prison*. London.
- Idem (1978): *The History of Sexuality*. Vol. 1: *An Introduction*. New York.
- Ghaussy, Sohelia (1999): *Das Vaterland verlassen: Nomadic Language and »Feminine Writing«* in Emine Segvi Özdamars *Das Leben ist eine Karawanserei*. In: *The German Quarterly* 72, No. 1, pp. 1-16.
- Göktürk, Deniz (1994): *Multikulturelle Zungenbrecher: Literatürken aus Deutschlands Nischen*. In: *Sirene. Zeitschrift für Literatur* 7, No. 12 / 13, pp. 77-92.
- Göttsche, Dirk (2006): *Emine Segvi Özdamars Erzählung »Der Hof im Spiegel«: Spielräume einer postkolonialen Lektüre Deutsch-Türkischer Literatur*. In: *German Life and Letters* 59, No. 4, pp. 515-525.
- Greenblatt, Stephen (1990): *Learning to Curse: Essays in Early Modern Culture*. London.
- Guillaumin, Colette (1995): *Racism, Sexism, Power and Ideology*. London.
- Gümen, Sedef: (1996): *Die sozialpolitische Konstruktion »kultureller« Differenzen in der bundesdeutschen Frauen- und Migrationsforschung*. In: *beiträge zur feministischen theorie und praxis* 19, No. 24, pp. 77-90.
- Gutiérrez Rodríguez, Encarnación (1999): *Fallstricke des Feminismus. Das Denken »kritischer Differenzen« ohne geopolitische Kontextualisierung. Einige Überlegungen zur Rezeption antirassistischer und postkolonialer Kritik*. In: *polylog*, No. 4 (1999); online: <http://them.polylog.org/2/age-de.htm> [20.5.2015].
- Gutjahr, Ortrud (2013): *»Theater ist mein Leben«. Inszenierungen wiederholter Migration in Emine Segvi Özdamars »Die Brücke vom Goldenen Horn«*. In: *Burcu Dogramaci (ed.): Migration und Künstlerische Produktion*. Bielefeld, pp. 307-324.
- Johnson, Sheila (1997): *Literatur von deutschschreibenden Autorinnen islamischer Herkunft*. In: *German Studies Review* 20, No. 2, pp. 261-278.
- Idem (2001): *Transnational Ästhetik des türkischen Alltags. Emine Segvi Özdamars »Das Leben ist eine Karawanserei«*. In: *The German Quarterly* 74, No. 1, pp. 37-57.
- Kluge, Friedrich (1999): *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*. Berlin / New York.
- Konuk, Kader (1997): *Das Leben ist eine Karawanserei. Heimat bei Emine Segvi Özdamar*. In: *Gisela Ecker (ed.): Kein Land in Sicht. Heimat – weiblich?* Munich, pp. 143-157.
- Littler, Margaret (2002): *»Diasporic Identity in Emine Segvi Özdamar's Mutterzunge«*. In: *Stuart Taberner / Frank Finlay (ed.): Recasting German Identity: Culture, Politics, and Literature in the Berlin Republic*. New York, pp. 219-234.
- Lloyd, Genivive (1993): *The Man of Reason. »Male« and »Female« in Western Philosophy*. London.
- Mecklenburg, Norbert (2008): *Interkulturalität und Komik bei Emine Segvi Özdamar*. In: *Idem (ed.): Das Mädchen aus der Fremde. Germanistik als Interkulturelle Literaturwissenschaft*. Munich, pp. 506-535.
- Minnaard, Liesbeth (2006): *Emine Segvi Özdamar's Literary Re-negotiations of Turkish-German Division*. In: *Regina Göckede / Alexandra Karentzos (ed.): Der Orient, die Fremde. Positionen zeitgenössischer Kunst und Literatur*. Bielefeld, pp. 83-100.
- Idem (2008): *New Germans, New Dutch. Literary Interventions*. Amsterdam.

- Neubert, Isabel (1997): Searching for Intercultural Communication. E.S. Özdamar – A Turkish Woman Writer in Germany. In: Chris Weedon (ed.): Postwar Women's Writing in German. Oxford, pp. 153-168.
- Özdamar, Emine Segvi (1998a): Karriere einer Putzfrau. Erinnerungen an Deutschland. In: Idem: Mutterzunge. Cologne, pp. 104-120.
- Idem (1998b): Mutterzunge, Großvaterzunge. In: Idem: Mutterzunge. Cologne, pp. 9-14, 15-48 [first published in 1990 by Rotbuch].
- Idem (2001): Meine deutschen Wörter haben keine Kindheit. Eine Dankesrede [1999]. In: Idem (2001): Der Hof im Spiegel. Cologne, pp. 125-132.
- Idem (⁵2003a): Das Leben ist eine Karawenserei, hat zwei Türen, aus einer kam ich rein, aus der anderen ging ich raus (1992). Cologne.
- Idem (2003b): Seltsame Sterne starren zur Erde: Wedding-Pankow 1976/77. Cologne.
- Sagdeo, Vishakha (2011): Frauen schreiben dazwischen. Eine interkulturelle Studie über die Migration von Frauen und die Globalisierung der Literatur am Beispiel des Romanwerks von Anita Desai und Emine Segvi Özdamar. Würzburg.
- Said, Edward W. (1995): Orientalism. Western Conceptions of the Orient (1978). London et al.
- Seyhan, Azade (1996): Lost in Translation: Re-Membering the Mother Tongue in Emine Segvi Özdamar's ›Das Leben ist eine Karawanserei‹. In: The German Quarterly 69 No. 4. Special Issue on Cultural Studies, pp. 414-426.
- Idem (1997): »Scheherazade's Daughters: The Thousand and One Tales of Turkish-German Women Writers«. In: Gisela Brinker-Gabler/Sidonie Smith (ed.): Writing (New) Identities. Gender, Nation, and Immigration in Contemporary Europe. Minnesota, pp. 230-248.
- Idem (2001): Writing outside the Nation. In: Idem (ed.): Writing Outside the Nation. Princeton and Oxford, pp. 125-150.
- Wierschke, Annette (1996): Schreiben als Selbstbehauptung: Kulturkonflikt und Identität in den Werken von Aysel Özakin, Alev Tekinay und Emine Sevgi Özdamar; mit Interviews. Frankfurt a. M.
- Idem (1997): Auf den Schnittstellen kultureller Grenzen tanzend: Aysel Özakin und Emine Segvi Özdamar. In: Sabine Fischer/Moray McGowan (ed.): Denn Du tanzt auf einem Seil. Positionen deutschsprachiger MigrantInnenliteratur. Tübingen, pp. 179-194.
- Yesilada, Karin (1997): Die geschundene Suleika. Das Eigenbild der Türkin in der deutschsprachigen Literatur türkischer Autorinnen. In: Mary Howard (ed.): Interkulturelle Konfigurationen: Zur deutschsprachigen Erzählliteratur von Autoren nicht-deutscher Herkunft. Munich, pp. 95-114.
- Yildiz, Yasemin (2008): Political Trauma and Literal Translation: Emine Segvi Özdamar's *Mutterzunge*. In: Gegenwartsliteratur. Literatur und Film. Literatur und Erinnerung, 2008 (7), pp. 248-270.
- Idem (2011): Beyond the Mother Tongue The Postmonolingual Condition. Fordham.
- Zaimoglu, Feridun (1995): Kanak-Sprak. 24 Mißtöne vom Rande der Gesellschaft. Berlin.

Angemaßte Autorschaft

Der Nationalsozialismus, der Kolonialismus und das Sprechen der Subalternen in Michael Krügers Roman *Himmelfarb*

AXEL DUNKER

Abstract

In his novel Himmelfarb, Michael Krüger tells the story of a pretended authorship: A young Nazi anthropologist publishes under his own name the manuscript of his exiled Jewish companion that he mistakes for having died during their expedition to Latin America. Read in a postcolonial context and against the background of Gayatri Spivak's »Can the Subaltern Speak«, the problem of stolen authorship poses the question of how colonial subjects and their voices can possibly be represented in European literature.

Title: Pretended Authorship. National Socialism, Colonialism and Subaltern Speech in Michael Krüger's Novel *Himmelfarb*

Keywords: colonialism; post-colonialism; ethnography; subaltern speech

In Diskussionen mit afrikanischen Germanisten über interkulturelle Literaturwissenschaft und postkoloniale Studien wird immer wieder die Frage nach dem Sprechen, nach der Sprachmöglichkeit des kolonialen Subjekts aufgeworfen. Nach wie vor wird diese Frage von den afrikanischen Kolleginnen und Kollegen mit sehr viel mehr Nachdruck gestellt als von den europäischen. Das sollte auch europäische Germanistinnen und Germanisten immer wieder neu dazu führen, über das Sprechen der Subalternen nachzudenken und damit auch darüber, was die berühmte Frage Gayatri Spivaks »Can the Subaltern Speak?« eigentlich für die deutschsprachige Literatur bedeutet. Diese Frage hängt auch zusammen mit der nach dem ›Gedächtnis des Kolonialismus‹, denn was nicht zur Sprache kommt, kann auch nur schwer einen Weg ins Gedächtnis finden. Nachzudenken wäre dabei jedoch auch über Möglichkeiten indirekter, metonymischer Repräsentation, wie sie in der Literatur zum Komplex Auschwitz entwickelt worden sind (vgl. z.B. Dunker 2003).

Uwe Timm, Autor eines kanonisch gewordenen antikolonialen Romans, hat bekanntlich die Frage nach dem Sprechen der Subalternen für den deutschsprachigen Roman so beantwortet, dass er die Möglichkeit der Empathie, die zu dem Versuch eines Sprechens aus der Perspektive der Subalternen führen könnte, als Anmaßung, als wiederum kolonialen Akt, verwirft (vgl. Hamann/Timm 2003). Stattdessen wendet er in *Morenga* (1978) ein Verfahren polyperspektivischer Rede an, in dem die stimmlose Figur Morenga das leere Zentrum besetzt.

Spivaks Frage soll im Folgenden noch einmal diskutiert werden anhand eines Romans, der die Ethnologie, der etwa die Möglichkeit »dichter Beschreibung« (Clifford Geertz) zur Verfügung steht, vordergründig mit dem Problem des Plagiats verbindet, hinter dem auch das Problem der Möglichkeit oder Unmöglichkeit authentischen Sprechens aufscheint: Michael Krügers Roman *Himmelfarb* (1993).

Für Geertz liegt das Problem der Ethnologie nicht im Sprechen oder Nicht-sprechen der untersuchten Subjekte, sondern im Lesen: »Ethnologie betreiben gleicht dem Versuch, ein Manuskript zu lesen [...], das fremdartig, verblaßt, unvollständig, voll von Widersprüchen, fragwürdigen Verbesserungen und tendenziösen Kommentaren ist« (Geertz 2001: 15). »Die Kultur eines Volkes«, so schreibt er in seiner berühmten Abhandlung über den balinesischen Hahnenkampf, »besteht aus einem Ensemble von Texten, die ihrerseits wieder Ensembles sind, und der Ethnologe bemüht sich, sie über die Schultern derjenigen, für die sie eigentlich gedacht sind, zu lesen.« (Ebd.: 259) Gayatri Spivak würde wohl dagegen einwenden, dass es koloniale Subjekte gibt, die gar nicht die Möglichkeit haben, zu diesem Ensemble von Texten beizutragen. Im Zentrum ihres berühmten, zuerst 1988 erschienenen Aufsatzes *Can the Subaltern Speak?* (in der Bedeutung sowohl von »Können Subalterne sprechen?« wie von »Kann die Subalterne – als Frau – sprechen?«) steht die Frage, so sei noch einmal in Erinnerung gerufen, »wie das Subjekt der Dritten Welt innerhalb des westlichen Diskurses repräsentiert wird« (Spivak 2008: 19). In harter Kritik an westlichen Intellektuellen, namentlich an Michel Foucault und Gilles Deleuze, spricht sie Intellektuellen als Theoretikern ebenso wie einer Partei oder einer Gewerkschaft grundsätzlich die Möglichkeit ab, stellvertretend für die als Subalterne bezeichneten kolonialisierten Subjekte der ›Dritten Welt‹ zu sprechen, sie im westlichen Diskurs zu repräsentieren. Im Anspruch, dies zu tun, sieht sie »[z]wei Bedeutungen von Repräsentation [...] miteinander vermischt: Repräsentation als ›sprechen für‹, wie in der Politik, und Repräsentation als ›Re-präsentation‹, als ›Darstellung‹ bzw. ›Vor-stellung‹, wie in der Kunst oder der Philosophie« (ebd.: 29). Indem die westlichen Intellektuellen die »um sich selbst wissenden, politisch klugen Subalternen« zu repräsentieren vorgeben, repräsentieren sie für Spivak eigentlich nur »sich selbst als transparent« (ebd. 29f.). Dagegen gilt es ihrer Meinung nach darauf zu bestehen, »dass das kolonisierte subalterne *Subjekt* unwiederbringlich heterogen ist« (ebd.: 49), dass es sich also aus vielen Einzelsubjekten zusammensetzt, die sich in ganz unterschiedlichen gesellschaftlichen Stellungen innerhalb der grundsätzlichen Subalternität befinden. Kann es dann aber eine positive Antwort auf die Frage geben, ob die Subalternen sprechen können, wenn vorausgesetzt ist, dass ihnen in mehrfacher Hinsicht die Zugangsmöglichkeiten zum westlich bestimmten globalen Diskurs fehlen?

Erschwert wird dieses Problem noch durch die Stellung der subalternen Frau. »Wenn die Subalternen im Kontext kolonialer Produktion keine Geschichte haben und nicht sprechen können, dann ist die Subalterne als Frau sogar noch tiefer in den Schatten gedrängt« (ebd.: 57). Innerhalb der häufig paternalistisch

strukturierten subalternen Gesellschaft ist die Frau gleichsam doppelt kolonialisiert und stumm.

Die Lösung kann für die Intellektuellen der ›Ersten Welt‹ nicht darin liegen, sich einfach der Stimme zu enthalten. Wohl aber geht es darum, »die Maske abwesender Nicht-Repräsentierter« (ebd.: 67) abzulegen. An die Stelle der Anmaßung der stellvertretenden Repräsentation sollte nach Spivak »die anhaltende und sich entwickelnde Arbeit am *Mechanismus* der Konstitution des/der Anderen [treten]; wir können uns ihrer mit viel größerem analytischem und interventionistischem Gewinn bedienen, als dies im Falle der Anrufungen der *Authentizität* des/der Anderen möglich ist« (ebd.: 72).

Gayatri Spivaks Überlegungen zum Sprechen der Subalternen sind für die postkoloniale Literaturwissenschaft auch daher von großer Bedeutung, weil sich das Problem der Repräsentation im doppelten Sinne des stellvertretenden Sprechens für ›Anderer‹ wie der Darstellung von ›Anderen‹ im Bereich der Literatur immer stellt, wenn es um die Auseinandersetzung mit interkulturellen oder kolonialen Problemen und Begegnungen im weiteren Sinne geht.

Doch nun zu Michael Krügers Roman. Krüger, der kürzlich seine Position als Leiter des Hanser Verlags aufgegeben hat, ist bekannt geworden auch als Lyriker und als Autor einer ganzen Reihe von Romanen. Im Zentrum seines Romans *Himmelfarb* steht ein achtzigjähriger, gefeierter Ethnologe namens Richard, der ein berühmtes Buch über das Leben der Indianer in Südamerika geschrieben hat, das er in den dreißiger Jahren auf einer Expedition erkundet hatte. Als sein Buch nun auch in hebräischer Übersetzung in Israel erschienen ist, erhält er einen Brief von einem Reisegefährten jener Expedition. Leo Himmelfarb, so sein Name, den der Ethnologe todkrank in Brasilien zurückgelassen hatte, ist gar nicht gestorben damals und droht nun damit, die Lebenslüge des gefeierten Forschers publik zu machen: das besagte Buch ist gar nicht von ihm, sondern stammt komplett aus der Feder Himmelfarbs. Als auch noch sein letzter Gefährte, ein Hund namens Stanley, gestorben ist, verkauft der Ethnologe sein Haus in München und reist nach Korfu, um dort Himmelfarb zu treffen. Doch dieser erscheint nicht. Der Ethnologe, der zugleich der Erzähler des Romans ist, deponiert seine Bekenntnisse über sein Plagiat in einer Aktentasche am Strand, damit sie von Urlaubern gefunden werden.

Monika Albrecht hat vor zehn Jahren in der bisher einzigen Einzelstudie zu Krügers Roman gezeigt, dass die Figur des Ethnologen »deutlich in Anlehnung an ein berühmtes Vorbild konzipiert [ist], nämlich an den Fall des polnischen Ethnologen Bronislaw Malinowski« (Albrecht 2005: 255), bei dessen *Argonauten des westlichen Pazifik* (Malinowski 1922) es sich zwar um kein Plagiat handelt, dessen dort bekundete Anerkennung der Lebensweise der Trobriander aber ebenso durch rassistische Ausfälle in den posthum veröffentlichten Tagebüchern (Malinowski 1985) dieser Reise konterkariert wird, wie das bei dem Ethnologen aus *Himmelfarb* der Fall ist. Tatsächlich findet sich auch Malinowskis berühmter Terminus »teilnehmende Beobachtung«, mit der er seine Methode der Feldforschung belegt, in Krügers Roman (Krüger 1993: 129; vgl. Albrecht 2005: 256, und Kohl 1987). Monika Albrecht hat sehr zutreffend beschrieben, dass in

Himmelfarb »diese gegensätzlichen Positionen auf zwei Figuren verteilt« sind. Leo Himmelfarb steht für die »Anerkennung kultureller Gleichwertigkeit in der Differenz«, die rassistischen Ausfälle des Erzählers werden mit dessen Beeinflussung durch »Konzepte des Nationalsozialismus« erklärt (Albrecht 2005: 256f.) Albrecht hebt in ihrer Analyse des Romans darauf ab, »daß der Roman *Himmelfarb* sich sehr kritisch mit dem Topos der Hybridität auseinandersetzt«, worin sie einen Beitrag Michael Krügers zum Postkolonialismuskurs sieht: Es gehe Krüger darum, »den Enthusiasmus um das Phänomen kultureller Hybridität deutlich zu dämpfen« (ebd.: 259).

Dem soll hier keineswegs widersprochen werden. Stattdessen wird ein anderer Aspekt ins Zentrum der Untersuchung gestellt, nämlich – wie schon angedeutet – die Frage nach dem Sprechen der und über die Kolonisierten bzw. nach dem kolonialen Subjekt.

Diese Frage ist nicht zu trennen von der Frage nach dem Autor oder – allgemeiner gefasst – von der Frage nach der Autorschaft. Im Roman *Himmelfarb* haben wir es zunächst mit gefälschter Autorschaft zu tun, jemand maßt sich an, Autor eines Buches zu sein, zu dem er keine Zeile beigetragen hat. Der »wahre Autor« ist aber keine beliebige Person, sondern ein jüdischer Schriftsteller, der aus Nazideutschland emigrieren musste. Dass dies kein nebensächliches Motiv für den Roman ist, zeigt sich schon darin, dass Krüger die Malinowski-Geschichte zeitlich und räumlich verlegt: Malinowski trat seine Reise in die Südsee 1914 an, die *Argonauten der westlichen Welt* erschienen bereits 1922. Der Ethnologe Richard und Leo Himmelfarb dagegen unternehmen ihre Reise in den brasilianischen Urwald in den frühen vierziger Jahren des 20. Jahrhunderts. (Die Ortsverschiebung – von der Südsee nach Brasilien – ist wohl dadurch zu erklären, dass Lateinamerika ein weitaus häufigeres Ziel für deutsche Emigrantinnen und Emigranten war als die Südsee.) »Mein Professor«, so teilt der Ich-Erzähler mit, »hatte mir eingeschärft, keineswegs Kontakt zu Emigranten zu suchen, Kommunisten oder Juden oder beides zusammen, da Gefahr bestand, daß sie Einfluß nehmen könnten auf meine Forschung« (Krüger 1993: 29). Genau das geschieht aber: In einer »Spelunke« (ebd.: 26) in São Paulo wird ihm, der am liebsten zurück möchte nach Deutschland – »Ich interessierte mich nicht für Indianer, für diese verwilderten Menschen und ihren Hang zur Trunksucht und Streit. Ich wollte sie weder retten noch verdammen, ich wollte weder ihre guten Eigenschaften beschreiben noch ihre schlechten [...]. Ich wollte sie nicht einmal sehen« (ebd.: 33f.) –, Leo Himmelfarb vorgestellt. »Die Vorstellung, daß ich den Urwald mit einem Leo Himmelfarb durchqueren sollte, lähmte mich, und der Gedanke, in meinen Berichten für das Institut erwähnen zu müssen, daß ein Leo Himmelfarb mir dabei geholfen hätte, die genealogischen Tabellen der Ureinwohner aufzuzeichnen, machte mich schaudern.« (Ebd.: 34) Es wird von vornherein betont, dass es sich bei seinem Reisebegleiter in spe um einen emigrierten Juden handelt.

Ich war im Begriff, für das Leipziger ethnologische Institut den gesellschaftlichen Kindheitszustand unserer Zivilisation zu erforschen, und nahm mir von allen Menschen die-

ser Erde ausgerechnet einen galizischen Juden als Reisebegleiter, einen Schriftsteller, wie sich bald herausstellen sollte, dessen Roman, bereits von einem Berliner Verlag akzeptiert, in Deutschland nicht mehr erscheinen konnte und nun wahrscheinlich nie mehr erscheinen würde. (Ebd.)

Mithin handelt es sich auch nicht um irgendeinen beliebigen jüdischen Emigranten, sondern um einen Schriftsteller, dessen Autorschaft durch die Nazis unterdrückt worden war, einen Autor, dessen Text keinen Adressaten erreichen kann, weil man die Publikation dieses Textes verboten hat, nicht wegen seines Inhalts, sondern wegen der jüdischen Herkunft seines Autors. Leo Himmelfarb ist a priori ein unterdrückter Autor, ein Autor, dem das Schreiben untersagt ist, der dennoch schreibt, aber nur über den Umweg der angemäßigten Autorschaft eines Anderen den Weg an die Öffentlichkeit findet, also: zum Sprechen kommt.

In dem Brief, den Leo Himmelfarb dem Erzähler schreibt, erwähnt er einen Zeitungsartikel, in dem ausgeführt wird, »daß der Autor uninteressant geworden sei. Er sei nur noch ein Medium, das seinen Füllfederhalter den zufällig herumfliegenden Worten leihe, damit sie aufs Papier kommen. In dem Moment, da sie schwarz auf weiß stehen, kann er abdanken, dann gehören ihm die Sätze nicht mehr.« (Ebd.: 118f.) Das ist natürlich ein deutlicher Hinweis auf Roland Barthes' und Michel Foucaults Erklärungen, dass der Autor tot sei (vgl. Barthes 2000 und Foucault 2003). »Was liegt daran, wer spricht?« (Foucault 2003: 234) In unserem Zusammenhang: eine Menge. Es macht einen entscheidenden Unterschied, dass eigentlich nicht der von den Nationalsozialisten geförderte Ethnologe spricht, sondern der verfemte Jude, der durch die Verfemung selbst in die Rolle eines Subalternen, eines Unterdrückten und am Sprechen Gehindernten gebracht wird. Hat das Konsequenzen für unsere Frage nach dem Sprechen der kolonialen Subalternen? Dabei ist zu bedenken, dass der europäische ›Subalterne‹ Himmelfarb und der europäische Ethnologe sich im gleichen kulturellen Paradigma bewegen, die kolonialen Subalternen aber nicht.

Der Text legt dennoch jedenfalls zunächst eine positive Antwort auf diese Frage nahe. Zunächst einmal zeigt sich Himmelfarb als scharfer Kritiker des Kolonialismus. Gleich während der ersten Begegnung in der Spelunke in São Paulo setzt er an zu einer

wüsten Tirade auf den Kolonialimperialismus, der nichts anderes sei als gemeinstes Kolonialverbrechertum. Unsere Irrtümer, Fehler und Laster, die entwürdigenden Torheiten unserer ins Materielle abgesunkenen Zivilisation, unsere beschämende Raubgesinnung, schließlich die lächerlichen Vorurteile über die Minderwertigkeit der nichtweißen Rassen – all diese Sünden schreien nach Rache (Krüger 1993: 35).

Der Erzähler hängt dagegen noch in der Gegenwart seinen alten Gesinnungen an, wenn er feststellt, die Ethnologie sei nach 1945 dominiert von Engländern, Franzosen und Amerikanern, die »die koloniale Vergangenheit ihrer Länder kompensieren [wollten], wodurch unsre Disziplin zum lächerlichen Modefach für zivilisationsmüde Kinder reicher Eltern wurde« (ebd.: 31f.). Leo Himmelfarb

gelingt, was dem von einem Nazi-Doktorvater nach Brasilien geschickten Ethnologen nicht gelingt:

Er kümmerte sich um Menschen und Tiere [...]. Ihn schienen weder der Lärm noch der Dreck noch die Menschen zu stören. Nach wenigen Tagen bereits lebte er auf diesem gottverlassenen Fleck im Urwald [...] als habe das Schicksal ihn dafür ausersehen [...] Selbstverständlich konnte er sich im Handumdrehen mit den Eingeborenen verständigen, die mir gegenüber düster, schweigsam, in sich gekehrt und auf eine gewisse würdevolle Art abweisend waren. Ihm gegenüber waren sie heiter, redselig und zutraulich, was meinen Haß gegen die Leute noch steigerte. (Ebd.: 127f.)

Das und die Notwendigkeit eines »Mindestmaß[es] an teilnehmender Beobachtung« führt dann dazu, dass Himmelfarb auch das Expeditionstagebuch führt. »Er schrieb, ich las und machte ein sinnloses Häkchen unter den Text, als letztes Zeichen einer schon längst aufgelösten Macht [...] Korrekturen hatte ich nie vorzuschlagen.« (Ebd.: 129) Himmelfarb gelingt es, so erklärt der Erzähler dessen Zugang zur indigenen Bevölkerung und die damit verbundene Fähigkeit, über sie zu schreiben, weil er die Absicht hat, »diese krause Mischung [...] das Gemisch aus Weißen und Schwarzen, Weißen und Indianern, Indianern und Schwarzen« (ebd.: 129) zu lieben. Himmelfarb, das ist die Konsequenz daraus, befolgt »ein Prinzip des Nehmens und Gebens, des Lernens und Lehrens, des Zuhörens und Erzählens, mit einem Wort: des Austauschs« (ebd.: 131), was dazu führt, dass sie ihm »ihre Geschichten erzählen und ihre Gegenstände erklären« (ebd.: 131), was er dann wiederum im Tagebuch zu Papier bringt. »Hätten wir Zeit gehabt«, so fügt der Erzähler hinzu, hätte er »dem Urwald die Zunge gelöst und ihn zum Sprechen gebracht« (ebd.: 137). Es scheint hier so, als könne ein europäischer Subalterner einen anderen, weil eher gleichberechtigten und partnerschaftlichen Zugang zu den kolonialen Subalternen finden.

Leo Himmelfarb erleidet während der Forschungsexpedition einen »schlimme[n] Unfall« (ebd.: 16). Als es so aussieht, dass er sich »von der bösen Infektion«, die sich einstellt, »und anderen sie begleitenden Malaisen [...] nicht mehr erholen wird« (ebd.), diktiert er dem Ich-Erzähler seine Reisebeschreibung in ein Wachstuchheft. Dieser lässt Himmelfarb zurück, verlässt mit dem »Manuskript in meiner Handschrift« (ebd.) Brasilien und kehrt zurück nach Hause, zu »den lieben Nazis« (ebd.: 64), wie Himmelfarb sarkastisch bemerkt. Das Versprechen »im Falle des Todes des Autors das Manuskript nach dem Krieg unter seinem [= dessen; A.D.] Namen als Buch zu veröffentlichen« (ebd.: 17), wird der Erzähler nicht einlösen. Stattdessen kommt es zu der angemäßen Autorschaft.

Durch die Krankheit Himmelfarbs stellen sich Konnotationen ein, die das Schicksal, das er erlitten hätte, wenn er in Deutschland geblieben wäre, in den Roman hineinziehen: »Ich sehe ihn vor mir, wie er mit seinen raschen, kurzen Schritten, die im Verlauf der Krankheit immer schleppender wurden, immer schlurfender und einsamer, das Lager durchmißt, die gefleckten Augen unruhig alles erfassend« (ebd.: 18). Es ist die scheinbar zum Tode führende Krankheit in einem Lager (hier natürlich das Expeditionscamp und nicht ein Konzentrati-

onslager, aber es stellen sich trotzdem Assoziationen zum Typus des im Lagerjargon sogenannten Muselmanns ein), die dazu führt, dass Himmelfarb seine durch den Zugang zur indigenen Bevölkerung gewonnenen Erkenntnisse dem Naziethnologen in die Feder diktiert. Die oben beschriebene Konstellation des unterdrückten Autors, der nur über den Umweg der angemäßigten Autorschaft eines Anderen zu Wort kommen kann, wird damit noch verschärft. Die Erkenntnisse Himmelfarbs, des europäischen Subalternen, verwandeln sich durch den Wechsel des Autornamens in eine Schrift, mit der ein nichtsubaltern Europäer seine Karriere, seinen Machtstatus begründet. Entscheidend dafür ist tatsächlich nur der Wechsel des Autornamens, der den, dessen Macht, wie oben zitiert, sich schon längst aufgelöst hatte, nunmehr in einen Träger von Macht verwandelt. Ohne dass Foucault genannt würde, heißt es im Roman einmal: »An Podiumsdiskussionen nehme ich nicht mehr teil, weil mich die Frage nach Macht und Wahrheit in den heutigen Zusammenhängen kalt läßt.« (Ebd.: 54) Der Ethnologe hat das auch nicht mehr nötig, sein Machtstatus ist längst begründet. Völlig hinter dieser Durchsetzung der wissenschaftlichen und akademischen Macht verschwinden die beiden Subalternen, Leo Himmelfarb und noch mehr die – namenlosen – kolonialen Subjekte, deren Stimmen Himmelfarb aufgezeichnet hatte. Die Schrift drückt nicht mehr deren Wahrheit aus, sondern die Macht des europäischen Intellektuellen.

In der Gegenwart hat der Ethnologe einen weiteren Helfer, einen Postboten namens Bomplang, »der mir bei der Korrespondenz hilft und andere kleinere Tätigkeiten ausführt« (ebd.: 55). Verstehen kann er ihn wegen seines bayerischen Dialekts kaum: »Dann lacht er und erklärt mir wie einem Ausländer, was er hat sagen wollen.« (Ebd.) Bomplang beantwortet die Briefe zu seinem 80. Geburtstag, für die er sich nicht selbst bedanken will: »Er schrieb ihm [dem Absender der Glückwünsche] ein paar Sätze auf der Schreibmaschine, die ich ungelesen signierte.« (Ebd.: 75) Die Essgewohnheiten Bomplangs – »Bomplang beim Essen zuschauen zu müssen, kam einer Tortur gleich« (ebd.: 79) – erinnern ihn an die ihn genauso anwidernden der »Eingeborenen« (ebd.). Schließlich hilft Bomplang ihm bei der Haushaltsauflösung: »Er war eifrig wie nie zuvor bei der Sache, ordnete, beschriftete, legte neue Karteien an [...] Gelegentlich war er mir so nahe, daß ich ihn fast wie Stanley [den Hund; A.D.] anredete. Braver Bomplang; gut gemacht, Bomplang; wo ist das Karteikästchen, Bomplang?« (Ebd.: 145)

In der Geschichte der Naturforschung gibt es nun einen gewissen Aimé Bonpland, einen französischen Botaniker und Arzt (1773-1858), der Alexander von Humboldt von 1799 bis 1804 auf dessen amerikanischer Forschungsreise begleitete. Zwar bezeichnet ihn Humboldt gleich zu Beginn der *Reise in die Äquinoktial-Gegenden des Neuen Kontinents* als einen »mutigen und kenntnisreichen Freund, der – seltenes Glück für den Erfolg eines gemeinschaftlichen Unternehmens! – mitten unter Beschwerden und Gefahren, denen wir uns zuweilen ausgesetzt sahen, immer denselben Eifer und denselben Gleichmut behielt« (Humboldt 2004: 11), und erwähnt ihn durch das ganze Buch hinweg immer wieder, doch steht er geradezu legendär im Schatten Humboldts (vgl. Schneppen 2002). Einem größeren Publikum bekannt geworden ist er erst 2005 durch

Daniel Kehlmanns *Die Verbesserung der Welt*, in der wiederum ein anderer Reisegefährte Humboldts, Carlos Montúfar, in der Versenkung verschwindet (vgl. Kehlmann 2006: 9-27, und Andress 2011).

Dass der Name Bomplang kein zufälliger Anklang an Bonpland ist, zeigt sich daran, dass der Ethnologe ausgerechnet in Humboldts *Wiederentdeckung der Neuen Welt* liest, einer »Kompilation aus den Berichten über die »Reise in die Äquinoctial-Gegenden des neuen Continents, den [sic] »Versuch über den politischen Zustand der Insel Cuba« und den Tagebüchern aus dem Nachlaß« (Krüger 1993: 57). Der Bezug zu Bompland und Humboldts Reisen – wie auch der Name Stanley für den Hund – machen aus Krügers Roman einen Text, der die Konstellation der naturforscherischen oder ethnologischen Expedition und deren Kontakt mit der indigenen Bevölkerung, die zugleich eine koloniale Konstellation ist, als solche thematisiert¹ (auch wenn Humboldt, wie jüngste Forschungen mehrfach gezeigt haben, in einigen seiner Schriften postkoloniale Schreibweisen vorweggenommen hat; vgl. Lubrich 2014). Noch viel stärker im Schatten als die europäischen Reisebegleiter Humboldts stehen natürlich die einheimischen Führer, die kolonialen Subjekte, denen jede direkte Äußerung, also die eigene Stimme, verweigert wird, was neuere Bücher wie vor allem Ilija Trojanows *Der Weltensammler* (2006) bekanntlich auf eine wiederum nicht ganz unproblematische Weise zu ändern versucht haben.

Im Zentrum des Romans *Himmelfarb* stehen die europäischen Subalternen Bonpland und Leo Himmelfarb, für dessen Vergessen gerade die dominierende Schrift in der Gestalt der angemäßen Autorschaft des Ethnologen Richard verantwortlich gemacht wird. Strukturell aber verweist der Roman auf die doppelt abwesende Stimme: Himmelfarbs diktierende Stimme, die in der europäischen Schrift über-schrieben wird, und noch einmal darunter die abwesende Stimme der kolonialen Subjekte, die nur in der Vermittlung (der Repräsentation) durch den wiederum verdrängten europäischen Subalternen und die angemäße Autorschrift Richards zugänglich und dabei für ganz andere Zwecke nützlich gemacht wird. Zugleich wiederholt der Text damit das lang andauernde Verschwinden des Gedächtnisses des Kolonialismus hinter dem Gedächtnis an die Schrecken des Dritten Reichs, macht so diese Struktur aber auch greifbar. Es geht daher weniger um ein Sichtbarmachen des »Mechanismus der Konstruktion des/der Anderen« (Spivak 2008: 72) als um ein Sichtbarmachen des Mechanismus der Verhinderung eines Zur-Sprache-Kommens.

Die Figur Leo Himmelfarb verweist aber auch auf die Anmaßung, die – wie schon Spivak deutlich macht – im Anspruch auch an den deutschsprachigen Schriftsteller unserer Gegenwart liegt, das Sprechen der Subalternen zu repräsentieren. »Es war dein Wunsch«, schreibt Leo an Richard,

1 | Die längere Beschreibung eines Hahnenkampfs – »Ich mußte mich auf den vor mir stehenden Indianer aufstützen, um über seinen Kopf hinweg den verwundeten Hahn zu sehen« (Krüger 1993: 45-47, hier 47) – wird man wohl als Anspielung auf Clifford Geertz' berühmte Abhandlung über den balinesischen Hahnenkampf werten dürfen (vgl. Geertz 2001).

in dieses trostlose Paradies² einzudringen, [...] du wolltest diese vergessenen Menschen aufscheuchen, nicht ich. Du wolltest das Chaos ihrer Mythen entwirren, mit Anmaßung und Leichtfertigkeit. Ich wollte Schriftsteller werden, das war alles. Mein untergeordnetes Reich heißt Galizien, ich war an seinen Menschen interessiert und wollte ihre Geschichten aufschreiben. [...] Die Geschichten der Rabbiner und ihre Auslegung der Schrift. Aber deinesgleichen hat mich gehindert. (Krüger 1993: 19)

Dass Krüger auch dem phantasmatischen Sprechen, der sich in Empathie umsetzenden teilnehmenden Beobachtung, eine Absage erteilt, macht eine Anekdote am Ende des Romans deutlich. Richard fährt nach Korfu, um dort Leo Himmelfarb wiederzutreffen, und steigt dort in einem Hotel ab, in dem er vor Jahren »vor einer gelehrten Gesellschaft über das Verhältnis von Kaiser Wilhelm II. zu den Kolonien« (ebd.: 155) referiert hatte. Zu dieser Gesellschaft hatte auch ein »ständig betrunkenener englischer Historiker« gehört, der, wenn »er betrunken war, vergaß [...] in welcher Sprache wir redeten, bestellte auf polnisch neuen Wein, fluchte russisch und sang anschließend ein deutsches Trinklied. Chamisso hat im Koma hawaiisch geredet, aber für Chamissos Koma hatte dieser intelligente Trinker kein Verständnis.« (Ebd.: 155f.) Nicht das Zungenreden ist die Lösung, das Sprechen der Subalternen dem Gedächtnis des Kolonialismus zuzuführen, sondern vielleicht eher eine Konstruktion, die die Problematik eines repräsentierenden Sprechens deutlich macht und zugleich auf das abwesende Sprechen verweist. So endet der Roman auch mit einer Leerstelle. Richard legt seine Aktentasche mit seinen enthüllenden Aussagen auf den Strand von Korfu: »Die Sonne steigt, bald werden die Urlauber kommen, ich muß mich beeilen. Ich sitze so unbeweglich, daß die Eidechsen bis an meine Schuhe herankriechen, mit hochgestellten, lauschenden Köpfchen. Es ist jetzt 11 Uhr 45. Nun ist noch Platz für ein Wort:« (ebd.: 167) – es folgt ein Doppelpunkt, und dann nichts mehr.

Bedeutsam für die Debatte um die Repräsentation des subalternen Sprechens ist Michael Krügers Roman *Himmelfarb* nicht wegen der eher vordergründigen (und in der Realität wohl kaum zu haltenden) These, der europäischen Subalterne habe einen besseren Zugang zum Sprechen der Kolonialiserten, sondern wegen seiner Struktur, die – darin mit Uwe Timms *Morenga* vergleichbar – auf die Leerstelle eines abwesenden Sprechens verweist und zugleich die kolonialen Bemächtigungsstrategien gegenüber den Subalternen aufzeigt.

2 | Dies ist wohl auch als eine Anspielung auf Claude Lévi-Strauss' *Tristes Tropiques* (1955) zu sehen (vgl. Lévi-Strauss 1988).

LITERATUR

- Albrecht, Monika (2005): Gegenwartsliteratur aus postkolonialer Sicht. Michael Krüger: *Himmelfarb* und Jeannette Lander: *Jahrhundert der Herren*. In: Axel Dunker (Hg.): (Post-)Kolonialismus und Deutsche Literatur. Impulse der angloamerikanischen Literatur- und Kulturtheorie. Bielefeld, S. 251-265.
- Andress, Reinhard (2011): Alexander von Humboldt und Carlos Montúfar als Reisegefährten: ein Vergleich ihrer Tagebücher zum Chimborazo-Aufstieg. In: HiN. Internationale Zeitschrift für Humboldt Studien XII, H. 22, S. 10-22.
- Barthes, Roland (2000): Der Tod des Autors. In: Fotis Jannidis/Gerhard Lauer/Matias Martinez/Simone Winko (Hg.): *Texte zur Theorie der Autorschaft*. Stuttgart, S. 185-193.
- Dunker, Axel (2003): *Die anwesende Abwesenheit. Literatur im Schatten von Auschwitz*. München.
- Foucault, Michel (2003): Was ist ein Autor? In: Ders.: *Schriften zur Literatur*. Hg. v. Daniel Defert u. François Ewald unter Mitarbeit v. Jacques Lagrange. Übers. v. Michael Bischoff, Hans-Dieter Gondek u. Hermann Kocyba. Frankfurt a.M., S. 234-270.
- Geertz, Clifford (2001): *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*. Übersetzt von Brigitte Luchesi und Rolf Bindemann. Frankfurt a.M.
- Hamann, Christof/Timm, Uwe (2003): »Einfühlungsästhetik wäre ein kolonialer Akt«. Ein Gespräch. In: *Sprache im technischen Zeitalter* 168, S. 450-462.
- Humboldt, Alexander von (2004): *Reise in die Äquinoktial-Gegenden des Neuen Kontinents*. Hg. v. Ottmar Ette. Frankfurt a.M./Leipzig.
- Kehlmann Daniel (2006): *Wo ist Carlos Montúfar? Über Bücher*. Reinbek.
- Kohl, Karl-Heinz (1987): »Der Verdammte der Inseln«. Malinowski, Bronislaw 1884-1942. In: Ders.: *Abwehr und Verlangen. Zur Geschichte der Ethnologie*. Frankfurt a.M./New York, S. 39-62.
- Krüger, Michael (21993): *Himmelfarb*. Roman. Salzburg/Wien.
- Lévi-Strauss, Claude (1988): *Taurige Tropen*. Übers. v. Eva Moldenhauer. Frankfurt a.M.
- Lubrich, Oliver (2014): *Das Wuchern der Imperien. Alexander von Humboldts Kosmos als postkoloniale Theorie*. In: Gabriele Dürbeck/Axel Dunker (Hg.): *Postkoloniale Germanistik. Bestandsaufnahme, theoretische Perspektiven, Lektüren*. Bielefeld, S. 193-222.
- Malinowski, Bronislaw (1922): *Argonauts of the Western Pacific. An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*. New York.
- Ders. (1985): *Ein Tagebuch im strikten Sinne des Wortes. Neuguinea 1914-1918*. In: Ders.: *Schriften in vier Bänden*. Bd. 4/1. Hg. v. Fritz Kramer. Frankfurt a.M.
- Schneppen, Heinz (2002): *Aimé Bonpland. Humboldts vergessener Gefährte? 2. durchges. Aufl.* Berlin: Alexander-von-Humboldt-Forschungsstelle der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften (= Berliner Manuskripte zur Alexander-von-Humboldt-Forschung. Bd. 14).
- Spivak, Gayatri Chakravorty (2008): *Can the Subaltern Speak? Postkolonialität und subalterne Artikulation*. Aus dem Engl. v. Alexander Joskowicz u. Stefan Nowotny. Mit einer Einleitung von Hito Steyerl. Wien.
- Trojanow, Ilija (2006): *Der Weltensammler*. Roman. München/Wien.

Es war mir ein Anliegen, das Geheimnis nicht zu lüften

Sieben Formen von Unübersetzbarkeit in Ilija Trojanows

Der Weltensammler

MARTINA SCHWALM

Abstract

*This article discusses the thesis, developed in Emily Apter's *Against World Literature* (2013), on the limits of literary translation, using the example of Ilija Trojanow's *Der Weltensammler* (2006). The tension between the multilingual worlds of experience in the novel and the seemingly dominant literary monolingualism of the first German publication is addressed in the novel itself as a problem of untranslatability. On the textual level, the novel refuses to be translatable and takes its refuge in Bhabha's *Third Space*, »which makes the structure of meaning and reference an ambivalent process, destroys this mirror of representation in which cultural knowledge is continuously as an integrated, open, expanding code.« I will reveal seven forms of untranslatability that simultaneously open up different interpretive perspectives. In reference to Emily Apter's monography, untranslatability will be decoded as a textual precondition, and hybridity will be seen as the fundament on which world literature is based upon.*

Title: It Was an Intention of Mine to not Disclose the Secret. Seven Forms of Untranslatability in Ilija Trojanow's *The Collector of Worlds*

Keywords: translation; world literature; hybridity; monolingual; multilingual

EINFÜHRUNG

»Schreibst Du Weltliteratur? Oder ›deutsche‹ Literatur?
Gibt es da einen Unterschied? Die Sprache muss für den Autoren entscheidend sein, nicht aber für den Leser. Der Koreaner oder Brasilianer wird vielleicht gar nicht merken, dass ›Der Weltensammler‹ ursprünglich auf Deutsch verfasst wurde.«
Trojanow 2009: 254

Die Ebenbürtigkeit von Welt- und Nationalliteratur, auf die der bulgarischstämmige Autor und Übersetzer Ilija Trojanow hier in einem Interview aus dem Jahre 2009 im Kontext seines Bestsellerromans *Der Weltensammler* (2006) verweist, bezieht nach Trojanow ihre Berechtigung aus der Unterstellung sprachlicher Äquivalenzen und Transparenz durch absolute Übersetzbarkeit. Dieses Gleich-

stellen von Sprache durch das Moment der Übersetzung konzipiert das internationale Lesepublikum zu einer imaginierten transsprachlichen Gemeinschaft, welche sich aus der Annahme begründet, es gäbe literarische Tropen, »analogous to the wearisome lingua franca of special effects in contemporary cinema« (Parks 2010). Tim Parks, Professor für Literatur und Übersetzung an der Universität von Mailand, warnt in seinem Blogbeitrag *The Dull New Global Novel* der *New York Review of Books* vor solch einer Wahrnehmung und Perspektivierung von Weltliteratur, da sie »the kind of work that revels in the subtle nuances of its own language and literary culture, the sort of writing that can savage or celebrate the way this or that linguistic group really lives [in]« (ebd.) prinzipiell negiert und verbannt. Parks prangert hierbei insbesondere die intentionale Adaption von Sprachästhetik und -stilistik im Sinne einer Sprachsimplifizierung seitens der Autoren an, welche bei jenen dann entstehe, wenn sie ihre »ultimate audience an international rather than national« (ebd.) wahrnehmen. Daraus resultiere die Leserperzeption »if people don't want you elsewhere you can't be that good« (ebd.).

Ilija Trojanow, dessen literarisches Werk bislang in mehr als zehn Sprachen, unter anderem ins Arabische, Englische, Russische, Chinesische und Bulgarische, übersetzt wurde, würde sich demnach in jenen Kreis von Autoren einordnen, die die sprach- und kulturästhetische Qualität ihrer Texte den »de-aestheticizing jaws of globalization« (Apter 2013: 1) opfern, »speed bumps of untranslatability« (ebd.: 3) einebnen und dadurch absolute Übersetzbarkeit unterstellen. Trojanow selbst dekurviert jedoch im Oktober 2013 »übersetzen« als lediglich das Bestreben einer bestmöglichen Annäherung, als er auf Grund der Verweigerung seiner Einreise in die USA an der German Studies Association Conference nur mit Hilfe eines technischen Transmitters, dem Internet, beiwohnen kann. Diese Demonstration erzwungener geografischer Nichtübertragbarkeit korrespondiert mit der Annahme praktikabler absoluter Übersetzbarkeit und deckt diese als ein lediglich scheinhaftes Substitut auf, dem das Moment von Unübersetzbarkeit immanent ist. Ilija Trojanows Präsenz auf der Konferenz markiert sich also im Spannungsfeld gleichzeitiger An- und Abwesenheit. Auch in seinem Roman *Der Weltensammler* wird von Trojanow das Moment absoluter Übersetzbarkeit immer wieder, unter anderem figurenmetaphorisch, textuell kritisch reflektiert: »Du kannst dich verkleiden, soviel du willst, du wirst nie erfahren, wie es ist, einer von uns zu sein. Du kannst jederzeit deine Verkleidung ablegen, dir steht immer dieser letzte Ausweg offen. Wir aber sind in unserer Haut gefangen. Fasten ist nicht dasselbe wie hungern« (T: 212)¹.

Einer der Sprachlehrer des Romanprotagonisten Richard Francis Burton weist diesen hier auf die Unmöglichkeit des Annehmens einer anderen kulturellen Identität hin, impliziert diese doch immer auch das Moment einer bewussten Freiwilligkeit und Selbstbestimmtheit eigener Grenzziehungen, sei es

1 | Die hier verwendete Ausgabe des Romans ist die 8. Auflage von 2012 aus dem Deutschen Taschenbuchverlag. Zitate und andere Referenzangaben werden mit (T: Seitenzahl) angegeben.

Empathie oder der Grad der Integration und Adaption. Schon beinahe vorwurfsvoll wird allein der Versuch Burtons aufgefasst und von dem Lehrer als Anmaßung verstanden: »Das ist nicht dein Kampf! Glaubst du, so einfach kannst du die Seiten wechseln. Was du getan hast, hast du allein deiner Eitelkeit zuliebe getan« (T: 211). Burton, welcher an dieser Stelle der Verkleidete ist, kann also nur eine Skizze, eine Eigeninterpretation des zu Übersetzenden absorbieren, ist und wird er doch stets an seinen britischen Ursprung rückgebunden. Jenen macht der Sprachlehrer als unüberwindbares Element von Burtons Identität geltend, die diesen stets als nicht zugehörig ausweist, wodurch Übersetzung lediglich als Schein entlarvt wird. Emily Apter spricht der Praxis literarischer Übersetzung Gültigkeit ohnehin nur unter Vorbehalt zu und greift in *Against World Literature: On the Politics of Untranslatability* (2013) das Phänomen der Unübersetzbarkeit auf.

Unübersetzbarkeit konzentriert sich auf sprachliche Elemente, die Apter als das bislang Ungesagte und Unausgesprochene der Übersetzung identifiziert, und versteht sich daher als Grenze des eigenen Sprachvermögens, wenn das eigene Sprachwissen nicht mehr ausreicht und der Übersetzer scheitern muss (vgl. Apter 2013: 9f.; Benjamin 1977 und Bhabha 2011). Wenngleich dieses Scheitern bei Apter als »failure« und nicht als »task« interpretiert wird, stellt es jedoch keineswegs einen Abbruch des Übersetzungsprozesses dar (vgl. Apter 2013: 9f.)². Vielmehr geht es der Autorin um das Wollen bezüglich einer intensiveren Annäherung an und Auseinandersetzung mit Sprachverschachtelungen ohne die Intention, jene durch eine Übersetzung aufzulösen oder zu glätten. Hierin findet sich die Forderung nach einer Neureflexion eines bereits etablierten literarischen Korpus, der sich durch ein stets gleich übersetztes und kontinuierlich wiederholendes »Vocabulaire« (vgl. ebd.: 119f.) auszeichnet. Dieser Korpus müsse sich seiner semantischen Zwickmühle bewusst und Unübersetzbarkeit zu seinem epistemologischen Wendepunkt werden, einem »fulcrum for rethinking philosophical concepts and discourses of the humanities« (ebd.: 31), an welchem sich dann ebenso linguistische Diskurse (vgl. Bakhtin 1981: 269, 272) neu auszurichten hätten. Gleichzeitig wendet sich Apter mit dieser Forderung gegen eine von der Nation ausgehende Kanonisierung von Weltliteratur³ und spricht

2 | Emily Apter interpretiert »aufgeben« mit dem englischen Begriff »failing« und nicht mit »to give up«. Erst durch eine Rückübersetzung von »failing« ins Deutsche (»versagen« oder »scheitern«), schwingt ein »failing« auf der Bedeutungsebene implizit mit. Hierdurch verdeutlicht die Autorin die Inkommensurabilität von Begriffsumfängen verschiedener Sprachen, hier dem Englischen und dem Deutschen, die nicht eine »lexikalisch identische Übersetzung dieses Worts« fordern können (Knott/Witte 2014: 8).

3 | Ähnliches fordert auch Todd Kontje in *German Orientalisms* (2007), wenn auch aus einer entgegengesetzten Perspektive. Kontje dringt auf eine Relektüre sogenannter Nationalliteratur, um sie auf Elemente von Deplatzierung, Diasporastatus und Postkolonialismus zu untersuchen und neu zu interpretieren. Der Autor fordert, dass Kategorisierungen und Klassifizierungen entlang künstlicher und ohnehin poröser politischer Ländergrenzen erneut befragt werden, um postkolonialistische Terminologie nicht

sich für eine Deprovinzialisierung eben jener aus, wodurch sich dem Geheimnis literarischer sowie auch kultureller Unübersetzbarkeit angenähert werden könne (vgl. Apter 2013: 2, 8).

Diesem Geheimnis versuchte sich auch Ilija Trojanow durch Recherchen zu seinem Roman anzunähern. Im Jahre 2001 begab der Autor sich auf einen dreimonatigen Fußmarsch durch Tansania, um den Spuren des britischen Offiziers, Entdeckers und Orientalisten Richard Francis Burton (1821-1890) nachzuspüren, welchen er zum Protagonisten seines Romans werden lässt (vgl. Trojanow: *Die Recherche* o.J.c). Der historische Burton gelangte Mitte des 19. Jahrhunderts nach Indien und habe, so Trojanow, zu Lebzeiten den Anspruch gehabt, »in die Fremde einzudringen, kulturelle Unterschiede zu erkennen, zu begreifen, zu benennen und sie – sei es durch Maskerade, sei es durch Verwandlung – zu überwinden« (vgl. Trojanow: *Die Figur* o.J.b), wozu auch das Sprachenlernen von mehr als zwanzig Sprachen, unter anderem Hindustani, Gujarati, Marathi, Farsi, Arabisch und Sanskrit, gehörten. Die Intensität, mit welcher sich Burton der Kultur Indiens, Ostafrikas und Arabiens annahm, nicht nur durch Reise und Sprache, beschreibt Trojanow als den Versuch des Hineinschlüpfens in die Haut der Menschen, dem Tragen ihrer Kleidung, des Adaptierens von Ritualen und Traditionen bis hin zum Ertragen der Folter der britischen Armee, ohne sich als einer von ihnen (vgl. T: 206-208) zu erkennen zu geben. Dennoch erhält der Leser an keiner Stelle Informationen über die Intentionen Burtons oder darüber, wie er diesen Versuch des Hineinschlüpfens für sich wahrnimmt und reflektiert. Vielmehr lässt Trojanow die narrative Erzählinstanz seines Romans als

eine unsichtbare Eule [erscheinen, die; M.S.] auf der rechten Schulter von Burton sitzt, d[ie] alles beobachtet und wahrnimmt, d[ie] auch hört, wie Burton dieses und jenes ausplaudert, wie er laut vor sich her redet, wie er im Schlaf spricht, d[ie] aber keinen Zugang zu den geheimsten Gedanken der Hauptfigur hat. (Trojanow 2008: 8)

Der Autor nähert sich also durch seinen Schreibprozess der Figur Burtons lediglich an, hat keinen Anspruch, ihr Inneres preiszugeben: »Es war mir ein Anliegen, das Geheimnis dieses Menschen nicht zu lüften, keine Innenschau zu wagen« (Trojanow: *Die Figur* o.J.b). Ilija Trojanow veranschaulicht hiermit bereits mittels seines Protagonisten, dass jedwedes Annähern an ein Innenleben der Romanfigur ein Übersetzen impliziert, dass auf eine Interpretation des historischen Burton durch den Autor zurückzuführen wäre. Indem Trojanow jedoch in seinem Schreiben sich diesem Schritt verweigert, gesteht er Burton Unübersetzbarkeit zu, wodurch dieser weder für den Autor noch für den Leser vollständig entschlüsselbar ist. In den Roman *Der Weltensammler*, so die These, werden literarische und kulturelle Unübersetzbarkeiten unmittelbar in den Text eingeschrieben. Diese manifestieren sich bereits durch und während des Ent-

weiterhin lediglich im Kontext sogenannter interkultureller oder Migrationsliteratur anzuwenden.

stehungsprozesses, der Recherche zum Roman. Durch diese Recherche nähert sich Trojanow nicht nur der einstigen geografischen Lebenswelt Burtons an, sondern ebenso auch der mehrsprachigen (vgl. Gramling 2014: 11), die in dessen eigenen literarischen Texten zum Ausdruck kommt.⁴ Dementsprechend soll der von Emily Apter bereitgestellte interpretatorische Denkansatz der literarischen Unübersetzbarkeit angewendet werden, um weiterführende Überlegungen anzubieten. Dazu werden zunächst sechs Formen herangezogen, um eben jene Sprachhybridität des Textes zu untermauern und sie als unübersetzbar zu bestimmen. Diese lassen sich jedoch lediglich als Stichprobe verstehen und liefern nur einen bruchstückhaften Einblick, wie Unübersetzbarkeit auf textueller Ebene erörtert werden könnte. Als siebte Form von Unübersetzbarkeit gilt abschließend die transhybride Übersetzung selbst, ein Konzept, für das mittels Analyse ein Exempel bereitgestellt werden soll. Diese sieben Formen sollen der Versuch sein, sich dem Gestaltungsmoment eines deprovinzialisierten nationalen Kanons anzunähern.

SECHS FORMEN VON UNÜBERSETZBARKEIT

Transkription

Eine Übersetzungsmethode stellen die Transkriptionen indischer Schrifttradition im Text dar, welche im Folgenden exemplarisch zur Interpretation von Unübersetzbarkeit herangezogen werden sollen. Im ersten Teil des Romans, *Britisch-Indien*, werden die mehrfach auftretenden Kapitel mit der Betitelung *Naukaram*, welche Unterhaltungen zwischen dem ehemaligen Diener Burtons, Ramji Naukaram, und dem Schreiber Lahiya beinhalten, durch verschiedene Hindi-Mantra in transkribierter Form eingeleitet. Den Mantras selbst ist keine weitere Erklärung hinzugefügt, der Leser erhält nicht einmal die Information, dass es sich um Mantras handelt⁵: »II Aum Ekaaksharaaya namaha I Sarvavighnopashantaye namaha I Aum Ganeshaya namaha II« (T: 38)⁶. Die Positionierungen der Mantras sind weder als Kapitelüberschriften zu verstehen, noch sind sie in den Fließtext der Unterhaltung eingebunden. Sie bewegen sich vielmehr auf metatextueller Ebene und verleihen dem jeweiligen Kapitel eine zusätzliche Erzählstimme, die im eigentlichen Text nicht explizit figural auftritt, ihm aber

4 | Vgl. hierzu insbesondere Burton (1893). Burton verwendet in beiden Texten Fußnoten und ein Glossar, um fremdsprachliche Begriffe dem englischsprachigen Leser zu erläutern.

5 | Durch Internetrecherche ist es für den Leser möglich herauszufinden, dass es sich um Mantras handelt. Es bedarf somit Eigeninitiative, um hinter das Geheimnis der Transkription zu kommen, sie als solche zu erkennen, und auch dann bleibt dem Leser ihre Bedeutung verborgen.

6 | Bei dieser Transkription handelt es sich um das erste auftretende Mantra im Roman. An dieser Stelle beginnt das Verfassen des Empfehlungsschreibens.

dennoch interpretatorisch eingeschrieben ist. Dem Leser wird vermeintlich erlernbares kulturelles Wissen⁷ nicht leichtfertig zugänglich gemacht, sondern eingebettet in ein Dazwischen, in eine Grauzone der Unübersetzbarkeit, die sich gegen die Annahme stellt, alles könne und müsse übersetzt werden (vgl. Apter 2013: 3). Dem Leser ist es freigestellt, diese Grauzone zu verlassen, sie sich selbst zugänglich zu machen, um den *Naukaram*-Kapiteln weitere interpretatorische Bedeutungskonnotationen beizufügen. Hierdurch wird versucht, ein Gleichgewicht zwischen zu viel und zu wenig Information oder, um es »orientalistisch« auszudrücken, zwischen Domestizierung und Überfremdung eines Textes zu finden, um das Lesepublikum nicht in den orientalistischen Genuss des eigenen kulturellen Geschmacks zu führen (vgl. Chittiphalangsri 2014: 52), sondern es vielmehr herauszufordern, dem eigenen Lesen Tiefe zu verleihen.

Trojanow schreibt seinem Text also eine weitere Ebene ein, indem er ihn nicht durch schriftsprachliche Aufschlüsselungen scheinbarer kultureller Universalität unterwirft, sondern ihn gerade so weit zugänglich macht, dass der Leser den Klang der Wörter erahnen kann, welcher durch die Transkription lediglich angedeutet und evoziert werden kann. Inhalt und Wortbedeutung der Mantras bleiben dem Leser verborgen, sofern er sich diese Informationen nicht selbst beschafft. Die einzige Information, die er erhält, ist das in lateinischen Buchstaben und der deutschen Sprache angepasste⁸ transkribierte Hindi. Entscheidend ist hierbei das Moment der Wiederholung der auftretenden verschiedenen Mantras als einleitendes Moment eines jeden dieser Kapitel. Erst das ständige wiederkehrende Auftreten der unterschiedlichen Mantras weist in seiner Signifikanz auf ein Textverständnis hin, das über den Rand des Romans hinausreicht. Hinter den Transkriptionen bleibt jedoch nicht nur die inhaltliche Bedeutung der Mantras zurück, sondern die visuelle Ästhetik der Kaligrafie des Hindi selbst. Diese wird durch die Transkription ins Verborgene manövriert, hinter den lateinischen Schriftcode zurückgedrängt und durch seine Verwendung eingeengt (vgl. Apter 2013: 3). Dennoch findet hier keine kulturelle Gleichmachung statt, sondern lediglich eine Verringerung, ohne dass kulturelle Verschiedenheit gänzlich ausgemerzt wird und gänzlich verschwindet (vgl. Bhabha 2011). Der Leser erhält somit gerade so viel Information, dass es ihm möglich ist, in wenigen Schritten zu der Erkenntnis zu gelangen, dass es sich um ein indisches Mantra handelt. Dieses Mehr an Information transportiert den Inhalt der *Naukaram*-Kapitel auf die Ebene spirituell konnotierter Interpretationsansätze, welche nicht

7 | Nach Bhabha ist kulturelles Wissen immer im Kontext von kulturellen Unterschieden zu verstehen: »Cultural diversity is an epistemological object – culture as an object of empirical knowledge – whereas cultural differences is the process of the enunciation of culture as ›knowledgeable‹, authoritative, adequate to the construction of systems of cultural identification« (Bhabha 2011).

8 | Um dieses Phänomen vertiefend auszuloten, könnte exemplarisch eine englischsprachige Übersetzung des Romans herangezogen werden. Das ermöglichte es, eventuelle Unterschiede der Transkriptionskonvention in Relation zur jeweiligen textdominierenden Sprache vergleichend zu interpretieren.

nur den Kapiteln zusätzliche Bedeutungsebenen verleihen, sondern sich auch auf den gesamten Text ausweiten lassen und weitaus vielfältiger gedeutet werden können, als wenn der Autor eine persönliche Übersetzung der Mantras voranstellen und dem Text somit übersetzungspragmatisch zugänglich machen würde. Um auch hier jedoch vor voreiligen orientalistischen Interpretationsansätzen zu warnen, entlarvt der Text die Mantras als Teil eines kulturellen Diskurses, den es nicht nur seitens »des Fremden« zu verstehen gilt:

Die fremden Traditionen hingegen seien faszinierend, weil er sie noch nicht durchschaut habe. – Hat er so lange gebraucht, unseren Aberglauben zu durchschauen? Du hättest ihn zu mir bringen sollen. Die Mantras sind Steine, die sich unsere Brahmanen aus dem Mund ziehen, und wir erstarren in Ehrfurcht, als würden sie uns etwas Wertvolles überreichen. Ist dir aufgefallen, die Zauberer schwenken bei ihren Kniffen oft Fackeln, um uns abzulenken, genauso wie es die Priester während des Aarti tun. Gleiche Handhabung, gleiche Illusion. (T: 63)

Trojanow erzeugt also durch die Transkription des geschriebenen Hindi einerseits einen Bruch mit der indischen Schrifttradition, indem er sie zum einen in lesbare Laute lateinischer Schrifttradition übersetzt und seinem Leser somit den Hauch des Zugangs zu einer Klangwelt der Wörter und Laute der Fremdsprache gewährt. Zum anderen ummantelt er sie jedoch mit dem Geheimnis der Unübersetzbarkeit, dekonstruiert sie nicht gänzlich und erweckt dadurch nicht den Anschein kultureller Gleichmachung.

Das Glossar

Eine der wohl offensichtlichsten Formen von Unübersetzbarkeit eröffnet sich dem Leser zum Ende des Romans. Trojanow stellt hier ein Glossar bereit, das an die eigentliche Romanhandlung anschließt und dem Leser Vokabular erläutert, das innerhalb des Romantextes nicht weiter erläutert wurde (vgl. T: 519–524). Das Glossar ist alphabetisch geordnet, nimmt jedoch keinerlei Bezug zu den Seiten im Roman, auf denen die Begriffe zu finden sind. Dieses Glossar bietet nun dem Leser die Möglichkeit, sich erneut mit dem Text auseinanderzusetzen. Eventuell aufgetretene Missverständnisse, wie beispielsweise »Lahiya« für den Namen des Schreibers zu halten, treten nun deutlich hervor »*Lahiya*: öffentlicher Schreiber« (T: 522). Der Roman eröffnet durch das Glossar, hier exemplarisch am Beispiel des Schreibers, ein unerwartetes Mehr an Analyseansätzen und -möglichkeiten, macht es doch einen immensen interpretatorischen Unterschied, ob es sich bei Lahiya um einen Namen oder den Berufsstand einer Person handelt. Das Glossar kann als Anlehnung an das von Barbara Cassin initiierte *Dictionary of Untranslatable Terms* verstanden werden. Solch ein Diktionär »clarifies the contradictions and places them face-to-face in reflections; it is a pluralist and comparative work in its non-enclosing gesture« (Apter 2013: 3, 119; nach Cassin 2010: 18).

Die Bereitstellung des Dictionärs verweist eindeutig darauf, dass der scheinbar abgeriegelte Kanon dringlichst geöffnet und neu reflektiert werden muss, damit Sprachalteritäten sichtbar gemacht werden können. Hierin ließe sich auch ein Ansatz zur Neuinterpretation literarischer Werke finden, die in einen nationalen Kanon eingegliedert sind, untersucht man jene hingehend vorkommender »fremdsprachlicher« Phänomene. Solche Analyseansätze eröffnen darüber hinaus auch die Möglichkeit einer Neubestückung des an »Nationalliteratur« orientierten Kanons (vgl. Apter 2013: 31f.; Kontje 2007: 11, 14, 229, 231, 241, 244), wodurch eine Verschränkung verschiedener nationaler Literaturen ermöglicht wird. Solch ein Ineinandergreifen von Nationalliteraturen ließe sich im Kontext eines kulturellen Verständnisses nach Bhabhas »Third Space« verstehen, »which makes the structure of meaning and reference an ambivalent process, destroys this mirror of representation in which cultural knowledge is continuously revealed as an integrated, open, expanding code« (Bhabha 2011).

Dem Text wird durch das erläuternde Glossar das Recht auf seine Unübersetzbarkeit ohne Frage zugestanden, nicht im Sinne einer ästhetischen Fremdmachung des dominierend deutschen Textes, sondern vielmehr im Sinne einer Ansprache und Aufforderung an den Leser, sich der Welt des Weltensammlers literarisch selbst weiter anzunähern und zu deuten, wodurch der Text einer absoluten kulturellen Gleichmachung aus dem Weg geht.

Oralität

Wenngleich Apter nicht explizit auf einen Zusammenhang zwischen dem Phänomen oraler Traditionen (vgl. Ong 1987) und literarischer Unübersetzbarkeit verweist, spielt diese Form im ersten Teil des Romans, *Britisch-Indien*, jedoch eine maßgebliche Rolle:

Aus dem peinigenden Licht heraus [...] beginnt die zaghafte Stimme zu erzählen. Aus Vermutungen werden Andeutungen, aus Andeutungen werden Schemen, aus Schemen werden Personen, aus Unbekannten werden Menschen mit Namen, Eigenschaften und Gesichtern. Der Lahiya hält die Feder fest zwischen den Fingern, doch er versteht weder Ausgang noch Grund der Lebensgeschichte, die dieser Mann vor ihm ausbreitet. Es ergibt keinen Sinn, diese konfusen Umrisse aufzuschreiben. (T: 30)

Durch Naukaram, welcher hier, auf Grund seines Analphabetismus (vgl. Trojanow 2008: 10), seine Geschichte der oralen Erzähltradition nach weiterträgt, wird deutlich, dass das Gesprochene im Vergleich zum Schriftlichen eine andere Strukturiertheit aufweist, die auch Trojanow hier nicht wiedergibt, sondern lediglich deskriptiv auf sie referiert. Das von Naukaram eigentlich Erzählte verschwindet hinter dieser Beschreibung, wodurch der Autor implizit daraufhinweist, dass der schriftlichen Deskription oralen Erzählens bereits das Moment von Nichtübertragbarkeit immanent ist. Der Dialog beider hebt hervor, dass Struktur den Rahmen des jeweiligen schriftlichen Genres, hier zunächst das Empfehlungsschreiben, darstellt, dessen Konventionen gefolgt werden muss, und das Gespro-

chene dementsprechend in das Muster der Textkonventionen eingepresst wird: »Nein! So doch nicht. Bist du Sayajirao der Zweite, daß du gleich losschwatzst, als kenne dich jeder? Wir müssen dich zuerst vorstellen. Deine Herkunft, deine Familie, damit die Empfänger wissen, von wem das Schreiben stammt« (T: 38).

Die Wichtigkeit des Einhaltens von Struktur und der Hierarchie der Chronologie auch im Mündlichen, damit der Schreiber die Ereignisse nachvollziehen und verschriftlichen kann, ist bereits ein erster Schritt der Übertragung, den Naukaram hier vornehmen muss, wodurch orales Erzählen gleichzeitig in seiner Authentizität zum Unübersetzbaren wird. Es ist möglich, dass Naukaram sich in der weiteren Arbeit mit dem Schreiber zunehmend sprachlich an Schriftkonventionen annähert, sein Worte überlegt ausgewählt und sein Sprechen strukturell den Bedürfnissen des Schreibers anpasst. Dieses hätte jedoch zur Folge, dass sich die orale Erzähltradition hinter der Verschriftlichung zunehmend verliert, an die Schriftsprache angenähert wird und sich in ihr auflöst. Es ist dennoch nicht nur die Struktur und Authentizität des oral Erzählten im Moment des Sprechens, welche hinter der Verschriftlichung zurückgedrängt werden. Mit der Verwendung des Mediums Schrift geht auch der Verlust von Stimme und Klang der gesprochenen Sprache einher:

Die Schrift erscheint gleichsam als Behältnis für die abwesende Stimme dessen, der sein Wort an uns richtet, sie ist das mediale Substitut einer realen Sprechhandlung. So verstanden, besteht ein geschriebener Text aus kodierten, graphischen Symbolen, die dazu angetan sind, im Bewußtsein des schriftkundigen Lesers Klänge zu evozieren: eine Imagination der Rede des Textautors. Zugespitzt ließe sich sagen: wer liest, hört Stimmen im Kopf. Diese Re-Oralisierung der Schrift im Lektürevorgang verweist zugleich auf den primär phonemischen Charakter der Sprache – Wörter sind zunächst Klänge, Zeichen in zweiter Linie: eine Binsenwahrheit, die in unserer literal dominierten Kultur allzuoft in Vergessenheit zu geraten droht. (Döring 1996: 226)

Dem Germanisten Jörg Döring geht es in diesem Zitat um ein bewusstes Lesen, welches einen geschriebenen Text partiell durch die Verwendung von Codes als orales Segment erscheinen lässt, jedoch nur durch das Erkennen der Codes und ihre Umsetzung, der Re-Oralisierung, während des Lesevorgangs durch den Rezipienten einen individuell gefärbten Klang im Kopf erzeugen. Der Leser imaginiert also nachträglich textuelle Oralität durch Schrifteffekte der simulierten Mündlichkeit im Text (vgl. ebd.: 227, 231).

Im *Weltensammler* tritt diese Simulation nur in reduzierter Form auf:

- Was soll ich über mich sagen?
- Kenne ich dein Leben? Weiß ich über dich Bescheid? Sprich ungezwungen, was überflüssig ist, werde ich später weglassen.
- Ich soll etwas über mich sagen?
- Fang an!
- [...]
- Genug. Verschone mich mit diesem Geschwätz. (T: 38f.)

Das Gespräch zwischen Naukaram und dem Lahiya weist, bis auf Markierungen durch Spiegelstriche, die auf eine dialogische Konversation beider hinweisen, keine Verwendungen von Schreibeffekten auf, die auf direktes Imaginieren von Mündlichkeit hindeuten. Vielmehr kann diese Unterhaltung ähnlich wie eine aufbereitete quantitative Transkription gelesen werden, deren Konvention Löschungen von Pausen oder Räuspern verlangt, wodurch der gesprochene Text eingegeben wird, um leserfreundlich zu werden.

Auffällig ist, dass der Text, gerade auch auf Grund der Ungeduld, die in der Reaktion des Lahiyas auf die langwierige Erzählung Naukarams zu lesen ist, keinerlei Spuren simulierter Mündlichkeit aufweist, wie in solch einer Situation ein Ins-Wort-Fallen seitens des Lahiyas zu vermuten wäre. Vielmehr ist der Text ohne jegliche Lesestolpersteine angelegt. Diese Weglassungen verhindern dennoch nicht, dass der Anschein erweckt wird, es herrsche keine Distanz zwischen Mündlich- und Schriftlichkeit. Die Übertragung in den finalen Text, den der Lahiya hier ankündigt, bleibt dem Leser jedoch genauso verborgen wie die tatsächliche Konversation beider Romanfiguren, welche vermutlich ebenso wenig in deutscher Sprache gehalten worden wäre, da sich hier das Schriftzeichen vordergründig vor Klang und Stimme des Sprechers bewegt. Erst durch bewusste Re-Oralisierung im Kopf des Lesers wird die Stimme der Sprecher nachträglich revitalisiert.

Orale Literatur, als zusammengesetzter Terminus, wird als Paradox angesehen und erfüllt häufig einen Zweck von »colorful, oral-style narrative[s] [that] bring [...] new imagery into German-language literature to those who use it as an example of migrant, feminist, hybrid and/or minor literature« (Johnson 2001: 37). Hierdurch soll beim Leser ein besonders hohes Maß des Gefühls kultureller Authentizität und »native informance« (vgl. Apter 2013: 325) evoziert werden. Diese stehen jedoch scheinbar insofern »at odds with the cosmopolitan principles of World Literature« (ebd.), als sie bislang noch als Sonderform betrachtet werden und ihnen daher ein kanonischer Zuspruch verwehrt bleibt. Hierbei werden die Differenzen zwischen extratextueller Kommunikation, Schriftlichkeit der Übersetzung und Sprachgrenzen überschreitender Kommunikation, für den Fall dieser Text würde übersetzt werden, nur noch vergrößert und die einst beabsichtigte Authentizität aufgelöst. Im *Weltensammler* wird jedoch vielmehr über Oralität reflektiert, ohne dass der Text selbst in scheinbar orales Schreiben verfällt, sondern Oralität als unübersetzbar entlarvt.

Welt-Theologie

Im Zusammenhang mit politisch bedingten sprachlichen und historischen Umbruchsphasen erhält Unübersetzbarkeit weitere konzeptionelle Anreicherungen, wie Missverstehen oder Unverständlichkeit. In solch historischen Krisenzeiten, in welchen der Verlust von Geschichte zur fehlenden Verknüpfung religiöser Traditionen sowie linguistischer Vergangenheit und Gegenwart wird, kann sich Unübersetzbarkeit manifestieren (vgl. ebd.: 194f.). Der historische Zeitpunkt, zu welchem Burton nach Indien gelangt, ist jener der Kolonialisie-

rung Indiens durch die Briten und das wirft den Protagonisten selbst in eine Sprachverwirrung:

Nach Monaten auf See, zufälligen Bekanntschaften ausgesetzt, Gerede ohne Maß, bei Wellengang die Lektüre rationiert, Tauschgeschäfte mit den Dienern aus Hindustan: Portwein gegen Wortschatz: *aste, aste* im Kalmengürtel, was für ein Kater!, *khatarnak* und *khabardar* im Sturm vor dem Kap, [...] manches war schwer auszusprechen, die Tage wurden zunehmend fremder, jeder redete mit sich selbst, so trieben sie dahin, über den indischen Teich. (T: 21)

Wenngleich Theologie an dieser Stelle noch unerwähnt bleibt, stellt das Sprachgewirr unter Berücksichtigung der eingeschränkten Lesemöglichkeiten während der Fahrt über den indischen Ozean das einleitende Moment des Beginns der Neuorientierung Burtons dar. Burton befindet sich auf dem (wahrscheinlich) britischen Schiff zwar außerhalb eines Bezugsrahmens von Nation oder politisch geografischer Zuordnung, einem Niemand- oder Transitort (vgl. Bartl 2010: 281), aber dennoch bereits mittelbar dem Ziel seiner Reise, dem indischen Subkontinent, ausgeliefert. Das Einfließen neuer Worte und der Versuch sie auszusprechen, findet also in jenem Moment nationaler Dislokation statt (vgl. Apter 2013: 198)⁹, in welchem die fremden Wortfetzen dem Protagonisten Stabilität verleihen, da die mitgenommenen Bücher unter dem Einfluss des Indischen Ozeans nur bedingt bewältigt werden konnte. Weiterhin wird hier die Umkehrung der Kolonialisierungs- und Missionierungsintention latent angedeutet, ist es doch der Indische Ozean, dem das Schiff ausgeliefert ist. Nach Auerbach lässt sich dieses Moment als einleitende Allegorie auf Odysseus/Abraham verstehen, durch welches Dislokation und das Verarmtsein von Welt zum entscheidenden Element der Geburt einer Vision von Kultur, der *figura*, wird (vgl. Auerbach 2015: 5-7, und vgl. Apter 2013: 205). Und tatsächlich ist es gerade jenes Ausgeliefertsein auf dem Indischen Ozean, einhergehend mit seinen sprachlichen Wirrungen, das den Grundstein für die weitere religiöse Entwicklung Burtons legt: »An der Sprache sollst du sie erkennen, heißt es nicht so? In unserer Sprache offenbaren wir uns als Nachkommen zweier Geschlechter. Was könnte uns das für eine Stärke geben! Wäre es dieser Argumentation gemäß nicht folgerichtig, [...] daß jeder Inder sowohl Hindu als auch Moslem ist.« (T: 91)

Durch das sich entwickelnde Interesse Burtons an den religiösen Traditionen in Indien (vgl. T: 62f.) und sein späteres Konvertieren zum Islam (vgl. T: 193) kann für Burton eine Art hybrider Religiosität geltend gemacht werden, die sich an das Konzept der *figura*, »according to which ›an occurrence on earth signifies not only itself but at the same time another, which it predicts or confirms, without prejudice to the power of its concrete reality here and now‹« (Apter 2013: 197), anlehnt:

9 | Apter lehnt sich hier an das Zitat von Erich Auerbach an: »Jedenfalls aber ist unsere philologische Heimat die Erde; die Nation kann es nicht mehr sein« (Auerbach 1952: 49, und vgl. Apter 2013: 198).

Ich denke dieser Mann steht außerhalb des Glaubens. Nicht nur unseres Glaubens. [...] Er kann sich an dem Glauben anderer bedienen, er kann annehmen und verwerfen, auflesen, weglegen, wie es ihm beliebt, als wäre er auf einem Marktplatz. Als wären die Mauern, die uns umgeben, weggefallen, als stünden wir draußen auf einer endlosen Ebene und hätten Sicht in alle Richtungen. Und weil er an alles und an nichts glaubt, kann er sich, zumindest dem Äußeren nach, nicht aber in der Festigkeit, in jeden Edelstein verwandeln. (T: 290f.)

Burton ist keiner Religion mehr eindeutig zuzuordnen. Seine Religiosität erscheint Außenstehenden als ein Bedienen von Teilen verschiedener Glaubensrichtungen, als wären sie willkürlich austauschbare Ware (vgl. T: 165-167, 287, 448f.). Religionsvertretern stellt sich dieses eigenständige Sammeln und Neukonzipieren Burtons als Angriff auf die Glaubensessenz. Sie fühlen sich dadurch entlarvt und schutzlos. Wenngleich sie somit das Gefühl absoluter Transparenz erhalten, ist dieses doch auch gleichzeitig von einem Moment der Offenheit begleitet, welches sie über die eigenen Mauern hinausblicken lässt.

Die erweiterte Perspektive wird hier jedoch nicht als Gewinn betrachtet, sondern als Gefahr, die eigene Festigkeit bzw. Seele zu verlieren (T: 212), was hier zum Unübersetzbaren wird. Burton jedoch nimmt Züge der von Auerbach beschriebenen *figura Christi*, bzw. Taubes *Davidic Messiah* an, indem er jenes Moment der Neugeburt von Kultur zu verkörpern beginnt, welches mehr als nur eine Trope typologischer Präfiguration ist, sondern »a performative of believe, a proof of the leap of faith that enables opposing positions to be held together in non-contradiction, permanently resisting sublation« (Apter 2013: 205). Die Möglichkeit der Neuschreibung von Geschichte (vgl. ebd.: 200) ist auch den Romanfiguren bewusst: »So ein Kampf würde unseren Glauben erneuern« (T: 350), weshalb sie eine direkte Konfrontation mit Burton meiden: »Wir sollten nie vergessen, wieviel wir alle zu verlieren haben« (T: 350). Wenngleich der Roman keine explizite Erneuerung von Glauben oder Kultur bereitstellt, wird diese zum Ende hin dennoch angedeutet. Kehrt Burton physisch nach Großbritannien zurück, erhält er als »Weltensammler« in Form einer *figura* Eingang in orale Erzähltraditionen (T: 503-505) und manifestiert sich dadurch in den Erzählungen als unübersetzbare Figur.

Genre und Gender

Ein anderes Element der Unübersetzbarkeit, welches durch Übersetzung gänzlich eingegebenet werden würde, ist jenes des grammatikalischen Geschlechts, welches bei Apter als weitere literarische Interpretationsmöglichkeit, ausgehend von Simone de Beauvoirs *Le deuxième sexe*, auf den Zusammenhang der Termini »genre, gender and sex« (Apter 2013: 156) verweist. Durch diese Termini wird »*sexe* into service as a multiused term« eingestanz, welcher »the way for thinking about it as a philosophical Untranslatable« vorbereitete, »that lends itself to the *contresense*, a translation that reverses the logic or meaning of the original sentence« (ebd.: 156f.). Um jene Form von Unübersetzbarkeit zu verdeutlichen,

soll sich ebenso der Unterhaltung zwischen Naukaram und dem Lahiya bedient werden, durch welche das Recht auf Unübersetzbarkeit des grammatikalischen Geschlechts im Zusammenhang mit dem Begriff des Genres besonders deutlich hervortritt (vgl. ebd.: 167).

Das Schriftstück, das von dem Schreiber aufgesetzt wird, durchläuft während seines Entstehungsprozesses verschiedene Genres, die allesamt durch grammatikalische Gender markiert werden. Angefangen mit dem Wunsch Naukarams, einen Brief geschrieben zu bekommen, durchwandert der Text jedes grammatikalische Geschlecht der deutschen Sprache, unter anderem: der Brief (Maskulinum) (T: 29), das Empfehlungsschreiben (Neutrum) (T: 133) bis schließlich eine Kurzgeschichte bzw. Biografie entsteht (Femininum): »- Ich bin noch nicht fertig mit dem vorherigen Kapitel. / – Kapitel? Was für Kapitel? / – Eine Redewendung. Sieh mich an. Fällt dir nichts auf? Ich schreibe gar nicht mit« (T: 81). Der Schreiber beginnt eigenmächtig zu agieren, wodurch das oral Erzählte des Kunden Naukaram hinter der Verschriftlichung verschwindet (T: 161) und sich schließlich so weit von seinem Erzähler entfernt, dass der Schreiber den Text als den eigenen betrachtet (T: 219). Der ursprünglich gedachte Brief verändert sich demnach nicht selbstständig, sondern durch intendiertes eigenwilliges Eingreifen, Formulieren, Anpassen der Sprache, der Länge des Schriftstücks durch den Schreiber/Lahiya. Wenngleich der materielle Gegenstand gleichbleibend ist, verändert sich das grammatikalische Geschlecht des Schriftstücks, nicht zuletzt auf Grund der Veränderung der Autorschaft, die sich nach Butler nicht nur allein auf das »I« bezieht, sondern immer auch außerhalb des Selbst bestimmt wird: »What I call my ›own‹ gender, appears perhaps at times as something that I author, or indeed, own. But the terms that make up one's own gender are, from the start, outside oneself, beyond oneself in a sociality that has no single author (and that radically contents the notion of authorship itself)« (Apter 2013: 303; nach Butler 2004: 1).

Hierdurch stellt sich nicht nur die Frage, wer am Ende das Schriftstück verfasst hat, sondern ebenso die nach der Autorschaft des *Weltensammlers* selbst. Veranschaulicht das Schreiben des Briefes, wie während des gesamten Schreibprozesses das Genre des Textes sich wandelt und bis zum Ende unklar bleibt, was tatsächlich geschrieben wurde, gilt dieses Durchwandeln der grammatikalischen Geschlechter lediglich für den Roman in deutscher Sprache. Überträgt man diesen Prozess auf das Englische, so fällt dieser Teil der möglichen Gender/Genre-Interpretation weg, besitzt das Englische doch lediglich einen geschlechtsneutralen Artikel (the oder a[n]), welcher gleichwertig für alle Genre gültig ist (vgl. Apter 2013: 158f.). Die grammatikalische Genusbestimmung hängt demnach mit der Sprache zusammen, in welcher der Romantext geschrieben ist, und kann nicht universal abgetrennt werden. Das Geschlecht bedingt sich durch den Text und ist Ausdruck unmittelbarer Verbindung der Sprache des Autors und des jeweiligen sozialen Diskurses, aus welchem er die Sprache seines Textes schöpft (vgl. Bakhtin 1981: 286), was das Schriftstück, gleich welchem Genre es zugehörig ist, zum Unübersetzbaren macht. Sind Gender und Genre im Deutschen also interpretatorisch aneinander gebunden und bedingen einander, ist diese

Relevanz im Englischen nicht gegeben, schwingt jedoch interpretatorisch unterschwellig mit.

Man mag geneigt sein, Ilija Trojanow zuzustimmen, wenn er behauptet, dass die Sprache der Übersetzung seines Romans ins Portugiesische oder Koreanische auf einen brasilianischen oder koreanischen Leser keinen Einfluss hat bzw. für ihn nicht relevant sei. Dennoch darf auch hier nicht außer Acht gelassen werden, dass *Der Weltensammler* ein Übersetzungsgebilde darstellt, dass Teile aus den Werken Richard Burtons enthält, somit die englische Sprache den deutschen Text kontinuierlich unterläuft und stets als Interpretationsvariable mitgedacht werden muss. Hierdurch lässt sich ebenso eine hybride Autorschaft Trojanows und Burtons bestimmen, die die Frage nach der literaturkanonischen Zugehörigkeit des Romans erweitert.

Die Dominanz der deutschen Sprache

Übersetzungsversuche im Kontext von Orientalismus weisen zwei polarisierenden Ansätze auf, einen orientalischen Text in eine andere Sprache transformieren zu wollen: das Domestizieren oder das Überfremden (vgl. Chittiphalangsri 2014: 51). Es handelt sich hierbei um unterschiedliche Methoden, mit denen sich der orientalistische Übersetzer innerhalb des von Edward Said aufgezeigten Innerhalb-/Außerhalb-Paradoxes (vgl. ebd.: 53, nach Said 1979: 222) positioniert und den übersetzten Text virtualisiert, ihn also versucht angemessen zu repräsentieren oder das Original sogar durch die Übersetzung zu ersetzen (vgl. ebd.: 58)¹⁰. Während Textdomestizierung häufig unter dem Bestreben der imperialistischen Macht, die angeblich unterlegene Kultur zu unterwerfen und zu dominieren, kritisiert wird (vgl. ebd.: 51)¹¹, erhält das Überfremden des orientalischen Textes die zusätzliche Komponente des Unterstreichens der Andersheit, die zur Überreibung im Sinne von Unlesbarkeit führen kann (vgl. ebd.: 52).

Für seinen Roman bedient sich Ilija Trojanow ähnlicher Ansätze, stellt er seinem Leser doch beispielsweise Übersetzungen aus dem Arabischen ins Deutsche bereit (vgl. T: 265, 319). Dennoch ist Trojanows Roman nicht als orientalistischer Text zu verstehen. Der Autor ist vielmehr bemüht, dem Leser bewusst zu machen, dass seine ins Deutsche übersetzten Textpassagen sich zu keiner

10 | Chittiphalangsri kritisiert hier die Abwesenheit einer Wiederübersetzung von *Śakuntalā* für einen Zeitraum von 66 Jahren im Zusammenhang mit jener bereits existierenden von Sir William Jones (vgl. Chittiphalangsri 2014: 58). Diese Abwesenheit von Neuübersetzungen wird auch bei Kühl kritisiert: »Deshalb sollte auch [der Übersetzer; M.S.] – zwar keine Heidenangst, aber doch gehörigen Respekt haben, und zwar vor dem Neuübersetzer, der sich als nächster an dem Text versuchen wird. Genau das ist ja der Grund, aus dem Übersetzungen viel rascher altern als Originale – weil sie Deutungen sind« (Kühl 2014: 129).

11 | Ebenso weist Chittiphalangsri darauf hin, dass die Innen-/Außenposition des Orientalisten ebenso unter diesen Machtverhältnissen zu verstehen ist (vgl. Chittiphalangsri 2014: 54).

Zeit dem Anschein eines sprachlichen Übersetzungssubstituts bedienen, und bereitet den Leser beinahe etappenweise darauf vor, diese Art von Textverständnis zu entwickeln. Hierzu verwendet Trojanow Gegenüberstellungen von Übersetzungstechniken: »Rath ki rani, sagte sie, es war leicht zu verstehen, Königin der Nacht, aber was bedeutete es? Ihr Name vielleicht, ihr Kurtisanentitel?« (T: 37) Durch diese Form der Übersetzung wird eine Sensibilität für die Unterscheidung zwischen wörtlicher und sinnhafter Übersetzung vermittelt sowie auf deren Ambivalenz in der Bedeutung aufmerksam gemacht. Trojanow legt den Schwerpunkt der Übersetzungsleistung des Romantextes auf eine sinnhafte Vermittlung des Inhaltes: »Und sie, sie ergriff seine linke Hand, sie spielte mit den Fingern, verschränkte sie, zog an den unteren Enden, bis sie knackten, und glitt in einen Gesang, der erst allmählich aus dem Summen heraus seinen Sinn entfaltete« (T: 155, vgl. auch 365), wodurch der Text indirekt an die Unmöglichkeit einer sprachlichen Gleichmachung durch Übersetzung erinnert. Der Anspruch ist vielmehr ein sensibler Umgang mit Übersetzung auf textreflexiver Ebene, die dem Übersetzten so wenig wie möglich abspricht, und zum Anspruch gehört auch, zum Zwecke der kulturellen Gleichmachung geschaffen zu sein: »Wovor hast du Angst, Baba Sidi? Vor der Sprache der Einfaltspinsel, in die du und deinesgleichen jede Erfahrung übersetzen. Was ich alles gesehen habe, das findet keinen Platz in den kleinen, kahlen Räumen, die du einrichtest« (T: 356f.).

Vielmehr weist Trojanow direkt darauf hin, dass Unübersetzbarkeit in diesem Kontext eine feste Schreibkomponente ist, die stets im »Gebüsch der Kompromisse« (T: 341) oszilliert: »Es ist nicht mein Land, sagte ich zu ihm, und ich kann die Ängste der Menschen nicht übersetzen« (T: 434). Der Leser wird immer wieder daran erinnert, dass die Metaphorik von Wörtern sich an mehr als nur einer Entsprechung orientieren, deren Bedeutungen nicht eins zu eins in eine andere Sprache zu transformieren sind, und die dominierende Sprache daher auch als Marginalisierung des eigentlich Gemeinten gelten kann (vgl. T: 80, 92, 114). Dieser Ansatz lässt sich mit den Schriften des historischen Burton in Relation setzen, versteht Tarek Shamma doch dessen *Arabian Nights* im Sinne von Venutis »foreignization« (Chittiphalangsri 2014: 51) als Text, der durch die Verwendung veralteter arabischer Wörter und dem Simulieren arabischer Satzstrukturen »an impression of the exotic culture« (ebd.: 52) darbietet. »Foreignization, in this sense, does not undermine the hegemonic reading practice of the British readership, but instead underscores the otherness of the Arab« (ebd.). Im Vergleich kann Trojanows Vorgehen als alternative Übersetzungsmethode betrachtet werden, die dem Fremden *mehr* Respekt zollt, »by signalling the text's foreignness to readers, who are encouraged to accept its peculiarities rather than transforming them into supposedly more palatable forms« (ebd.: 51). Trojanow unterläuft die Methode des Fremdmachens, indem er durch stetige Reflexion über sprachliche (Un-)Möglichkeiten zu keiner Zeit dem Leser einen Text vorsetzt, der sich von sprachlicher Dominanz zu distanzieren versucht (vgl. T: 424), sondern vielmehr Übersetzung grundlegend als unmöglich entlarvt:

Glaubt ihr etwa, wir müssen die Hindus nur als Europäer oder Christen verkleiden und sie etwas trainieren, damit ihre Gedanken und Gefühle europäisch und christlich werden? Mumpitz. Wie ist es mit den Sepoy? Fühlen die sich nicht verdammt unwohl in dem dicken Stoff, in den wir sie hineingezwängt haben? (T: 168)

Trojanow begibt sich mit dem *Weltensammler* auf eine Ebene der Übersetzung, die immer wieder über ihre eigenen sprachlichen Grenzen reflektiert, welche im Romantext stellenweise lediglich deskriptiv realisiert werden und sich dadurch der Unübersetzbarkeit zuwenden: »Nie sagte er genau, was er meinte. Er redete in Ornamenten, die nur aus einem gewissen Abstand betrachtet einen Sinn ergaben« (T: 442). Wenngleich auch Trojanow als unsichtbarer Übersetzer seinen Text durch die dominierende Sprache Deutsch zu domestizieren scheint, kann der Roman als ein transhybrides Übersetzungsgebilde verstanden werden, das auf die Frage, ob die Modifikation eines Textes bereits ausreicht, um zu unterstellen, dieser Akt wäre die Unterwerfung »of the native« (vgl. Chittiphalangsri 2014: 51)¹², die Gegenfrage stellt, was denn eigentlich »native« sei.

TRANSYBRIDE ÜBERSETZUNG ALS SIEBTE FORM VON UNÜBERSETZBARKEIT: EIN FAZIT

Die vorangegangenen Ausführungen haben gezeigt, wie verschiedene Formen literarischer Unübersetzbarkeit im Roman *Der Weltensammler* verhandelt werden und neue interpretatorische Ansätze hervorbringen können. Es sind die Vermischungen und wechselseitigen Durchdringungen des englischsprachigen autobiografischen Schreibens Richard Burtons, der nachträglichen Rückverfolgung von Burtons Route (vgl. Trojanow 2009: 253, und Trojanow: Die Recherche o.J.c), durch welche sich der Text als ein hybrides Textgebilde aus (auto-)biografischen Erfahrungen und individueller Mehrsprachigkeit (Goethe-Institut 2012a und 2012b) konstituiert. Dieses Selbstverständnis der Dichte von Leben, Sprache und Denken, die sich auf das Schreiben projizieren, unterläuft die Scheinbarkeit literarischer Einsprachigkeit, bereitet ihr ein mehrsprachiges netzartiges Fundament, das seine sprachlichen Fühler bis in den Text ausstreckt.

Die Addition dieser Elemente ist also dem Schreiben vorangestellt, setzt sich stets selbst in Szene und ist daher im Leseprozess immer mitzudenken. Der Roman unterläuft daher die Annahme, dass Nationalliteratur an der Sprache des Textes zu erkennen sei, indem er der Hybridität des Textes auch ebenso eine hybride Autorschaft einschreibt (vgl. Gramling 2014: 11)¹³. Dadurch wird der Roman zu einem figurativen Textkörper stetiger Übersetzungsleistung, dem ein

12 | An dieser Stelle soll ebenso die Frage aufgeworfen werden, ob nicht auch die englische Verwendung »native« ein Unübersetzbares darstellt.

13 | David Gramling spricht hier von einer mehrsprachigen Autorschaft, die eben in dem Text Trojanows konzeptuell ausgebaut wird.

Phänomen von außen einwirkender textexterner Sprachhybridität¹⁴ von Grund auf immanent ist und somit durch den Terminus der transhybriden Übersetzung gedeutet werden kann. Transhybride Übersetzung setzt sich anfangs aus der Kombination der geografischen und literarisch lebensweltlichen Spurensuche zusammenzusetzen, die dann zum Hypertext (vgl. Genette 1993: 14f.) des Romans wird:

Dieser Roman ist inspiriert vom Leben und Werk des Richard Francis Burton (1821-1890). Die Handlung folgt der Biographie seiner jungen Jahre manchmal bis ins Detail, manchmal entfernt sie sich weit von dem Überlieferten. Obwohl einige Äußerungen und Formulierungen von Burton in den Text eingeflochten wurden, sind die Romanfiguren sowie Handlungen überwiegend ein Produkt der Phantasie des Autors und erheben keinen Anspruch, an den biographischen Realitäten gemessen zu werden. (T: 7)

Der Weltensammler selbst ist daher als der daraus resultierende Hypertext zu verstehen, der sich »durch eine einfache Transformation [...] oder durch eine indirekte Transformation« (Genette 1993: 18) eben dieses Hypotextes, zumindest fragmentarisch, von dem verwendeten autobiografischen Werk Richard Burtons ableitet. Durch diese hypertextuelle Komposition entfaltet sich die »manifeste oder geheime Beziehung zu anderen Texten« (ebd.: 9), was einen interpretatorischen Fokus auf textuelle Sprachschichten richtet. Diese Schichten beruhen auf einer Übersetzung multilingualer Erfahrungen Burtons und ziehen sich durch die textuelle Oberfläche als ein translinguales Fundament. Hierdurch erscheint der scheinbar dominierende literarische Monolingualismus der deutschen Sprache schon beinahe als eine gewaltvolle sprachtextuelle Simplifizierung des eigentlich unterlaufenden hybriden Sprachnetzes, stellt das Deutsche doch nicht zuletzt, zumindest partiell, eine Übersetzung (vgl. Kühl 2014: 113) verwendeter literarischer englischsprachiger Texte Burtons dar. Es ist an dem Rezipienten selbst, die Ästhetik der transhybriden Übersetzung zu entdecken, wodurch er zu einem Textarchäologen wird, der die verborgenen Strukturen sichtbar macht. Hierdurch wird ebenso das Konzept einer einsprachigen Autorschaft (vgl. Gramling 2014: 15) in Frage gestellt und gleichzeitig erweitert, wird die multilingual geprägte Recherche des Autors mit der mehrsprachigen Lebenswelt Richard Burtons verwoben.

Durch Berücksichtigung der multilingualen Erfahrungswelten, aus welchen sowohl Burtons als dann auch Trojanows Text entspringen, wird das linguistische Textgewebe des *Weltensammlers* als ein hybrides verstanden (vgl. Bhabha 2011 und Bakhtin 1981: 269, 278). Dieses ließe sich mit Emily Apters »trans to trans« comparatism« erfassen, das die Metropole umgeht und dabei Übersetzungen zwischen »[M]inor«- oder »[M]icro-minority«-Sprachen und -Literaturen bevorzugt und sich in einer »world diaspora from within and outside national borders« verortet (Apter 2013: 71).

14 | Im Zusammenhang mit der addierten multiplen Mehrsprachigkeit des Autors und seines Protagonisten.

Ilija Trojanows *Der Weltensammler* kann somit als eine transhybride Übersetzung gelesen werden, die auf einem multilingualen Fundament basiert. Der Text erhebt daher für sich selbst keinen Anspruch auf Zugehörigkeit zu einem national ausgerichteten Literaturkanon, welcher sich an sprachlichen und/oder nationalen Grenzen orientiert. Damit stellt Ilija Trojanow eine interpretatorische Möglichkeit der Ausdeutung eines deprovinzialisierten nationalen Literaturkanons bereit, die jedoch gleichzeitig das Selbstverständnis Trojanows bezüglich der eigenen international ausgerichteten Autorschaft als widersprüchlich entlarvt und paralyisiert, eben durch jene Unübersetzbarkeiten, die der Romantext aufweist. Der Roman bewegt sich vielmehr permanent in einem hybriden Raum, in welchem er sich semantisch und metaphorisch ständig neu entwirft.

Dem *Weltensammler* ist Unübersetzbarkeit nicht nur auf textueller, sondern auch auf extra- und paratextueller Ebene eingeschrieben. Unübersetzbarkeit verdeutlicht die vermischten Ebenen literarischer Fiktion und (Auto-)Biografie und ihrer textuellen/sprachlichen Authentizität in Bezug auf die Sprachwahl des dominierenden Deutschen. Trojanow hebt seinen Roman aus dem bloßen deutschsprachigen Textdasein heraus, wodurch eine eindeutige nationale Kanonisierung des Textes nicht mehr möglich ist. Wenngleich Ilija Trojanow, wie aus dem vorangestellten Zitat hervorgeht, Weltliteratur nicht als Abgrenzung zu deutschsprachiger Literatur versteht, sondern als ein Ineinandergreifen sich gegenseitig bedingender und in Abhängigkeit zueinander stehender Literaturen, so bindet er die Unzuordenbarkeit zu einem nationalen Literaturkanon an das Moment der Übersetzung. Hierdurch greift Trojanow nicht zuletzt ein Paradox der Übersetzungstätigkeit auf, die zwischen »nichts ist übersetzbar und alles ist übersetzbar« (vgl. Apter 2006: 85-87 und 226-228) oszilliert.

Und in der Tat, Unübersetzbarkeit wird zur Präkondition von Trojanows transhybridem Schreiben, die den Romantext unterläuft und lediglich punktuell an der Oberfläche sichtbar wird. Die sprachliche extratextuelle Welt fließt mit jener Sprachwelt des Romans zusammen. Angefangen bei seiner allerersten visuellen Begegnung mit Burton (vgl. Trojanow: Die Figur o.J.b) bis hin zu dem eigenen darauf folgenden Erfahrungshorizont, basiert der Roman *Der Weltensammler* daher nicht nur auf einer Vermengung verschiedener textueller Übersetzungstätigkeiten von Burtons Text in die deutsche Sprache, sondern zusätzlich auf Ansammlungen verschiedenster akustischer und oraler Spracherlebnisse des Autors selbst. Diese lassen sich nicht nur auf die Recherchereise für den Roman reduzieren, sondern addieren sich zu der bereits existierenden Biografie Trojanows hinzu. Auf diesem transhybriden Fundament, welches durch Hypertextualität markiert ist, basiert das Schreiben des Romans.

Durch das Konzept der transhybriden Übersetzung werden im Text die Person des Autors, der selbst zu einer unterschwelligen Figur auf sprachlicher Ebene des Textes wird, und des Protagonisten Richard Francis Burton künstlerisch miteinander verwoben. Wenngleich die deutsche Sprache die dominierende des Textes ist, wird sie durch das Konzept der transhybriden Übersetzung von der Position der Dominanz enthoben. Der Roman verweigert sich daher einer Über-

setzung von Grund auf, denn er verbleibt in Bedeutung und Struktur ambivalent und kann zu keiner Zeit als Spiegel kultureller Repräsentation fungieren.

LITERATUR

- Apter, Emily (2006): *The Translation Zone. A New Comparative Literature*. Princeton.
- Dies. (2013): *Against World Literature: On the Politics of Untranslatability*. London / New York.
- Auerbach, Erich (1952): *Philologie der Weltliteratur*. In: Walter Muschig/Emil Staiger (Hg.): *Weltliteratur. Festgabe für Fritz Strich zum 70. Geburtstag*. Bern, S. 39-50.
- Ders. (¹¹2015): *Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur*. Tübingen.
- Bakhtin, Mikhail Mikhaïlovich (1981): *The Dialogic Imagination*. Übers. v. Carly Emerson u. Michael Holquist. Austin.
- Bartl, Andrea (2010): *Transitorische Ästhetik. Bertolt Brechts »Flüchtlingsgespräche« und einige exemplarische Fragen zum Schreiben im Exil*. In: *Zeitschrift für Internationale Strafrechtsdogmatik* 5 H. 3, S. 280-283; online unter: http://www.zis-online.com/dat/artikel/2010_3_436.pdf [Stand: 20.07.2014].
- Benjamin, Walter (1977): *Die Aufgabe des Übersetzers*. In: *Illuminationen. Ausgewählte Schriften I*. Frankfurt a.M., S. 50-62.
- Bhabha, Homi K. (2011): *Cultural Diversity and Cultural Differences*. *Atlas of Transformation*; online unter: <http://monumenttotransformation.org/atlas-of-transformation/html/c/cultural-diversity/cultural-diversity-and-cultural-differences-homi-k-bhabha.html> [Stand: 20.07.2014].
- Burton, Richard Francis (1893): *Personal Narrative of a Pilgrimage to Al-Madinah & Meccah*. Bd. 1 und 2. London.
- Butler, Judith (2004): *Undoing Gender*. London.
- Cassin, Barbara (2010): *Philosophising in Languages*. In: *Nottingham French Studies* 49, H. 2, S. 17-28.
- Chittiphalangsri, Phrae (2014): *On the virtuality of translation in Orientalism*. In: *Translation Studies* 7, H. 1, S. 50-65.
- Döring, Jörg (1996): *»Redesprache, trotzdem Schrift.« Sekundäre Oralität bei Perter Kurzeck und Christian Kracht*. In: Ders./Christian Jäger/Thomas Wegmann (Hg.): *Verkehrsformen und Schreibverhältnisse. Medialer Wandel als Gegenstand und Bedingung von Literatur im 20. Jahrhundert*. Opladen, S. 226-233.
- Genette, Gérard (1993): *Palimpseste. Die Literatur auf zweiter Stufe*. Frankfurt a.M.
- Goethe-Institut (Hg.; 2012a): *Mehrsprachigkeit – Ilija Trojanow. mehrsprachICH. Ein Projekt des Goethe-Instituts*. Youtube-Kanal des Goethe-Instituts, 7. Mai 2012; online unter: <https://www.youtube.com/watch?v=ni-exLKushE> [Stand: 20.07.2014].
- Goethe-Institut (Hg.; 2012b): *Steckbrief Ilija Trojanow. mehrsprachICH. Was Prominente sagen*; online unter: <http://www.goethe.de/ges/spa/prj/mes/wps/deindex.htm> [Stand: 20.07.2014].
- Gramling, David (2014): *Zur Abwicklung des Mythos literarischer Einsprachigkeit*. In: *kultuRRRevolution. zeitschrift für angewandte diskurstheorie* 65, H. 2, S. 11-16.

- Johnson, Sheila (2001): Transnational. Ästhetik des türkischen Alltags: Emine Sevgi Özdamar's Das Leben ist eine Karawanserei. In: *The German Quarterly* 74, H. 1, S. 37-57.
- Knott, Marie Luise/Witte, Georg (2014): Von der »Incommensurabilität der Sprachen«. In: Marie Luise Knott/Georg Witte (Hg.): *Mit anderen Worten. Zur Poetik der Übersetzung. 7 Jahre August-Wilhelm-von-Schlegel-Gastprofessur zur Poetik der Übersetzung*. Berlin, S. 7-12.
- Kontje, Todd C. (2007): *German Orientalisms*. Michigan.
- Kühl, Olaf (2014): »Schreibst du noch oder übersetzt du schon?« Über Sätze und ihre Lebenswelten. In: Marie Luise Knott/Georg Witte (Hg.): *Mit anderen Worten. Zur Poetik der Übersetzung. 7 Jahre August-Wilhelm-von-Schlegel-Gastprofessur zur Poetik der Übersetzung*. Berlin, S. 113-133.
- Ong, Walter F. (1987): *Oralität und Literalität. Die Technologisierung des Wortes*. Opladen.
- Parks, Tim (2010): *The New Dull Global Novel*. In: *The New York Review of Books Blog*, 9. Februar 2010; online unter: <http://www.nybooks.com/blogs/nyrblog/2010/feb/09/the-dull-new-global-novel/?printpage=true> [Stand: 20.07.2014]
- Said, Edward W. (1979): *Orientalism*. New York.
- Trojanow, Ilija (2008): *Komplot(t) – Wie plant der Autor den perfekten Plot*; online unter: <http://www.ilija-trojanow.de/downloads/Komplott.pdf> [Stand: 20.07.2014]
- Ders. (2009): »Die Entrückung gebiert Ungeheuer.« Interview mit Ilija Trojanow. In: Özkan Ezil/Dorothee Kimmich/Annette Werberger (Hg.): *Wider den Kulturzwang. Migration, Kulturalisierung und Weltliteratur*. Bielefeld, S. 253-255.
- Ders. (2012): *Der Weltensammler*. Roman. München.
- Ders. (o.J.a): *Biografie*; online unter: <http://www.ilija-trojanow.de/biografie.cfm> [Stand: 20.07.2014].
- Ders. (o.J.b): *Die Figur*; online unter: <http://www.ilija-trojanow.de/weltensammler.cfm> [Stand: 20.07.2014].
- Ders. (o.J.c): *Die Recherche*; online unter: <http://www.ilija-trojanow.de/recherche.cfm> [Stand: 20.07.2014].

»Deutscher Wald in Afrika«

Postkoloniale Lektüren und Strategien der Dekonstruktion des kolonialen Imaginären in Thomas von Steinaeckers Roman *Schutzgebiet* (2009)

JULIAN OSTHUES

Abstract

*The following article focuses on the literary representation of an important collective symbol typically linked to the idea of German national identity: the ›German Forest‹. In Thomas von Steinaecker's novel *Schutzgebiet* (2009) this symbol, which came into frequent use during the 19th century, appears in the context of colonialism: The ›German Forest‹ is transferred to a fictitious German ›protectorate‹ in West Africa. The displacement leads to a specific literary reflection of postcolonial perspectives. This article discusses several aspects of a specific ›postcolonial aesthetic‹ in contemporary German literature, especially the potential of literary strategies that participate in the deconstruction of colonial fantasies.*

Title: »German Forest in Africa«. Postcolonial Readings and Strategic Deconstruction of Colonial Fantasies in Thomas von Steinaecker's Novel *Schutzgebiet* (2009)

Keywords: postcolonial German studies; contemporary literature; culture in postcolonial perspective; postcolonial aesthetic

1. TACITUS POSTKOLONIAL? STRATEGIEN DER INVERSION UND PARADOXE PERSPEKTIVEN AUF EIN TYPISCH DEUTSCHES KOLLEKTIVSYMBOL

»Aber auch abgesehen von den Gefahren eines wilden unbekannten Meeres, wen konnte es gelüsten, einem Asien, Afrika, Italien den Rücken zu wenden, um gen Germanien zu wandern, in diese wüsten Landschaften, unter rauhem Himmel, culturlos, düster, unheimlich einem jeden, dem sie nicht eben das Vaterland sind! [...] Das Land bietet im einzelnen verschiedene Gestaltungen, aber der allgemeine Charakter ist schauriger Urwald und düsterer Moorgrund. Gegen Gallien hin ist das Klima mehr feucht, gegen Noricum und Pannonien vorherrschend windig.«
Tacitus 1868: 4f., 9

Wie das Land, so die Menschen? So rau und lebensfeindlich, wie der römische Geschichtsschreiber Tacitus (ca. 55-120 n.Chr.) hier zu Beginn unserer Zeitrechnung Land und Klima jenes – aus römischer Sicht – ›dark continent‹ des nörd-

lichen Germaniens beschreibt, so tableauhaft zeichnet er auch das Bild seiner Bewohner. Tacitus entwirft in seinem geographisch-ethnographischen Bericht *Germania* (ca. 100 n.Chr.) ein primitives Bild vom kriegerischen, wilden Germanen, dessen Kampfverhalten in den Augen des Chronisten einen Eindruck »schauerlicher Wildheit« (Tacitus 1868: 7) erzeugt, wenngleich, so vermutet die Forschung, der Autor nie selbst nur einen Fußbreit in die nördlichen Provinzen, in die Peripherie des römischen Reiches gesetzt hat. Quasi Ethnologie aus zweiter Hand? Nebst mündlicher Berichte römischer Kaufleute und Beamte lieferten insbesondere schriftliche Quellen, auf die Tacitus zurückgriff, den Stoff für seine *Germania* (vgl. Froesch 2012: 8; Fuhrmann 1972: 100). Im Mittelpunkt germanischer Lebenswelt sieht Tacitus dabei vor allem eines: den Wald. Er ist dem Germanen heilig, doch nicht nur ausschließlich zur Huldigung der Götter, auch für profane Angelegenheiten suchen die Germanen den Wald auf, um dort das politische, soziale und militärische Zusammenleben zu organisieren (vgl. Zechner 2009: 36).

Was hat der Wald der Germanen, ›Tacitus' Wald‹, nun mit dem deutschen Kolonialismus zu tun? Auf den ersten Blick scheint sich der Zusammenhang von Wald und Kolonialherrschaft nicht unbedingt aufzudrängen.¹ Aus einer postkolonialen Perspektive wird dieser knappe ethnographische Exkurs allerdings in mehrfacher Hinsicht interessant: Nicht zur Verweist Tacitus' Darstellung in der Art und Weise, ›wie‹ die Vorstellung vom ›wilden Germanen‹ als Gegenfolie zum ›zivilisierten Römer‹ entworfen wird, auf typische Verfahren der Fremdkonstruktion bzw. auf Diskursmuster, wie sie seit der Aufklärung (vgl. Bay/Merten 2006), besonders aber im kolonialen Diskurs des 19./20. Jahrhunderts das Bild vom kulturell Fremden konstituieren.² Bemerkenswert an diesem ›othering‹³ erscheint vor allem die Inversion der Positionen von Kolonisierern

1 | Vgl. den 2000 erschienenen Sammelband *Der deutsche Tropenwald* (Flitner 2000a), der sich aus kulturwissenschaftlicher Perspektive sowohl mit kolonialen Repräsentationen als auch mit imaginären Transformationen des ›deutschen Wald‹ in Literatur und Film beschäftigt.

2 | So schreibt Matthias Fiedler etwa über Rousseaus Konzept des ›edlen Wilden‹, dass es ein »äußerst folgenreiches Konzept im Diskurs über Afrika« darstelle, »indem es den Afrikaner als Naturmenschen am Ende des 18. Jahrhunderts erneut innerhalb der Dichotomie von *Natur* und *Kultur* verortet.« (Fiedler 2011: 286)

3 | Der Begriff wird innerhalb der Forschung meist auf die postkoloniale Theoretikerin Gayatri Chakravorty Spivak zurückgeführt (vgl. Spivak 1985). In Anlehnung an Spivak wird hier ›Fremdheit/›Andersheit‹ nicht als eine von Natur aus gegebene, quasi absolute und stabile Eigenschaft verstanden, sondern als Ergebnis einer kulturellen Setzung bzw. Strategie, an deren Herausbildung und Stabilisierung ganz maßgeblich diskursive Prozesse beteiligt sind (z.B. Literatur). Das Verfahren des ›othering‹ stellt demnach ein Prinzip der Fremdzuschreibung dar, bei der das Fremde/Andere als Produkt von Machteffekten zu betrachten ist. Es ist dabei »das hegemoniale Subjekt, das die Macht hat, Alterität zu definieren« (Uerlings 2006: 2).

(Römer) und Kolonisierten (Germanen). Die »evolutionistische Leitdichotomie Natur/Kultur« (Bachmann-Medick 1996: 72), die im kolonialen Diskurs das asymmetrische Machtverhältnis zwischen Eigenem und Fremdem strukturiert und jenes »ethnisierende Inferioritätsaxiom« darstellt, das Herbert Uerlings als »Kern ›des‹ kolonialen Diskurses« (Uerlings 2005: 18) bezeichnet hat, eröffnet hier eine ambivalente, gar paradoxe Perspektive auf den deutschen Kolonialismus des 19./20. Jahrhunderts. Referiert der Topos vom Germanen als »Waldvolk« (Lehmann 2001b: 6) doch auf ein ganz zentrales Identitätssymbol und Nationalstereotyp, das vor allem im Auftrieb des europäischen Nationalismus im 19. Jahrhundert »exklusiv zu etwas Deutschem werden« (Lehmann 2001a: 188) sollte.⁴ Dabei ist die Herausbildung dieses »Ursprungsmythos« (Lehmann 2001b: 4) ganz wesentlich auf eine verstärkt einsetzende Rezeption von Tacitus' *Germania* zurückzuführen, dessen ethnographischer Bericht, so schreibt Albrecht Lehmann, »von Jacob Grimm und anderen Romantikern zum ersten Geschichtsbuch über die Deutschen deklariert« (Lehmann 1999: 25; vgl. Küster 2008: 181) wurde. Grimm schrieb 1835 im Vorwort seiner Schrift *Deutsche Mythologie*: »durch eines Römers unsterbliche schrift war ein morgenroth in die geschichte Deutschlands gestellt worden, um das uns andere völker zu beneiden haben.« (Grimm 1981: V)

Das Kollektivsymbol⁵ vom »deutschen Wald« wird in Thomas von Steinaeckers Roman *Schutzgebiet* (2009), um den es in diesem Beitrag gehen wird, im Kontext eines kolonialen Szenarios inszeniert.⁶ In der Verschiebung des Symbols in einen kolonialen Zusammenhang verhandelt der Text so insbesondere auch postkoloniale Fragestellungen. Der Roman erzählt die Geschichte Benësis, einer weit abgeschotteten, von den Franzosen verlassenen Festung im Hinterland der Kolonie »Deutsch-Tola«. »Auf der Landkarte wirkte Tola am westlichen Rand des riesigen Kontinents winzig klein«, wie es im Text heißt: »ein afrikanisches Liechtenstein« (St 15). An diesen Schauplatz treibt es zu Beginn des 20. Jahrhunderts eine Gruppe deutscher Auswanderer, gar zwielichtige Helden, die bereits

4 | Unter einem »ethnisierenden Inferioritätsaxiom« versteht Uerlings »[z]wei als ethnisch different definierte Einheiten«, die »in eine für unbezweifelbar gehaltene Ungleichheitsbeziehung gebracht« werden. »Daraus ergibt sich die charakteristische binäre Opposition zwischen ›Kolonisatoren‹ und ›Kolonisierten‹. Alles weitere ist historisch, regional und situativ so variabel, daß man besser differenzierend und pluralisierend von ›kolonialen Diskursen‹ spricht.« (Uerlings 2005: 18; ders. 2006: 5f.) Auf ähnliche Weise hat Jochen Dubiel die »Dichotomie« neben der »Furcht« und der »Usurpation« als zentrale Kategorie des kolonialen Diskurses beschrieben (vgl. Dubiel 2007: 82-87).

5 | Unter »Kollektivsymbol« wird in Anlehnung an die Interdiskurstheorie ein »Symbol mit umfangreichen kollektivem Träger verstanden« (Link/Link-Heer 1994: 46), d.h. ein komplex motiviertes Zeichen, das für den Großteil einer sozialen Gruppe gilt und von ihr als solches verstanden wird.

6 | Im Folgenden wird der Roman im laufenden Text unter der Sigle »St« und Seitenzahl zitiert.

in der Heimat scheiterten, um nun in der Fremde ihr Glück ein zweites Mal zu suchen. Sie folgen dem Plan der Bremer Kolonialverwaltung, das Projekt Benēsi in die Tat umzusetzen: »Man plant dort nichts Geringeres als die Aufforstung eines nicht gerade kleinen Teils Steppe mit deutschen Laub- und Nadelhölzern, die dort, soviel man hört, um einiges schneller und besser wachsen als in der Heimat.« (St 48) Im Mittelpunkt des Projekts steht ein ökonomisches Begehren an der fremden Topographie, denn nicht mit »einheimischen [d.h. afrikanischen; J.O.] Hölzern, für die in Deutschland kein Markt vorhanden ist. Nein: Ausschließlich mit Tanne, Fichte, Birke Buche, Eiche, Esche« (St 106), also allein mit »deutsche[n] Baumarten« (St 61) soll der fremde Boden »kultiviert« werden. »Ein deutscher Wald auf afrikanischem Boden!« (St 106), so lautet das Motto der Unternehmung. Dies ist jedoch in den Augen des Verwalters Ludwig Gerber, vertriebener Sohn eines mächtigen deutschen Holzhändlers, nicht genug. Über den Wald hinaus, »dem deutschen Wunder« (St 63), plant er den Bau einer ganzen Stadt, der eine ganze Schar Siedler anlocken soll mit der Losung vom »deutsche[n] Wald in Afrika« (St 358). Am Schluss des Romans steht das Scheitern dieser kolonialen Utopie, die sich buchstäblich in Rauch auflöst. Nachdem der deutsche Wald in Brand gerät, die Siedler geflohen sind und der Erste Weltkrieg in Benēsi einzieht, ist auch das Ende jener kleinen Schicksalsgesellschaft besiegelt, die zusammen mit ihrer wahnwitzigen Unternehmung untergeht.

Die Auszüge aus *Schutzgebiet* machen bereits deutlich, wie sehr die fremde Topographie zum Projektionsraum eines typisch kolonialen Begehrens wird. Ist der fremde Boden einerseits zu kultivieren, um ihn ökonomisch auszubeuten, so avanciert er andererseits zu einer »imaginären Geographie« (Said 2009: 65), in der sich die Kolonialphantasie vom »deutschen Heim in der Fremde« Bahn bricht.⁷ Diese Vorstellung von der *Fremde als Heimat*, mit der sich Rolf Parr in seiner gleichnamigen Studie beschäftigt (vgl. Parr 2014), ist dabei Ausdruck eines imaginären Akts der Usurpation, der Heimat und Fremde in ein besonderes Verhältnis setzt. Aus diesem Blickwinkel steht das koloniale Forst- und Siedlungsprojekt vom »deutsche[n] Wald in Afrika« (St 358) für eine »koloniale Inbesitznahme der Fremde als Heimat«, die einen Prozess »»Verheimatung« der Fremde« (Parr 2014: 15) in Gang setzt, um »Fremde in Heimat zu verwandeln« (ebd.: 7).

Der folgende Beitrag will zum einen zeigen, wie diese projektive Verschiebung vom »deutschen Wald in Afrika« auf typische koloniale Muster, d.h. sowohl Praktiken als auch Semantiken, rekurriert, die in nuce im Kulturbegriff selbst verwurzelt sind. Zum anderen liegt nicht nur im Scheitern des kolonialen Forst- und Siedlungsprojekts, so die hier vertretene These, ein postkoloniales Potential, das eine dekonstruktive Lektüre des National- bzw. Identitätssymbols vom deutschen Wald zulässt. So gilt es, weitere ästhetische Strategien des Textes les-

7 | Susanne Zantop betont in ihrer Studie *Kolonialphantasien im vorkolonialen Deutschland (1770-1870)* den Stellenwert räumlicher Relationen für koloniale Imaginationen: »Die Beziehungen zwischen ›hier‹ und ›dort‹, ›Heimat‹ und ›Übersee‹, Eigenem und Fremdem bilden den Kern aller Kolonialphantasien.« (Zantop 1999: 27)

bar zu machen, welche zur Inversion, d.h. zur Irritation und Destabilisierung, ja gar zur Umkehrung, Entstellung und Verrückung kolonialer Ordnungen führen. Kurzum: Der Text mobilisiert eine ganze Reihe subversiver Verfahren, die eine Lektüre gegen den Strich ermöglichen und dadurch gleichsam ein Merkmal konturieren, das Herbert Uerlings als zentralen Aspekt einer spezifisch ›postkolonialen Ästhetik‹ (vgl. Uerlings 2012; Dunker 2012) beschrieben hat. Gemeint sind ästhetische Strategien der Literatur, die ihr postkoloniales Potential ganz wesentlich in der »Dekonstruktion des kolonialen Imaginären« (Uerlings 2012: 53) entfalten, indem sie etwa die »Faszinationen, Aporien und Paradoxien des kolonialen Begehrens« (ebd.: 56) kritisch ausstellen, die auch jener imaginären Projektion vom ›deutschen Wald in Afrika‹ eingeschrieben sind. Dass im Kontext postkolonialer Literatur typische Nationalstereotype dekonstruiert werden, eröffnet ferner einen kritischen Blick auf den Zusammenhang von Kolonialismus und Kultur insgesamt. Dabei kommt dem Kollektivsymbol vom deutschen Wald eine Schlüsselrolle zu.

2. ›DEUTSCHER WALD IN AFRIKA‹? ÜBER DEN ZUSAMMENHANG VON KULTUR UND KOLONIALISMUS

Im Fokus ›Postkolonialer Studien‹ bzw. einer *Postkolonialen Germanistik* (vgl. Dürbeck/Dunker 2014), wie sie sich seit der Jahrtausendwende im Horizont der traditionellen Germanistik allmählich etablieren konnte, handelt es sich bei Steinaeckers Roman *Schutzgebiet* um einen seitens der Forschung bisher kaum wahrgenommenen Text.⁸ Die Gründe dafür, so eine Vermutung, könnten mitunter darin liegen, dass starke Verschiebungen historischer Fakten ins Fiktionale eine kolonialgeschichtliche Kontextualisierung der Erzählung erschweren. Dennoch stützen eine Reihe von Verweisen die Lesart, es könne sich bei der fiktionalen »afrikanische[n] Kolonie Deutsch-Tola« (St 47) um die ehemals deutsche Kolonie Togo handeln. Das betrifft vor allem Personen- und Ortsangaben, historische Ereignisse wie auch das Kolonialstereotyp von der ›Musterkolonie Togo‹.⁹

8 | Diese Annahme bestätigt auch ein Blick in die kürzlich erschienene Forschungsbibliographie von Gabriele Dürbeck (2014: 579-651). Eine Ausnahme bildet die 2013 veröffentlichte Monografie von Dirk Götsche (2013: 166-177).

9 | Zentral sind hier Strategien der Verfremdung; da wäre zum einen das im Text auftauchende Stereotyp von der ›Musterkolonie‹ (vgl. St 170) in der Hervorhebung des relativen wirtschaftlichen Erfolges der Kolonie im Vergleich zu den deutschen Schwesterkolonien in Afrika (vgl. St 48), die mit »Deutsch-Südwest« und »Deutsch-Ostafrika« (St 105) auch konkret benannt werden. Das Schutzgebiet ›Tola‹ grenzt ferner an die Nachbarkolonien England und Frankreich (vgl. St 208). Es liege zudem am »westlichen Rand des riesigen Kontinents« und sei »winzig klein« (St 15). Es gibt den Ort »Loué« (St 26), der sich als Verfremdung der heutigen Hauptstadt ›Lomé‹ liest. Auch heißt der Gouverneur der Kolonie »Herzog Adolf von Maysenbug« (St 107), dessen Name dem letzten Gouverneur Togos ›Herzog Adolf Friedrich zu Mecklenburg‹ ähnelt, der das Amt

Dirk Göttsche betont dabei, dass es bei Steinaeckers Roman im Vergleich zu anderen Texten, die seit 2000 erschienen sind, keinesfalls darum gehe, deutsche Kolonialgeschichte zu rekonstruieren: »It is obvious from the outset that the story-world of *Schutzgebiet* operates on a symbolic rather than a realistic level.« (Göttsche 2013: 170) Vielmehr kennzeichnen Aspekte der Ironisierung, Groteske und des Pastiche den Umgang mit dem kolonialen Imaginären:

Schutzgebiet is clearly not meant to critically reconstruct German colonial history in West Africa. Rather than drawing on historical research, fact, and documents, as do most of the other historical novels about German colonialism, it presents a highly ironic pastiche of the German colonial imagination and culture, an entertaining potpourri of familiar colonial motifs which exposes the grotesque nature of colonialism, as seen from the defamiliarizing distance of a hundred years. (Göttsche 2013: 168)

Der Roman *Schutzgebiet* verschiebt das Kollektivsymbol vom ›deutschen Wald‹ in den historischen Kontext des deutschen Kolonialismus in West-Afrika. Das Phantasma vom »deutschen Forst auf afrikanischem Boden« (St 61) verweist über das Motiv der Aufforstung, also der Pflanzung deutscher Baumarten auf tolalesischem Boden, auf einen charakteristischen Zusammenhang von Kolonialismus und Kultur, den Alexander Honold und Oliver Simons mit dem Konzept *Kolonialismus als Kultur* (2002) fokussiert haben. Den Autoren geht es dabei um die »kulturelle Dimension des Kolonialismus«, d.h., wie »kolonial[e] Praktiken und Deutungsmuster« (ebd.: 9) auf einen kulturellen Resonanzboden zurückgeführt und dadurch als integraler Bestandteil von Kultur gelesen werden können. Erscheint die unterstellte Gleichsetzung von Kolonialismus und Kultur auf den ersten Blick widersprüchlich (vgl. ebd.: 7), so verweisen die Autoren auf die etymologische Wurzel des lat. Verbs ›colere‹, der Hartmut Böhme in seinem Aufsatz über die historische Semantik des Kulturbegriffs nachgegangen ist. Das Verb ›colere‹ bedeute u.a. so viel wie »anbauen, bearbeiten, Ackerbau betreiben« (Böhme 1996: 50). Im Zentrum der Vorstellung von Kultur steht das Verhältnis des Menschen gegenüber der Natur. Kultur beruhe demnach auf Prozessen der »Verräumlichung und Verstetigung«, die als »Akt der Entwildung« zu begreifen sind, wodurch soziale Gemeinschaften »ihr Überleben und ihre Entwicklung in einer übermächtigen Natur sichern« (ebd.: 52).

Neben dem engen Bedeutungskreis von ›cultus‹ (Substantivierung von ›colere‹), der die »Praktiken des Landbaus« (ebd.: 50) meint, wird im Rahmen der hier geführten Überlegungen ein weiterer Bedeutungskontext interessant, den Böhme als »metaphorisch« bezeichnet und in zwei »Agritechniken« (ebd.) unterscheidet: Auf der einen Seite entstehen die ›coloniae‹ (Plural von ›colonia‹) als »Pflanzstädte«, »Niederlassungen« und »Kolonien«, »die den Versuch einer Übertragung bestimmter Siedlungs-, Gesellungs- und Arbeitsweisen auf eine

von 1912 bis 1914 innehatte. Auch hat es den Ort »Bismarckburg« (ST 80) als Stützpunkt der deutschen Verwaltung gegeben (vgl. dazu Schnee 1920: 217); vgl. zur Quellenanalyse auch Göttsche 2013: 167f.

neue Region, einen anderen Lebensraum darstellen« (Honold/Simons 2002: 8). Auf der anderen Seite dienen Agrartechniken als »Modell des Begreifens von mentalen, sozialen, religiösen, erzieherischen Meliorationen, mithin der ›Kultivierung‹ einer Gesellschaft oder eines Individuums« (Böhme 1996: 50). Zusammengefasst referiert ein solches Kulturverständnis auf eine expansive Dimension von Kultur (Kolonialismus als Kultur). Der Kulturbegriff lanciert damit eine Bedeutungsebene, auf der Prozesse der Kultivierung als Kolonialisierung lesbar werden, die eine Usurpation der räumlichen Fremde, aber auch des Fremden bereits in der Bedeutung von ›Kultur‹ mit einschließt. Mit Walter Benjamins Diktum, »[e]s ist niemals ein Dokument der Kultur, ohne zugleich ein solches der Barbarei zu sein« (Benjamin 2007: 132), ließe sich solch ein expansives Kulturverständnis weiter zuspitzen, das insbesondere auf die Gewaltgeschichte des Kolonialismus zuzutreffen scheint.

Das koloniale Forstprojekt Benēsi realisiert im Kolonialsymbol vom ›deutschen Wald in Afrika‹ diese etymologische Wurzel von ›Kultur‹: Im Motiv des Aufforstens wird die Bedeutung der Kulturpraxis des Pflanzens (Benēsi als ›Pflanzstätte‹) als koloniale Praktik lesbar, die den fremden Raum dabei nicht nur räumlich, sondern auch symbolisch in Besitz nimmt: »Der deutsche Geist hat hier ein würdiges Zuhause gefunden« (St 56), skandiert der Verwalter Gerber, bevor er auf die »erzieherische Aufgabe gegenüber den Wilden« (St 57) zu sprechen kommt. Der koloniale Ethos von der Zivilisierungsmission wird an dieser Stelle bereits das erste Mal grotesk gebrochen. So stellt der Roman kolonial-rassistisches Denken offen aus, das in Gerbers Ausführungen über die Disziplinierungspraktiken der ›Schwarzen‹ zum Ausdruck kommt:

Der Schwarze ist grausam und erwartet auch von uns, dass wir ihn angemessen, aber mit all der nötigen Härte bestrafen, sobald er gegen das Gesetz verstößt. [...] So gibt es wichtige juristische Feinheiten. Auch das muss klar durchdacht sein. Ob man beispielsweise die Flusspferdpeitsche oder ein Tauendchen anwendet. Benutze ich die Flusspferdpeitsche, ist der Schwarze kaputt. Er fällt für Tage aus und fehlt mir im Wald. Der Dumme bin also am Ende ich. Benutze ich hingegen das Tauendchen, wird das von den Schwarzen möglicherweise als erträgliches Übel betrachtet. Übermütig begehen sie die Tat erneut. Sie sehen, die Sache ist so einfach nicht. (St 56f.)

Damit fallen im Forstprojekt Benēsi beide Bedeutungsdimensionen von Kultur zusammen: Zum einen wird der deutsche Wald in direktem Wortsinne zur ›Pflanzstätte‹. Koloniale Herrschaftspraxis als ›agri cultura‹ repräsentiert damit sowohl den aktiven Prozess der Landnahme als auch den Akt der ökonomischen Nutzbarmachung (›Bepflanzung‹). Zum anderen, und diesen Aspekt gilt es besonders hervorzuheben, wird über die räumliche Inbesitznahme und ›Kultivierung‹ ein typisch koloniales Diskursmuster aktualisiert: Um den fremden Raum als ›leer‹ erklären zu können, werden seine Bewohner gleichsam mit ›naturalisiert‹. Als der Natur zugehörig und damit kulturlos bzw. unterentwickelt kann der ›wilde Afrikaner‹ (wie das leere Land für die Siedler) nun kultiviert, d.h. zivi-

lisiert werden. Kultivierung kann auf diese Weise in zweifachem Sinne, d.h. als räumlich-ökonomische Nutzbarmachung (Besiedelung) einerseits wie auch als notwendige Maßnahme der Zivilisierung andererseits legitimiert werden (vgl. Fiedler 2011: 14, 29, 287; Bay 2012: 111f.).

Diese Vorstellung vom Afrikaner als integraler Teil der Natur spiegelt sich in der Fremdwahrnehmung des Verwalters Ludwig Gerber wider, die über die Gleichsetzung von Mensch und Tier erfolgt. In der Unverständlichkeit der fremden Sprache klingt dabei noch jenes Konzept des Barbarischen (>barbarophon<) an (vgl. Kristeva 1990: 60f.; Hamann 2012: 54f.), das die Grenzziehung zwischen Eigem und Fremdem, zwischen Kultur und Nichtkultur markiert:

Aus den dichten Kronen zu ihren Köpfen ertönt ein durchdringender Schrei, einmal, zweimal [...]. Trupp Sieben hängt oben in den Bäumen zum Ausasten der Tannen, wozu es bereits höchste Zeit ist, so wie sich die Kronen neigen. Nur dass die Arbeiter dabei Tiere nachahmen ... das könnten sie getrost unterlassen. Oder aber die unterhalten sich. Weiß man ja nie bei den Schwarzen. (St 141)

Die Pflanzstätte ist zudem permanent bedroht von der sie umgebenden Natur, die als parasitär und damit als Gefahr für die >Artenreinheit< des deutschen Waldes wahrgenommen wird, auf dem ja »[a]usschließlich deutsche Baumarten« (St 61) wachsen sollen:

Aber diese verdammten fremden Samen; diese Parasiten, die sich an den mühsam gezüchteten Bäumen hoch schmarotzen und sie eines nahen Tages durch Lichtentzug verkümmern lassen werden. Wie Zimmerpflanzen in Blumentöpfen sitzen diese Bromeliaceen gemütlich da oben in den Astgabeln und lassen dreist ihre Stängel herunterfallen. Sobald Schirach wieder Kapazitäten frei hat, wird Gerber ihn bitten, ein Sonderkommando »Zur Beseitigung unerwünschter Sprösslinge von außen« bereitzustellen. Dann wird diese fremde Brut mit Stumpf und Stiel ausgerottet! (St 138f.)

Die Vorstellung vom deutschen Wald als >Monokultur< wird damit zur Metapher rassenbiologischer Politik, die eine Vermischung der Kulturen verbietet. Dem deutschen Wald, so wird an dieser Stelle deutlich, ist demnach eine essentialistische, homogene Vorstellung kultureller Identität unterlegt, die darüber hinaus als zivilisatorisch überlegene Kultur inszeniert wird. Heterogene bzw. hybride Konzepte von Identität werden folglich als Bedrohung empfunden und buchstäblich »mit Stumpf und Stiel ausgerottet!« (St 139) Die Erhaltung der >Artenreinheit< wird somit in typisch kolonialer Logik zum >Kulturkampf< gegen die Natur erklärt, denn einen »Austausch mit einheimischen Baumarten galt es zu verhindern« (St 124), so erklärt Gerber.

Das subversive Potential des Textes liegt jedoch genau in der Infragestellung dieses kolonialen Identitätskonzepts. Stolz präsentiert Gerber dem Offizier Schirach seine Züchtung, die sogenannte »Abies Gerber« (St 139) (lat. für >Gerber-Tanne<):

Auf gut Glück hatte Gerber einen besonders kräftigen einheimischen Nadelbaum mit der deutschen Tanne gekreuzt, »ein gezielter Akt der Annektion sozusagen«, hatte er Schirach erklärt, als der nachfragte, ob es nicht gerade darum gehe, Deutsch und nur Deutsch zu bleiben. Ja und nein. Solange eine Vermischung erfolversprechend ist, gebe es grundsätzlich nichts gegen sie einzuwenden. Da verhält es sich wie mit den Kolonien. Man wird es Gerber jedenfalls danken, denn das Holz der neuen Tanne ist stabil wie Mahagoni und besitzt eine ähnliche elegante Rotfärbung. (St 139)

Der ›Hybride‹ wird als Produkt gezielter, kolonialer Biopolitik entworfen und ist in den Augen Gerbers, wenn auch ausschließlich unter ökonomischen Gesichtspunkten, deutlich positiv konnotiert. Anders hingegen markiert Hybridität im kolonialen Diskurs meist einen negativen Subjektstatus, auf den hier die Frage des Offiziers Schirach referiert. Entlehnt aus der Biologie, in der Hybridität »sich auf die Züchtung und Kreuzung verschiedener Arten bezieht«, hat der Begriff im kolonialen Diskurs die Funktion, die »Kluft zwischen Kolonisatoren und Kolonisierten« (Goetsch 1997: 135) zu legitimieren. Der Hybride als ›Arten-Mischling‹ gefährdet aus dieser Perspektive jenes für den kolonialen Diskurs so konstitutive Grundprinzip interkultureller Beziehungen, das Herbert Uerlings mit dem Begriff des ›ethnisierenden Inferioritätsaxioms‹ umschrieben hat. Bleibt die Denkweise Gerbers zwar in einer rassenbiologischen Logik gefangen, so lassen die Textstellen dennoch eine Lesart zu, um koloniale Identitätskonstruktionen gegen den Strich zu lesen. So unterläuft Gerbers Hybride ein zentrales Merkmal kolonialer Identitäten. Die im kolonialen Diskurs als quasi natürlich, absolut und unüberwindbar entworfene kulturelle Differenz, die – wie bereits ausgeführt – das asymmetrische Machtverhältnis zwischen Kolonisierern und Kolonisierten strukturiert, wird in *Schutzgebiet* nicht nur in ihrer Konstruiertheit desavouiert, sondern gleichsam in ihrer Widersprüchlichkeit ad absurdum geführt. Der Waldhybrid eröffnet so gesehen einen symbolischen Zwischenraum für Widerspruch bzw. Widersprüchliches. Ferner wird das koloniale Denkmuster, jene emphatische Kulturmission, die sich in der Frage des Offiziers Schirach zeigt, zum zweiten Mal hintergangen. Gerbers Haltung entlarvt deutlich eine ökonomische Perspektive, die Nutzen und Profit kolonialer Projekte in den Vordergrund bzw. über das Credo der Kulturmission stellt.

3. POSTKOLONIALE LEKTÜREN UND DEKONSTRUKTION DES KOLONIALEN IMAGINÄREN: ELIAS CANETTI UND ASPEKTE KOMISCHEN ERZÄHLENS

Elias Canetti hat in seiner 1960 erschienenen Studie *Masse und Macht* dem Verhältnis der Deutschen zum Wald eine prominente Prägung eingeschrieben. »In keinem modernen Lande der Welt«, so schreibt Canetti, sei

das Waldgefühl so lebendig geblieben wie in Deutschland. Das Rigide und Parallele der aufrechtstehenden Bäume, ihre Dichte und ihre Zahl erfüllt das Herz des Deut-

schen mit tiefer und geheimnisvoller Freude. Er sucht den Wald, in dem seine Vorfahren gelebt haben, noch heute gern auf und fühlt sich eins mit den Bäumen. [...] Der Engländer sah sich gern auf *dem Meer*, der Deutsche sah sich gern *im Wald*; knapper ist, was sie in ihrem nationalen Gefühl trennte, schwerlich auszudrücken. (Canetti 2014: 202f.)

Als sogenanntes Massensymbol¹⁰ der Deutschen entwirft Canetti im Symbol des Waldes ein anthropologisches Deutungsmuster für den deutschen Militarismus des 19. und 20. Jahrhunderts und bietet damit nicht zuletzt eine kulturkritische Perspektive auf ein typisch deutsches Kollektivsymbol an, dessen Traditionslinien bis weit in die deutsche Romantik zurückreichen. Für Canettis Konzept ist dabei die Gleichsetzung von Wald und Heer entscheidend: »Wald und Heer hängen für den Deutschen auf das innigste zusammen, und es läßt sich das eine so gut wie das andere als das Massensymbol der Nation bezeichnen; sie sind in dieser Hinsicht geradezu ein und dasselbe.« (Ebd.: 210) So werden bei Canetti die semantischen Merkmale der ›pictura‹ des Waldes auf den Symbolträger, den Deutschen, übertragen und als ›soldatische Tugenden‹ identifiziert. An voriger Stelle heißt es:

Seine [des Baums, J.O.] Standhaftigkeit hat viel von derselben Tugend des Kriegers. Die Rinden, die einem erst wie Panzer erscheinen möchten, gleichen im Walde, wo so viele Bäume derselben Art beisammen sind, mehr den Uniformen der Heeresabteilung. Heer und Wald waren für den Deutschen, ohne daß er sich darüber im klaren war, auf jede Weise zusammengefloßen. Was andere am Heere kahl und öde erscheinen mochte, hatte für den Deutschen das Leben und Leuchten des Waldes. Er fürchtete sich da nicht; er fühlte sich geschützt, einer von diesen allen. Das Schroffe und Gerade der Bäume nahm er sich selber zur Regel. (Ebd.: 202)

Für die Analyse von Steinaeckers *Schutzgebiet* liefert Canetti eine weitere Möglichkeit der Lektüre, das Nationalstereotyp bzw. Kolonialsymbol vom ›deutschen Wald‹ gegen den Strich zu lesen. Die Gleichung ›Heer = Wald‹ findet sich in Steinaeckers Roman nicht nur in den Beschreibungen der Waldordnung durch den Erzähler, der Einblick in die Gedanken Gerbers gewährt: »In der Ferne, brav aufgereiht, in Reih und Glied, als wollten sie ihn, ihren Herren, grüßen, wiegten sich die ersten Bäume im Nieselregen.« (St 124) Auch in der Angst Gerbers vor der »afrikanische[n] Flora« (ebd.), von der Verwilderung und Unordnung ausgeht, wird die Stabilität der deutschen Ordnung bedroht:

Aber würde man den Angriffen der Millionen fremder Samen und Sporen im Frühling, die die Reinheit der Arten gefährdete, überhaupt standhalten? Wie sollte man diese Schlacht mit einer Schutztruppe und einem Offizier gewinnen, die geübt sein moch-

10 | Unter ›Massensymbolen‹ versteht Canetti »[k]ollektive Einheiten, die nicht aus Menschen bestehen und dennoch als Massen empfunden werden« (2003: 86). Massensymbole treten demnach symbolisch an die Stelle von Menschenmassen.

ten im Kampf gegen Mensch und Tier – nicht aber gegen einen viel unberechenbareren Gegner, die afrikanische Flora? (ebd.)

Die Repräsentation des deutschen Waldes in *Schutzgebiet* rekuriert damit auch auf ein typisch koloniales Diskursmuster, das in der Dichotomie ›Ordnung vs. Chaos‹ zum Ausdruck kommt. Auf diese semantische Binäropposition referiert auch Canetti, der die Ordnung des deutschen Waldes dem Tropenwald gegenüberstellt: Auf der einen Seite sieht er die Standhaftigkeit der Bäume, ihre »Saubereit und Abgegrenztheit gegeneinander, die Betonung der Vertikalen«, auf der anderen Seite steht der tropische Wald, »wo Schlinggewächse in jeder Richtung durcheinanderwachsen. Im tropischen Wald verliert sich das Auge in der Nähe, es ist eine chaotische, ungegliederte Masse, auf eine bunte Weise belebt, die jedes Gefühl von Regel und gleichmäßiger Wiederholung ausschließt.« (Canetti 2014: 202) Der Tropenwald besetzt demnach einen semantischen Gegenraum zum deutschen Wald: »Chaos statt Strammstehen, buntes Durcheinander statt Uniformgrün, Biodiversität statt Monokultur« (Flitner 2000b: 10). Der Tropenwald steht folglich antithetisch für das bedrohlich Fremde: Er ist der »›andere Wald‹ zum aufgeräumten deutschen Forst.« (Ebd.)

Zusammengefasst wird in *Schutzgebiet* das Kollektivsymbol vom deutschen Wald als Teil des kolonialen Imaginären inszeniert. In der Verschiebung dieses Symbols in den kolonialen Kontext bekommt dieses Bild allerdings Risse. Canettis Wald bietet dabei die Möglichkeit einer Gegenlektüre, durch die koloniale Dichotomien virulent werden, wie bspw. die Binäroppositionen ›Chaos vs. Ordnung‹ oder ›bedrohliche Fremde vs. sichere/vertraute Heimat‹ zeigen. An die Stelle dieser Dichotomie rückt die »Ambivalenz des kolonialen Diskurses« (Bhabha 2000: 130), die Homi K. Bhabha zufolge die widersprüchliche, gesplante wie instabile Verfassung kolonialer Identitäten hervortreten lässt, jene angstbesetzte »Andersheit des Selbst, die in das perverse Palimpsest der kolonialen Identität eingeschrieben ist.« (Ebd.: 65) In der Vorstellung vom »wahrhaftigen Schwarzwald Afrikas« (St 233) findet Bhabhas Diktum eine symbolische Zuspitzung, die den Wald als Identitätssymbol des Deutschen aus seiner nationalistisch-kolonialen Monosemierung ins bedrohlich Ambivalente verschiebt. Die angstbesetzte Projektion, die das Andere als das immer schon Verdrängte im Eigenen zutage fördert, lässt folglich eine dekonstruktive Lektüre des Topos vom »deutschen Wald« als nationales wie koloniales Identitätssymbol zu. Nicht nur der Baumhybride unterläuft die Mechanismen der kulturellen Differenz im kolonialen Diskurs und stellt ihren Konstruktionscharakter bloß. Auf ähnliche Weise ermöglicht die eingangs gezogene Parallele zum ›othering‹ des Germanen eine paradoxe Perspektive auf koloniale Repräsentationen, die u.a. über die Naturalisierung des Anderen versuchen, eine unüberwindbare Grenze zwischen Eigenem und Fremdem zu ziehen. Indem hier nicht nur der koloniale Andere, sondern ebenso der Kolonisierer über das Waldsymbol identifiziert bzw. ›naturalisiert‹ wird, wird die Koordinatenachse ›Natur vs. Kultur‹ gleichsam eingegeben und ihr Absolutheitsanspruch ad absurdum geführt.

Über das Motiv des Scheiterns wird auf der Handlungsebene des Textes die Dekonstruktion des kolonialen Imaginären weiter vorangetrieben. Indem zum Schluss des Romans der Wald in Brand gerät und die Siedler abermals die Flucht ergreifen, geht die Kolonialphantasie vom ›deutschen Wald in Afrika‹ buchstäblich in Rauch auf. Das Chaosmotiv, das in verschiedenen Passagen des Romans immer wieder an die Stelle ›deutscher Ordnung‹ drängt, unterläuft insbesondere in dieser Schlüsselszene den Kolonialmythos von der ›Musterkolonie Togo‹.

Abschließend gilt es ein weiteres ästhetisches Merkmal zu konturieren, das in Hinblick auf die Frage nach einer spezifisch postkolonialen Ästhetik relevant erscheint. Der Roman arbeitet mit ästhetischen Strategien, die eine ›komisierende Funktion‹ haben und insofern als dekonstruktiv zu betrachten sind, als sie dadurch ebenfalls zu einer Destabilisierung kolonialer Dichotomien beitragen. So zeigt die Repräsentation des deutschen Waldes Merkmale des Grotesken, der Ironie und der komisch-absurden Übertreibung. Sie verweisen auf eine Ästhetik der Verschiebung, die sich Verfahren der Irritation und Inversion, der De-plazierung, Entstellung und Verrückung bedient, welche die koloniale Ordnung buchstäblich auf den Kopf stellen.¹¹ Über die komisch-satirische Inszenierung der Figuren wird ein kolonialer Habitus auf geradezu ostentative Weise lächerlich gemacht, überzeichnet bzw. ›verrückt‹. Werden somit in *Schutzgebiet* koloniale Diskursmuster ironisch zitiert, so kehrt dies das Wahnsinnige bzw. Wahnwitzige der Figuren umso mehr nach außen. Dadurch wird nicht nur der imaginäre Kern kolonialen Denkens, d.h. das koloniale Begehren, die Kolonialphantasien und Rassismen, von denen hier die Rede war, desavouiert und in ein kritisches Licht gerückt, sondern der Wahnsinn und die Widersinnigkeit kolonialer Projekte insgesamt ausgestellt. Dass nicht nur Steinaeckers Roman, sondern auch weitere Texte im Horizont der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur, die den deutschen Kolonialismus literarisieren, auf Verfahren komischen Erzählens rekurren, stellt schließlich die Frage nach dem spezifisch

11 | Das ästhetische Konzept der ›Verschiebung‹ im Zusammenhang mit postkolonialer Literatur ist in den Postkolonialen Studien bereits in unterschiedlicher Weise aufgegriffen worden. Ute Gerhard hat 2009 in ihrem Aufsatz zu Christof Hamanns *Usambara* Verfahren der »[g]roteske[n] Entstellung« (Gerhard 2009: 326) und »groteske[n] Verkehrung« (ebd.: 328) erkannt, worunter sie eine »ironische Verdrehung der kulturellen Dichotomien« (ebd.: 329) versteht. Ähnlich spricht Axel Dunker von dem Prinzip einer »postkolonialen Umkehrung« (2012: 322), wodurch koloniale Dichotomien »umgekehrt und dabei eigentlich ad absurdum« (ebd.: 320) geführt werden. In die Nähe von »ironischen und grotesken Erzählverfahren« (Holdenried 2012: 88) rückt auch Michaela Holdenried ein ästhetisches Merkmal postkolonialer Gegenwartsliteratur, das sie anhand des Inversionsbegriffs beschreibt (vgl. ebd.: 86) und damit auf Formen »narrative[r] Figurationen der Inversion« Bezug nimmt, die »mit hyperbolischen, parodistischen, grotesken Verfahren« (ebd.: 88) arbeiten. Als inverse Strategie der Verschiebung bzw. Umkehrung ließe sich auch das Konzept der ›umgekehrten Mimikry‹ einordnen, das Hansjörg Bay in Anlehnung an Bhabhas Mimikrybegriff vorgeschlagen hat. (Bay 2009: 125)

dekonstruktiven Funktionspotential einer ›postkolonialen Komik‹, die ihr postkoloniales Potential ganz wesentlich aus ästhetischen Strategien der Verschiebung bezieht.¹² Diese Verfahren können so auch ästhetische Gegenstrategien zu »Verfahren der Dichotomisierung, Polarisierung und Hierarchisierung« einnehmen und dadurch ein »postkoloniales Potential« entwickeln, das zu einem »differentielle[n] Spiel mit dem kolonialen Imaginären und seinen Dichotomien« (Uerlings 2012: 53) führt.

Dieses erzählerische Merkmal tritt am Schluss des Romans umso deutlicher hervor: Inmitten einer karnevalesken Szenerie proben die Siedler zum Fest des ersten Jahrestages der Siedlung, also kurz vor der Zerstörung des Forstes, das deutsche Weihnachtslied ›O Tannenbaum‹ als »inoffizielle Hymne Benësis« (St 347) und zwei preußisch-nationale Volkslieder: ›Was ist des Deutschen Tochterland?‹ und ›Heil dir im Siegerkranz‹. Zwei Siedler »mit übergroßen Masken des Kaisers und Bismarcks, der Väter der deutschen Kolonialbewegung« (St 346f.), bilden die Spitze eines Karnevalszugs zu Ehren von Kolonie und Vaterland. Die Schilderung der Feier, die in einem Alkoholexzess gipfelt, wird dabei erzählerisch durchbrochen durch Versauszüge des Volksliedes ›Heil dir im Siegerkranz‹. Dieses Verfahren setzt zum einen den Alkoholrausch ästhetisch in Szene, indem der Text selbst ins Schwindeln gerät, taumelt, torkelt. Zum anderen erzeugt diese Montage eine komisch-groteske Wirkung, die das Waldsymbol als National-/Koloniasymbol ins Absurde kippen lässt und die Zerstörung des Forstes – und damit auch der Kolonie – bereits auf einer ästhetischen Ebene vorwegnimmt. Im Text des Volksliedes heißt es: »Heilige Flamme, glüh / Glüh und erlösche nie / Fürs Vaterland [...] Wie so stolz und hehr / Wirft über Land und Meer / Weithin der deutsche Aar / Flammenden Blick.« (St 347f.) Die Lesart einer Dekonstruktion des kolonialen Imaginären wird somit nicht nur mittels komisch-grotesker Verfahren unterstützt, sondern unmittelbar in der narrativen Logik des Textes (Zerstörung von Wald und Kolonie) realisiert. Nicht zuletzt wird in dem Motiv des Scheiterns dem Text ein subversives Potential eingeschrieben. Dieses lässt ein typisch deutsches Kollektivsymbol in einem kritischen Licht erscheinen, das in den Kontext des deutschen Kolonialismus ›verrückt‹ hier der Lächerlichkeit preisgegeben wird.

LITERATUR

Bachmann-Medick, Doris (1996): Texte zwischen den Kulturen: ein Ausflug in »postkoloniale Landkarten«. In: Hartmut Böhme/Klaus R. Scherpe (Hg.): Literatur und Kulturwissenschaften. Positionen, Theorien, Modelle. Reinbek b. Hamburg, S. 60-76.

12 | In diesem Zusammenhang werden zudem Texte wie Urs Widmers *Im Kongo* (1996), Christian Krachts *Imperium* (2012) oder Christof Hamanns *Usambara* (2007) interessant, die ihr postkoloniales Potential über Strategien der Verschiebung entfalten (vgl. Holdenried 2012) und dabei auch auf Merkmale komischen Erzählens rekurren.

- Bay, Hansjörg (2009): Going Native? Mimikry und Maskerade in kolonialen Entdeckungsreisen der Gegenwartsliteratur (Stangl; Trojanow). In: Christof Hamann/Alexander Honold (Hg.): *Ins Fremde Schreiben. Gegenwartsliteratur auf den Spuren historischer und fantastischer Entdeckungsreisen*. Göttingen, S. 117-142.
- Ders. (2012): Literarische Landnahme? Um-Schreibung, Partizipation und Wiederholung in aktuellen Relektüren historischer ›Entdeckungsreisen‹. In: Ders./Wolfgang Struck (Hg.): *Literarische Entdeckungsreisen. Vorfahren – Nachfahrten – Revisionen*. Köln/Weimar/Wien, S. 107-131.
- Ders./Merten, Kai (2006): Die Ordnung der Kulturen. Zur Konstruktion ethnischer, nationaler und zivilisatorischer Differenzen 1750-1850. Würzburg.
- Benjamin, Walter (2007): Über den Geschichtsbegriff. In: Ders.: *Erzählen. Schriften zur Theorie der Narration und zur literarischen Prosa*. Ausg. u. mit einem Nachwort v. Alexander Honold. Frankfurt a.M., S. 129-140.
- Bhabha, Homi K. (2000): *Die Verortung der Kultur*. Tübingen.
- Böhme, Hartmut (1996): Vom Cultus zur Kultur(wissenschaft) – Zur historischen Semantik des Kulturbegriffs. In: Renate Glaser/Matthias Luserke (Hg.): *Kulturwissenschaft – Literaturwissenschaft. Positionen, Themen, Perspektiven*. Wiesbaden, S. 48-68.
- Canetti, Elias (²⁹2014): *Masse und Macht*. Frankfurt a.M.
- Dubiel, Jochen (2007): *Dialektik der postkolonialen Hybridität. Die intrakulturelle Überwindung des kolonialen Blicks in der Literatur*. Bielefeld.
- Dürbeck, Gabriele (2014): Bibliographie. Postkolonialismus und deutschsprachige Literaturen. In: Dies./Axel Dunker: *Postkoloniale Germanistik. Bestandsaufnahmen, theoretische Perspektiven, Lektüren*. Bielefeld, S. 579-651.
- Dies./Dunker, Axel (2014): *Postkoloniale Germanistik. Bestandsaufnahmen, theoretische Perspektiven, Lektüren*. Bielefeld.
- Dunker, Axel (2012): Postkoloniale Ästhetik? Einige Überlegungen im Anschluss an Thomas Stangls Roman *Der einzige Ort*. In: Herbert Uerlings/Iulia-Karin Patrut (Hg.): *Postkolonialismus und Kanon*. Bielefeld, S. 315-325.
- Fiedler, Matthias (2011): *Zwischen Abenteuer, Wissenschaft und Kolonialismus. Der deutsche Afrikadiskurs im 18. und 19. Jahrhundert*. Köln/Weimar/Wien.
- Flitner, Michael (Hg.; 2000a): *Der deutsche Tropenwald. Bilder, Mythen, Politik*. Frankfurt/New York.
- Ders. (2000b): Gibt es einen ›deutschen Tropenwald‹? Anleitung zur Spurensuche. In: Ders. (Hg.): *Der deutsche Tropenwald. Bilder, Mythen, Politik*. Frankfurt/New York, S. 9-19.
- Froesch, Hartmut (2012): Tacitus' Schrift über die Germanen. In: Ders. (Hg./Übers.): *Tacitus, Cornelius P.: Germania*. Stuttgart, S. 7-11.
- Fuhrmann, Manfred (1972): Nachwort. In: *Tacitus: Germania*. Hg. u. übers. v. dems. Stuttgart, S. 93-111.
- Gerhard, Ute (2009): ›Blaue Blume‹ und ›Spießerpflanze‹. Spuren des deutschen Kolonialismus in Christof Hamanns Roman *Usambara*. In: Christof Hamann/Alexander Honold (Hg.): *Ins Fremde Schreiben. Gegenwartsliteratur auf den Spuren historischer und fantastischer Entdeckungsreisen*. Göttingen, S. 323-329.

- Goetsch, Paul (1997): Funktionen von ›Hybridität‹ in der postkolonialen Theorie. In: Literatur in Wissenschaft und Unterricht, H. 30, S. 135-145.
- Götttsche, Dirk (2013): Remembering Africa. The Rediscovery of Colonialism in Contemporary German Literature. Rochester/New York.
- Grimm, Jacob (1981): Deutsche Mythologie. 3 Bde. Frankfurt a.M./Berlin, Bd. 1.
- Hamann, Christof (2012): Schwarze Gesichter im deutschen Mondschein. Zum Konzept des Barbarischen in Wilhelm Raabes *Abu Telfan*. In: Michael Hofmann/Rita Morrien (Hg.): Deutsch-afrikanische Diskurse in Geschichte und Gegenwart. Literatur- und kulturwissenschaftliche Perspektiven. Amsterdam/New York, S. 53-70.
- Holdenried, Michaela (2012): Fantastische Tropen. Narrative Figurationen der Inversion in postkolonialen Afrika-Romanen. In: Franciszek Gruzca (Hg.): Vielheit und Einheit der Germanistik weltweit. Frankfurt a.M. u.a., Bd. 12, S. 85-89.
- Honold, Alexander/Simons, Oliver (2002): Einleitung: Kolonialismus als Kultur? In: Dies. (Hg.): Kolonialismus als Kultur. Literatur, Medien, Wissenschaft in der deutschen Gründerzeit des Fremden. Tübingen/Basel, S. 7-15.
- Kristeva, Julia (1990): Fremde sind wir uns selbst. Frankfurt a.M.
- Küster, Hansjörg (²2008): Geschichte des Waldes. Von der Urzeit bis zur Gegenwart. München.
- Lehmann, Albrecht (1999): Von Menschen und Bäumen. Die Deutschen und ihr Wald. Reinbek b. Hamburg.
- Ders. (2001a): Der deutsche Wald. In: Etienne Francois/Hagen Schulze (Hg.): Deutsche Erinnerungsorte. 3 Bde. München, Bd. 3, S. 187-200.
- Ders. (2001b): Mythos Deutscher Wald. Waldbewusstsein und Waldwissen in Deutschland. In: Der Bürger im Staat, H. 1, S. 4-9.
- Link, Jürgen/Link-Heer, Ursula (1994): Kollektivsymbolik und Orientierungswissen. Das Beispiel des »Technisch-Medizinischen Vehikel-Körpers«. In: Der Deutschunterricht 46, H. 4, S. 44-55.
- Parr, Rolf (2014): Die Fremde als Heimat. Heimatkunst, Kolonialismus, Expeditionen. Konstanz.
- Said, Edward (2009): Orientalismus. Frankfurt a.M.
- Schnee, Heinrich (1920): Art. »Bismarckburg«. In: Ders. (Hg.): Deutsches Kolonial-Lexikon. 3 Bde. Leipzig, Bd. 1, S. 217.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1985): The Rami of Simur. In: Francis Barker/Peter Hulme/Margaret Iversen/Diana Loxley (Hg.): Europe and its Others. Proceedings of the Essex Conference on the Sociology of Literature, July 1984. Colchester, Bd. 1, S. 128-151.
- Steinaecker, Thomas von (2009): Schutzgebiet. Frankfurt a.M.
- Tacitus, Cornelius P. (1868): Die Germania, hg. u. übers. v. Adolf Bacmeister. Stuttgart.
- Uerlings, Herbert (2005): Kolonialer Diskurs und deutsche Literatur. Perspektiven und Probleme. In: Axel Dunker (Hg.): (Post-)Kolonialismus und deutsche Literatur. Impulse der angloamerikanischen Literatur- und Kulturtheorie. Bielefeld, S. 17-44.
- Ders. (2006): »Ich bin von niedriger Rasse«. (Post-)Kolonialismus und Geschlechterdifferenz in der deutschen Literatur. Köln/Weimar/Wien.
- Ders. (2012): Postkolonialismus und Kanon. Beobachtungen und Thesen. In: Ders./Julia-Karin Patrut (Hg.): Postkolonialismus und Kanon. Bielefeld, S. 39-66.

Zantop, Susanne (1999): Kolonialphantasien im vorkolonialen Deutschland (1770-1870). Berlin.

Zechner, Johannes (2009): Vom Naturideal zur Weltanschauung: Die Politisierung und Ideologisierung des deutschen Waldes zwischen Romantik und Nationalsozialismus. In: Ann-Katrin Thomm (Hg.): Mythos Wald. Münster, S. 34-41.

Beiträge zur Kulturtheorie und Theorie der Interkulturalität

Title: Heterogeneity, Homogeneity, Similarity

Keywords: India and Europe; pluriculturalism; multilingualism; migration; palimpsest; drawing borders

Heterogenität, Homogenität, Ähnlichkeit¹

ANIL BHATTI

1.

Zu den Aufgabenbereichen der heutigen Kulturwissenschaften gehört die Reflexion über Transformationsprozesse. In relativ homogenen Gesellschaften führen diese zu einer höheren Komplexität und Heterogenität. In bereits bestehenden heterogenen Gesellschaften aber sind Spannungen zu beobachten, die eine mögliche Auflösung signalisieren können. Große Migrationsbewegungen konfrontieren mit Reterritorialisierungs- und Deterritorialisierungsprozessen im Bereich der Sprache und der Kultur. Sie werfen Fragen wie die nach der Mehrsprachigkeit, des Säkularismus und der Plurikulturalität auf, die durch Prozesse der Homogenisierung und Heterogenisierung gekennzeichnet sind. Hintergrund ist die grundsätzliche Infragestellung von Authentizität durch den Postkolonialismus.

Die Spannung zwischen Prozessen der Heterogenität und Homogenität werden deutlich, wenn wir einen vergleichenden Blick auf Indien und Europa werfen. Wir können den Integrationsprozess Europas als einen Transformationsprozess betrachten, der dahin tendiert, relativ monokulturelle, nationalstaatlich organisierte Einheiten in einem größeren plurikulturellen Gebilde (Europa) aufgehen zu lassen. In diesem Prozess sorgen Migrationen und Globalisierungsvorgänge dafür, dass die einzelnen europäischen Staaten allmählich sprachlich-kulturell heterogener werden. Andererseits werden bereits bestehende heterogene Gesellschaften wie Indien Spannungen ausgesetzt, die Homogenisierungstendenzen fördern. Religiöser Fundamentalismus, linguistischer Chauvinismus und Xenophobie bedrohen die prekäre Balance in einer verfassungsmäßig garantierten säkularen Ordnung. Mehrsprachigkeit sowie kulturelle und religiöse Vielfalt rücken dadurch ins Zentrum der Diskussion. Der wechselseitige Blick zwischen Indien und Europa zeigt uns deutlich, dass unsere gemeinsame Gegenwart die Fähigkeit, sich in mehreren kulturellen Welten einzurichten, entscheidend aufwertet – und zwar als plurikulturelle Kompetenz. Im Folgenden stelle ich einige Aspekte aus diesem Zusammenhang skizzenhaft vor.

1 | Erstabdruck in: Allerkamp, Andrea/Raulet, Gérard (Hg.; 2010): Kulturwissenschaften in Europa – eine grenzüberschreitende Disziplin? Münster, S. 250-266. Die Wiedergabe des Textes erfolgt nach den Einrichtungsmodalitäten der ZiG.

2.

Historisch betrachtet waren plurikulturelle Staaten stets gefährdete Staaten. Sie standen unter dem Verdacht, »unnatürlich« zu sein. Auf natürliche Grenzen berief sich die homogene Nation, die angeblich Volksgeister verkörpern sollte. Mit Recht schrieb Adorno, dass Hegels These, wonach »niemand ›den Geist seines Volkes überspringen (könne), sowenig er die Erde überspringen kann«, [...] im Zeitalter tellurischer Konflikte und des Potentials einer tellurischen Einrichtung der Welt krähwinklerisch« sei (Adorno 1997: 334).

In Europa hat das historische Modell, das mit dem mehrsprachigen, plurikulturellen Indien hätte verglichen werden können, nämlich das Habsburgerreich, verloren gegen die von Herder beeinflusste Vorstellung vom möglichst kongruenten Verhältnis zwischen Sprache, Volk und Nation. Es gibt sicherlich mehrere Gründe dafür, nicht zuletzt die interne staatliche Repression in der Monarchie, aber die Dominanz der Ideologie von homogenen nationalen Einrichtungen als den einzig echten und substanziellen Institutionen hat seit dem neunzehnten Jahrhundert sicherlich eine Schlüsselrolle gespielt.

Nach dem Ende Jugoslawiens bleibt Indien der Testfall dafür, dass ethnische, religiöse, sprachliche Vielfalt mit dem Staatsbegriff kompatibel sind. (Basu/Subrahmanyam 1996: 2-4)

Die Tragfähigkeit plurikultureller Gesellschaften wurde durch die postkoloniale Diskussion (zumindest einen Teil davon) in den letzten Jahren besonders thematisiert. Die Erörterung dieser Probleme steht im Zusammenhang mit der Reflexion über den Prozess der Kolonialisierung und Dekolonialisierung und der damit verbundenen Internationalisierung des Felds, worin solche Reflexion stattfindet. Selbstverständlich ist die historische Phase des kolonialen und imperialistischen Systems keineswegs endgültig abgeschlossen. Die offensichtliche Fortsetzung kolonialistischer Vorgehensweisen in der Weltpolitik veranschaulicht diese Feststellung mehr als deutlich. Aber das System asymmetrischer Machtausübung heute ist trotzdem nicht identisch mit dem System vor dem Zweiten Weltkrieg. Insofern begreife ich das Präfix »post« im postkolonialen Schrifttum lediglich als Hinweis auf eine Situation theoretischen Bemühens, die erst nach dem relativen Erfolg der antikolonialen Befreiungsbewegung aktuell wurde. Dieses theoretische Bemühen greift Gedanken auf, die oft fragmentarisch und unsystematisch sind und im Verlauf der antikolonialen Bewegung relevant wurden. Dabei gibt es auffallende Parallelen und Vergleichsmomente zu den politischen und kulturellen Diskussionen (etwa über das Interesse am Kosmopolitismus oder Weltbürgertum), die in den ersten drei Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts stattfanden und nach 1945 wieder rezipiert wurden.

Die Essays von James Joyce, Robert Musil, Rabindranath Tagore gehören zu einer intellektuellen Konstellation, die immer noch aktuell wirkt. Dies mag das häufige Gefühl des Déjà-vu bei der Lektüre postkolonialer Diskussionen erklären. Aber es ist auch ein Verdienst dieser theoretischen Diskussionen, dass sie an die nachhaltige Aktualität alter Fragen erinnern. Es geht gewissermaßen um unerledigte Aporien.

In unserem Zusammenhang ist es wichtig, dass Kolonialisierung als Teil der widerspruchsvollen Gesamtentwicklung eines Weltsystems in einem Prozess der zunehmenden Vernetzung und Verdichtung begriffen wird. Aus dieser Sicht sind komplexe Kulturformationen wie Europa oder Indien ›Resultate‹ dieser Gesamtentwicklung. Sie sind nicht vorgegebene Wesenseinheiten, die der vollen Entfaltung ihres inneren Potentials harren. Europäische und indische Kulturprozesse etwa bedingen sich wechselseitig, und die ökonomische, politische und kulturelle Neuordnung des kolonialen und postkolonialen Zeitalters wird als ein ineinander verwobener Prozess begriffen. Tendenziell führt dies zu einem ›offenen‹ Kulturverständnis. Grenzen sind dann porös. Kulturelle Übersetzbarkeit wird bei aller notwendigen Problematisierung stets prinzipiell vorausgesetzt. Man hält sich mit der verstehenden Interpretation anderer Kulturen zurück und strebt eher eine gesellschaftliche Umgangspraxis an. Man ist sozusagen tendenziell hermeneutisch abstinert. Komplexität wird aufgewertet. Chaos und Ordnung sind keine ontologischen Gegensatzpaare. Verschiedene Positionen der »Shared History«-Perspektive werden hier deutlich (vgl. Subrahmanyam 1997: 735-737).

Ein gewisser Geschichtsheroismus ist hier zwar auch zu bemerken, doch entscheidend ist die Verabschiedung des Authentizitätsdiskurses. So gesehen ist es kein Zufall, dass viele Überlegungen zum Problem der Diversität und der Spannung zwischen kultureller Integration und Desintegration im Nationalismus aus den historischen Erfahrungen der Kolonialzeit heute noch relevant sind. Es ist bedenkenswert, dass auch die marxistische Diskussion um die Jahrhundertwende plurikulturelle Verhältnisse bewahren wollte. Daran erinnert Samir Amin:

Faced with the reality of national identities, yet concerned to insist upon class interests, socialists have defended positions which, though not always politically effective in the short term, have been noble, worthy and in advance of the times. I am thinking here of the attitudes of the socialist movement within the multinational empires of Europe: the Austro-Marxists of the Austro-Hungarian Empire, and the Bolsheviks of the Russian Empire. The Austro-Marxists wanted to save the large state, but by reconstructing it on the basis of recognition of ethnic, religious and national differences as democratically legitimate. (Amin 1977: 86)

Gewiss gab es viele Probleme in diesem Modell der staatlichen Restrukturierung, nicht zuletzt weil solche Restrukturierungen ohne größere Bevölkerungsverschiebungen kaum verwirklicht werden können. Eine Art interner Homogenisierungsschub unter dem Schutz der Heterogenität ist mit plurikulturellen Kommunikationsformen nicht kompatibel. Damit schafft man nur kulturelle Monaden innerhalb eines Gesamtstaats, was wiederum zum Ausgangspunkt für kleinere, ethnisch homogene Staaten werden kann. Der säkulare Teil der antikolonialen Bewegungen hat deshalb die Notwendigkeit von größeren Staaten betont, die nicht zuletzt als Bollwerk gegen kolonialistische, nach dem Prinzip von *divide et impera* funktionierende Interessen dienen sollten. Konservative

Fraktionen innerhalb der Kolonien haben dagegen Nationen auf der Grundlage von genaueklärerischen Gründungsmythen verlangt.

3.

Die Parallelität zwischen Indien und Europa wurde schon früh von dem Dichter Rabindranath Tagore erkannt. Bereits 1919 hat Tagore das Problem der Befreiung Indiens vom äußeren Zwang (Kolonialismus) und die innere Befriedung Indiens (Heterogenität) als zusammenhängende Fragen gesehen. Er hebt Rasse, Sprache, Religion und soziale Ideale als trennende Faktoren, als Merkmale einer *disjointed heterogeneity* im Land hervor. Die fast unmögliche Aufgabe Indiens bestand für Tagore darin, jene schwierige Einheit zu erzielen, die trotz der real vorhandenen internen Verschiedenheit wahr sein müsse (vgl. Tagore 1996: 400). Die Forderung nach Befreiung sowohl von äußerem Zwang (Kolonialismus) und innerem Zwang (historische Reform) als auch nach einer Neugestaltung des heterogenen Indien mündet bei Tagore in einer konsequenten Ablehnung des Nationalismus, den er als egoistische, exkludierende, zerstörerische, partikularistische und ›dämonische‹ moderne Kraft kennzeichnet: »the collective Egotism of the whole nations« (ebd.: 436). Seine Worte vom »harvest of suspicion, hatred and inhospitable exclusiveness« (ebd.: 472) erinnern an Grillparzers Warnung: »Der Weg der neuern Bildung / Geht / Von Humanität / Durch Nationalität / Zur Bestialität.« (Grillparzer 1960: 500)

Aus einer idealistischen Perspektive hat Tagore zum einen die Spannung zwischen politischer und kultureller Integration bzw. Desintegration beschrieben, zum anderen hat er den Zusammenhang mit dem Nationalismus in der Zeit nach dem ersten Weltkrieg analysiert. 1923 bemerkt er, dass das Ende des Krieges zwischen den europäischen Mächten nicht zum Abbau nationaler Grenzziehungen und zu einem Zusammenschluss der Völker in Europa geführt hat, sondern im Gegenteil zu einer größeren Fragmentierung: »The minor peoples who lived side by side within the Empire of Austria have burst their bonds and are happy to have their separate existence«, schreibt er, und: »Suppressed distinctions are dangerously explosive« (Tagore 1996: 459). Es kommt auf die Anerkennung der Differenz an, um Einheit zu bewahren. Das Scheitern der Habsburgermonarchie und ihrer ›Idee‹ lag darin, dass diese dialektische Einheit nicht realisiert werden konnte (vgl. Stachel 2002 u. Acham 1988).

Tagores Position ist sicherlich eher als eine Form des romantischen Antikapitalismus zu betrachten, aber sie bleibt trotzdem seltsam zeitgemäß. Die Tatsache, dass der wissenschaftliche Fortschritt die Einheit der Welt fördert, bedeutet für ihn, dass die nationale in die universale Geschichte eingeordnet wird. Seine Ablehnung des bornierten Nationalismus ist gekoppelt mit der Einsicht, dass das wahre Problem Indiens in der Lösung der sozialen Frage liegt. Indiens traditionelle Antwort auf das Problem der Diversität lag in der starren Formel eines unwandelbaren Kastenwesens, das »unbewegliche Mauern« errichtete und so »seinen zahlreichen Rassen die negative Wohltat der Ordnung und Ruhe [gab],

aber nicht die positive Möglichkeit der freien Bewegung und Ausbreitung.« (Tagore 1961: 200) Tagore richtet sein Plädoyer gegen das interne, homogenisierende Kastensystem, das im Widerspruch zur historischen Vielfalt in Indien steht.

4.

Auf dem Indischen Subkontinent selbst haben Einsichten wie die von Tagore und die säkulare Ausrichtung der antikolonialen Bewegung unter führenden Persönlichkeiten wie Mahatma Gandhi, Nehru und Maulana Azad die Teilung des Subkontinents nicht verhindern können. Die Forderung nach Homogenisierung hat schließlich das Schicksal des indischen Subkontinents geprägt, das in einen religiös relativ homogenen islamischen Teil (Pakistan) und den verfassungsmäßig säkularen Teil des heutigen Indien zerfiel. 1947 ging dieser Vorgang der Teilung (*Partition* im indischen Sprachgebrauch) mit großen Bevölkerungs-Umschichtungen und einem Genozid einher.

Partitions, die Teilungen – sie galten im vergangenen Jahrhundert als Lösung für Konflikte und waren doch keine Lösungen. Historische Entsprechungen sind bei Konflikten in Irland, Israel/Palästina, Zypern und Jugoslawien zu beobachten. Damit verwoben sind die Grenzziehungen in Deutschland und Korea. Es gibt mehr Beispiele (vgl. Deschaumes/Ivekovic 2003; Hasan 2000). Die internationale Geschichte der Teilungen bildet einen Referenzpunkt für die gewaltsamen Risse in den verschiedenen Lebenswelten des vergangenen Jahrhunderts. Sie zeigt, dass der gewaltsame Akt der Teilung eine scheinbare Permanenz gewinnt, die im Widerspruch zu ihrer Willkürlichkeit steht. Die emblematische Figur des Flüchtlings, der *displaced person*, bleibt ein internationales Fragezeichen.²

Die Grenze zwischen Indien und Pakistan war das Ergebnis einer bürokratischen Pfuscherei. Sie war aus der Sicht der kolonialen Logik letztendlich lediglich ein kartographischer Riss in einer Fläche. Aber gerade dadurch wurde die Macht der kartographischen Imagination (*map making*) im Zusammenhang mit dem Kolonialismus erwiesen.³ *Partition* schaffte eine harte Grenze, die den fließenden Charakter der Übergänge in große plurikulturelle Räume einfriert. Die Ablehnung einer harten Grenze mag als Charakteristikum der plurikulturel-

2 | In der literarischen Produktion zwischen Indien und Pakistan stellt Sa'adat Hasan Manto (1912-1955) geniale Urdu-Erzählung *Toba Tek Singh* (1955), die aus der großen Zahl der literarischen Verarbeitungen der Teilung des indischen Subkontinents herausragt, eine Reflexion über die mörderische Logik der Grenzziehung zwischen Indien und Pakistan im Jahre 1947 an. Die *Partition* hat große Bevölkerungsgruppen nach Religionsmerkmalen (hauptsächlich Moslems gegen Hindus und Sikhs) dividiert, Migrationsströme über eine künstlich gezogene Grenze in Bewegung gesetzt und einen der schlimmsten Massenmorde des 20. Jahrhunderts verursacht. Vgl. Manto 1955.

3 | W. H. Audens Gedicht *Partition* hat die Hast festgehalten, in der der britische Beamte Sir Cyril Radcliffe ohne eine gesicherte Informationsgrundlage über das Schicksal von Millionen entscheiden musste. Vgl. Khilnani 1997: 200, und Bhatti 1998.

len Sichtweise gelten. Im europäischen Zusammenhang – durchaus vergleichbar mit der indischen Situation – hat Hugo von Hofmannsthal den Gedanken an fließende Grenzen hervorgehoben, um die Besonderheit eines übernationalen Österreichs in einer Zeit zu charakterisieren, in der sich Europa dem nationalen Problem widmete (vgl. Hofmannsthal 1979a: 456). Dort, wo das Heterogene existierte, hat die Geschichte nach dem ersten Weltkrieg in Indien wie in Europa die Entstehung von homogenisierten Nationen entscheidend geprägt.

Das wissenschaftliche Interesse am Kolonialismus wollte ordnungsstiftende Strukturen herstellen. Die Beherrschung des vermeintlichen indischen Chaos erfolgte bekanntlich durch eine beispielelose Entfaltung klassifikatorischer und taxonomischer Energie, wodurch Indiens seltsame, zusammenhängende Diversität durch lineare, monochrome Modelle ersetzt wurde. Die Parzellierung der komplexen Gesellschaft diente zur Zeit des Kolonialismus sicherlich dem Herrschaftsmechanismus. Doch die klassifikatorische Energie des kolonialen Unternehmens war auch ein Ausdruck der Angst vor dem vermeintlichen Chaos der Vielfalt im Herz der kolonialen Finsternis. Das politische Endergebnis war die Zerstörung einer plurikulturell funktionierenden Kommunikationssphäre (vgl. Cohn 1985). Diese öffentliche Sphäre war keine ideale, befriedete Gesellschaft, sie war eben nur eine vielfältige, diverse, mehrsprachige Gesellschaft. »Mehrfachkodierung« war hier Normalzustand (Csáky 1996: 254; Feichtinger 2007). Ein Beispiel ist die systematische Kodifizierung der Volkssprachen Indiens, welche ein wichtiges Anliegen des britischen Kolonialismus war. Die Pluralität von gesellschaftlicher Kommunikation wurde durch das starre lexikographische klassifikatorische Prinzip ersetzt und administrativ durchgesetzt. Sprachen galten als autonome Gebilde und wurden entsprechend kodifiziert. Hindi und Urdu zum Beispiel bildeten eine nordindische Sprachgemeinschaft. Die Hindi-Variante wird in der aus dem Sanskrit abgeleiteten Devanagari-Schrift, die Urdu-Variante in der persischen Schrift geschrieben. Wenn man die Devanagari-Schrift und Sanskrit mit »Hindu« und die Urdu-Schrift und Persisch mit »Moslem« konnotiert, hat man den Keim eines religiösen Konflikts, der eine plurikulturelle Konstellation zerstört und binäre Strukturen aufbaut.

Im Anschluss an Habermas und die Diskussion über den Öffentlichkeitsbegriff hat Bayly eine nordindische, kosmopolitische »Ökumene« im frühen achtzehnten und frühen neunzehnten Jahrhundert skizziert. Diese war zwar keine Friedensutopie, doch sie weichte religiöse und kastenorientierte Grenzen auf, ohne sie vollkommen zu verwischen. Diese Ökumene sorgte sowohl im schriftlichen als auch im mündlichen Kommunikationszusammenhang für die Entstehung von Hindustani als einer synkretistischen Integrationsvariante von Hindi und Urdu. Sie unterstützte die horizontale gesellschaftliche Mobilität. Der Bazar war ihr Austragungsort. So zerfiel sie allmählich in binäre Strukturen, die zur gesellschaftlichen und sprachlichen Homogenisierung führten. Mehrere Faktoren waren am Prozess der Herstellung einer überschaubaren Gesellschaft aus »Sprachnationen« beteiligt. Im britischen Indien begann diese Entwicklung im neunzehnten Jahrhundert, wobei der Konflikt zwischen Urdu und Hindi

durch die Aspirationen einer neuen aufstrebenden Hindu-Mittelschicht (*middle class*) mitbedingt wurde, die Arbeit, Anerkennung und Macht suchte. Die moslemische Aristokratie hat Urdu als Symbol ihrer eigenen Differenz in Richtung Persisch verfeinert. Die Sanskritisierung von Hindi war das Pendant. Britische Kolonialinteressen und die Druckereien der Missionare gehörten zu einer Konstellation, in welcher die bedrängte moslemische Oberschicht, die aufstrebenden Hindu-Eliten und eine koloniale Administration aus einem sprachlichen Kommunikationszusammenhang zwei Sprachlager kreierten, die dann auch zwei Religionsgemeinschaften schaffen und trennen sollten (vgl. Bayly 1996: 298; Rai 2001; Rahman 1997). Der Keim der staatlichen Teilung des indischen Subkontinents lag in der Konstruktion dieser binären Differenz.

5.

Insofern man den Mythos des Turmbaus zu Babel unter anderem auch als eine Erzählung gegen die Sprachenvielfalt lesen kann, ist er konstitutiv für die »europäische Sprachideologie«: »Einheit der Sprache ist gut, paradiesisch, Vielfalt der Sprache ist schlecht, sie ist Strafe und Verlust, Verlust der ursprünglichen paradiesischen Einheit und der ursprünglichen richtigen Wörter« (Trabant 2003: 21). Solche Beurteilungen haben jedoch zur Folge, dass jegliche Bemühung, sprachliche Vielfalt als etwas Positives zu denken, weitgehend zum Scheitern verurteilt ist. Der paradiesische Urzustand der Monoglossie bestimmt die europäische kulturelle Imagination als Idealzustand, er wirkt in der Ideologie des Kolonialismus nach. Sprachwissenschaftler aus Indien haben stets auf den Unterschied zwischen dem Westen und Indien in der Haltung zur Mehrsprachigkeit hingewiesen:

The dominant monolingual orientation is cultivated in the developed world and consequently two languages are considered a nuisance, three languages uneconomic and many languages absurd. In multilingual countries many languages are facts of life; any restriction in the choice of language use is a nuisance, and one language is not only uneconomic, it is absurd. (Pattanayak 1984: 82)

In monosprachigen Traditionen kann es leicht dazu kommen, dass Einsprachigkeit wie eine anthropologische Grundkonstante erscheint, alles andere dagegen als Abweichung. Es gibt eine Tradition der Reserve gegenüber Mehrsprachigkeit in den europäischen Nationalstaaten der Neuzeit. Symptomatisch war die Lehrmeinung des Sprachwissenschaftlers Leo Weisgerber, dass

der Mensch im Grunde einsprachig angelegt ist [...] dass die geistige Anverwandlung der Welt die Geschlossenheit einer Muttersprache erfordert (sowie man auch nicht erwartet, dass jemand in zwei Religionen lebt) und dass mit dem Zusammentreffen der für erfüllte Zweisprachigkeit nötigen Vorbedingungen nie in dichter Häufigkeit zu rechnen ist. (Weisgerber 1966: 85)

Sowohl der Vergleich mit Religion als auch das Beiwort »erfüllt« und Ausdrücke wie »Sprachvermengung« sind hier bezeichnend. Zweisprachigkeit und Mehrsprachigkeit werden dagegen aus einer puristischen Sichtweise als Sonderfälle betrachtet. Aus der Sicht einer historisch gewachsenen mehrsprachigen Gesellschaft bleibt das jedoch unverständlich. Die Schriftstellerin und Journalistin Mri-nal Pande wendet daher ein: »Speaking more than two languages not only constantly extends the boundaries of one's vocabulary, but it also sharpens the mind and unlocks children's latent creativity in no small measure.« (Pande 2006)⁴

Der Kontrast zur Lehrmeinung könnte größer nicht sein. Puristen haben stets Schwierigkeiten mit dem kreativen Potential von plurikulturellen Situationen und dies ist auch der Grund, weshalb sprachliche und kulturelle Grenzen errichtet werden. Vielleicht kann die Abneigung gegen den Purismus geradezu als Indiz für eine positive Haltung zur Mehrsprachigkeit gelten. Mario Wandruszka's Hinweis, dass unsere heutigen Sprachen das Ergebnis vieler Jahrhunderte immer neuer Mehrsprachigkeiten und Sprachmischungen seien, wäre in Indien selbstverständlich.⁵ Die dominante Ideologie des Monolingualismus in Europa zielte aber stets darauf, der aktiven kreativen Nutzung urbaner Mehrsprachigkeit einen Substanzverlust an Authentizität zu suggerieren.⁶

Es überrascht nicht, dass Gegenpositionen zur monosprachigen Ideologie aus der Schweiz und Österreich, wo Mehrsprachigkeit schon immer ein Thema war, jetzt häufiger ins öffentliche Bewusstsein vorrücken, und der Schweizer Autor Hugo Loetscher gehört zu jenen Schriftstellern der Gegenwart, welche die Mehrsprachigkeit in unserer Zeit aufgewertet haben. Er erinnert daran, dass die Erfahrung des Sprachwechsels dazu beiträgt, »dass man das Blut-und-Bodige vom Echten und Wahren aufgibt. Wahr und echt ist nicht die Sprache, die man benutzt, sondern was man mit dieser Sprache anfängt und erreicht.« (Loetscher 2000: 50) Da ist das Spielerische und Ironische durchaus willkommen. In einer Formulierung von Heimito von Doderer wird flexible Sprachdisposition vom Wien der Jahrhundertwende durchaus ironisch und sicherlich auch doppeldeutig als »polyglotte Bereitwilligkeit der Stadt« charakterisiert (Doderer 1971: 324).

4 | Vgl. auch Elias Canettis bekannte Schilderung seiner mehrsprachigen Jugend in Rustchuk (Canetti 1977) und das Zeugnis des Romanisten Wilhelm Theodor Elwert (1986).

5 | Vgl. Wandruszka 1991: 9. Wandruszka's Titel »*Wer fremde Sprachen nicht kennt* ...« zitiert Goethes Maxime: »Wer fremde Sprachen nicht kennt, weiß nichts von seiner eigenen.«

6 | In diesem Zusammenhang bleiben Goethes Gedanken zur Weltliteratur seltsam aktuell. In *Epochen geselliger Bildung* spricht er von vier Entwicklungsstadien der Bildung. Nur in der ersten hält man sich mit »Vorliebe auf die Muttersprache«. Danach »verweigert man die Einwirkung« der »fremden Sprachen« nicht und gelangt zur »Überzeugung, wie notwendig es sei, sich von den Zuständen des augenblicklichen Weltlaufs im realen und idealen Sinne zu unterrichten. Alle fremde Literaturen setzen sich mit der einheimischen ins Gleiche, und wir bleiben im Weltumlaufe nicht zurück.« (Goethe 1977: 959f.)

Der Ausdruck erfasst aber das Sprachverhalten in der plurikulturellen Situation der großen urbanen Zentren der postkolonialen Welt sehr exakt. Die auf Englisch schreibende indische Schriftstellerin Shashi Deshpande reagiert auf die Forderung, dass authentische Literatur nur in der ›Muttersprache‹ geschrieben werden kann, mit den Worten:

[M]ost of us Indians learn to live with more than one language, moving swiftly from one to another according to the need. The note of astonishment with which it is said that the poet Bendre wrote in Kannada, even though his mother tongue was Marathi, seems to me unwarranted. Why is it surprising? The language of creativity need not necessarily be the mother tongue, though it may very often be that; the two are not synonymous. (Deshpande 2003: 66)

6.

Fundamentalismen aller Richtungen, die sich kulturelle Homogenisierung und Purismus zum Ziel gesetzt haben, um Diversität, *Fuzzy*-Situationen, Porosität der Grenzen, multiple Identitäten als »unnatürlich« zu stigmatisieren, können solche Haltungen nicht akzeptieren (Wandruszka 1979: 233). Hugo von Hofmannsthal hat einen schönen Ausdruck für die österreichische Umgangssprache in Wien gefunden: »Es war sicherlich unter allen deutschen Sprachen die *gemengteste*; denn es war die Sprache der kulturell reichsten und vermischtesten aller Welten« (Hofmannsthal 1979b: 363; Hervorh. A.B.). Solche Welten gab es in anderen Teilen der Welt wie in Indien, und sie entstehen jetzt erneut in Europa. Vielleicht ist der Hinweis relevant, dass Mehrsprachigkeit in Indien nicht eine Sache der Elite ist. Den Angaben der *Anthropological Survey of India* zufolge sind über 65 Prozent der ›communities‹ Indiens zweisprachig, viele gar dreisprachig (vgl. Singh/Manoharan 1993). Mehrsprachigkeit ist daher in Indien keine isolierte Erscheinung, sondern muss als etwas nicht Überraschendes, als etwas Normales betrachtet werden. Aber die funktionierende Mehrsprachigkeit in Indien ist schwer zu definieren. Es ist eher so, als ob eine multilinguale Kompetenz eine metasprachliche Referenzebene schafft, welche die Kommunikation *hinreichend* ermöglicht. Ich betone ›hinreichend‹, denn gelungene mehrsprachige Konstellationen zielen nicht auf Sprachperfektion ab. Nichts ist der Mehrsprachigkeit abträglicher als Purismus und Perfektionismus. Vereinfachende behavioristische Modelle von *code switching*, die Assoziationen an Schalterhebel hervorrufen, welche zu einer mechanistischen Vereinfachung der mehrsprachigen Kompetenz führen können, können die mehrsprachige Disposition kaum erfassen.

Mehrsprachigkeit ist vielleicht eher mit performativen Begriffen wie Sprachhabitus und Sprachrepertoire zu erfassen. Man wächst auf mit dem Klang vieler Sprachen. Die Andersheit anderer Sprachen wird nicht mit Fremdheit gleichgesetzt. Man lernt früh, mit Sprachen zu spielen. Mehrsprachigkeit wäre mit einer musikalischen Metapher zu umschreiben. Die Fähigkeit, mit dem musikalischen Material umzugehen (die musikalische Kompetenz), erlaubt dem Musiker

so etwas wie ein freies Spiel. Er kann variieren, Stillagen wechseln, in verschiedenen Tonarten sich ausdrücken. Mehrsprachigkeit ist etwas Vergleichbares. Man geht mit einem Sprachrepertoire um, wie man mit einem Musikrepertoire umgeht, und zwar in einem gesellschaftlichen Umfeld, wo dies akzeptiert wird und nicht als Verstoß gegen ein Reinheitsgebot (die reine Muttersprache) gilt. Das Verhältnis zwischen den Sprachen im mehrsprachigen Repertoire ist *nicht* das Verhältnis zwischen Muttersprache und Fremdsprache. Sämtliche Versuche, natürliche mehrsprachige Situationen zu sabotieren (Purismus, Sprachreinigungsprogramme), wollen durch Homogenisierungsvorgänge einen Zustand herbeiführen, wo es um bilaterale Verhandlungen zwischen der ›eigenen‹ und der ›fremden‹ Lebenswelt geht. Aber das Verhältnis zwischen Hindi, Englisch, Tamil, Urdu, Punjabi usw. in einer polyglotten Stadt wie New Delhi kann nicht mit dem Verhältnis zwischen Mutter- und Fremdsprachen charakterisiert werden. Es sind andere Sprachen, die in einem Regenbogenverhältnis zueinander stehen.

7.

Vieles spricht dafür, dass unser Migrationszeitalter auch hier dafür sorgen wird, dass wir zu immer neueren Varianten von Mischkulturen gelangen, in denen wir zu mehrsprachigen Bewohnern von polyglotten Metropolen in plurikulturellen Staaten werden. Aber dort, wo emotive, symbolische Funktionen der Sprache traditionelle, gesellschaftliche und kommunikative Funktionen verdrängen, gewinnen Homogenisierungsmomente den Vorrang und plurikulturelle Verhältnisse brechen zusammen.

Tagore, der diese Gefahr deutlich gesehen hat, warnte während der indischen Freiheitsbewegung im zwanzigsten Jahrhundert vor dem »communal bias« in der Entwicklung von Hindi als Lingua franca in Indien und auch vor dem Purismus. Wenn Hindi die Nationalsprache eines freien Indien werden sollte, sollte sie »the double current of Sanskrit and Persian literatures that have been working side by side for the last many centuries« wirklich repräsentieren und Fremdwörter mutig einbürgern (Tagore 1996: 737).

Tagores Hinweis auf den Doppelstrom der indischen Geschichte, der die Utopie einer synkretistischen Hindu-Muslim-Kultur entwarf, ist bereits ein früher Hinweis auf die Perspektive von *shared histories* in Indien. Geschichte, als Verflechtungszusammenhang betrachtet, bildet einen wesentlichen Aspekt des kulturtheoretisch wichtigen Palimpsest-Gedankens, welcher Kulturen als historisches Resultat von vielen Schichtungen begreift. Dieser Gedanke richtet sich gegen monokausale, nach Wurzeln strebende Authentizitätsdiskurse. Bei Tagore gibt es ein Bild, das mit der heutigen Metaphorik des Rhizoms vergleichbar ist: »I would rather insist on the inexhaustible variety of the human race, which does not grow straight up, like a palmyra tree, on a single stem, but like a banian tree spreads itself in ever-new trunks and branches.« (Ebd.: 399)

Auch das Rhizom, eine Idee, die von Deleuze und Guattari eingeführt wurde, ist charakterisiert durch Heterogenität und durch seine Fähigkeit, beliebige Verbindungen zwischen sehr diversen Bereichen herzustellen. In der Nachfolge der nationalistischen Ideologie des neunzehnten Jahrhunderts gilt es aber als selbstverständlich, dass die »natürliche« Ordnung für die staatliche Organisation von Menschen eine sprachlich, ethnisch und religiös möglichst kompakte Ordnung mit eigenen Wurzeln sein sollte. Als Gegenmodell zu solchen von Herder stammenden Vorstellungen dient die lose zusammengebundene, mehrsprachige und plurikulturelle Gesellschaft, deren Kulturvorstellung im Bild des Palimpsests zu suchen ist. Kulturen werden hier als Resultat von immer neuen Schichtungen begriffen – eben wie in einem Palimpsest, das immer neu übermalt oder beschriftet wird. Jene Schichtungen sind selbst Ergebnisse des historischen Wandels. Das Bild des Palimpsests negiert sowohl den Authentizitätsdiskurs als auch die Homogenisierungsthese. Interessanterweise verwenden sowohl Victor Hugo als auch Jawaharlal Nehru das Bild für ihre jeweiligen Kontinente. Hugo fasste die griechisch-römische Zivilisation als einen Schmelztiegel auf, in dem Etrusker, Iberer, Slawen und Kelten zu finden sind. Indien ist für Nehru das Resultat arischer, dravidischer, mongolischer, türkischer, arabischer zivilisatorischer Einflüsse (vgl. Nehru 1997: 59; Hugo 1982: 442; vgl. auch Bhatti 2005). Die kulturelle Bedeutung des Palimpsests liegt jedoch darin, dass nur die Ganzheit von Schichtungsprozessen Gültigkeit besitzt. Keine Einzelschichtung, zu der man etwa durch einen Akt der Reinigung oder Wegradierung vorstoßen würde, kann den Authentizitätsanspruch usurpieren. Bei dem Prozess der Schichtung kommt es nämlich auf das Plurale an, also auf Fülle und Reichtum im historischen Prozess. Wenn die fortschreitende Schichtung als zunehmender Verlust an Authentizität aufgefasst wird, ist das Gegenteil der Fall. Das sogenannte wirkliche Indien, wenn man es denn wirklich will, liegt also nicht in einer *Urschicht* oder in irgendeiner Wurzel, sondern in der Ganzheit und Gleichzeitigkeit eines mehrschichtigen Prozesses. Dies ist ein Gedanke, der durchaus mit Ernst Blochs Vorstellung von der »Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen« verglichen werden kann. Genau genommen wäre die Urschicht eines Palimpsests ein leeres Blatt. Der Gang zu den Wurzeln und zur Authentizität würde in einer plurikulturellen Gesellschaft daher ins Leere führen.

8.

Diese Momentaufnahmen zeigen: Die trennenden Merkmale der Homogenisierung (Rasse, Ethnie, Sprache und dergleichen mehr) können nicht als zwingende substantielle Unterscheidungsmerkmale für jene gesellschaftliche Organisationsform, die wir Staaten nennen, betrachtet werden. Dieser Gedanke findet sich schon bei James Joyce:

Our civilization is a vast fabric, in which the most diverse elements are mingled, in which Nordic aggressiveness and Roman Law, the new bourgeois conventions and the

remnant of a Syriac religion are reconciled. In such a fabric, it is useless to look for a thread that may have remained pure and virgin without having undergone the influence of a neighbouring thread. What race, or what language (if we except the few whom playful will seems to have preserved like ice, like the people of Iceland) can boast of being pure today? And no race has less right to utter such a boast than the race now living in Ireland. Nationality (if it really is not a convenient fiction like so many others to which the scalpels of present-day scientists have given the coup de grace) must find its reason for being rooted in something that surpasses and transcends and informs changing things like blood and the human word. The mystic theologian who assumed the pseudonym of Dionysius, the pseudo-Aeropagite, says somewhere, »God has disposed the limits of nations according to his angels«, and this probably is not a purely mystical concept. (Joyce 2000: 118)

Auch Ludwig Wittgenstein hat eine Überlegung angestellt, die unser Thema berührt. »Wir können einen Begriff ausdehnen«, schreibt er,

wie wir beim Spinnen eines Fadens Faser an Faser drehen. Und die Stärke des Fadens liegt nicht darin, dass irgend eine Faser durch seine ganze Länge läuft, sondern darin, daß viele Fasern einander übergreifen.

Wenn aber Einer sagen wollte: »Also ist allen diesen Gebilden etwas gemeinsam, – nämlich die Disjunktion aller dieser Gemeinsamkeiten« – so würde ich antworten: hier spielt du nur mit einem Wort. Ebenso könnte man sagen: es läuft ein Etwas durch den ganzen Faden, – nämlich das lückenlose Übergreifen dieser Fasern. (Wittgenstein 1975: 58)

In diesem Sinne stellen sich plurikulturelle und heterogene Gesellschaften als »ein kompliziertes Netz von Ähnlichkeiten, die einander übergreifen und kreuzen«, dar. (Ebd.: 57) Ähnlichkeit (*similarity*) wäre somit als universalistische, humanistische Perspektive zu verstehen. Sie beruht auf Solidarität, welche partikularistische Bindungen relativiert und an deren Stelle eine plurikulturelle Kommunikationsgesellschaft entwirft. Im Recht auf Ähnlichkeit und Solidarität könnte man vielleicht die Signatur von plurikulturellen Lebensformen sehen (vgl. Amin 1999: 91).

9.

Komplexe Gesellschaften werden durch das Zusammenwirken von verschiedenen halbautonomen Logiken von gesellschaftlich determinierenden Faktoren wie Politik, Wirtschaft, Kultur, Bildung, Religion usw. gekennzeichnet. Es kennzeichnet heterogene Gesellschaften, dass sie ein dialektisches Zusammenwirken all dieser Faktoren ermöglichen. Das utopische Ziel der Gesellschaft besteht darin, verschiedene Logiken im Interesse an Pluralität auszubalancieren. Das bedeutet wiederum, dass heterogene Gesellschaften stets verschiedene Möglichkeiten haben, um zu einer vorläufigen Kohärenz zu kommen. Die Form der spezifischen Kohärenz hängt vom Ergebnis verschiedener sozialer, politischer,

ideologischer und ökonomischer Kämpfe ab. Homogenisierung bedeutet die vollständige Privilegierung von einer dieser Logiken, so dass ihr alle anderen untergeordnet werden. Auf diese Weise entsteht Fundamentalismus. Er transformiert Unterscheidungsmerkmale in Trennungsmerkmale. Insofern muss das Recht auf Differenz vom Recht auf Ähnlichkeit abgelöst werden. Die plurikulturelle Lebensform wäre dann gekennzeichnet durch die Betonung der Ähnlichkeit in der Diversität und nicht durch die Einheit trotz Diversität (vgl. ebd.: 42).

Da es in komplexen Gesellschaften um einen bewussten Umgang mit Vielfalt geht, können wir sogar von einer operativen Kunst des Umgangs mit den Anderen reden. Wir könnten dann suggerieren, dass gelungene plurikulturelle Gesellschaften einen Habitus fördern, der uns erlaubt, so etwas wie hermeneutische Abstinenz zu pflegen und den Blick auf Ähnlichkeiten zu schärfen. Wichtiger als den Anderen zu verstehen und eine dichotomisierende Hermeneutik des Verhältnisses zwischen dem Eigenen und dem Fremden zu entwickeln, wäre die bewusste Entwicklung einer Praxis, die uns erlaubt mit den Anderen auszu- kommen. Dies wäre eine Haltung, die gegen die Einfrierung von Parallelgesellschaften wirkt und die Suche nach Solidaritätslinien unterstützt, die grenzüberschreitend sind und Heterogenität fördern.

LITERATUR

- Acham, Karl (1988): Volk, Nation, Europa – bezogen auf ältere und neuere Formen Österreichs und des Österreichischen. In: Alexander von Bormann (Hg.): Volk – Nation – Europa. Zur Romantisierung und Entromantisierung politischer Begriffe. Würzburg, S. 245-262.
- Adorno, Theodor W. (1997): Negative Dialektik. In: Ders.: Gesammelte Schriften. Bd. 6. Frankfurt a.M., S. 7-412.
- Amin, Samir (1977): Capitalism in the Age of Globalization. The Management of Contemporary Society. London / New Delhi.
- Ders. (1999): Spectres of Capitalism. A Critique of Current Intellectual Fashions (1998). New Delhi 1999 (Nachdruck der Ausgabe New York).
- Basu, Kaushik / Subrahmanyam, Sanjay (Hg.; 1996): Unraveling the Nation. Sectarian Conflict and India's Secular Identity. New Delhi.
- Bayly, Christopher A. (1996): Empire and Information. Intelligence gathering and social communication in India, 1780-1870. Cambridge.
- Bhatti, Anil (1998): Aspekte der Grenzziehung; postkolonial. In: Horst Turk / Brigitte Schultze / Roberto Simanowski (Hg.): Kulturelle Grenzziehungen im Spiegel der Literaturen. Nationalismus, Regionalismus, Fundamentalismus. Göttingen, S. 339-356.
- Ders. (2005): Aspekte gesellschaftlicher Diversität und Homogenisierung im postkolonialen Kontext. In: Wolfgang Müller-Funk / Birgit Wagner (Hg.): Eigene und andere Fremde. »Postkoloniale« Konflikte im europäischen Kontext. Wien, S. 31-47; online unter: http://www.goethezeitportal.de/fileadmin/PDF/kk/df/postkoloniale_studien/bhatti_diversitaet.pdf [Stand: 24.4.2015].

- Camartin, Iso (2006): *Bin ich ein Europäer?* München.
- Canetti, Elias (1977): *Die gerettete Zunge. Geschichte einer Jugend.* München.
- Cohn, Bernhard (1985): *The Command of Language and the Language of Command.* In: Ranajit Guha (Hg.): *Subaltern Studies V.* New Delhi, S. 276-329.
- Conrad, Sebastian/Randeria, Shalini (Hg.): *Jenseits des Eurozentrismus. Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften.* Frankfurt/New York.
- Csáky, Moritz (1996): *Ideologie der Operette und Wiener Moderne. Ein kulturhistorischer Essay zur österreichischen Identität.* Wien/Köln/Weimar.
- Deschaumes, Ghislaine Glasson/Ivekovic, Rada (Hg.; 2003): *Divided Countries, Separated Cities. The Modern Legacy of Partition.* New Delhi.
- Deshpande, Shashi (2003): *Writing from the Margin and other Essays.* New Delhi.
- Doderer, Heimito von (1971): *Die Wasserfälle von Slunj.* Roman (1963). München.
- Elwert, Wilhelm Theodor (1986): *Das zweisprachige Individuum. Ein Selbstzeugnis* (1959). In: Ders.: *Studien zu den Romanischen Sprachen und Literaturen.* Bd. 6. Wiesbaden, S. 1-80.
- Feichtinger, Johannes (2007): *Europa, quo vadis? Zur Erfindung eines Kontinents zwischen transnationalem Anspruch und nationaler Wirklichkeit.* In: Csáky, Moritz/Feichtinger, Johannes (Hg.): *Europa – geeint durch Werte? Die europäische Wertebatte auf dem Prüfstand der Geschichte.* Bielefeld, S. 19-44.
- Ders./Cohen, Gary B. (Hg.; 2010): *Understanding Multiculturalism and the Central European Experience.* New York.
- Goethe, Johann Wolfgang von (1977): *Sämtliche Werke.* Bd. 14: *Schriften zur Literatur.* Zürich.
- Grillparzer, Franz (1960): *Sämtliche Werke.* Bd. 1. München.
- Hasan, Mushirul (Hg.; 2000): *Inventing Boundaries.* New Delhi.
- Hofmannsthal, Hugo von (1979a): *Die österreichische Idee.* In: Ders.: *Gesammelte Werke in 10 Bänden. Reden und Aufsätze II: 1914-192.* Hg. v. Bernd Schoeller u. Rudolf Hirsch, Frankfurt a.M., S. 454-458.
- Ders. (1979b): *Unsere Fremdwörter.* In: Ders.: *Gesammelte Werke in 10 Bänden. Reden und Aufsätze II: 1914-1924.* Hg. v. Bernd Schoeller u. Rudolf Hirsch. Frankfurt a.M., S. 360-366.
- Holenstein, Elmar (1999): *Kulturphilosophische Perspektiven. Schulbeispiel Schweiz, Europäische Identität auf dem Prüfstand, globale Verständigungsmöglichkeiten.* Frankfurt a.M.
- Hugo, Victor (1982): *Betrachtungen zur Geschichte (1827).* In: Paul Michael Lützeler (Hg.): *Europa. Analysen und Visionen der Romantiker.* Frankfurt a.M., S. 437-450.
- Joyce, James (2000): *Ireland, Island of Saints and Sages (1907).* In: Kevin Barry (Hg.): *James Joyce. Occasional, Critical, and Political Writing.* New Delhi, S. 108-127.
- Khilnani, Sunil (1997): *The Idea of India.* London.
- Loetscher, Hugo (1999): *Vom Erzählen erzählen. Poetikvorlesungen.* Zürich.
- Ders. (2000): *äs tischört und plutschins. Über das Unreine in der Sprache – eine helvetische Situierung.* Zürich.
- Manto, Sa'adat Hasan (1955): *Toba Tek Singh.* In: Balraj Menra/Sharad Dutt (Hg.): *Das-ravez.* Bd. 2. New Delhi (Devanagiri Fassung), S. 192-198.

- Musil, Robert (2002): Der Mann ohne Eigenschaften. Roman. Bd. 2. Hg. v. Adolf Frisé, Reinbek.
- Nehru, Jawaharlal (1997): The Discovery of India. New Delhi.
- Pande, Mrinal (2006): This bhasha loves languages. In: Hindustan Times v. 7. Dezember 2006.
- Pattanayak, Debi Prasanna (1984): Language Policies in multilingual States. In: Gonzalez, Andrew (Hg): Pangani (Language Planning, Implementation and Evaluation). Manila, S. 75-92.
- Rahman, Tariq (1997): Language and Politics in Pakistan. Karachi.
- Rai, Alok (2001): Hindi Nationalism. New Delhi.
- Singh, Kumar S. / Manoharan, S. Sundar (1993): People of India. National Series. Bd. 9: Languages and Scripts. Calcutta.
- Stachel, Peter (2002): Übernationales Gesamtstaatsbewusstsein in der Habsburgermonarchie. Zwei Fallbeispiele. In: Kakanien revisited; online unter: <http://www.kakanien-revisited.at/beitr/fallstudie/PStachel1/> [Stand: 24.4.2015].
- Subhramanyam, Sanjay (1997): Connected Histories. Notes towards a Reconfiguration of Early Modern Eurasia. In: Modern Asian Studies 31, H. 3, S. 735-761.
- Tagore, Rabindranath (1961): Eine Anthologie. Hg. v. Amiya Chakravarty. Freiburg i.Br.
- Ders. (1996): The English Writings of Rabindranath Tagore. Bd. 3. New Delhi.
- Trabant, Jürgen (2003): Mithridates im Paradies. Kleine Geschichte des Sprachdenkens. München.
- Wandruszka, Mario (1979): Die Mehrsprachigkeit des Menschen. München.
- Ders. (1991): »Wer fremde Sprachen nicht kennt ...« Das Bild des Menschen in Europas Sprachen. Darmstadt.
- Weisgerber, Leo (1966): Vorteile und Gefahren der Zweisprachigkeit. In: Wirkendes Wort 16, S. 73-89.
- Wittgenstein, Ludwig (1975): Philosophische Untersuchungen. Frankfurt a.M.

Literarischer Essay

Unterwegs in den Poren der Fläche

Reisen als Phänomen der Interkulturalität

GUY HELMINGER

Zum Reisen gehört für mich weder das Kofferpacken noch der Flug, weder Erwartungen noch die Notwendigkeit, Monumente und Museen in der Ferne zu besuchen. Reisen ist keine Erholung, im Gegenteil, es ist anstrengend und entlässt einen im besten Falle zerschrammt zurück. Insofern würde ich zwischen Tourismus und Reisen unterscheiden wollen. Wer sich als Tourist auf den Weg macht, sucht die Perfektion, wer als Reisender aufbricht, sucht gar nicht, er findet, was auch immer. Perfekt ist der Fund nie, weil Perfektion keine Kategorie des Reisenden ist.

Natürlich ist ›Tourismus‹ nur ein Oberbegriff für unterschiedliche Lebensweisen in der Ferne. Es gibt nicht den Touristen, den man so gerne pauschal abfällig erwähnt. Auch Hans Magnus Enzensbergers Aussage, dass der »Tourist zerstört, was er sucht, indem er es findet«, ist zwar schön formuliert, aber nur zum Teil zutreffend. Wohl dann zutreffend, wenn der Tourist die Fremde als Teil seiner Heimat betrachtet, nur ohne Arbeit; wenn er das eigene Wohnzimmer mitbringt, alles so haben will, wie zu Hause, nur schöner. Zerstörerisch daran ist, dass das Fremde vor Ort, wo es eigentlich zu Hause ist, keinen Platz mehr hat, weil der Tourist sein Zuhause an die Stelle des fremden Hauses gebaut hat. Weitflächig ist diesem Denken nichts und der Globus ein kleines rundes Land. Ein großer Teil der Tourismusbranche unterstützt diese Zerstörung, weil eine zurechtgestutzte Ferne einfacher zu bespielen ist und das Geldverdienen unkompliziert macht. Interkulturell ist an dieser Art des Aufenthalts sicher nichts.

Ein anderer Tourismus geht behutsamer vor, sucht nach Neuem und versucht Altes zu verstehen, besucht Museen und interpretiert die Fremde als Fläche einer Landkarte, deren weiße Flecken Farben bekommen sollen. Zerstörerisch ist das nicht, interkulturell aber auch nicht. Selbst wenn der Ethnozentismus, die kulturelle Voreingenommenheit, die normative Wertung sich hier durchaus im Zaume zu halten wissen, ist das Fremde auch hier das Gegenüber, das ich betrachte und vom dem ich etwas wissen möchte, nicht aber etwas, mit dem ich mich aktiv vermische. Die Bildung, die beim Touristen während dieser Besuche entsteht, gehört immer nur ihm selbst, nie dem Besuchten. Die Kontemplation des Fremden ersetzt die Begegnung mit ihm. Folglich gibt es so auch keine grundlegende Veränderung am Ich des Bildungstouristen, sondern nur ein Mehr auf der Ebene des lexikalischen Wissens. Dies könnte im Nachhinein zu Veränderungen führen, tut es aber selten. Bildungsreisen sind meist nur die

angepasste, sprich sanfte Ausgabe des Pauschalismus für eine bestimmte Gesellschaftsschicht. Es geht darum, guten Gewissens die Fremde zu besuchen, für sich etwas mit nach Hause zu nehmen, das man im Gespräch mit den Freunden anbringen kann. Gerade die Interkulturalität versucht man zu vermeiden. Die Angst, etwas falsch zu machen, verhindert die Begegnung in der Fremde. Die Furcht, verantwortungslos etwas kaputt zu machen, schiebt die Möglichkeit zur Interkulturalität in weite Ferne. Dem Bildungstouristen geht es um Gelehrigkeit, um eine momentane Befriedigung und um Freude als Endziel. Und das ist ja auch etwas: Freude! Nur eben kein Reisen. Auch der Eventcharakter dieses Tourismus, seine Organisiertheit, seine Abgesichertheit, sein Mangel an Mängeln, seine Wiederholung, die Überraschungslosigkeit, die Unaufgeregtheit widersprechen dem Reisen. Vor allem aber seine Gewöhnung. Denn dort, wo der Reisende sich an den Ort gewöhnt, ist die Reise zu Ende und der Tourismus beginnt. Meist schon zu Hause. An das Ziel haben die meisten Menschen sich bereits gewöhnt, bevor sie buchen.

Reisen aber ist immer ein Flug ins Ungewisse, ein Sprung ins kalte Wasser. Das bedeutet nicht, dass der Reisende über sein Ziel nichts wissen sollte, aber es bedeutet, dass dieses Wissen ihm die Reise nicht verhindert. Ich vergleiche den Reisenden gerne mit einem treibenden Schwimmer im Meer, der den Strand nicht mehr sieht. Er weiß, wo dieser liegt, und er ist sich ziemlich sicher, dass er ihn wieder erreichen wird, aber die absolute Gewissheit hat er nicht. Zugleich ist er aber so klug, sich nicht in eine ausweglose Situation zu begeben. Wenn der Schwimmer die Müdigkeit fühlt, schwimmt er nicht noch weiter hinaus. Er lässt sich von den Wellen treiben, lotet seine Grenzen aus, schaut, wie lange er es aushält und was die Fremde von ihm will, hat den Mut, sich in Situationen zu begeben, die er nicht im Griff haben könnte, Wege einzuschlagen, von denen er nicht weiß, wohin sie führen, Gespräche zu suchen, die unangenehm enden könnten. Er wird nicht jede Warnung in den Wind schlagen, aber er wird sie auf ihren realen Gehalt abklopfen und an ihr entfernen, was Unwissenheit, Ängstlichkeit und Vorurteil an Hornhaut gebildet haben.

Als ich im Dezember 2008 / Januar 2009 im Jemen war, fand im Gazastreifen die Operation ›Gegossenes Blei‹ statt. Die israelische Armee bombardierte Einrichtungen der Hamas. Die Luftangriffe waren verheerend. Die Jemeniten gingen für ihre palästinensischen Brüder – wie sie sagten – auf die Straße. In Sanaa fanden täglich Demonstrationen statt und die Deutsche Botschaft sowie die Risikomanagement-Büros der Firmen schickten jeweils eine SMS an die deutschen Bürger und Mitarbeiter in der jemenitischen Hauptstadt, sie sollten diese oder jene Gegend heute meiden, denn dort finde eine Demo statt. Für mich hieß das: da gehst du hin. Um es vorweg zu sagen: Keine dieser Demos lief anders ab als bei uns in Westeuropa. Die Männer – es waren nur Männer, denn im Jemen wird nicht nur der Alltag getrennt nach Geschlechtern bewältigt, sondern auch getrennt demonstriert – skandierten Parolen, trugen bemalte Schilder, fuhren auf der Ladefläche von Kleinlastern oder wanderten zu Fuß durch die Straßen.

Es gab keine Ausschreitungen, jedenfalls habe ich keine gesehen. Dafür war ich schnell mit einigen der Zuschauer im Gespräch. Ich tat das, wovor immer alle warnen: Ich führte eine politische Diskussion. Und auch die verlief nicht anders als zu Hause. Es gab laute und leise Töne, es gab Rechtfertigungen und Vorwürfe. Da man mich für einen Deutschen hielt, warf man mir Waffenlieferungen an Israel vor, bedrängte mich, es ging um die Etappen des Nahostkonflikts, um die Rolle Amerikas, um das Recht der Palästinenser auf einen eigenen Staat und endete bei heißem Tee und Handschlag.

An einem anderen Tag ging ich eine Zeitlang auf dem Bürgersteig parallel zu einer Frauendemonstration. Thema: das gleiche, wie oben beschrieben. Man hatte mich im Vorfeld gewarnt, im Jemen Frauen zu fotografieren, das sei ein absolutes Tabu. Aber warum sollte ich nicht fragen dürfen? Warum dieses Tabu blind hinnehmen? Und das tue ich sowieso immer, fragen, laufe mit der kleinen Kamera durch die Gegend und frage die Menschen, ob ich sie ablichten darf? Zudem sind, bedingt durch den Einfluss des Wahhabismus aus Saudi-Arabien, den die jemenitischen Gastarbeiter mit in ihr Land gebracht haben, fast alle Frauen schwarz verschleiert, und der Schelm in mir raunte: »Die sind schwarz gekleidet, du bist schwarz gekleidet, da fällst du gar nicht auf.« Also mischte ich mich unter die Frauen und fragte, ob ich Bilder machen dürfe. Die Reaktion war kein Nein, geschweige denn Verärgerung, vielmehr posierten die Demonstrantinnen mit Koran und Palästinenserflagge und ich drückte auf den Auslöser. Das Ganze dauerte etwa zwei Minuten, dann standen drei Herren von der Staatssicherheit um mich herum, nahmen mich beiseite und fragten, was ich da tue?

- Ich fotografiere, antwortete ich.
- Für wen schreibst du?
- Für niemanden. Ich bereise nur das Land.

Etwas ratlos schienen die Beamten. Sie wechselten vom Englischen ins Arabische, sprachen sich ab, dann wedelte einer mit der Hand, als gelte es eine lästige Fliege zu verscheuchen, und sagte: Mach, dass du wekommst!

So lernte ich, dass man jemenitische Frauen durchaus fotografieren darf, wenn man fragt, und dass das (fast) allen Beteiligten auch Freude bereiten kann, und ich lernte, dass diejenigen, denen es keine Freude bereitet, immer in der Nähe sind und beobachten. Beides hat mein Verhalten verändert, genau wie die politischen Diskussionen mit den teetrinkenden Männern mir die Furcht vor Politik in der Fremde genommen haben. Die Begegnungen haben mich mutiger und neugieriger gemacht, meinen Willen gestärkt, Bilder zu hinterfragen, nicht an der Oberfläche haltzumachen, sondern die Poren im Alltag aufzusuchen, jene Orte und Momente, die durchlässig sind. Was die Diskussionen in den Köpfen der Gesprächspartner ausgelöst haben, und ob überhaupt etwas, weiß ich natürlich nicht. Auch nicht, was die Demonstrantinnen von der ungewöhnlichen Situation mitnahmen, aber da das Ungewohnte eine gute Grundlage sowohl für Reflexion als auch für Selbstreflexion bietet und zudem emotio-

nal konnotiert ist, gehe ich davon aus, dass solche Situationen für beide Seiten eine Wirkung haben.

Reisen ist die Möglichkeit, sich durch das Erleben der Fremde zu ändern und dabei gleichzeitig die eigene Identität zu stärken. Aber Reisen verändert genauso den Fremden durch mein Auftauchen und stärkt dessen Identität. Gesetzt, beide sind bereit für einen solchen Austausch, für eine Neutralität, die erst einmal wahrnimmt, reflektiert, fühlt, ehe sie sich verhält und urteilt. Dabei ist die Wahrung der eigenen Person genauso wichtig wie die Akzeptanz des Gegenübers in seiner Fremdheit. Erst in einem weiteren Schritt kann es bei beiden zu Veränderungen kommen, zu einer Interaktion. Ein dialektischer Vorgang, der das Ich in seiner Kultur und das Nicht-Ich in seiner Kultur auf eine neue Ebene hebt, die interkulturell zu nennen ist. Hierbei interagieren Sein und Bewusstsein. Ich, als denkendes, fühlendes Subjekt, bin es, der reist und sich so fremdem Sein aussetzt. Gleichzeitig ist mein Vor-Ort-Sein Anlass zur Veränderung des anderen, fremden Bewusstseins. Die Veränderung bei beiden kann sich nur vollziehen, wenn jede Seite sich ihres eigenen Seins bewusst ist, als einer Grundlage der Möglichkeit zur Veränderung. Ich hält auf beiden Seiten an sich fest, um auf höherer Ebene loszulassen und gestärkt durch Veränderung Ich zu sein.

Der Weg, die fremde Kultur zu überschätzen und die eigene gering zu achten, ist genauso ein Vorurteil, das nichts Gutes verheißt, wie der umgekehrte Weg des Ethnozentrismus. Wer die eigene Identität aufgibt, hat nichts mehr, das er verändern kann. Um auf das Bild des Schwimmers zurückzukommen: Wer nur am Strand steht, das Meer bewundert und sich dabei klein fühlt, wird nie die Wellen fühlen, nie schwimmen lernen. Er mag die Oberfläche des Meeres schön finden, aber alles was darunter ist, wird ihm verschlossen bleiben. Gerade weil er die eigene Identität gering schätzt, fehlt ihm die Möglichkeit, die Tiefe der anderen zu erahnen.

Interkulturalität braucht Pole, braucht Gegensätze. Es kann deshalb beim Reisen nie darum gehen, sich aufzugeben, sich zu unterwerfen, Dinge zu tun, die man nicht akzeptieren kann, genauso wenig, wie es darum gehen kann, der Fremde vorzuschreiben, wie sie zu sein hat. Reisen ist kein Import-Export-Geschäft mentaler Kultur, auch keine Kolonisierung weder des eigenen Ich noch des anderen; Reisen widerspricht im Kern der Globalisierung genauso wie der Meinungsdictatur. Reisen verleugnet weder das Eigene noch das Fremde. Als Bewegung sowohl des Seins als auch des Bewusstseins ist Reisen der Versuch einer Interaktion auf dem schmalen, neutralen Grat, den die Selbstreflexion erschaffen hat. Dort findet die Berührung von Welle und Schwimmer statt. Im Bewusstsein der eigenen Kultur bin ich bereit, der anderen unvoreingenommen zu begegnen und durch diese Begegnung die Möglichkeit zur Veränderung zu schaffen, die sich als eine Stärkung der eigenen Identität sowie der Identität des Gegenübers manifestieren kann. Der Begriff, den mein Ich nun vom fremden Ich hat und umgekehrt, ist ein interkultureller.

Ich bin in Luxemburg geboren und habe einen luxemburgischen Pass. Die ersten 20 Jahre meines Lebens bin ich in einer Kleinstadt an der französischen

Grenze, einem Ort namens Esch-sur-Alzette aufgewachsen und sozialisiert worden. Meine Eltern sind in dieser Zeit nie gereist, erst später als Rentner haben sie Fahrten nach Paris oder in den Schwarzwald unternommen. Ich selbst bin in diesen Jahren folglich auch nicht viel herumgekommen. Mit 16 fing ich an regelmäßig mit Freunden durch Frankreich zu trampen. Und mit 20 ging ich nach Heidelberg, um Germanistik zu studieren, weil es in Luxemburg 1983 keine Universität gab, die man länger als zwei Semester hätte besuchen können. Alle Studenten waren nach dem ersten Jahr am Centre Universitaire gezwungen, ins Ausland zu gehen. Bis dahin hatte ich mir wenig Gedanken über meine Identität, über das Luxemburgische gemacht. Durch den alten Nachbarn, der in Esch in dem Stockwerk über uns wohnte, begriff ich zum ersten Mal die Schärfe der nationalen Abgrenzung, die immer einen Grund findet, das Messer zu wetzen und zu trennen, was nicht nötig ist. Jedes Mal, wenn ich meinen Eltern zu Hause einen Besuch abgestattet hatte und wieder nach Heidelberg zurückfahren wollte, stand der Nachbar in der Haustür und machte den immergleichen Witz: »Na, geht es wieder heim ins Reich?!«, fragte er und lachte. Manchmal klopfte er mir dabei auch auf die Schulter. Der Nachbar war niemand, der das eigene Handeln überdachte oder gar in Frage stellte; er reagierte *von der Long op d'Zong* (von der Lunge auf die Zunge), wie es im Luxemburgischen heißt, also unmittelbar, drückte aus, was er vom Land jenseits der Mosel hielt. Für ihn gab es die guten Luxemburger, die während des Zweiten Weltkrieges natürlich allesamt im Widerstand gekämpft hatten, und die Deutschen, die sich nie ändern würden. Mal davon abgesehen, dass die jüngere Geschichtsaufarbeitung in Luxemburg ein etwas anderes Bild der damaligen Bevölkerung zutage fördert und denjenigen, die Nazideutschland hassten, diejenigen, die eifrig der Diktatur zuarbeiteten, zur Seite stellt, wurde mir bei diesen »nachbarlichen Verabschiedungen« bewusst, dass der ältere Herr seit vierzig Jahren nicht mehr über die luxemburgisch-deutsche Grenze gefahren war. Er betrieb die eigene Identität als Mythos des Guten gegen das Böse. Sicher, er brachte den Satz als Witz und es liegt mir fern, solche Sprüche überzuinterpretieren. Nur die Tatsache, dass er jedes Mal dort vor der Haustür stand, als bereite er sich darauf vor, mir etwas mit auf den Weg zu geben, war irritierend. Wer fünfzig Mal den gleichen Witz macht und davon ausgeht, dass sein Gegenüber noch immer lacht, hat entweder einen an der Klatsche oder Sendungsbewusstsein. Bei mir löste dieses groteske Verhalten tatsächlich aus, dass ich mich fragte, was denn anders an heutigen Luxemburgern und Deutschen sei, was anders an Franzosen und Belgiern, Niederländern und Italienern, Portugiesen ... Ich fing nicht an, über Geschichte, sondern über Identität nachzudenken, über Heimat und nationale Verankerung, über die Mythisierung von Kultur und, als ich meine Frau, die ständig andere Länder besuchen wollte, kennenlernte, über die Relativierung von Vorurteilen durch Reisen, im Endeffekt über Interkulturalität. Hinzu kam, dass ich in Deutschland ständig mit einem Nichtwissen, was Luxemburg anbelangte, konfrontiert wurde, ein Nichtwissen, das mich erstaunte. Ich kann nicht sagen, wie viele tausende Male ich zu hören bekam: »Wie, deine Muttersprache ist nicht Französisch?« oder »Habt ihr was anderes außer Banken?« und »Ach, ihr habt eine eigene Re-

gierung?« Und jedes Mal dachte ich an meinen Nachbarn und wollte zurückfragen: »Seid ihr wirklich noch immer alle Nazis hier?« Ich unterließ dann doch das Provozieren und begann, Dinge über Luxemburg zu erzählen, sprach vom Aufkommen der Stahlindustrie, die der Grundstein des Wohlstandes des Landes ursprünglich war, sprach von Mischkultur und davon, dass eine Sprache nicht ausschließlich über linguistische Eigenheiten definiert wird, sondern genauso über soziokulturelle Aspekte. Um es kurz zu machen, ich war plötzlich Luxemburger durch und durch. Wieso war mir das unreflektierte Geschnatter der anderen Menschen nicht egal? Was berührten diese absurden Fragen in mir? Offensichtlich einen emotionalen Punkt, etwas, das sich im Laufe der ersten zwanzig Jahre in mir gebildet hatte, etwas Irrationales, das mit Gefühlen besetzt war, die zu mir gehörten und die zu verleugnen Lüge gewesen wäre. Ich war und bin der Meinung, dass eine Nation so gut ist wie die andere, aber meine war und ist nun einmal die luxemburgische. Je länger ich darüber nachdachte, desto mehr erschien mir diese Verbindung mit einem Land dem Zufallsprodukt einer Liebe gleich, etwas, das sich im Laufe der Jahre angesammelt hatte und nun Teil meiner Identität war, und so wenig zu erklären, wie die Liebe zu einem Menschen. Gerade diese Irrationalität, die einer Liebe anhaftet, ist der Gefahr der Überhöhung, der Mythisierung ausgesetzt, mit allen negativen Konsequenzen, die uns der Lauf der Geschichte bereits gezeigt hat. Folglich galt und gilt es, diese nationale Identität zwar zu akzeptieren, aber sie als etwas zu sehen, das gleichberechtigt neben allen anderen Identitäten steht. Man könnte sagen: Da alle lieben, ist Lieben im Gesamtkontext nichts Besonderes. Für den Einzelnen ist die Verbindung emotional herausragend, aber da das für alle gilt, ruft die Selbstreflexion nach Contenance. Es gibt dabei kein Besser oder Schlechter. Zumindest sollte es so sein.

Je mehr ich reiste, desto klarer wurde mir, dass ich einem Land entstamme, das in der Welt kaum bekannt ist.

Bei der Passabfertigung am Flughafen von Bamako (Mali) schaute sich der Beamte in Militäruniform meinen Reisepass lange an, klappte ihn zu, las vorne drauf »Grand-Duché de Luxembourg«, klappte den Ausweis wieder auf und legte ihn schließlich neben sich, bat mich, zur Seite zu treten, und begann die Papiere der anderen Fluggäste zu kontrollieren. Das war 1996. Ich wartete, während die Schlange der Einreisenden kleiner und kleiner wurde. Schließlich machte ich mich wieder bemerkbar und fragte, was denn los sei? Der Beamte schaute wieder meinen Pass an, versuchte ein Lächeln und griff zum Telefon. Nach kurzem Gespräch musste ich mich erneut gedulden. Als ein hoher Offizier schließlich auftauchte, waren alle anderen Gäste bereits durch die Schleuse getreten und ich hatte eine Stunde gewartet. Der Offizier schaute auf den Pass, sagte etwas auf Bambara zu seinem Untergebenen, schaute mich freundlich an und rief auf Französisch: »Luxembourg, Europe!«

Ich bejahte und wurde freundlich lachend gebeten, sein Land zu betreten.

Noch in der gleichen Woche fuhr ich mit dem Buschtaxi nach Kangaba Richtung Süd-Westen. An einem Abend saß ich dort im Café der alten Karawanserei

und ein Einheimischer begann mich anzuschreien, ich solle mich verpissen. Er hielt mich für einen Franzosen und sah in mir einen Kolonialisten. Meine Einwände, Luxemburg habe nie Kolonien besessen, beruhigte ihn, aber sein Blick sagte mir, ich werde rausfinden, wo Luxemburg liegt.

Zwei Jahre zuvor hatten meine Frau und ich Kalifornien besucht. In einem Fischrestaurant in San Francisco wollte ich mit meiner Kreditkarte bezahlen und die Kellnerin verlangte nach meinem Ausweis. Ich reichte ihr meinen Pass und sie begann schallend zu lachen: »Grand Duchy? Soll das ein Witz sein?« Um es kurz zu machen, sie akzeptierte meinen Pass nicht und ich konnte nicht zahlen, was den Manager wiederum auf den Plan rief. Auch er tat sich schwer mit der Existenz eines Großherzogtums und blieb skeptisch, während ich in mir den Ärger anschwellen fühlte. Dann mischte sich ein alter Fischer plötzlich ein und winkte ab.

– I know Luxembourg!

Ich dachte, na endlich. Und dann sagt dieser Mann:

– That's an island in the Pacific.

Ich, genauso wie meine Frau, war völlig perplex, schaute den Mann nur an und reagierte nicht. Dafür die Kellnerin, die meine Kreditkarte nahm, sich entschuldigte, das Geld abbuchte und uns verabschiedete. Die nationale Identität: ein Palmenstrand im Pazifik.

Reisen hilft die eigene vermeintliche ›Größe‹ zu relativieren. Ein Prozess, der unabdingbar ist, will man tatsächlich nicht an der Oberfläche haltmachen, sondern den Motor einer interkulturellen Dynamik in Gang setzen und die Poren bereisen. Dabei betrifft die Notwendigkeit der Relativierung nicht nur die nationale Identität, sondern alle Bereiche des Ich, ob sie politischer, gesellschaftlicher oder kultureller Natur sind. Die Relativierung ist keine Herabsetzung, keine Reduzierung noch Nivellierung, sondern eine Eingliederung meines Ich ins Ensemble der anderen. Relativierung ist Ergebnis von Selbstreflexion. Ich trete neben mich, beobachte und hinterfrage mein Verhalten und mein Denken in den unterschiedlichsten Situationen. Folge dieser Relativierung ist die Akzeptanz, Dinge, Verhalten, Traditionen in einem ersten Schritt nebeneinander stehen zu lassen und sie zu vergleichen. Der Impuls der spontanen Abwehr setzt aus. Das Fremde bekommt eine Chance, sich überhaupt einmal vorstellen zu dürfen. Auch wenn ich im Nachhinein Dinge, Verhalten, Essgewohnheiten, Riten, Traditionen ablehne und meine eigenen vorziehe, so habe ich sie doch einmal unvoreingenommen nebeneinander betrachten können und womöglich einen Begriff von ihnen, der zukünftige Blindheit behebt. Relativierung bedeutet nicht, dass ich am Ende alles gleich gut finde und alles völlig egal ist, Relativierung ist nur eine momentane Klammer, die notwendig ist, um den Versuch zu starten, unvoreingenommen der Fremde zu begegnen.

Einem Freund, der ungerne reist, erzählte ich, dass ich in Vietnam Hund gegessen hatte, und er schüttelte den Kopf und sagte, das sei das Letzte. Ich versuchte zu erklären, dass es Menschen gibt, die sich weigern, Schweine zu essen, andere rühren Kühe nicht an, wieder andere grillen Meerschweinchen oder Katzen. Es sei der Sozialisation geschuldet, was man für genießbar halte und wo man Grenzen setze. Aber mein Freund wollte davon nichts wissen und sagte: Man isst keine Hunde!

- Warum?
- Wem ich das erklären muss, der hat keine Moral.
- Das sagen in Indien viele über Menschen, die Kühe essen.
- Zu Kühen habe ich keinen Bezug, zu Hunden schon.

Wir wechselten bald das Thema, um nicht weiter streiten zu müssen.

Mir hat der Hund übrigens nicht geschmeckt, weil der Geruch, den zwanzig nasse Hunde in einem Raum verbreiten, mir mit jedem Bissen als Geschmack in den Körper drang. Ich würde jedes weitere Hundeessen ablehnen, aber nicht, weil ich die Riten und die Tierethik westlicher Zivilisation für besser halte als die asiatischer Länder, sondern weil Hund für mich keine Gaumenfreude ist. Das Thema Tierethik ist eine ganz andere Baustelle und da bedarf es auch im westlichen Europa schwerer Bagger.

Der Vergleich, als Resultat der Relativierung, führt beim Reisen automatisch dazu, dass ich mich auf Dinge einlasse, an die ich vorab nicht gedacht habe. Ich gerate sozusagen planlos in Situationen, weil mein Mechanismus, sie zu meiden, ausgesetzt bleibt.

2006 war ich Stadtschreiber im indischen Hyderabad. An einem Nachmittag sah ich einen Unfall. Ein Passant war angefahren worden und der Fahrer hatte daraufhin Gas gegeben und war verschwunden. Einige halfen dem Verletzten, aber es schien kein Krankenwagen zu kommen. Das förderte bei mir die Idee zutage, mich mit dem Gesundheitswesen vor Ort zu beschäftigen und Krankenhäuser zu besuchen.

Die privaten Hospitäler entsprachen westlichem Standard, aber dort wäre der Verletzte nie aufgenommen worden, weil er sich das Krankenhaus nicht hätte leisten können. Mit Hilfe von Prakash, einem Mitarbeiter des Max Mueller Bhavan Institutes, bekam ich Zutritt zu jenen Spitälern, die für die mittellose Bevölkerung zur Verfügung standen, wie zum Beispiel das Osmania Hospital, das, mit seinen mehr als tausend Betten auf drei Etagen verteilt, eines der größten Krankenhäuser in Andrah Pradesh ist.

In den vorderen Teil des Gebäudes ließ uns der Wachmann nicht hinein, erklärte, hier lägen die hoffnungslosen Fälle, alle kurz vorm Ableben, da könnten wir nicht rein. Also gingen wir zum anderen Gebäude, das hinter diesem Sterben lag. Der Wachmann wich mir nicht von der Seite.

Im Osmania gab es keine kleinen Zimmer. Es gab Abteilungen für die unterschiedlichen Leiden, eine für Nierenkranke etwa oder eine für Krebs. Diese Abteilungen ähnelten einer Halle mit 40 bis 50 Betten, eins neben dem anderen, durch nichts voneinander getrennt als durch die warm schwüle Luft, die wie eine Decke in die Freiräume gestopft zu sein schien. Hinter den Kranken, die vor sich hin dösten, am Tropf hingen, warteten, erhob sich zu beiden Seiten eine brusthohe Mauer, hinter der wiederum jeweils ein drei Meter breiter Flur sich längs der Hallen entlangzog und in dem abermals belegte Betten standen. Das Licht war schummerig. In einer Ecke lag sauber zu einem Haufen zusammengekehrt der Müll. An der Wand las ich: *Bitte, nicht auf den Boden spucken*. Der Wachmann schlenderte dicht hinter mir, schaute auf alles, was ich berührte. Dachte er, ich will was klauen?

Später im Niloufer Hospital zeigte mir der Chefarzt die Intensivstation für Säuglinge und Kinder. Ein siamesisches Zwillingsspaar, an den Hinterköpfen zusammengewachsen, kam uns entgegen und der Chefarzt sagte, dass sie morgen getrennt würden. Verschiedene Gänge waren fast völlig dunkel, die Apparaturen wirkten überholt und ich dachte, wie abhängig man in unseren Breitengraden vom Aussehen der Dinge ist. Was alt aussieht, wo der Lack ab ist, weckt bei uns als Patienten kein Vertrauen. Aber obwohl die Flure dunkel waren, es kaum Licht gab, trennten sie hier siamesische Zwillinge.

Diese Krankenhausbesuche haben mein Vertrauen in die Medizin nicht gestärkt, aber die Wichtigkeit der Ästhetik medizinischer Geräte relativiert.

Die Vergleiche kultureller Aspekte greifen oft noch tiefer, haben existentielle Veränderungen zur Folge, hat man die Begegnung einmal angenommen.

Als wir einmal in einem Viertel von Hyderabad an einer Mauer vorbeigingen, über der Rauch stand, fragte ich Prakash, was die Leute verbrennen? Ihre Toten, war die Antwort. Ich fragte, ob wir da hineingehen könnten, und er bejahte. Ich hatte in Luxemburg bereits Beerdigungen erlebt, eine Ansammlung trauernder Menschen. Hier aber war kaum jemand, nur wenige Frauen und Männer saßen etwas abseits der brennenden Schichten aus Holz und Mensch, unterhielten sich und schienen unbeteiligt.

Sie haben sich vorher zu Hause von den Toten verabschiedet, sagte Prakash auf mein Nachfragen hin, jetzt müssen nicht mehr alle hier sein.

Im Jahr darauf war ich Teil eines Austauschprojektes von Autoren und hielt mich eine Zeitlang im Iran auf. Ich besuchte das Paradies der Zarah, den Zentralfriedhof Teherans, schaute mir die Glasvitrinen, die die Gräber der Märtyrer schmücken, an, und Amir Cheheltan, mein Schriftstellerkollege, der mich begleitete, wies mich auf das Haus hin, in dem die Toten kurz vor der Beerdigung gewaschen werden. Er wollte nicht mit hinein, zeigte mir die Seite für die Männer, wo ausschließlich männliche Tote für ihre letzte Reise vorbereitet werden, und ich ging hinein, stellte mich genau wie die anderen hinter die Glasscheibe und schaute den Leichenwäschern zu.

Wiederum zwei Jahre später lief ich durch Sanaa, als eine Menge Männer durch die Gassen eilte. Zuerst dachte ich an eine erneute Demonstration, dann sah ich die bedeckten Bahren, die sie über ihren Köpfen trugen. Es war ein Beerdigungszug. Alle gingen sehr schnell, liefen fast, und ich schloss mich der Hundertschaft an. Es dauerte nicht lange, bis mir einer den Ablauf des Beerdigungszuges erklärte, und tags darauf fand sich jemand, der mich zur Trauerzeremonie seines Cousins einlud. So saß ich in einer großen Halle mit unzähligen Männern auf Teppichen an die Wand gelehnt, hörte drei Musikern auf ihren leisen traditionellen Instrumenten zu, unterhielt mich und kaute wie alle Qat, jene Blätter mit koffeinartiger Wirkung, von denen im Jemen keiner lassen kann.

Alle diese Begegnungen waren gerahmt von Gesprächen über den Tod, von Diskussionen über die unterschiedlichen Auffassungen des Ablebens, von einem Austausch über religiöse Vorstellungen und über die Schönheit oder Nichtigkeit der Existenz. Was das in mir bewegt hat, ist nicht einfach in Worte zu fassen. Ich habe das Gefühl, ich bin gelassener geworden und habe so einfache Dinge begriffen, wie: Nichts ist für die Ewigkeit.

Die interkulturelle Begegnung, hervorgerufen durch Reisen, hat so einen Denkprozess in Gang gesetzt, der selbst nicht mehr interkulturell zu nennen ist, weil er ausschließlich mein eigenes Verhältnis zu Leben und Tod reflektiert, unabhängig von der Fremde. Aber ich hätte mich wohl nie so intensiv mit meinem eigenen Tod auseinandergesetzt, wären da nicht die Toten und ihre unterschiedlichen Bestattungen in der Fremde gewesen?

Abschließend möchte ich noch einmal auf das oben bereits erwähnte Fotografieren eingehen, etwas, das zum Reisen unweigerlich dazugehört. Natürlich kann man durch die Welt kutschieren und alles durch die Linse sehen. Dabei besteht die ›Gefahr‹, das Bild zwischen sich und die mögliche Begegnung zu schieben. Das Foto ersetzt in dem Fall das Erleben und die Erinnerung. Auf diesen Fotos sind meist sogenannte Sehenswürdigkeiten oder Verwandte, Freunde und man selbst zu sehen. Es sind touristische Fotos, die durchaus Freude bereiten können, genauso wie das Souvenir, etwa das thailändische Fischerdorf auf einem Schal. Das Foto ist hier mit der Situation oder dem Event verbunden und besagt, dass man vor Ort war, dass der Strand schön war und man Spaß hatte. Die Austauschbarkeit solcher Aufnahmen ist gewollt, weil diese Abbildungen einen hohen Wiedererkennungswert haben. Diese Fotos zeigen viel von dem, der fotografiert, wenig bis gar nichts von der Fremde. Im Foto bleibt der Fotografierende bei sich. Ich würde diese Aufnahmen deshalb als statische Bilder bezeichnen.

Es gibt aber durchaus die Möglichkeit, das Fotografieren als Teil von Interkulturalität und damit von Bewegung einzusetzen.

Da ich, egal, wo ich mich aufhalte, immer meine Kamera dabei habe, sehe ich sie als Teil meines Schreibens. Ich benutze Fotos nicht nur beim Schreiben im Sinne einer Abschrift von Gewesenem, sondern ich halte die Kamera so auf meine Umgebung, dass die Bilder bereits beschreiben, was ich später in Schrift umsetze. Der Auslöser rahmt meine Geschichte, bildet die Leitplanken eines Romanabschnitts, zeichnet die Gesichter, deren Stories, die Bilder mir erfinden.

Fotografieren ist so ein intentionaler Akt, der in Begegnung münden muss, weil er Herausforderung für das Fremde ist. Meine Intention ist, dass das Fremde zu mir mit Hilfe des Fotos spricht.

Diese Fotos sind voll von Details, an die ich mich niemals würde erinnern können, selbst wenn ich wollte. Aber genau um die geht es, um diese Unzahl an Kleinigkeiten ringsum, weshalb mir die Quadrierung, der Rahmen einer Aufnahme beim Auslösen wichtiger ist als das Hauptmotiv. Es geht mir weniger um bestimmte Gebäude als vielmehr um den Dreck oder die Sauberkeit ringsum. Nicht die Hausfassade ist das Elementare, sondern das Papiertaschentuch davor, die zufällig vorbeilaufenden Menschen. Es geht mehr um die stille Erzählung eines Menschen durch seine Mimik, seine Körperhaltung, seine Umgebung, die ihn rahmt, als um die pittoreske Gesprächigkeit des momentanen Erlebnisses. Beim Fotografieren als schriftstellerischem Akt bleiben die Bilder in Bewegung; sie sind kein Ersatz für das Erlebnis, für die Begegnung, für die Erinnerung, sondern Anstoß dazu, fortlaufende Entdeckung, Reise nach der Reise. Die Fremde bleibt präsent, endet nicht, wenn das Event endet, und hat so einen nachhaltigen Effekt.

Interkulturell gestaltet sich auch der Akt des Fotografierens selbst, weil mein Fragen, ob ich auf den Auslöser drücken darf, oft Anlass zu Gespräch, Begegnung, Freude, Ärger, ja Auflauf ist.

Auf einem Gemüsemarkt in Hyderabad grasteten die Kühe und Ziegen auf einem Haufen weggeworfener Reste, während die Verkäufer und Verkäuferinnen unter wilden Regenschirmkonstruktionen vor der Sonne Schutz suchten. Ich fragte am ersten Stand, ob ich Bilder von den jungen Männern, die Zuckerrohr auspressten, machen könnte, zeigte ihnen auf der digitalen Kamera anschließend die Fotos und wanderte zum nächsten Stand. Die Kommunikation war schwierig, da ich keine der einheimischen Sprachen verstand und die Menschen auf dem Markt kein Englisch sprachen. Aber das Zeigen auf den Apparat und dann auf die Person löste allgemein Freude aus. Nicht nur lehnte niemand ab, fotografiert zu werden, sondern die Nachricht, dass da ein Fotograf unterwegs sei, machte schnell die Runde, und ehe ich fragen konnte, zeigten die Leute auf sich und reckten den Rücken. Ich war sehr lange auf dem Markt und machte fast 200 Aufnahmen, die von den Modellen kommentiert wurden, und mit Gesten gab man mir zu verstehen, dass ich wiederkommen und die Abzüge mitbringen solle. Ich verstand, dass die meisten von ihnen kein Bild von sich selbst besaßen. Also ging ich zwei Tage später wieder hin und legte damit für kurze Zeit den Markt lahm, denn kaum hatte ich den Platz betreten, als alle ihre Arbeit liegen ließen und auf mich zugelaufen kamen. Ich konnte nicht einmal die Fotos aus der Hülle nehmen, denn jeder riss an mir und an dem Umschlag. Ich war baff, drückte den Packen an meine Brust, zeigte auf einen Mann, nahm ihn zur Seite, gab ihm jeweils ein paar Fotos und er verteilte sie. Ich erntete viel Dank an jenem Tag und freute mich sehr. Nachdem die Bilder verteilt waren, kamen einige Marktverkäufer auf mich zu und gaben mir zu verstehen, dass sie letztes Mal nicht dagewesen seien, ich hätte sie noch nicht fotografiert. Also begann ich

erneut, Bilder zu machen, und zwei Tage später brachte ich die Aufnahmen wieder vorbei. Da trat ein junges Pärchen auf mich zu und bat mich, Fotos von ihm zu machen. Ich antwortete, das könne ich gerne tun, nur gehe mein Flug am anderen Morgen und ich könne ihnen das Foto nicht mehr vorbeibringen. Das mache nichts, sagte die Frau, aber sie hätten gerade geheiratet und es bringe ihrer Ehe Glück, wenn ein Fremder sie zusammen auf einem Bild mitforttrage.

Das ist fast zehn Jahre her, aber ich denke noch immer daran, eines Tages zurück nach Hyderabad zu fahren, diesen Markt aufzusuchen und ihnen einen Abzug zu bringen.

Forum

Title: Transgressions. German Studies as Liminality Research

Keywords: cultural studies; German studies abroad; interdisciplinarity; liminality; transnationalisation

Im Grenzgang

Für eine Germanistik als Schwellenkunde

Vortrag gehalten auf der Tagung des Italienischen

Germanistenverbandes (AIG): *Reti internazionali e prospettive della ricerca germanistica/Internationale Netzwerke und Perspektiven der germanistischen Forschung* (Istituto Italiano di Studi Germanici, Villa Sciarra-Wurts, Rom, 3.-4. Oktober 2014)

DIETER HEIMBÖCKEL

1. VON EINEM KURIOSEN RANDPHÄNOMEN

Die Diskussion über den Standort der Germanistik – über ihre Identität und was sie vertreten soll oder auch nicht, wie sie sich gegenüber den zahllosen Turns der letzten 30 Jahre und besonders gegenüber dem *Cultural Turn* zu verhalten hat – reißt nicht ab. Zuletzt wurde sie durch eine Rundfrage der von der Universität Siegen herausgegebenen *Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik* befeuert, deren Antworten anlässlich des vierzigjährigen Bestehens der Zeitschrift in einem Jubiläumsheft unter dem Titel *Turn, Turn, Turn? Oder: Braucht die Germanistik eine germanistische Wende* im Dezember 2013 veröffentlicht wurden. Gefragt wurde konkret danach, ob sich die Germanistik »wieder mehr auf ihren ›Kern‹ besinnen sollte, ob es mit anderen Worten einer – traditionalistisch verstandenen – germanistischen Wende der Germanistik bedarf«, oder ob es »nicht die gesellschaftlichen Hintergründe und legitimen wissenschaftlichen Gründe für immer neue Überschreitungen von Grenzen der alten Nationalphilologien und die Entstehung neuartiger inter- oder transdisziplinärer Forschungsrichtungen« gibt? (Bleumer u.a. 2013b: 7) Die Diskussion wurde, wie nicht anders zu erwarten war, kontrovers ausgetragen. Sie pendelte zwischen der Aufforderung zu einer unter dem Motto des »Return to Philology« stehenden Re-Philologisierung der Germanistik einerseits und dem Plädoyer für ihre weitgehende Öffnung andererseits, beide Tendenzen schlagwortartig unter dem Gegensatz von Tradition und Innovation bzw. Tradition und Freiheit vereint.

Bezeichnend für die Umfrage, auf deren Stellungnahmen ich im weiteren Verlauf meiner Ausführungen immer wieder auszugsweise zurückkommen werde, ist die Verteilung nach den Herkunftsländern. Denn von den 43 Kolle-

ginnen und Kollegen gehören 38 deutschsprachigen Universitäten an, während fünf aus nichtdeutschsprachigen Ländern stammen: aus China, Slowenien, Spanien, aus der Türkei und den USA. Das mag eine Zufallskonstellation sein, über die Eingänge und redaktionellen Auswahlkriterien liegen mir keine Informationen vor. Aber das Verhältnis sagt etwas darüber aus, wie man, wenn von der Germanistik die Rede ist, über sie spricht, von welcher Germanistik überhaupt gesprochen wird und vor allem: wer über sie spricht. Denn bei allen Kontroversen im Detail oder in der konzeptionellen Ausrichtung gibt es bei den an deutschsprachigen Institutionen lehrenden und forschenden Kolleginnen und Kollegen keinen Zweifel darüber, dass es sich um ein im deutschsprachigen Fächerkanon hochrangig etabliertes Fach handelt, dessen Bestand nicht gefährdet ist, auch wenn angesichts der Krisenrhetorik, die das Fach seit mehreren Dezenenien pflegt, sich ein anderer Eindruck aufdrängen könnte. Aber um sie sorgen muss man sich wohl nicht. Die Rede von der Krise folgt einer mehr oder weniger durchschaubaren Strategie der Legitimation und Besitzstandswahrung 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. Wenn jenseits der deutschsprachigen Germanistik von Krise die Rede ist, stellt sich etwa für die Germanistiken in Nord- und Südeuropa, aber auch in den USA oder in Südamerika der Sachverhalt ganz anders dar – ein Sachverhalt, der übrigens auch für die Italianistik etwa in Deutschland gilt. Der Abbauprozess der europäischen Philologien ist übergreifend und spricht für sich; nur dass, worauf Konrad Ehlich hingewiesen hat, innerhalb der betroffenen Disziplinen diese Entwicklung bislang nicht oder kaum vernommen worden ist (vgl. Ehlich 2013: 114).

Zur Mobilisierung gegen die in Europa insgesamt und auch an den Universitäten absehbare Folklorisierung von Kultur, Literatur und Sprache schlägt Ehlich eine Transnationalisierung der Philologien im Allgemeinen und der Germanistik im Besonderen vor (vgl. ebd.). Für eine solche Transnationalisierung ist es allerdings nicht gleichgültig, wie bereits gesagt, wer spricht bzw. wovon mit Blick auf die Germanistik gesprochen wird. Dabei scheint eindeutig zu sein, bei wem die Meinungsführerschaft liegt. Was Germanistik ist, bestimmt *grosso modo* die sog. Inlandsgermanistik, zu der sich – auch im Fall der angesprochenen Umfrage – die sog. Auslandsgermanistik allenfalls wie ein Appendix verhält. Es sei interessant zu sehen, heißt es in dem Umfrageresümee explizit, dass Auslandsgermanisten die in den Stellungnahmen diskutierten Fragen noch einmal anders beurteilen (vgl. Bleumer u.a. 2013a: 194). Was es bedeutet, wenn ein Auslandsgermanist als interessant wahrgenommen wird, hat Todd Kontje von der Universität San Diego in seiner – ironisch überspitzten – Einleitung zu seinem Beitrag *Eulen nach Athen? Impulse der ›Auslandsgermanistik‹ in einer deutschen Wissenschaft* aus dem Jahre 2011 auf den Punkt gebracht:

Als so genannter ›Auslandsgermanist‹ ist man es gewohnt, von der deutschen Germanistik nicht ernst genommen zu werden. [...] Falls man es wagt, selber etwas über deutsche Literatur zu veröffentlichen, weiß man schon im Voraus, dass es vielleicht von

den Kollegen zu Hause wahrgenommen, aber höchstwahrscheinlich in Deutschland nicht gelesen wird, vor allem, wenn man nicht auf Deutsch schreibt. Dass es so etwas wie Auslandsgermanisten gibt – so stellt man sich die deutsche Ansicht vor –, ist vielleicht theoretisch interessant, aber es bleibt letztendlich ein kurioses Randphänomen, worauf man auch verzichten kann. (Kontje 2011: 31)

Wer die Transnationalisierung der Germanistik anstrebt, braucht Partner jenseits ihres nationalen Fachrahmens. Der Verzicht auf sie leistet der Nationalisierung Vorschub, und sie wird immer noch, ob man es will oder nicht, durch die unsägliche Unterscheidung zwischen Inlands- und Auslandsgermanistik begünstigt. Die Notwendigkeit zur Differenzierung angesichts eines Fachs, für das aufgrund seiner Ausprägung und Bandbreite im internationalen Feld die Zeit, so Marina Carolina Foi, im Singular zu Ende gegangen ist (vgl. Foi 2010: 525) und das eigentlich nur noch im Plural angesprochen werden sollte, löst man nicht durch eine dichotomische Unterscheidung, die nach dem Muster vom Eignen und Anderen funktioniert. Bei einer solchen Unterscheidung wird der vorzugsweise auch Binnengermanistik genannten Inlandsgermanistik die Bedeutung zugeschrieben, über die intimeren Kenntnisse, d.h. über die Eigenschaft einer Mutterdisziplin, zu verfügen, an deren Nabelschnur sich die nachgeborene oder Nachwuchsdisziplin nährt. Das scheint für eine innige Beziehung zu sprechen, wodurch die Auslandsgermanistik aber de facto zu einer Germanistik zweiter Klasse degradiert wird. Selbst wenn man die Transnationalisierung nicht befürwortet, kann man spätestens seit Erich Auerbachs Diktum, dass »unsere philologische Heimat die Erde« und nicht mehr die Nation sei (Auerbach 1992: 96), von der Germanistik als deutscher Wissenschaft allerdings nicht mehr sprechen. Damit ist die Trennung zwischen Inlands- und Auslandsgermanistik, auch wenn sich ihre Profile unterscheiden mögen, eigentlich obsolet geworden. Mit ihrem ungebrochenen Fortbestehen wird nicht nur eine Privilegierung der deutschsprachigen Germanistik aufrechterhalten, sie ist auch ein wesentlicher Grund dafür, warum sie geradezu hypochondrisch über ihre Krise spricht und die wirkliche Krise jenseits ihres nationalen Bezugsrahmens fast teilnahmslos verfolgt. Dass der fortschreitende Abbauprozess irgendwann auch ihren Bestand gefährden könnte, sieht sie nicht – auch nicht, dass in den Germanistiken aus dem nichtdeutschsprachigen Raum nicht nur Kärnerarbeit im Bereich der Sprach-, Literatur- und Kulturvermittlung betrieben, sondern auch hochkompetente und anschlussfähige bzw. innovative Forschung geleistet wird, die obendrein ihre immer schon vergleichende Kompetenz in den Fachkontext einzubringen vermag. Sie sind Kenner ihrer Sprache und Literatur. Die komparative Perspektive spielt in der deutschsprachigen Germanistik dagegen nach wie vor eine allenfalls untergeordnete Rolle.

2. IM »ZWISCHENREICH DER FÄCHER«

Die Unterscheidung bzw. Trennung zwischen Inlands- und Auslandsgermanistik verfolgt eine Politik der Grenzziehung. Mir scheint, dass angesichts des Zustands der Germanistiken weltweit und mit Blick darauf, unter welchen Veränderungsbedingungen deutsche Sprache, Literatur und Kultur steht und was sie insofern ausmacht, eine Politik der Grenzüberschreitung vonnöten ist – und zwar konsequenter, als dies bislang geschehen ist. Dafür wäre es zunächst einmal erforderlich, den Gegensatz von innen und außen und damit die degradierende Containerkonstellation zu verabschieden und bei der Germanistik im Plural vorauszusetzen, dass sie durchaus nicht mit der deutschen Sprach- und Literaturwissenschaft identisch ist, wobei gerade die Position der Re-Philologisierung dieser Identifikation nolens volens Vorschub leistet. Dass das entsprechende Fach in seinen jeweils national verschiedenen Abwandlungen eine Pluralität von Disziplinen bezeichnet, »die sich mit ›deutschen‹ Themen und Realitäten befassen« (Werner 2005: 297), trägt nicht zuletzt dem Umstand Rechnung, dass speziell die Literatur kein geschlossenes Feld ist, sondern dass sie, worauf noch jüngst Maria E. Brunner, Nicoletta Gagliardi und Lucia Perrone Capano hingewiesen haben, »in einem wechselseitigen Austausch mit affinen Bereichen« steht (Brunner/Gagliardi/Perrone Capano 2014: 9). Für eine Germanistik als Schwellenkunde, wie ich sie sehe, käme es daher darauf an, diesen Raum des Affinen, der immer auch ein Raum der Verunsicherung ist, weil die Schwelle gemäß der Formel Walter Benjamins eine Zone des Wandels und des Übergangs markiert (vgl. Benjamin 1982: 616), zu begehen, auszuloten und zu erforschen. Damit gibt die Germanistik ihr Kerngeschäft keinesfalls preis. Es wird vielmehr belebt, weil auf diese Weise nicht nur zur Stärkung ihrer Ränder, sondern auch zu ihrer fachlichen Stabilisierung und Attraktivität und eben nicht zu ihrer Unübersichtlichkeit beigetragen wird.

Vertreterinnen und Vertreter des Faches, die seine Unübersichtlichkeit befürchten, stemmen sich allerdings gegen dessen vermeintliche Verflüchtigung »in interdisziplinären und transkulturellen Wolken« (Glück 2012: 8). Solche Widerstände sind regelmäßig in einem Gruppenverhalten begründet, das trotz der Künstlichkeit des Zustandekommens die Identifikation und Bevorzugung mit der Gruppe fördert, der man sich zugehörig fühlt (vgl. Zimmermann 2005: 11). Andererseits hat gerade Interdisziplinarität mit Gewissheitsreduktion zu tun, indem durch die Fächerüberschreitung die kanonische Gewissheit und damit auch die eigene fachliche Integrität auf die Probe gestellt wird. Das gilt es zu berücksichtigen und nicht einfach als unzeitgemäße Befindlichkeit abzustempeln, zumal eine Schwellenkunde es sich nicht leisten kann, mit einem Türhüter aufzuwarten. Warum aber Interdisziplinarität? Sicher nicht, weil eine Disziplin X ein Problem Y nicht lösen kann – sonst wäre X per definitionem keine Disziplin¹ –, sondern weil es Gegenstände und Sachverhalte gibt, die sich ihrer

1 | Ausgehend von einem allgemeinen Verständnis von Disziplin als »Wissensgebiet oder Untersuchungsfeld, das durch einen Corpus von allg.-verbindlichen Methoden

Anlage nach nicht anders als im »Zwischenreich der Fächer« (Blumenberg 1971: 11) erfassen und beschreiben lassen. D.h.: Interdisziplinarität ist dort weiterführend, wo sich in ihrem Zwischen des Disziplinären das Zwischen, Übergängige und Vielfältige des Gegenstandes oder Sachverhaltes selbst widerspiegelt. Schon die reine Trennung nach dem eingeschliffenen Zwei-Kulturen-Schema zwischen den Naturwissenschaften einerseits und den Geistes- bzw. Kulturwissenschaften andererseits lässt beispielsweise außer Acht, dass bestimmte naturwissenschaftliche Theorien »nicht nur bestimmte kulturelle Ausdeutungen« nahelegen, »sie enthalten sie von vornherein« (Potthast 2010: 186). Dabei unterliegt das Feld des Kulturellen, insofern »der Gestus der Kultur einer des Vermischens ist« (Nancy 1993: 6), selbst schon einer »hybride[n] Konstellation« (Potthast 2010: 186), die es besonders für interdisziplinäre Forschung prädestiniert. Und dabei bildet die Germanistik keine Ausnahme, ganz im Gegenteil. »Ein Fach, das sich mit Sprache und Kultur auseinandersetzt, muss in Bewegung bleiben«, so Veronika Schuchter, und kann nicht die Augen vor dem verschließen,

was deutschsprachige Literatur und Kultur heute verändert und ausmacht. Das sind nun mal transkulturelle Phänomene, neue Technologien, Medien, Varietäten usw., Veränderungen also, die nur interdisziplinär erfasst werden können. [...] Kein Mensch käme heute auf die Idee, die deutschsprachige Literatur des 18. Jahrhunderts interpretieren zu können, ohne die Einflüsse der französischen zu berücksichtigen. Kein Mediävist kann seine Augen vor historischen und soziologischen Fragestellungen verschließen. Und ebenso wenig kann heute Germanistik betrieben werden, ohne auf jene Einflüsse Rücksicht zu nehmen, die unser zentrales Forschungsmaterial, die deutsche Sprache und was damit passiert, bestimmt. (Schuchter 2013: 66)

Vielleicht muss man nicht so weit gehen wie Nicolas Pethes, der unter Anspielung auf Bruno Latour verkündet hat, dass wir im Grunde nie Germanisten gewesen seien (vgl. Pethes 2013). Sicherlich aber waren wir es nie nur, erst recht nicht die Gründungsväter, die mit ihrer vergleichenden Perspektive eher einer Praxis nahestanden, wie sie in der Komparatistik gepflegt wird und die für Kolleginnen und Kollegen, die nicht an deutschsprachigen Universitäten arbeiten, heute häufig selbstverständlich ist. Es gibt also, und zwar unabhängig von den pragmatischen Notwendigkeiten, auch wenn diese aktuell eine Katalysatorfunktion übernehmen, sachlich objektivierbare Gründe für die Intensivierung des Austauschs und der Kooperation, und zwar auf fachbezogener wie auch auf interdisziplinärer Ebene: fachbezogen durch die vermehrte Zusammenarbeit der unterschiedlichen Germanistiken und interdisziplinär durch die weitere fach-

charakterisiert ist« (Schlaeger 2008: 324), lässt sich die angesprochene Spezifik von Disziplin aus einem umfassenderen Kriterienkatalog herleiten, zu dem nach Defila/Di Giulio (1998: 112f.) ein relativ homogener Kommunikationszusammenhang, ein Bestand an Wissen (Aussagen, Erkenntnisse und Theorien), relevante Forschungsprobleme und eine Menge bestimmter anerkannter Methoden und Problemlösungen gehören.

liche Öffnung zur Beantwortung und/oder Herbeiführung übergreifender Fragestellungen. Ersteres ist in Ansätzen schon geleistet: etwa durch Institutspartnerschaften oder grenzüberschreitende Studiengangsprogramme, die freilich in der Regel auf die Initiative und das Engagement Einzelner zurückgehen. Strukturell übergreifend sind in diesem Zusammenhang die vom DAAD jährlich veranstalteten Begegnungstagungen, auf denen sich deutsche Germanistinnen und Germanisten mit Fachkolleginnen und -kollegen einer wechselnden Weltregion austauschen. Das sind, neben anderen Aktivitäten, sicherlich begrüßenswerte Formen der Annäherung, sie haben aber generell und leider nichts an dem grundsätzlichen Dilemma geändert, dass die Germanistiken immer noch viel zu wenig voneinander wissen, von ihrer Vielfalt, wie sie in den unterschiedlichen Teilen der Welt existiert, von ihren kulturellen Hintergründen, von den Ergebnissen der Forschung, aber auch von den Frustrationen in ihrem Alltagsgeschäft (vgl. Lützel 2013: 11). Hier herrscht Handlungsbedarf, auch wenn der Wille dazu sich nicht immer einfach umsetzen lässt.

Die durch den Theorieimport und die Hinwendung zu den Kulturwissenschaften beförderte Öffnung des Fachs ist m.E. unumkehrbar. Die Zeit nach der Theorie ist nicht posttheoretisch, sondern es kommt allenfalls zu einer Schwerpunktverlagerung, in der mit Theorie ein pragmatischer(er) Umgang gepflegt wird. Literatur beispielsweise ist ohne Theorie nicht denkbar, woher sollte sie sonst einen Begriff von sich haben? Und mit Veronika Schuchter könnte man pointiert formulieren: »Die Germanistik ist eine Kulturwissenschaft, was denn sonst?« (Schuchter 2013: 66) Die interdisziplinären Höhenflüge sollten freilich nicht, unabhängig von den disziplinären Eigenheiten, die die Kulturwissenschaften als eigenständiges Fach charakterisieren, auf Inkorporierung hinauslaufen. Schnell könnte sich damit nämlich, wovon einige Germanistiken bereits ein Lied singen können, die ursprüngliche Absicht in ihr Gegenteil verkehren und sich zum Nachteil des Faches dadurch auswirken, dass sie »in eine Dienstleistungsfunktion verwiesen wird, der zufolge sie nur noch ›für‹ andere Disziplinen arbeiten würde.« (Raulet 2011: 50) Das kann nicht das Ziel der Interdisziplinarität sein, sondern ein sachlich und fachlich begründetes Interesse an übergreifenden Forschungsperspektiven, durch die die Germanistik einerseits ihr erstaunliches, universalwissenschaftliches Potential unter Beweis stellen kann, durch die andererseits aber auch zur Stärkung ihrer Zukunft beige-tragen wird.

3. WAS TUN? ODER: DER GEIST IST EIN GRENZGÄNGER

In seinem Positionspapier vom 14. Juli 2014 hat der DAAD ausdrücklich auf die Notwendigkeit aufmerksam gemacht, Anreize zur interdisziplinären Öffnung zu setzen und dabei die Internationalisierung der Germanistik als ein wichtiges Ziel zu ihrer Stärkung benannt. Dabei wird die Internationalisierung im Lichte der Mehrsprachigkeit gesehen: Deutsch werde weltweit »zunehmend in einem mehrsprachigen Kontext gelernt. Sowohl der Zusammenarbeit mit den

Vertretern anderer Philologien als auch der Etablierung multilateraler und multinationaler Projekte« gelte daher die besondere Aufmerksamkeit des DAAD (DAAD 2014: 3). Eine solche Initiative ist durchaus begrüßenswert. Die Diagnose, dass Deutsch weltweit im mehrsprachigen Kontext unterrichtet werde, gilt beispielsweise in Indien, in Südafrika, aber auch einem Land wie Luxemburg, in dem die Schüler drei- bis viersprachig sozialisiert werden und Mehrsprachigkeit zum Leitbild seiner Universität gehört. Für Deutschland und die universitäre Germanistik gilt dies jedoch, zumindest ihrem Anspruch nach, bezeichnenderweise nicht. David Gramling spricht sogar vom »programmatische[n] Pathos des multikulturellen Monolingualismus«, der in der politischen Öffentlichkeit in Deutschland seit Ende der 1990er Jahre vorherrschend (Gramling 2012: 78). Es geht nicht darum, das tendenziell Denunziatorische, das der Bezeichnung *Auslandsgermanistik* anhaftet (vgl. Görner 2009: 348), gegen die Inlandsgermanistik auszuspielen, aber doch ihre Stärken angesichts der neuen Entwicklung zu akzentuieren: dass nämlich die Germanistiken im nichtdeutschsprachigen Raum immer schon in spezifischer Weise zumindest zweisprachig und zudem interkulturell ausgerichtet sind. Insofern die moderne Germanistik (ganz allgemein) einer Einbettung in ihren europäischen und – wie ich unbedingt betonen möchte – auch außereuropäischen Kontext systematisch wie auch methodisch bedarf (vgl. Fähndrych 2006: 73), verfügt die nichtdeutschsprachige Germanistik über Kompetenzen, die sie produktiv in diese Bedarfskonstellation einbringen kann. Alle Maßnahmen, fachlich wie auch strukturell, sind dabei hilfreich, die in diesem Zusammenhang konstruktiv und unterstützend wirken.

Dazu gehören strukturell:

1. die Intensivierung des Dialogs zwischen den Germanistiken, wobei der internationale Dialog dazu beitragen kann, dass die Germanistik im nichtdeutschsprachigen Raum mehr Außenwirkung entfaltet. Der Dialog kann sich auf der bi- oder (besser noch) multilateralen Ebene des universitären Austausches vollziehen:
 - im Rahmen von Instituts- und Universitätspartnerschaften,
 - durch die intensivere Nutzung der Dozierendenmobilität beispielsweise im Rahmen des Erasmus-Programms,
 - durch die Mitwirkung in transnationalen Organisationen wie der *Gesellschaft für interkulturelle Germanistik (GIG)*, die jährlich Kolleginnen und Kollegen der Germanistik aus aller Welt ins Gespräch bringt,
 - durch die Nutzung internationaler Tagungen wie der *Internationalen Vereinigung für Germanistik (IVG)* zu einem Austausch nicht nur über spezifische Forschungsgegenstände, sondern über Ausrichtung und Probleme der jeweiligen Germanistiken (Plädoyer für eine Veranstaltungsform jenseits der bisherigen Veranstaltungspraxis, bei der der Akzent mehrheitlich auf der Präsentation individueller Forschungsbeiträge liegt).

2. der Ausbau von Organisationsstrukturen und Netzwerken:

- durch die Verzahnung nationaler Verbände (Bsp.: Konstitution der Süd-europa-Germanistik im Juni 2014 mit Griechenland, Italien, Portugal, Spanien und Zypern als Partner und die tendenzielle Ausweitung auf den Mittelmeerraum insgesamt²),
- (perspektivisch) durch die Gründung eines europäischen Germanistenverbandes, wobei die Europäisierung der Germanistik im Kontext außereuropäischer Erfahrungen gespiegelt (vgl. Wertheimer 2005) und die Zusammenarbeit mit anderen kontinentalen Germanistenverbänden (wie dem lateinamerikanischen oder südafrikanischen Germanistenverband) gesucht werden sollte,
- durch die Verzahnung von Lehr- und Forschungsaktivitäten in gemeinsamen Master- und Promotionsprogrammen,
- durch internationale Forschungsk Kooperationen und -projekte (etwa im Rahmen der EU-Förderung) und strategische Partnerschaften auf der Grundlage thematisch einschlägiger Exzellenz (Bsp.: die Europa-Thematik der Villa Vigoni).

3. die internationale Kooperation des wissenschaftlichen Nachwuchses:

- durch Doktorandenaustausch und -kolloquien auf bi- und multilateraler Ebene,
- durch die vermehrte Organisation von Nachwuchstagungen (Bsp.: »Die italienische Germanistik und ihre aktuellen Methoden. Tage der italienischen Nachwuchsgermanistik«, Villa Vigoni, 23./24. September 2014³),
- durch Repräsentanz und Mitwirkung des Nachwuchses in transnationalen Organisations- und Forschungsverbünden.

Dazu gehören fachlich:

4. die interdisziplinäre Öffnung und Annäherung an die Komparatistik und mehrsprachige Germanistik, insofern sie immer schon im plurikulturellen und -lingualen Umfeld agierten und die Kultur der Mehrsprachigkeit, internationale Mobilität, interkulturelle Kompetenz für sie selbstverständlich sind,
5. die Transparenz der wissenschaftlichen Ergebnisse: Es wäre zu begrüßen, »wenn die Germanistiken der verschiedenen Erdteile die Methoden und Ergebnisse ihrer Arbeiten transparenter machten und stärker auf einen Dialog mit anderen germanistischen Kulturen ausrichten [...]. Der Großteil der fachlichen Kommunikation verläuft in den nationalen Sprachen der Länder

2 | Vgl. online unter: <http://www.associazioneitalianagermanistica.it/> [Stand: 5.4.2015].

3 | Vgl. online unter: <http://www.villavigoni.it/contents/events/Nachwuchstagung%20Abschlussbericht.pdf> [Stand: 5.4.2015].

und verbleibt naturgemäß eine interne, also nationale Auseinandersetzung, an der die meisten WissenschaftlerInnen außerhalb der Germanistik weltweit nicht teilhaben können.« (Lützeler 2013: 12),

6. die Entwicklung (oder Zurückgewinnung) einer tragfähigen »politischen Dimension«, um damit Voraussetzungen für eine verantwortungsvolle »intellektuelle Intervention im politischen Raum« (Bogdal 2013: 100f.) zu schaffen und zu nutzen.

Das hier vorgestellte Spektrum, das sich durch weitere Vorschläge noch ergänzen ließe und das, worauf ich mit Blick auf die Gründung binationaler Institutspartnerschaften und die Verzahnung von Lehr- und Forschungsaktivitäten in gemeinsamen Master- und Promotionsprogrammen hingewiesen habe, auch schon partiell umgesetzt wurde, setzt auf Initiative und die Bereitschaft, den persönlichen, fachlichen und räumlichen Kreis zu überschreiten. Schwellen sind Räume, die übergänglich sind und daher keine Sicherheit bieten. Für Überraschungen sind sie allemal gut. Und was wäre Wissenschaft, wenn sie sich nicht auch überraschen lassen würde? Die Germanistik jedenfalls sollte und wird sich in Zukunft in Grenzgängen bewegen. Das hält sie jung und bewahrt sie vor der Musealisierung. »Wir müssen«, sagt Erich Auerbach, »unter veränderten Umständen, zurückkehren zu dem, was die vornationale mittelalterliche Bildung schon besaß: zu der Erkenntnis, daß der Geist nicht national ist.« (Auerbach 1992: 96) Der Geist ist ein Grenzgänger. Ich sehe nicht ein, warum sich die Germanistik eines anderen besinnen sollte.

LITERATUR

- Auerbach, Erich (1992): *Philologie der Weltliteratur*. Frankfurt a.M.
- Benjamin, Walter (1982): *Das Passagen-Werk*. Frankfurt a.M., Bd. 2.
- Bleumer, Hartmut/Franceschini, Rita/Habscheid, Stephan/Werber, Niels (2013a): Kein Schlusswort. In: LiLi 43, H. 172 (= Turn, Turn, Turn? Oder: Braucht die Germanistik eine germanistische Wende? Eine Rundfrage zum Jubiläum der LiLi), S. 193-195.
- Dies. (2013b): Vorwort. In: LiLi 43, H. 172 (= Turn, Turn, Turn? Oder: Braucht die Germanistik eine germanistische Wende? Eine Rundfrage zum Jubiläum der LiLi), S. 7f.
- Blumenberg, Hans (1971): Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotential des Mythos. In: Manfred Fuhrmann (Hg.): *Terror und Spiel*. München, S. 11-66.
- Bogdal, Klaus-Michael (2013): Wendeschwindel. In: LiLi 43, H. 172 (= Turn, Turn, Turn? Oder: Braucht die Germanistik eine germanistische Wende? Eine Rundfrage zum Jubiläum der LiLi), S. 99-101.
- Brunner, Maria E./Gagliardi, Nicoletta/Perrone Capano, Lucia (2014): Vorwort der Herausgeberinnen. In: Dies. (Hg.): *Deutsch-italienische Kulturbeziehungen als Seismograph der Globalisierung in Literatur, Übersetzung, Film, Kulturarbeit und Unterricht*. Würzburg, S. 7-10.

- DAAD (Hg.; 2014): Deutschförderung des DAAD – Bedarf und Perspektiven; online unter: https://www.daad.de/imperia/md/content/lektoren/ortslektoren/aktuelles/deutsch_foerderung.pdf [Stand: 1.4.2015], S. 1-4.
- Defila, Rico/Di Giulio, Antonietta (1998): Interdisziplinarität und Disziplinarität. In: Jan-Hendrik Olbertz (Hg.): Zwischen den Fächern – über den Dingen? Universalisierung versus Spezialisierung akademischer Bildung. Opladen, S. 111-137.
- Ehlich, Konrad (2013): Germanistische Pirouetten. In: LiLi 43, H. 172 (= Turn, Turn, Turn? Oder: Braucht die Germanistik eine germanistische Wende? Eine Rundfrage zum Jubiläum der LiLi), S. 111-115.
- Fähndrych, Christian (2006): Germanistik – pluralistisch, kontrastiv, interdisziplinär. In: Deutsch als Fremdsprache 43, H. 2, S. 71-78.
- Foi, Maria Carolina (2010): Welche Auslandsgermanistik? Einige Bemerkungen am Rande des Falls Triest. In: Jahrbuch der Deutschen Schillergesellschaft 54, S. 521-525.
- Glück, Helmut (2012): Immer geringere Anforderungen. Die Germanistik sollte zu ihrer fachlichen Mitte zurückkehren. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung v. 25. Oktober 2012, S. 8.
- Görner, Rüdiger (2009): »Auslandsgermanistik«. In: Jahrbuch der Deutschen Schillergesellschaft 53, S. 348-351.
- Gramling, David (2012): Das Dilemma des kosmopolitischen Monolingualismus in der interkulturellen Germanistik. 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. Frankfurt a.M., S. 77-81.
- Kontje, Todd (2011): Eulen nach Athen? Impulse der »Auslandsgermanistik« in einer deutschen Wissenschaft. In: Alexander Honold (Hg.): Ost-westliche Kulturtransfers. Orient – Amerika. Bielefeld, S. 31-49.
- Lützeler, Paul Michael (2013): Transatlantische Germanistik. Kontakt, Transfer, Dialogik. Berlin/Boston.
- Nancy, Luc (1993): Lob der Vermischung. In: Lettre international, H. 21, S. 6f.
- Pethes, Nicolas (2013): *Catastrophic turns*: Wir sind nie Germanisten gewesen. In: LiLi 43, H. 172 (= Turn, Turn, Turn? Oder: Braucht die Germanistik eine germanistische Wende? Eine Rundfrage zum Jubiläum der LiLi), S. 44-47.
- Potthast, Thomas (2010): Epistemisch-moralische Hybride und das Problem interdisziplinärer Urteilsbildung. In: Elsa Jungert, Michael/Romfeld/Thomas Sukopp/Uwe Voigt (Hg.): Interdisziplinarität. Theorie, Praxis, Probleme. Darmstadt, S. 173-191.
- Raulet, Gérard (2011): Widerstände gegen den cultural turn. Überlegungen zur französischen Lage. In: DAAD (Hg.): Zukunftsfragen der Germanistik. Beiträge der DAAD-Germanistentagung 2011 mit den Partnerländern Frankreich, Belgien, Niederlande, Luxemburg. Göttingen, S. 41-50.
- Schlaeger, Jürgen (2008): Interdisziplinarität. In: Ansgar Nünning (Hg.): Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie. Ansätze – Personen – Grundbegriffe. 4., akt. u. erw. Aufl. Stuttgart/Weimar, S. 324f.

- Schuchter, Veronika (2013): Kultivierung der Ränder. In: LiLi 43, H. 172 (= Turn, Turn, Turn? Oder: Braucht die Germanistik eine germanistische Wende? Eine Rundfrage zum Jubiläum der LiLi), S. 65-67.
- Werner, Michael (2005): Welche Sprache braucht die Selbstverständigung der Kultur? Zum Verhältnis von Sprachkenntnis und kulturwissenschaftlicher Hermeneutik. In: Eva Neuland/Konrad Ehlich/Werner Roggausch (Hg.): Perspektiven der Germanistik in Europa. Tagungsbeiträge. München, S. 297-309.
- Wertheimer, Jürgen (2005): Goethe oder Globalisierung? – Zur Reorganisation der »Germanistik«. In: Eva Neuland/Konrad Ehlich/Werner Roggausch (Hg.): Perspektiven der Germanistik in Europa. Tagungsbeiträge. München, S. 70-79.
- Zimmermann, Bernhard (2005): Interdisziplinarität und Berufsbezogenheit. In: Ders. (Hg.): Interdisziplinarität und Interkulturalität. Beiträge zum Zweiten Internationalen Tag. München/Mering, S. 9-19.

Title: Hybridity. Outline of a Conceptual History

Keywords: bastardization; hybridization; creolization; colonial biopolitics; postcolonialism

Hybridität

Ein begriffsgeschichtlicher Aufriss¹

THOMAS SCHWARZ

In den Kulturwissenschaften bezeichnet man mit ›Hybridisierung‹ den diachronen Prozess kultureller Fusionierung, der einen Zustand der kulturellen ›Hybridität‹ herstellt, also eine Situation intensiver, synchroner Kulturtransfers. Zwischen interkultureller und postkolonialer Germanistik – so Gabriele Dürbeck in einer jüngeren Bestandsaufnahme – erfülle der Begriff der Hybridität die Funktion eines Brückenkonzepts, das sich gleichermaßen für die Analyse von so unterschiedlichen Korpora wie Kolonial- und Migrationsliteratur eignet (vgl. Dürbeck 2014: 65f.). Peter Burke bringt die Konzepte auf die Formel des ›kulturellen Austauschs‹ und macht in seiner Diskussion der Terminologie darauf aufmerksam, dass ihr eine biologische beziehungsweise botanische Metaphorik zugrunde liegt (vgl. Burke 2009: ix, 49). Um sich die brisanten Konnotationen zu vergegenwärtigen, die bei der Verwendung des Wortfelds um das Sem ›hybrid‹ herum jeweils mitschwingen, lohnt es sich, dieser Spur begriffsgeschichtlich nachzugehen.

Etymologisch lässt sich diese Begrifflichkeit zurückführen auf lateinisch *hybrida* oder (*h*)*ibrida*, ›etwas Gekreuztes, Vermischtes‹. Das Adjektiv ›hybrid‹ wird gelegentlich auch abgeleitet von griechisch *hybris* (ὕβρις) im Sinn einer hochmütigen Überschreitung des rechten Maßes; dazu das Verb *hybrizein* (ὕβριζειν), ›zügellos werden‹ (vgl. Schmidt u.a. 2010: 514-524). Als relativ neutral wirkender Terminus technicus scheint sich der Grundbegriff der ›Hybridisierung‹ dafür zu eignen, das pejorative Synonym der ›Bastardisierung‹ zu ersetzen. Auf diese reagiert der koloniale Diskurs paranoisch, wenn er sie als Bedrohung der Kolonialmacht erlebt. In der Gegenbewegung des postkolonialen Sprachgebrauchs ist ›Hybridität‹ entsprechend mit positiven Konnotationen besetzt.

Der Aufstieg der *hybridity* zu einem postkolonialen Schlüsselbegriff beginnt mit Salman Rushdies Roman *The Satanic Verses*. Er assoziiert das Hybride mit riskanten Verbindungen, aus denen Neues hervorgeht, es wird zum Ausgangspunkt von Wandel, zum Gegenkonzept von Stagnation (vgl. Rushdie 1988: 7f., 288). Einer der Protagonisten des Romans, Saladin Chamcha aus Bombay, mu-

1 | Diese Untersuchung ist entstanden im Kontext eines Forschungsprojekts, das die Japan Society for the Promotion of Science fördert (JSPS KAKENHI 15K01894, ›Pacifism. The Pacific as a Space of Resistance and Hybridity‹). Eine frühere Vortragsfassung dieses Artikels ist erschienen unter dem Titel: Hybridity. A Critical Conceptual History. In: Study of the 19th Century Scholarship 4, 2010, S. 152-169.

tiert in London zu einem ›unnatürlichen Scheusal‹, das lernt, sich wie alle Migranten aus Sicherheitsgründen zu verkleiden (vgl. ebd.: 49). Eines Tages sieht er im Fernsehen ein Programm in der Botanik-Sparte, das zeigt, wie man Bäume pfpft. Saladin Chamcha überlegt, wenn solch ein chimärischer Baum möglich sei, dann könne auch er in der fremden Kultur überleben, trotz der gängigen Erzählungen ›hybrider Tragödien‹, beispielsweise über die Nutzlosigkeit von Nixen (vgl. ebd.: 406). Die Vorstellung, dass er ein Monster sei, weist er als absurd zurück (vgl. ebd.: 408). In einem Kommentar zu den *Satanischen Versen* charakterisiert Rushdie Bombay als kosmopolitische und ›hybride‹ Stadt. Er wendet sich gegen alle Reinheitsapostel und feiert die ›Hybridität‹, die aus Kombinationen von Menschen, Kulturen und Ideen hervorgehe. In einem rhetorischen Schachzug reklamiert der Autor die Beleidigung ›Bastard‹ für sich selbst. Seinen Roman nennt Rushdie ein ›Liebeslied für Bastarde‹, »a love-song to our mongrel selves« (Rushdie 1991: 394, vgl. 402, 404).

Mitte der 1990er Jahre nimmt der deutsch-türkische Autor Feridun Zaimoglu in seinem Buch über die *Kanak Sprak* eine ähnliche Umwertung im »hybriden Gestammel« des Migrationsdiskurses vor. Die Begriffe »Kanaken« und »bastards« sind hier Synonyme, es geht um ein »synthetisches Produkt«, das sich in subversiver Camouflage auf fremdem Territorium bewege (Zaimoglu 2004: 13, 110f.). Die kulturevolutionäre Tragweite dieser semantischen Operation erschließt sich, wenn man die Problematisierung des ›Bastards‹ von der Antike über den botanischen und den anthropologischen zum kolonialen Diskurs ins Auge fasst. Der Schwerpunkt der begriffsgeschichtlichen Rekonstruktion liegt im Zeitalter des Imperialismus, weil diese Formationsperiode die diskursiven Weichen gestellt hat für den Siegeszug des anthropologischen Paradigmas, das in den Rassenreinheitswahn der Nazis mündet.

1. PROBLEMATISIERUNGEN VON DER ANTIKE BIS ZUR MODERNEN BIOLOGIE

Das Äquivalent für den Term ›Bastard‹ im Altgriechischen wäre *nóthos* (νόθος, lat. *spurius*), ein Begriff, der sich in erster Linie auf das uneheliche Kind bezieht. Bei Homer und Herodot taucht die Frage auf, ob ein solcher *nóthos* ein militärischer Führer oder ein politischer Herrscher sein könne (vgl. Homer ~8./7. Jh. v.Chr.: 2.725-728; vgl. auch Herodot ~420 v.Chr.: 3.2/8.103). Plutarch präsentiert Themistokles, der Athen erfolgreich gegen die Perser verteidigt hat, gleich zu Beginn seiner Biographie des Feldherrn als einen *nóthos*. Der Begriff skandalisiert seinen Status als Sohn eines attischen Vaters und einer Mutter aus der Fremde. 471/70 v.Chr. verbannt ein Ostrazismus Themistokles aus der Stadt (vgl. Plutarch ~96 n.Chr.: 1). In der Mitte des 5. Jahrhunderts v.Chr. hat ein Gesetz des Perikles den Zugang zu den Bürgerschaftsrechten der attischen Polis eingeschränkt. Es reserviert sie für diejenigen, die nachweisen können, dass beide Eltern Athener sind (vgl. *Athenaion Politeia* ~330 v.Chr.: 26.4). Aus diesem Grund zögert der Protagonist von Euripides' Drama *Ion*, als sich ihm die Aussicht auf

eine politische Karriere in Athen bietet. Denn diese steht nur den ›Autochthonen‹ offen, während Ion fürchtet, ›bastardisiert‹ (*nothagenés*) zu sein und damit als Fremder (*xénos*) in Athen keine Redefreiheit (*parrêsia*) zu genießen (vgl. Euripides 418/17 v.Chr.: 588-590, 669-671).

In Platons *Politeia* schlägt Sokrates vor, dass die Polis von einem Philosophenkönig regiert werden soll. Allerdings sollten sich keine *nóthoi* mit der Philosophie einlassen. Platon spricht letzteren elementare Qualitäten (*aretai*) ab, wie Besonnenheit oder Mut, die er zur Ausübung legitimer Herrschaft für unabdingbar hält. Der Philosophenkönig strebe nach Vernunft und Wahrheit (*alétheia*). Plato diskriminiert den ›Bastard‹ als falsch, als unfähig zur Wahrheitsuche, und assoziiert ihn mit der Tyrannei (vgl. Platon 370 v.Chr.: VI 496a, VII 535c-536a u. IX 587b-c). Damit geht der Ausschluss des ›Bastards‹ von Redefreiheit und von politischer Macht einher, eine Denkfigur, deren *longue durée* sich bei der Analyse des kolonialen Diskurses erweisen wird.

In Horaz' *Satiren* wird der Sohn eines Römers und einer griechischen Mutter als »hybrida« abklassifiziert (Horaz ~35 v.Chr.: 18). Gegen Caesars Armee sollen im afrikanischen Krieg auch ›Mischlinge‹ gekämpft haben, vermutlich vom römischen Bürgerrecht ausgeschlossene Söhne aus Verbindungen zwischen Freien und ausländischen Sklaven, »ex hybridis libertinis servisque« (Pseudo-Caesar ~40 v.Chr.: 19.3). Plinius bezeichnet in seiner *Naturalis historia* (79 n.Chr.) halbwilde Tiere als »hybridus«, beispielsweise die Kreuzung von Haus- und Wildschwein (8.213/53/79). Die Stelle ist ein Ausgangspunkt für die spätere Karriere des Begriffs *hybrid* in den Naturwissenschaften, vor allem aber im zoologischen und im botanischen Diskurs.

Rudolf Jakob Camerarius hat Ende des 17. Jahrhunderts die Frage aufgeworfen, ob sich – ähnlich wie im Tierreich – auch in der Pflanzenwelt verschiedene Spezies wechselseitig befruchten lassen, zum Beispiel weibliches Cannabis von männlichem Hopfen (vgl. Camerarius 1694: 77f.). Carl Linné unternimmt in seiner Abhandlung über *Plantae hybridae* (Linnaeus 1751) einen ersten Systematisierungsversuch. Dem deutschen Botaniker Joseph Gottlieb Kölreuter gelingt schließlich die Züchtung einer »Bastartpflanze«. Dieser »erste botanische Maulesel« ist eine Tabaksorte, die ihr Erzeuger für unfruchtbar hält (Kölreuter 1761: 38-43). Mitte des 19. Jahrhunderts erklärt der Botaniker Carl Friedrich von Gärtner, die »Bastardzeugung« sei »etwas Widernatürliches und Erzwungenes«, »hybride Zeugnisse in der freien Natur« seien rar. Er nimmt an, dass bei Tieren der Geschlechtstrieb gelegentlich so stark werde, dass der natürliche »Widerwille unter den verschiedenen Arten« überwunden werden könne. Der Term »Hybridität« ist bei Gärtner fest etabliert, als eines ihrer Merkmale betrachtet er bei Pflanzen die »Luxuriation«, bei Tieren hingegen ziehe sie eine »Schwächung geistiger und körperlicher Kräfte« nach sich. (Gärtner 1849: 1f., vgl. u.a. 262, 317, 372, 786) Im botanischen Diskurs kreist die Diskussion um die Frage, ob hybride Pflanzen fruchtbar oder unfruchtbar sind. Johann Gregor Mendels *Versuche über Pflanzenhybride*, seine experimentelle »Hybridisierung« von Erbsen, stehen in dieser Tradition (Mendel 1913: 30). Es ist auffällig, dass Mendel in seiner ersten, 1866 vorgelegten Veröffentlichung zu diesem Thema die Bezeichnung

›Bastarde‹ strikt vermeidet, wenn er sie nicht aus der Literatur seiner Vorgänger zitiert. Er selbst spricht ausschließlich von ›Hybriden‹. Mendel verzichtet auch auf eine pejorative semantische Markierung seines Gegenstandes als ›unnatürlich‹, so dass sein Text als ein rarer Versuch gelten kann, wertfrei und neutral über den Untersuchungsgegenstand der Hybridisierung zu sprechen.

Carl Wilhelm von Nägeli unterscheidet extreme »Hybridomanen«, die pflanzliche Zwischenformen vorschnell als hybrid klassifizieren, und »Hybridophoben«, die dem Phänomen keine Beachtung schenken (Nägeli 1866a: 192f.). In seiner kreativen Erweiterung des Wortfelds setzt sich dieser Botaniker skeptisch mit der von den »Hybridisten« entwickelten »Theorie der Hybridität« auseinander, um der »Lehre von der Bastardbildung« schließlich den Rang einer »wissenschaftlichen Disziplin« zuzubilligen (Nägeli 1866b: 335, 339f.; vgl. a. Nägeli 1866c: 351, 356). In der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts hat sich so ein akademischer Spezialdiskurs über die Hybridität disziplinär vor allem in der Pflanzenbiologie ausdifferenziert, auf den der anthropologische Diskurs in einer Übertragungsleistung zurückgreifen kann.

2. DIE ANTHROPOLOGIE DES IMPERIALISMUS

Über Gobineau hat sich in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts in der Anthropologie die Unterstellung verbreitet, dass Völker, die sich der Vermischung hingeben, der »dégénération« anheimfallen (vgl. Gobineau 1884: 22–24). Im 12. Kapitel seines 1853 erschienenen Essays über die *Inégalité des races humaines* diskutiert er die Frage der »origines multiples« der Menschheit (vgl. ebd.: 106). Gobineau räumt ein, dass sich das wichtigste Argument der ›Unitarier‹, also der Befürworter eines einheitlichen Ursprungs, nicht entkräften lässt. Es geht um die Tatsache, dass die ›verschiedenen Zweige der menschlichen Spezies‹ problemlos hybriden Nachwuchs zeugen können, und dessen anhaltende Fruchtbarkeit: »la facilité avec laquelle les différents rameaux de l'espèce humaine produisent des hybrides, et la fécondité de ces mêmes hybrides« (ebd.: 118). Im Allgemeinen aber geht Gobineau von grundlegenden Aversionen verschiedener Völkergruppen gegeneinander aus, von »répugnances constitutives«. Er legt nahe, dass diese »tiefwurzelnden Abneigungen« in einer Ungleichheit der Intelligenz begründet seien, die der Europäer durch Vermischung nicht auf die »culture métisse« übertragen könne. (Ebd.: 184 [vgl. dt.: 239f.]) Doch gilt es, im Lager der imperialistischen Anthropologen verschiedene Akzentuierungen und Wertungsnuancen zu unterscheiden, die im Unterschied zur letztlich hegemoniefähigen diskursiven Formation auch auf die biopolitische Nützlichkeit von Hybridisierung im Prozess der Kolonisation hinweisen.

Der französische Anatom Georges Pouchet veröffentlicht 1858 eine Studie über die ›Pluralität der menschlichen Rassen‹, in der er sich der polygenetischen Schule anschließt. Die universelle Reproduktionsfähigkeit verschiedener menschlicher Rassen untereinander bestreitet zwar auch er nicht, jedoch die Fähigkeit zur Aufrechterhaltung der Zeugungskraft über mehrere Generati-

onen hinweg. Hybridität ist für ihn eine monströse Deformation (vgl. Pouchet 1864: 95-107). 1858/59 publiziert auch der französische Anthropologe Paul Broca eine einflussreiche Artikelserie über die *hybridité humaine*, die 1860 als Buch erscheint. Sowohl Gobineaus Degenerations- als auch dessen Repulsions- these weist Broca zurück (vgl. Broca 1864: 1, 49). Er neigt zwar zum Lager der Polygenetiker, das eine tendenziell inkompatible ›Pluralität‹ der menschlichen Spezies mit verschiedenen Ursprungszentren annimmt. Allerdings gesteht er zu, dass bestimmte Spezies, die einander nahestehen, untereinander mit eugenischem Effekt fruchtbar seien. Wenn sich verschiedene Spezies hingegen fern stünden, dann sei das Resultat eine nichteugenische Unfruchtbarkeit (vgl. ebd.: 10, 60, 70).

Der deutsche Anthropologe Waitz wirft 1859 die »Frage über die Hybridität« der »Menschenrassen« auf (Waitz 1859: 28). Für diesen Monogenetiker, der in der Tradition Johann Gottfried Herders und Johann Friedrich Blumenbachs von einem gemeinsamen Ursprung der menschlichen Spezies ausgeht, ist es evident, dass die verschiedenen menschlichen Rassen untereinander fruchtbar sind. Gegen Gobineau erklärt Waitz, dass die Kreuzung zwischen niedrig und hoch stehenden europäischen Rassen keine Degeneration, sondern eine »Veredelung« nach sich ziehe (ebd.: 195). Fehlender Kontakt führe zu Stagnation, vor der notfalls der Krieg die Menschheit bewahren müsse (vgl. ebd.: 424f.). Zeitgleich publiziert dann auch Darwin seine Theorie über den Ursprung der Arten, in der er das 8. Kapitel der Diskussion des »Hybridism« widmet. In seiner Anfang der 1870er Jahre publizierten Anthropologie besteht Darwin darauf, dass die verschiedenen Menschenrassen graduell ineinander übergehen und keine unterschiedlichen Spezies bilden (vgl. Darwin 1989: 182). Im Zeitalter des Imperialismus rücken zunehmend die Folgen des Kontakts zwischen Kolonisatoren und Kolonisierten in den Mittelpunkt der Diskussion. Darwin geht in diesem Zusammenhang auf das Problem der Übertragung von Krankheiten ein. Der Kulturkontakt birgt Infektionsrisiken, die den Prozess der Kolonisation als biologischen Krieg erscheinen lassen. Dass der Kampf zwischen ›Barbaren‹ und ›Zivilisierten‹ oft durch Krankheiten zugunsten der letzteren entschieden wurde, ist für Darwin ein *factum brutum*: »the first meeting of distinct and separated people generates disease« (ebd.: 189). Hybridisierung dagegen führe zu Immunität. Darwin nimmt an, dass ›Schwarze‹ und ›Mulatten‹ gegen Malaria resistent seien (vgl. ebd.: 197, 200).

Die jeweilige Antwort auf die Frage, ob die Hybridisierung in der kolonialen Situation positiv oder negativ bewertet werden sollte, hängt zusammen mit der zeitgenössischen Beurteilung der Fähigkeit von Europäern, sich an ein tropisches Klima anzupassen. Das Schlüsselproblem ist die Malariaresistenz. Der liberale Kritiker des Kolonialismus Rudolf Virchow vertritt die Position, dass die Malariagefahr den europäischen Kolonisatoren nur einen Aufenthalt von maximal zwei bis drei Jahren in der Zone zwischen den Wendekreisen erlaube. Lediglich eine »Mischrasse« sei dort überlebensfähig (Virchow 1885: 210f.). Die »deutsche Nation« habe in ihrer Geschichte keine besondere Widerstandsfähigkeit gegen ein heißes Klima demonstriert (ebd.: 213). Ganze Volksstämme von

Germanen seien ausgezogen, um jahrhundertlang in »fremden Ländern mit Erfolg die Herrschaft« zu bewahren. Sie hätten die »eingeborenen Völker ihre Gewalt« fühlen lassen, bis sie plötzlich selbst »von der physischen Bühne verschwunden« seien, ganz als ob sie »hingeschlachtet« worden wären. Virchow hat die »Mischung der Rassen« metaphorisch zur historischen Kriegstragödie stilisiert. Er nimmt an, dass in diesem Drama das »einheimische Element« wieder die Oberhand gewonnen habe: Sollten sich die erobernden Männer Frauen aus dem »fremden Lande« nehmen, breche immer stärker der »mütterliche Typus« durch, so dass am Ende die eingewanderte Rasse aussterbe. (Ebd.) Der Mediziner malt hier das Schreckbild einer Dekomposition der germanischen Rasse an die Wand. Folgte man seiner Gedankenführung, dann wäre eine deutsche Kolonialherrschaft in den Tropen unvorstellbar, da die genetische Substanz der Kolonisatoren einem vollständigen Rückschlag auf die kolonisierte Rasse erliegen müsste.

Um 1900 nimmt der deutsche Sportmediziner Ferdinand Hueppe, Professor für Hygiene an der Universität Prag, eine optimistische, prokoloniale Akzentverschiebung vor. Er verweist darauf, dass die Malaria weiße Frauen steril mache. Die »Kinder der Malaria durchseuchten Europäer« zeigten »öfters Zeichen ganz extremer Entartung« (Hueppe 1901b: 46f.). Eine »Acclimatisation der reinrassigen Europäer in den Tropen« sei unmöglich (Hueppe 1901a: 12). Dort könnten sich Europäer nur »durch Mischung mit den Eingeborenen« fortpflanzen, und daher verlangt Hueppe, diese »Mischlinge« durch »viele Generationen hindurch« von der »Herrschaft« auszuschließen, bis sich die »schlechten Eigenschaften der Mischlinge« verlieren würden (ebd.: 9). Aus dieser Perspektive erscheint die Etablierung von Kolonialmacht, die Errichtung von europäischen Siedlungskolonien in den Tropen, als das Resultat eines erfolgreichen Hybridisierungsprozesses.

Als Ernst Haeckel in Deutschland Darwin popularisiert, diskutiert auch er den Begriff der »Bastardzeugung (Hybridismus)« (Haeckel 1911: 41f.). Haeckels sozialdarwinistische Prognose lautet, dass die »indogermanische Rasse« alle anderen im Existenzkampf überwinde und das »Netz ihrer Herrschaft über die ganze Erdkugel« ausspanne. Die schwächsten unter diesen Rassen – Haeckels Liste reicht von den amerikanischen Indianern und den australischen Aborigines über die Papuas bis zu den Hottentotten – würden entweder durch »direkte Kämpfe« oder durch »geschlechtliche Vermischung« ausgerottet werden. (Ebd.: 750-753) Im Sozialdarwinismus sind die Auswirkungen einer Hybridisierung von Kolonisierenden und Kolonisierten umstritten. Mit Haeckel kann man den Hybridismus als die sexuelle Waffe im Prozess der kolonialen Landnahme begreifen.

Ethisch zugespitzt taucht eine positive Bewertung von Hybridität in der Diskussion auf, die in der *Neuen Generation*, der Zeitschrift des »Bundes für Mutter-schutz und Sexualreform«, über Fragen der Eugenik geführt wurde. Die in den deutschen Kolonien gezeugten »Bastarde« werden hier als »lebende Brücke« zwischen den verschiedenen Kulturen begriffen, die einander jedoch hierarchisch gegenübergestellt werden. Die »Kreuzung der höheren mit der niederen

Rasse«, der »Weißen mit den Schwarzen«, führe zu einer »Höherzüchtung«. Wenn die »höhere Rasse« die niedrige »auf unserer Erde zu verdrängen« suche, dann sei »diese Methode die humanste und friedlichste«. (Broh 1910: 236f.) Hybridisierung wird in dieser Zeitschrift als die philanthropische Form des Sozialdarwinismus präsentiert. In seiner Eigenschaft als Abteilungsleiter am Dresdener Hygiene-Museum erklärt Ferdinand von Reitzenstein in der *Neuen Generation*, dass die »Rassenmischung« nicht schädlich sei, aus ihr gehe vielmehr in den Kolonien eine »bodenständige Bevölkerung« wertvoller und tropentauglicher Arbeitskräfte hervor (Reitzenstein 1914: 322-324). Der Standpunkt dieser Vertreter einer kolonialen Biopolitik, die sich einer utilitaristischen Rationalität verschreibt, macht eins deutlich: Eine Verbindung von Humanismus und Hybridismus schützt an sich nicht notwendig vor den Fallstricken des Kolonialismus. Die Annahme, dass es genüge, Hybridität aufzuwerten, um sich gegen eine imperialistische Mentalität zu immunisieren, wäre vor diesem Hintergrund naiv.

Eine gute Zusammenfassung der während der Jahrhundertwende vorherrschenden Lehrbuchmeinung, die sich dann auch flächendeckend durchsetzen wird, bietet August Forels Studie über *Die sexuelle Frage*. Für den sexuellen Austausch zwischen verschiedenen Rassen verwendet Forel den Term »Hybridation« (Forel 1907: 175). Sie steht nicht im Mittelpunkt seiner Darstellung, so dass er sie in axiomatischer Kürze abhandelt. In der Regel sei es »das Männchen«, das »gegen den Art-Instinkt aktiv« verstoße. Bei »Mischlingen« gehöre »fast immer der Vater der höheren Rasse an, nie umgekehrt«. Die Suprematie der »weißen Rasse« versteht sich für Forel von selbst. Nur selten trete ein »weisses Weib mit einem Neger in Ehe«. Im Anschluss an die Polygenetiker lehrt der Schweizer Eugeniker, dass »jede Art von der Paarung« mit einer anderen instinktiv, wie »von einem Gift«, abgestoßen werde. Zwischen »verschiedenen Rassen« bestehe bei Tieren und Menschen ein »gewisser Widerwille«, beispielsweise zwischen »Pferden verschiedener Rassen« oder »zwischen Weissen und Negern oder Indianern«. Die »Fruchtbarkeit der Bastarde« nehme bei der »Paarung untereinander fast immer ab«. Die »Mulatten oder Bastarde zwischen Negern und Weissen« bildeten eine »degenerierte, kaum lebensfähige Sippe«. Die »Mestizen«, also die »Bastarde zwischen Indianern und Weissen in Zentral- und Südamerika«, scheinen Forel zwar »lebensfähig« zu sein, doch tendenziell gelten auch sie ihm als »minderwertig«. (Alles ebd.: 176f.) Forel neigt dazu, soziale Tatsachen (die europäischen Kolonialmächte haben praktisch ausschließlich Männer entsandt) umzuinterpretieren zu biologischen Fakten (die Männer der höheren Rasse verstoßen gegen den Artinstinkt). Das Phänomen des »Rasseninstinkts«, das die Eugenik als biologische Tatsache präsentiert, schafft dieser Diskurs erst, indem er bestimmte Aussagen wiederholt und im Zitat zu wissenschaftlichen Axiomen gerinnen lässt. Der Abstoßungs- oder Abjektionsmechanismus, der angeblich in der Sexualität zwischen Angehörigen verschiedener Rassen wie ein »Gift« wirksam werden soll, erweist sich als diskursiv kultivierte Emotion mit der Funktion, die Reproduktion von Kolonialmacht zu gewährleisten.

3. KOLONIALE TROPENHYGIENE UND REBELLIONSPARANOIA

Die Abwertung der Hybridität verdankt sich einer unheilvollen Allianz, zu der sich im kolonialen Diskurs Disziplinen wie Anthropologie und der rassenhygienische Denkstil mit der Tropenhygiene verbunden haben. Überdeterminierend wirkt sich in der deutschen Debatte ein historisches Ereignis aus, der Herero-Aufstand. Er löst bei den Angehörigen der Kolonialmacht eine Rebellionsparanoia aus, der diese mit einer forcierten Kultivierung des Ekels vor einer Hybridisierung zwischen Kolonisierten und Kolonisierenden entgegentritt.

Die ausufernde Diskussion im deutschen Kolonialismus über die Frage der ›Rassenmischung‹ ist seit geraumer Zeit Gegenstand der Kolonialgeschichtsschreibung (vgl. Schulte-Althoff 1985; Becker 2004). Die Problematisierung der Hybridität im deutschen kolonialen Diskurs ist historisch deshalb so bedeutsam, weil ›Rassenreinheit‹ ein zentrales Schlagwort der von den Nazis propagierten Ideologie ist und genealogische Verbindungen naheliegen. Diese auszuleuchten ist eine Aufgabe der postkolonialen Kritik, auch wenn sich keine direkte Kontinuitätslinie von den kolonialen ›Mischehenverboten‹ zu den Nürnberger Gesetzen ziehen lässt (vgl. Kundrus 2003: 110f., 125f.). Methodisch wichtig wäre, die koloniale Biopolitik als ein Dispositiv zu betrachten, in dem verschiedene Praktiken flankierend zusammenwirken, unter denen die Tropenhygiene besondere Beachtung verdient. Denn die biopolitische Position, die eine ›Rassenkreuzung‹ empfiehlt, um erfolgreich in den Tropen Siedlungskolonien zu errichten, wird mit dem tropenhygienischen Fortschritt (Malariaphylaxe mit Chinin, künstliche Kühlung der Tropenhäuser) obsolet. Die Tropenhygiene geht dabei Hand in Hand mit einer rassenhygienischen Apartheitspolitik.

Der Tropenarzt Hans Ziemann erklärt, dass die »Akklimatisation in den Tropen« möglich sei, wenn der kolonisierenden Rasse die »Besiegung der Malaria gelingt« und sie die »Vermischung mit den minderwertigen farbigen Rassen« verhindere (Ziemann 1906: 452, vgl. 538f., und Ziemann 1912: 775, 790). Ziemann empfiehlt in seiner tropenhygienischen Ratgeberliteratur die »räumliche Trennung der Europäer-Wohnungen von denen der Neger«. Analog zur »Flugweite der Anopheles« schlägt er etwa einen Kilometer Entfernung vor. Wenn Ziemann insistiert, dass man nie »in Negerhütten« übernachten dürfe, hat dieses tropenhygienische Verbot auch rassenhygienische Konnotationen. (Alles Ziemann 1907: 6) Auch sein Kollege Claus Schilling schlägt in einem tropenhygienischen Standardwerk vor, zwischen europäischen Siedlungen und Niederlassungen von »Eingeborenen« einen halben Kilometer Distanz zu lassen, mit der Begründung, dass die »Farbigen« die Malaria übertragen (Schilling 1909: 43). Den »Verkehr weißer Männer mit farbigen Frauen« lehnt er »aus ästhetischen wie aus politischen Gründen« ab, da er dazu beitrage, das »Ansehen des Weißen unter den Farbigen herabzumindern und die Unterschiede zwischen ihnen zu verwischen« (ebd.: 478). In seiner Eigenschaft als Malariaexperte wird Schilling im Konzentrationslager Dachau Häftlingsexperimente durchführen.

Der deutsche Gouverneur auf Samoa, Wilhelm Solf, der 1912 als Kolonialminister für ein Mischehenverbot eintreten wird, bringt das Problem der kolonia-

len Biopolitik in einem Memorandum auf den Punkt, indem er die Machtfrage als eine rhetorische stellt: »Sollen anständige, reinrassige Weisse die Herren in Samoa sein oder heruntergekommene, verkanakerte Menschen mit Halbblut-Nachkommenschaft?« (RK 3065, 6.4.1910: 116f.) Solfs Stellvertreter auf Samoa, Erich Schultz-Ewerth, begreift den »Aufstand« der Herero und Nama im Jahr 1904 als Schlüsseldatum für eine Sensibilisierung des sogenannten »Rassegefühls« oder »Rasseempfindens« (RK 5432, 27.9.1910: 46-48). Die Aversion gegen Hybridität, die von Forel beschworene instinktive Abjektion, erweist sich hier als historisierbarer, diskursiv kultivierter Affekt. Die antikoloniale Rebellion wird so zu einem einschneidenden Ereignis für eine Periodisierung des deutschen Diskurses über Hybridität.

Ein Schlüsselproblem für den kolonialen Diskurs ist die Frage, auf welche Seite sich die Mischlingsbevölkerung im Fall eines Aufstands gegen die Kolonialmacht schlägt. Heinrich von Kleists im Jahr 1811 veröffentlichte Erzählung *Die Verlobung in St. Domingo* greift das Thema früh auf. Zu Beginn der Novelle operiert die ambivalente »Mestize« Toni, die Tochter einer »Mulattin«, als erotischer Lockvogel der schwarzen Sklaven auf Haiti (Kleist 1988: 12; vgl. zu Kleists Nomenklatur Blumenbach 1798: 107-109). Die beiden Frauen stellen versprengten, in der französischen Armee kämpfenden Soldaten eine tödliche Falle, indem sie diesen vortäuschen, sie selbst seien genau wie die Weißen als »kreolische Halbhunde« von den antikolonialen Rebellen bedroht (ebd.: 21f.). Exemplarisch für die Problematisierung der Hybridität in der deutschen Kolonialliteratur ist eine Novelle Hans Grimms mit dem Titel *Wie Grete aufhörte ein Kind zu sein* (1913). Sie führt in die Situation, in der im Jahr 1904 in der Kolonie Deutsch-Südwestafrika der Aufstand der Herero und der Nama losbricht. Das unerhörte Ereignis der Novelle besteht aus der Perspektive des kolonialen Diskurses darin, dass die hybride Figur des Mädchens Ellen einen deutschen Farmer sexuell hörig gemacht hat, während sie zusammen mit ihrem Bruder mit den Rebellen konspiriert. Die europäische Protagonistin der Erzählung, die Kolonialherrentochter Grete, hat den kolonialen Rassismus als emotionalen Stil habitualisiert. Sie verachtet die »trägen, schmutzigen, feigen und viel betrunkenen Bondelzwards und Bastardhottentotten in ihrer Nachbarschaft über alle Maßen« (Grimm 1975: 112f.). Bei der Vorstellung, dass eines von den »schmutzigen Bastardmädchen« (ebd.: 117) im Bett ihrer Mutter mit ihrem Vater geschlafen hat, wird sie von »Ekel« geschüttelt und reagiert mit einem »Würgen«, als ob sie »Gift und Schmutz« schlucken müsse (ebd.: 128). Die Novelle wirkt beispielhaft daran mit, bei den Kolonisatoren nicht nur den Abjektionsmechanismus angesichts der Hybridisierung zu intensivieren, sondern auch die rassistische Bereitschaft, die diskursiv als Verräter konstruierten und taediogenisierten »Bastarde« zu töten. Die als Vorbildfigur angelegte Grete überwindet ihre Tötungshemmung mit dem stärkeren Affekt des Ekels vor der sexuellen Hybridität. Sie macht gegen die hybriden Figuren von der Schusswaffe Gebrauch, um mit ihnen das Problem der Hybridisierung mit äußerster Gewalt aus der Welt zu schaffen (vgl. ebd.: 125-131).

1908 reist der deutsche Anthropologe Eugen Fischer zu Forschungszwecken nach Südwestafrika. Hier hat die deutsche Kolonialarmee gerade ihren Vernichtungskrieg gegen die Herero- und Nama-Rebellen beendet. Fischer untersucht in der Ortschaft Rehoboth eine hybride Bevölkerungsgruppe, die aus einer Vermischung von Buren und Hottentotten hervorgegangen ist. Dass sie sich selbst »mit Stolz« als »Bastaards« bezeichnet hat (Jäger 1880: 365), ist ein frühes Beispiel für eine diskursive Aneignung und Umwertung dieser pejorativen Bezeichnung. 1913 reklamiert der Monogenetiker Fischer mit der Publikation seiner Monographie über die *Rehobother Bastards*, dass er die Übertragbarkeit der Mendel'schen Regeln auf Menschen nachgewiesen habe (vgl. Fischer 1913: 142, 171). Für Fischer kommt es entscheidend darauf an, dass die Kolonialpolitik »Mischlinge« auf den rechtlichen Status als »Eingeborene« festlegt. Ohne empirische Evidenz, aber mit der rhetorischen Macht seiner wissenschaftlichen Autorität kann der Anthropologe geltend machen, dass Rassenmischung für Europäer schädlich sei – sie führe zu geistig-kulturellem Niedergang. (Vgl. ebd.: 302f.; vgl. Weingart/Kroll/Bayertz 1988: 101f.) Die Phantasmagorien des Polygenetikers Hitler über die abjekte »faulige Bastardenbrut« in den afrikanischen Kolonien sind eine populäre Version von Fischers Pseudoforschung (Hitler 1932: 446). Als Direktor des Kaiser-Wilhelm-Instituts für Anthropologie avancierte Fischer zu einem führenden Rassentheoretiker der Nazi-Diktatur, die den Rassenreinheitsfanatismus zur Staatsdoktrin erhoben hat.

4. SCHLÜSSELBEGRIFF DER POSTKOLONIALEN KRITIK

Edward Said betont in seiner Studie zum Zusammenhang zwischen Kultur und Imperialismus, dass es keine monolithisch reinen Kulturen gibt, alle seien heterogen und hybrid (vgl. Said 1993: XXIV, 14f.). Gerade der Imperialismus habe die Vermischung der Kulturen und Identitäten in einem globalen Maßstab konsolidiert. Der Versuch der imperialistischen Ideologie, die Menschheit in schwarz und weiß, orientalisch und westlich auseinanderzudividieren, werde von »hybriden Gegenenergien« unterlaufen (vgl. ebd.: S. 406-408).

Mitte der 1990er Jahre hat Robert Young eine bahnbrechende Untersuchung zur Problematisierung von Hybridität im Viktorianischen Zeitalter vorgelegt, die in einem engen Zusammenhang mit dem Diskurs über Sexualität steht. So wie der sprachliche Austausch in den Kolonien zur Entstehung von Pidgin führe, so bringe der sexuelle Kontakt Mischlingskinder hervor. Der koloniale Diskurs assoziierte beide hybriden Formen gleichermaßen mit Perversion und Degeneration (vgl. Young 1995: 5). Mit Deleuze und Guattari kommt Young zu dem Schluss, dass im Imperialismus ein koloniales Begehren am Werk sei: Der Kolonialismus sei nicht nur eine Kriegsmaschine, sondern auch eine Wunschmaschine, die von unbeschränkter Expansion auf neue Territorien träume. Sie zwingt voneinander abgesonderte Gebiete und Menschen mit unterschiedlicher Geschichte zusammen. Die Kolonisierung habe so zugleich ihr ureigenstes Schreckbild hervorgebracht – die kolonialen Phantasien einer hybridisierten Bevölkerung, die

aus angeblich unnatürlichen Verbindungen zwischen Kolonialherren und Kolonisierten hervorgehe. Diese hybride Bevölkerung gilt im kolonialen Diskurs zu meist als unkontrollierbar und mithin unregierbar (vgl. ebd.: 97f.).

Young macht in seiner Studie darauf aufmerksam, dass Bachtin Mitte der 30er Jahre die Redevielfalt im Roman als einen hybridisierten Diskurs fasst, in dem eine Stimme die andere demaskiert. Young leitet aus Bachtins Ausführungen zur Hybridisierung ein Modell für einen subversiven kulturellen Austausch ab (vgl. ebd.: 20-22). Die Idee, dass der Roman eine »synkretistische, gemischte Form«, ein »hybrides Gebilde« sei, findet Bachtin bei dem Linguisten Viktor Vinogradov vorgeprägt (Bachtin 1979: 162). In der »hybriden Konstruktion« eines Romans kreuzen sich für Bachtin verschiedene Stile, Formen fremder Rede mit unterschiedlichen Wertungshorizonten (ebd.: 195-198.). Als »Hybridisierung« präsentiert Bachtin zum Beispiel auch die erlebte Rede eines Helden, die sich organisch in die Stimme des Erzählers einfügt. Mit diesem Stilmittel sichert sich der Held im Dialog mit dem Erzähler eine »eigene Zone« der Einflussnahme (ebd.: 208f.). Zu den von Bachtin aufgezählten Varianten des »autoritären Wortes« (ebd.: 230), das sich einer hybriden Dekonstruktion zu entziehen sucht (ebd.: 229-231), könnte man neben der religiösen Lehre auch den kolonialen Diskurs zählen. Bachtin definiert »Hybridisierung« als die »Vermischung zweier sozialer Sprachen« in einer Äußerung (ebd.: 244). Diese kann zur Arena der Auseinandersetzung zwischen zwei Bewusstseinen werden, die durch soziale Differenz geschieden sind. Eine unbeabsichtigte, unbewusste Hybridisierung wäre der Gegenstand historischer Linguistik. Für die postkoloniale Kritik ist der Prozess interessant, den Bachtin die Bildung von künstlerischen, beabsichtigten und bewussten Hybriden durch zwei mit Willen begabte Bewusstseine nennt, die auf dem »Territorium der Äußerung miteinander kämpfen« (ebd.: 245). Deren Standpunkte vermischen sich nicht einfach, es kommt zu einer dialogischen Konfrontation, wobei die eine Stimme die andere erhellt und beleuchtet. Eine parodistische Stilisierung unterminiert die autoritären und reaktionären Sprachen, die sie zitiert, und kann zu einer entlarvenden Zerstörung führen (vgl. ebd.: 246-249). Folgt man Young und der gängigen kulturwissenschaftlichen Lexikographie, dann war es Homi Bhabha, der den Begriff der Hybridität Mitte der 80er Jahre im Sinn von Bachtins Modell einer intentionalen Hybridisierung in die postkoloniale Debatte lanciert hat. Die Subversion von Autorität in der kolonialen Situation besteht dann im Aufbrechen des monolithischen kolonialen Diskurses, in den sich die Stimmen der Anderen einschreiben (vgl. Young 1995: 22f.; Griem 2008: 298).

Bhabha bezeichnet mit Hybridität zunächst ein Phänomen, das die Religionswissenschaft Synkretismus nennt. Es geht um die Indianisierung des Evangeliums, die Bhabha als Resistenz gegen die Christianisierungsbemühungen der britischen Kolonialherren deutet. Dieser Widerstand bedient sich der Mittel der Camouflage oder Mimikry (vgl. Bhabha 2004: 169, 172f.). Für Bhabha entsteht in einer solchen Situation zwischen dem Raum der Missionare und dem Raum der zu konvertierenden indischen Kleinbauern ein ambivalenter »Dritter Raum«, eine hybridisierte Zone der Subversion kolonialer Macht, die den Sub-

alternen ermögliche, ihre Position neu auszuhandeln (vgl. ebd.: 158-160 sowie Bhabha 2011: 62-65). Hybridität ist bei Bhabha auch die Alternative zum Multikulturalismus, zum Konzept der Koexistenz vielfältiger Kulturen, die einander wechselseitig als exotisch wahrnehmen (vgl. Bhabha 2004: 56). Im Anschluss an Bhabha hebt die postkoloniale Kritik das Potential von Hybridität hervor, nicht nur koloniale Macht zu unterminieren, sondern auch das Nebeneinander voneinander abgeschotteter multikultureller Ghettos zu überwinden (vgl. Bronfen/Marius 1997: 7f., 18f.; Hamann/Sieber 2002: 7f.).

Der lateinamerikanische Soziologe Néstor García Canclini setzt 1990 eine postmoderne, hybridisierte Weltkultur an, geprägt von einer deterritorialisierenden Migration in urbane Zentren. Exemplarisch betrachtet er die mexikanische Grenzstadt Tijuana als interkulturelles Laboratorium. Er kommt zu dem Schluss, dass sich alle Kulturen im Zusammenhang mit der globalen Hybridisierung zu Grenzkulturen entwickelt haben (vgl. Canclini 2005: 261). Der schwedische Anthropologe Ulf Hannerz geht von einer ›globalen Ökumene‹ aus, zu der sich alle anderen Kulturen als Subkulturen verhalten (vgl. Hannerz 1992: 218). Der westliche Spätkapitalismus treibt eine kulturimperialistische Uniformierung voran, an deren Ende eine globale Homogenisierung der Kultur unter Verlust regionaler Verschiedenheit droht. Dagegen entlehnt Hannerz aus der Linguistik der Kreolsprachen sein Leitkonzept der kulturellen Kreolisierung als eines sich hybridisierenden Bedeutungsgewebes. Kreolisierung ist für ihn nicht einfach dem Druck geschuldet, den das Zentrum auf die Peripherie ausübt, er begreift sie als kreatives Zusammenspiel (vgl. ebd.: 262-265). Paul Gilroy definiert den ›Schwarzen Atlantik‹ als eine transkulturelle Formation, die ausgehend vom Sklavenhandel eine afrikanische Diaspora in der westlichen Hemisphäre etabliert hat. Gilroy macht darauf aufmerksam, dass die Geschichte der Emanzipation dieses ›Schwarzen Atlantiks‹ Gegenkulturen hervorgebracht hat, dass Hybridisierung und Kreolisierung von Afrika über die Karibik bis Amerika kulturelle Mutationen bewirkt haben (vgl. Gilroy 1993: 2, 4, 15f.). Aus der frankophonen Karibik hat sich Mitte der 90er Jahre der postkoloniale Vordenker Édouard Glissant mit einer Poetik des Diversen zu Wort gemeldet, einem Manifest für die Kreolisierung der Welt. Diese soll zu unvorhersehbaren Ergebnissen führen, könne aber nur dann gelingen, wenn die sprachlich oder kulturell heterogenen Elemente dieser Kreolisierung gleichwertig auftreten (vgl. Glissant 1996: 15-19). Schließlich hat auch der Soziologe Jan Nederveen Pieterse den Vorschlag gemacht, die Globalisierung als einen Prozess der Hybridisierung zu begreifen, der zu einer ›globalen Mélange‹ führe (vgl. Nederveen Pieterse 1995: 45). Für ihn bricht Hybridität die räumliche Opposition von Zentrum und Peripherie auf, als politisches Projekt subvertiert die Hybridisierung homogenisierende und essentialistische Weltbilder (vgl. ebd.: 58, 64).

In der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur ließe sich eine größere Zahl von Autoren nennen, die den Prozess der Hybridisierung im Gefolge von Kolonialisierung und Globalisierung mit ihrer ›Bastardliteratur‹ thematisieren. Exemplarisch seien hier drei Romane aus der schweizerischen, der deutschen und der österreichischen Literatur angeführt, die zeigen, mit welchen Konsequenzen

sich Hybridität in den Charakter ihrer Protagonisten einschreibt. Der Schweizer Schriftsteller Martin Dean hat 2003 einen autobiographischen Roman mit dem Titel *Meine Väter* publiziert. Es handelt sich um eine genealogische Recherche, die der Sohn eines indischen Vaters und einer Schweizer Mutter unternimmt. Sie führt den Protagonisten in die Karibik, genauer in eine Diaspora, in die es seine indischen Vorfahren als Kontraktarbeiter verschlagen hat. Der Berliner Schriftsteller Raul Zelik hat 2004 einen Roman mit dem Titel *bastard* vorgelegt, dessen portugiesisch-koreanische Protagonistin, Carla Lee, in Deutschland aufwächst. In Deutschland fühlt sie sich abgestoßen durch die nationalistische Hochkonjunktur und die Fremdenfeindlichkeit nach der Wiedervereinigung. Auf der Suche nach ihren koreanischen Wurzeln reist die an Bulimie und einem starken Selbstkel leidende Carla Lee als Journalistin nach Seoul. Der österreichische Autor Ronald Pohl hat einen Roman mit dem doppeldeutigen Titel *Die algerische Verblendung* (2007) verfasst. Es handelt sich um einen schockierenden Bericht über den Ekel, der Anfang der 60er Jahre einen Mischling beherrscht. Er ist als Sohn einer arabischen Mutter und eines französischen Vaters in die blutigen Auseinandersetzungen einer kolonialen Kultur hineingeboren worden, die er nur mit der äußersten Verachtung wahrnehmen kann. Interessant wäre eine Untersuchung mit der Frage, ob sich die Ekelreaktionen ›postkolonialer Bastarde‹ als Verarbeitung des kolonialen Diskurses, als Verdichtung und Verschiebung des Alptrauums der kolonialen Abjektion von Hybridisierung lesen lassen.

Norbert Mecklenburg empfiehlt, dass man nicht alles als hybrid bezeichnen sollte, was »gemischt oder zusammengesetzt« ist, sondern lediglich das »in einer spannungsvollen, widersprüchlichen oder gewaltsamen Weise« erkennbar künstlich Kombinierte (Mecklenburg 2008: 113). So wie es ohne »unterscheidbare Kulturen« keine Interkulturalität gebe, so müsse man das Hybride als etwas begreifen, das in seiner Heterogenität eine »problematische Kohärenz oder Identität« aufweist (ebd.: 115). Im Anschluss an Bachtin entwirft Mecklenburg eine »Poetik der Hybridität« (ebd.: 115, 117). Es handelt sich um ein »spezifisch literarisches, künstlerisches Verfahren«, das interkulturelle Themen wie Migration und das Leben in kulturellen Grenträumen ausgestaltet (ebd.: 117-119). Zugleich warnt Mecklenburg aber auch davor, dass die Kulturindustrie das Hybride seines subversiven Charakters entkleidet, es zu einem unterhaltsamen Objekt des Konsums umfunktioniert und multinationale Konzerne Hybridisierung als eine Strategie der Marktausweitung benutzen (vgl. ebd.: 114, 118). Er kann sich dabei auf Kien Nghi Ha berufen, der kritisiert, dass das Konzept der Hybridität im Spätkapitalismus Warenform angenommen habe. Deren spezifischer Fetischcharakter wird evident, wenn man die Erfolgsgeschichte des Hybridautos betrachtet (vgl. Ha 2010: 205f., 216, 222f., 238).

Begriffsgeschichtlich betrachtet ist Hybridität in der Tat kein subversives Konzept an sich, sondern es erwirbt in einer positiven Umwertung seine kritische Qualität, wenn es mit normativer Absicht gegen dominante rassistische Horrorthantasien zur Vermischung von Kulturen in Stellung gebracht wird. Seine Sprengkraft bezieht dieses Konzept aus seiner Opposition gegen diskursive Konstruktionen, die ›Bastarde‹ als ›degeneriert‹ abstempeln, gegen die Xe-

nophobie, welche die Furcht vor Migration schürt, gegen genozidale Praktiken, die sich als ›ethnische Säuberung‹ zu rechtfertigen suchen. Zwar ist das Konzept der Hybridität auch historisch belastet, kontaminiert vom Sozialdarwinismus, in dessen diskursivem Umfeld eine Begegnung zwischen Kulturen auf Augenhöhe undenkbar wäre. Doch diese historische Last hätte auch eine alternative Rede-weise wie die von einer ›Pluralität‹ der Kulturen zu tragen. Die diskursive Strategie des Kolonialismus, die auf eine Verekelung, eine Taediogenisierung von Hybridisierungsprozessen setzt, ist nicht aufgegangen. Für die aktuelle Verwendung des Begriffs in der akademischen Debatte ist die diskursive Tatsache, dass es der postkolonialen Umwertung von Hybridität gelungen ist, die semantische Gewichtung radikal zu verlagern, den Spieß herumzudrehen und den kolonialen Diskurs in die Defensive zu drängen, nicht mehr wegzudenken. Die Assoziation von Hybridität mit Kreativität hat sich gegenüber der Konnotation von Unfruchtbarkeit durchgesetzt. Zur Beschreibung der Vorgänge in kulturellen Kontaktzonen hat sich der Begriff der Hybridisierung bewährt. Doch hat die begriffsgeschichtliche Untersuchung auch gezeigt, wie stark umkämpft das Konzept der Hybridität ist, und von den Spuren dieser Konflikte kann man nicht einfach abstrahieren. Die Annahme, dass sich der Begriff rein deskriptiv verwenden ließe, wäre eine Illusion angesichts der an dem semantischen Kern des Hybridenhaftenden Konnotationen und der Reklamation des Begriffs von verschiedenen Seiten. In Anlehnung an Bachtin lässt sich festhalten, dass die postkoloniale Bedeutung des Konzepts der Hybridität selbst das Resultat einer intentionalen Hybridisierung ist, einer mit Erfolg betriebenen, polemischen Inbesitznahme.

LITERATUR

- Athenaion Politeia (1994). Hg. v. Mortimer Chambers. Leipzig.
- Bachtin, Michail M. (1979): Das Wort im Roman. In: Ders.: Die Ästhetik des Worts. Übers. v. Rainer Grübel u. Sabine Reese. Frankfurt a.M., S. 154-300.
- Becker, Franz (Hg.; 2004): Rassenmischehen – Mischlinge – Rassentrennung. Zur Politik der Rasse im deutschen Kolonialreich. Stuttgart.
- Bhabha, Homi K. (2004): The Location of Culture. London. [Darin vor allem: Signs Taken for Wonders. Questions of Ambivalence and Authority under a Tree Outside Delhi, May 1817. Erstpublikation in: Critical Inquiry 12, 1985, S. 144-165, hier S. 145-174.]
- Ders. (2011): Über kulturelle Hybridität. Tradition und Übersetzung. Wien.
- Blumenbach, Johann Friedrich (1798): Über die natürlichen Verschiedenheiten im Menschengeschlechte. Leipzig.
- Broca, Paul (1860): Recherches sur l'hybridité animale en général et sur l'hybridité humaine en particulier, considérées dans leurs rapports avec la question de la pluralité des espèces humaines. Paris. [Engl.: Broca, Paul (1864): On the Phenomena of Hybridity in the Genus Homo. Übers. v. C. Carter Blake. London.]
- Broh, James (1910): Die neue Generation in unseren Kolonien. In: Die neue Generation. Zeitschrift für Mutterschutz und Sexualreform 6, H. 6, S. 234-237.

- Bronfen, Elisabeth/Marius, Benjamin (1997): Vorwort. In: Dies./Benjamin Marius/The-rese Steffen (Hg.): *Hybride Kulturen. Beiträge zur anglo-amerikanischen Multikulturalismusdebatte*. Tübingen, S. 1-29.
- Burke, Peter (2009): *Cultural Hybridity*. Cambridge.
- Camerarius, Rudolf Jakob (1694): *De Sexu Plantarum Epistola*, Tübingen (Privatdruck).
- Canclini, Néstor García (⁴2005): *Hybrid Cultures. Strategies for Entering and Leaving Modernity*. Aus d. Span. v. Christopher L. Chiappari u. Silvia L. López. London.
- Darwin, Charles (⁵1869): *On the Origin of Species by Means of Natural Selection. The Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life*. London.
- Ders. (1989): *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex*. 2 Bde. In: *The Works of Charles Darwin*, hg. v. Paul H. Barrett, Bd. 21 u. 22, London.
- Dean, Martin R. (2005): *Meine Väter. Roman*. München.
- Dürbeck, Gabriele (2014): *Postkoloniale Studien in der Germanistik. Gegenstände, Positionen, Perspektiven*. In: Dies./Axel Dunker (Hg.): *Postkoloniale Germanistik. Bestandsaufnahme, theoretische Perspektiven, Lektüren*. Bielefeld, S. 19-70.
- Euripides (1977): *Ion*. In: Ders.: *Tragödien*, Bd. 4, Griechisch und Deutsch. Übers. v. Dietrich Ebener. Berlin, S. 347-466.
- Fischer, Eugen (1913): *Die Rehobother Bastards und das Bastardisierungsproblem beim Menschen. Anthropologische und ethnographische Studien am Rehobother Bastardvolk in Deutsch-Südwest-Afrika*. Jena.
- Forel, August (⁶1907): *Die sexuelle Frage. Eine naturwissenschaftliche, psychologische, hygienische und soziologische Studie für Gebildete*. München.
- Gärtner, Carl Friedrich von (1849): *Versuche und Beobachtungen über die Bastarderzeugung im Pflanzenreich. Mit Hinweisung auf die ähnlichen Erscheinungen im Thierreiche*. Stuttgart.
- Gilroy, Paul (³1996): *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness*. New York.
- Gobineau, Arthur de (²1884): *Essai sur l'inégalité des races humaines*. Bd. 1. Paris. [Dt. (1898): *Versuch über die Ungleichheit der Menschenrassen*. Übers. v. Ludwig Schemann. Bd. 1. Stuttgart.]
- Glissant, Édouard (1996): *Créolisations dans la Caraïbe et les Amériques*. In: Édouard Glissant: *Introduction à une Poétique du Divers*. Paris, S. 11-32.
- Griem, Julika (⁴2008): *Hybridität*. In: Ansgar Nünning (Hg.): *Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie. Ansätze – Personen – Grundbegriffe*. Stuttgart, S. 297f.
- Grimm, Hans (1975): *Wie Grete aufhörte ein Kind zu sein*. In: Ders.: *Südafrikanische Novellen*. Lippoldsberg, S. 79-134.
- Ha, Kien Nghi (2010): *Unrein und vermischt. Postkoloniale Grenzgänge durch die Kulturgeschichte der Hybridität und der kolonialen »Rassenbastarde«*. Bielefeld.
- Haeckel, Ernst (¹¹1911): *Natürliche Schöpfungs-Geschichte. Gemeinverständliche wissenschaftliche Vorträge über die Entwicklungslehre im allgemeinen und diejenige von Darwin, Goethe und Lamarck im besonderen*. Berlin.
- Hamann, Christof/Sieber, Cornelia (2002): *Vorwort*. In: Dies. (Hg.): *Räume der Hybridität. Postkoloniale Konzepte in Theorie und Literatur*. Hildesheim, S. 7-14.
- Hannerz, Ulf (1992): *Cultural Complexity. Studies in the Social Organization of Meaning*. New York.

- Herodot (2001): Historien, Griechisch und Deutsch. Hg. u. übers. v. Josef Feix. Zürich.
- Hitler, Adolf (1932): Mein Kampf. Bd. 2: Die nationalsozialistische Bewegung. München.
- Homer (1963): Iliadis libros I-XII. Homeri Opera. Bd. 1. Hg. v. Thomas William Allen. Oxford.
- Horaz (Quintus Horatius Flaccus) (1986): Satiren, Lateinisch und Deutsch. Übers. v. Christoph Martin Wieland. In: Christoph Martin Wieland: Werke. Bd. 9. Frankfurt a.M., S. 575-1059.
- Hueppe, Ferdinand (1901a): Ueber die modernen Kolonisationsbestrebungen und die Anpassungsmöglichkeiten der Europäer in den Tropen, Teil 1. In: Berliner Klinische Wochenschrift 38, H. 1 vom 7.1.1901, S. 7-12.
- Ders. (1901b): Ueber die modernen Kolonisationsbestrebungen und die Anpassungsmöglichkeiten der Europäer in den Tropen, Teil 2. In: Berliner Klinische Wochenschrift 38, H. 2 vom 14.1.1901, S. 46-51.
- Jäger, Gustav (Hg.; 1880): Handwörterbuch der Zoologie, Anthropologie und Ethnologie. Bd. 1. Breslau.
- Kleist, Heinrich von (1988): Die Verlobung in St. Domingo. In: Ders.: Sämtliche Werke. Berliner Ausgabe. Bd. II/4. Hg. v. Roland Reuß u. Peter Staengle. Basel.
- Kölreuter, Joseph Gottlieb (1761): Vorläufige Nachricht von einigen das Geschlecht der Pflanzen betreffenden Versuchen und Beobachtungen. Leipzig.
- Kundrus, Birthe (2003): Von Windhoek nach Nürnberg? Koloniale »Mischehenverbote« und die nationalsozialistische Rassengesetzgebung. In: Dies. (Hg.): Phantasiereiche. Zur Kulturgeschichte des deutschen Kolonialismus. Frankfurt a.M., S. 110-131.
- Linnaeus, Carl (Respondent: Johan Johansson Haartmann) (1751): *Plantae hybridae*. Uppsala.
- Mecklenburg, Norbert (2008): Politik und Poetik der Hybridität. In: Ders.: Das Mädchen aus der Fremde. Germanistik als interkulturelle Literaturwissenschaft. München, S. 112-134.
- Mendel, Johann Gregor (³1913): Versuche über Pflanzenhybride. Zwei Abhandlungen. Hg. v. Erich von Tschermak. Leipzig.
- Nägeli, Carl Wilhelm von (1866a): Über die Zwischenformen zwischen den Pflanzenarten/Aufzählung einiger Zwischenformen. In: Ders.: Botanische Mitteilungen. Aus den Sitzungsberichten der königlich-bayerischen Akademie der Wissenschaften in München. Bd. 1. München, S. 190-235.
- Ders. (1866b): Die systematische Behandlung der Hieracien rücksichtlich der Mittelformen. In: Ders.: Botanische Mitteilungen. Aus den Sitzungsberichten der königlich-bayerischen Akademie der Wissenschaften in München. Bd. 1. München, S. 324-353.
- Ders. (1866c): Die systematische Behandlung der Hieracien rücksichtlich der Mittelformen. In: Ders.: Botanische Mitteilungen. Aus den Sitzungsberichten der königlich-bayerischen Akademie der Wissenschaften in München. Bd. 2. München, S. 340-369.
- Nederveen Pieterse, Jan (1995): Globalization as Hybridization. In: Mike Featherstone/Scott Lash/Roland Robertson (Hg.): Global Modernities. London, S. 45-68.
- Platon (1971): Politeia. In: Ders.: Werke. Bd. 4. Griechisch und Deutsch. Übers. v. Friedrich Schleiermacher. Darmstadt.

- Plinius Secundus, Gaius (2002): *Naturalis historia*, Bd. 2. Buch 7-15. Hg. v. Karl Mayhoff. München.
- Plutarch (1818): Themistocles. In: Ders.: *Vitae parallelae* (Βίοι παράλλελοι). Bd. 2. Hg. v. Gottfried Heinrich Schäfer, S. 1-42.
- Pohl, Ronald (2007): *Die algerische Verblendung*. Roman. Wien.
- Pouchet, Georges (1864): *The Plurality of the Human Race* [De la Pluralité des Races Humaines, 1858]. Übers. v. Hugh J.C. Beavan [basiert auf der 2. Auflage], London.
- Pseudo-Caesar (2004): *De Bello Africo liber*/Der Afrikanische Krieg. In: Gaius Iulius Caesar: *Kriege in Alexandrien, Afrika und Spanien*. Lateinisch und Deutsch. Übers. v. Anton Baumstark/Carolyn Jahn. Darmstadt, S. 103-218.
- Reitzenstein, Ferdinand von (1914): *Rassenmischung und Mischehenfrage*. Teil 2. In: *Die neue Generation*. Zeitschrift für Mutterschutz und Sexualreform 10, H. 6, S. 307-324.
- RK = Reichskolonialamt: Aktenbestand im Bundesarchiv Berlin Lichterfelde.
- Rushdie, Salman (1998): *The Satanic Verses*. London.
- Ders. (1991): In *Good Faith*. In: Salman Rushdie: *Imaginary Homelands* (1990). Essays and Criticism. London, S. 393-414.
- Said, Edward (1993): *Culture and Imperialism*. London.
- Schilling, Claus (1909): *Tropenhygiene*. Leipzig.
- Schmidt, Herbert u.a. (2010): *Deutsches Fremdwörterbuch*. Begonnen v. Hans Schulz, fortgeführt v. Otto Basler. Bd. 7. Berlin.
- Schulte-Althoff, Franz-Josef (1985): *Rassenmischung im kolonialen System*. Zur deutschen Kolonialpolitik im letzten Jahrzehnt vor dem Ersten Weltkrieg. In: *Historisches Jahrbuch* 105, S. 53-94.
- Schultz-Ewerth, Erich (1926): *Erinnerungen an Samoa*. Berlin.
- Schwarz, Thomas (2010): *Hybridity. A Critical Conceptual History*. In: *Study of the 19th Century Scholarship* 4, S. 152-169.
- Virchow, Rudolf (1885): *Acclimatisation*. In: *Zeitschrift für Ethnologie* 17. Verhandlungen der Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte 16, H. 5, S. 202-214.
- Waitz, Theodor (1859): *Anthropologie der Naturvölker*. Ueber die Einheit des Menschengeschlechtes und den Naturzustand des Menschen. Leipzig.
- Weingart, Peter/Kroll, Jürgen/Bayertz, Kurt (1988): *Rasse, Blut und Gene*. Geschichte der Eugenik und Rassenhygiene in Deutschland. Frankfurt a.M.
- Young, Robert J.C. (1995): *Colonial Desire. Hybridity in Theory, Culture and Race*. London.
- Zaimoglu, Feridun (2004): *Kanak Sprak*. 24 Mißtöne vom Rand der Gesellschaft (1995). Hamburg.
- Zelik, Raul (2004): *bastard. die geschichte der journalistin lee*. Roman. Berlin.
- Ziemann, Hans (1906): *Malaria*. In: Carl Mense (Hg.): *Handbuch der Tropenkrankheiten*. Bd. 3. Leipzig, S. 269-557.
- Ders. (1907): *Belehrungen für Europäer an Orten ohne Arzt*. Für Kamerun verfasst. Berlin.

Ders. (1912): Über das Bevölkerungs- und Rassenproblem in den Kolonien und seine hygienisch-wirtschaftlichen Konsequenzen. In: *Koloniale Zeitschrift* 13, H. 46, S. 757-760, H. 47, S. 773-776, H. 48, S. 789-792.

Interkulturalität als disziplinübergreifendes Konzept

Ansätze – Anwendungen – Desiderata.

Internationaler Workshop der *Key Area Multilingualism and Intercultural Studies (MIS)* an der Universität Luxemburg
am 5. November 2014. Ein Workshopbericht

ELISABETH TROPPER

Unter dem Titel *Interkulturalität als disziplinübergreifendes Konzept. Ansätze – Anwendungen – Desiderata* fand am 5. November 2014 im Rahmen der *Key Area Multilingualism and Intercultural Studies (MIS)* der Fakultät für Sprachwissenschaften und Literatur, Geisteswissenschaften, Kunst und Erziehungswissenschaften an der Universität Luxemburg ein internationaler Workshop statt, an dem Referenten von der Jawaharlal Nehru Universität New Delhi (Indien), der Durham Universität (Großbritannien), der Universität Paderborn (Deutschland), der Universität Helsinki (Finnland) und der Karls-Universität Prag (Tschechien) teilnahmen. Im Zentrum des Workshops stand die Frage, wie Interkulturalität über traditionelle Disziplinengrenzen hinweg für die Auseinandersetzung mit kulturrelevanten Themen nutzbar gemacht werden könne. Ferner sollte der Begriff der ›Interkulturalität‹ einer kritischen (Neu-)Reflexion unterzogen werden.

ZUSAMMENFASSUNG DER BEITRÄGE

Als zentraler Terminus kristallisierte sich im Laufe der Tagung der Begriff der ›Ähnlichkeit‹ (similarity) heraus, den Anil Bhatti (Neu Delhi) im ersten Vortrag *Ähnlichkeit und Differenz in einer Migrationswelt. Aspekte von Kulturproduktion und Kulturtheorie heute* als Suchbegriff für seine Überlegungen zu den Bedingungen und Herausforderungen komplexer plurikultureller Gesellschaften, welche durch ein hohes Maß an sprachlicher, religiöser und kultureller Diversität gekennzeichnet sind, ins Feld führte. Im Ähnlichkeitsdenken werden, so Bhatti, Vorläufigkeit, Unschärfe, fließende Grenzen, Nuancen und minimale Abweichungen aufgewertet und mit einer flexiblen und polyvalenten Sprache erfasst. An die Stelle des ›Entweder-oder‹ (und der damit einhergehenden Purismen und Polaritäten, einschließlich der angenommenen Dichotomie von Ähnlichkeit und

Differenz bzw. von Eigenem und Fremdem) trete im Ähnlichkeitsdenken das ›Sowohl-als-auch‹. Den Dialog als strategisches Mittel zur Erzeugung von Toleranz erklärte Bhatti für unbrauchbar, weil er die Vorstellung mehrerer deutlich voneinander abgesetzter Einheiten voraussetze, die über Repräsentanten miteinander in Dialog gebracht werden müssen. Stattdessen hob er die Bedeutung von Nuancen, Abweichungen und Überlappungen hervor, die in einem Modus der ›Fast-Gleichheit‹ zum Ausdruck kommen. Mehrsprachigkeit definierte Bhatti unter diesen Prämissen nicht als die vollständige Beherrschung zweier oder mehrerer Sprachen, sondern als die Durchdringung verschiedener Sprachen in einem Praxiszusammenhang; d.h. als Repertoire, auf das sich situationsbezogen zugreifen lasse. Im Kontext der Geschichtswissenschaften berief er sich auf die Modelle der *shared history*, *entangled history* bzw. *histoire croisée*, welche nicht auf eine authentische Urerfahrung referieren, sondern Verflechtungen und Überlappungen ins Zentrum ihrer Überlegungen rücken. Dem vielfach beschworenen »Recht auf Differenz« stellte Bhatti ausdrücklich das »Recht auf Ähnlichkeit« zur Seite und betonte die Bedeutung von Solidarität für das Gelingen einer grenzüberwindenden plurikulturellen Kommunikationsgesellschaft.

Während der Terminus ›Interkulturalität‹ für Bhattis Konzept der Verflechtung und Überlappung kultureller Felder und historischer Erfahrungen keine Rolle spielte, wurde er von Mike Byram (Durham) ins Zentrum seines Vortrags *Competence-based approach(es) to Interculturality in Education and Criticality* gestellt, und zwar als spezifische Kompetenz im Rahmen des Fremdsprachenunterrichts, die Byram als »interkulturelle kommunikative Kompetenz« bezeichnete. ›Kompetenz‹ charakterisierte er hierbei als eine »Can do«-Phrase, mithilfe derer sich ein höheres Maß an Systematik in die Curriculaplanung und in den Unterricht einführen lasse. Seine jahrzehntelange Forschungstätigkeit sei vor allem von der Frage geleitet worden, wie der Fremdsprachenunterricht systematisiert werden könne, um nicht nur instrumentelle Zwecke zu erfüllen (das Erlernen einer Sprache), sondern darüber hinaus zur politischen Bildung beizutragen und aktive gesellschaftliche Teilhabe im Sinne einer interkulturellen Bürgerschaft (›intercultural citizenship‹) zu stimulieren. Zu diesem Zweck schlug Byram ein Modell vor, das die Ansprüche und Zielsetzungen interkultureller Kompetenzen nachvollziehbar und evaluierbar macht. Hierfür griff auch er auf das in Bhattis Vortrag eingeführte und sich im Tagungselement widerspiegelnde Bild des geflochtenen Fadens zurück, um die Verflechtung unterschiedlicher (sozio-)linguistischer und interkultureller Kompetenzen darzustellen. Zur Veranschaulichung seiner Thesen stellte er ein im Jahre 2012 durchgeführtes Projekt mit argentinischen und britischen Studierenden über den Falkland-/Malvinaskrieg vor.

Ebenfalls mit der Frage der Vermittlung, jedoch aus geschichtsdidaktischer Perspektive, befasste sich Johannes Meyer-Hamme (Paderborn) in seinem Vortrag *Diversity of histories. Historical thinking skills in intercultural perspective*. Er verwies zunächst auf die bestehende Forschungstradition zum Themenkomplex ›historisches interkulturelles Lernen‹, hob jedoch hervor, dass umfassendere Untersuchungen, insbesondere zu zeitgenössischen Aspekten, nach wie

vor ein Forschungsdesiderat darstellen. Ausgehend von einem persönlichen Erlebnis (einer sich spontan entwickelnden Diskussion mit kurdischen Männern über die behauptete Existenz eines historischen Staates Kurdistan) definierte Meyer-Hamme Geschichte als ein Konstrukt aus retrospektiven Narrativen über Sequenzen der Vergangenheit, die seines Erachtens im individuellen wie kollektiven Alltag zentrale Ankerpunkte für die historische Orientierung darstellen und zur Entstehung von Gemeinschaften beitragen. Diesen Vorgang bezeichnete er (im Anschluss an Jörn Rüsen) als »Sinnbildung über Zeiterfahrung«. In heterogenen Gesellschaften bilden sich Meyer-Hamme zufolge verschiedene Gemeinschaften heraus, innerhalb derer unterschiedliche historische Narrative zirkulieren; zugleich seien die individuellen Identitätskonzepte von Überschneidungen und Vermischungen zwischen den einzelnen Gruppen geprägt. Daher müsse historisches interkulturelles Lernen sich zwingend an den individuellen Bedürfnissen der Lernenden orientieren und die historische Bedingtheit von Kulturkonzepten ebenso wie die Identitäten der Gesprächspartner mitreflektieren. Seine theoretischen Überlegungen ergänzte Meyer-Hamme durch Verweise auf empirische Untersuchungen aus der Geschichtsdidaktik (Bodo von Borries, Viola Georgi) sowie auf seine eigene Dissertation *Historische Identitäten und Geschichtsunterricht* (Meyer-Hamme 2009).

Fred Dervin (Helsinki) setzte den Begriff ›Interkulturalität‹ in seinem Vortrag *Interculturality beyond culture: Does it make sense?* zunächst allen denkbaren Anfeindungen aus: Er sei polysemisch, leer, veraltet und stets in Gefahr, mit einem geschlossenen Kulturkonzept identifiziert zu werden. All dieser problematischen Aspekte zum Trotz sprach Dervin sich dennoch dafür aus, am Interkulturalitätsbegriff festzuhalten, und entwickelte in weiterer Folge einen Idealtypus des ›Interkulturalisten‹. Hierbei orientierte er sich an Edward Saids Überlegungen zum Intellektuellen: In seiner Unterscheidung zwischen dem Experten (professional intellectual) und dem Amateur (amateur intellectual) gebe Said Letzterem klar den Vorzug, da dessen Handeln und Denken unkonventionell, nonkonformistisch und – in der ursprünglichen Wortbedeutung von *amateurism* – primär von Liebe und Fürsorge geleitet sei. Analog dazu entwickelte Dervin seinen Idealtypus des ›amateur interculturalist‹: Dieser stelle moralische und ethische Reflexionen ins Zentrum seiner Arbeitspraxis, hinterfrage Ideologien und die ihnen zugrunde liegenden moralischen Werturteile, mache sich Machtunterschiede und die Kontexte symbolischer Gewalt bewusst, besitze Interesse an Differenzen und Ähnlichkeiten und reflektiere in seinen Arbeiten stets die Unmöglichkeit mit, Interkulturalität zur Gänze zu erfassen und zu kontrollieren. Überdies betreibe der amateur interculturalist die Reduktion von Komplexität zugunsten einer, so Dervin, erfrischenden ›simplicity‹. Der Vortrag endete mit einem Plädoyer für mehr Mut zu offenen, unkonventionellen Arbeitsweisen, zu Emotionalität und zu Formen des Spielerischen und des Verträumten in der wissenschaftlichen Arbeit.

Im letzten Vortrag *Interkulturalität als Projekt* von Manfred Weinberg (Prag) schließlich wurde die Tagung mit einer Neubefragung des Begriffs ›Interkulturalität‹ (in Abgrenzung vom zeitlich orientierten Konzept der ›Transkulturalität‹

nach Wolfgang Iser) zum Abschluss gebracht und zugleich eine neue Perspektive für die Interkulturalitätsforschung eröffnet. Basierend auf gemeinsam mit Dieter Heimböckel angestellten Überlegungen (vgl. Heimböckel/Weinberg 2014) schlug Weinberg vor, Interkulturalität als Methode zur Umgestaltung von Denk- und Handlungsformen zu begreifen, mithilfe derer ein Ausbruch aus dem ›Denken-wie-Üblich‹ (nach Alfred Schütz) erreicht werden könne. Was gilt und was nicht gilt, übersetze Interkulturalität in eine Sprache, die dem Denken unüblich sei. Auf diese Weise werde sie von einer Sache des Wissens zu einer Sache des Nichtwissens und markiere einen Aufbruch ins Ungewisse, dem stets auch die Möglichkeit des Scheiterns innewohne. In diesem Zusammenhang räumte Weinberg dem Staunen als liminalem Phänomen eine zentrale Rolle ein: Im Staunen werde die Begrenztheit des eigenen Wissens manifest, während sich zugleich der Blick für etwas Neues öffne. Unter beispielhafter Bezugnahme auf den durch sprachliche Vermischungen und verflüssigte, situativ veränderbare Identitätsbestimmungen geprägten Prager Stadtraum, die ›Tripolis Praga‹, führte Weinberg aus, dass das Konzept der Grenze als ›border‹ für interkulturelle Raumkonzepte zu eng gefasst sei, und schlug daher vor, den – für die Interkulturalitätsforschung wiewohl elementaren – Begriff der ›Grenze‹ durch das Raummodell des Horizonts zu ersetzen: Im Horizont, der keinen von einer Grenze umzirkelten Raum meine, sondern vielmehr einen Raum, für den das Zustandekommen stabiler Einheiten und Grenzziehungen immer wieder aufs Neue diskutiert und erklärt werden müsse, lassen sich instabile Einheiten, vorübergehende Grenzen, Vermischungen und Verschiebungen denken. Auch die Diagnose von Ähnlichkeiten – um auf den zentralen Terminus der Tagung zurückzukommen – werde Weinberg zufolge in diesem Bild möglich. Der Horizont sei nicht zuletzt auch ein angemessenes Raumkonzept für das Projekt der Interkulturalität, welches als Modell mit offenem Zukunftshorizont auf immer wieder initiierten und neu zu reflektierenden Verschiebungen beruhe.

Diesen ›Horizont‹ interdisziplinär abzustecken, war denn auch das erklärte Ziel des Workshops. Dabei wurden Unterschiede in Definition und Anwendung des Interkulturalitätsbegriffs ebenso manifest wie bemerkenswerte Überschneidungen: Neben der Operation mit einem offenen Kulturbegriff und dem übereinstimmenden Verständnis von Kultur als plurale tantum erwiesen sich ›Ähnlichkeit‹ und ›Verflechtung‹ als zentrale Termini des Workshops. Daneben wurden wiederholt narrative Lesarten von Kultur sichtbar, was Dieter Heimböckel in seinem Schlusswort dazu veranlasste, das Forschungsfeld einer »Narratologie der Interkulturalität« als mögliche Zukunftsperspektive zu benennen.

Durch seine internationale und interdisziplinäre Zusammensetzung kann der Workshop dazu beitragen, den Begriff der ›Interkulturalität‹ fürderhin breiter aufzustellen – gemäß Ludwig Wittgensteins im Rahmen der Vorträge mehrfach zitierten Diktums: »[W]ir dehnen unseren Begriff [...] aus, wie wir beim Spinnen eines Fadens Faser an Faser drehen.« (Wittgenstein 1984: 278)

LITERATUR

- Heimböckel, Dieter/Weinberg, Manfred (2014): Interkulturalität als Projekt. In: Zeitschrift für interkulturelle Germanistik 5, H. 2, S. 119-144.
- Meyer-Hamme, Johannes (2009): Historische Identitäten und Geschichtsunterricht. Fallstudien zum Verhältnis von kultureller Zugehörigkeit, schulischen Anforderungen und individueller Verarbeitung. Idstein.
- Wittgenstein, Ludwig (1984): Philosophische Untersuchungen. In: Ders.: Werkausgabe. Bd. 1. Frankfurt a.M., S. 225-580.

Rezensionen

Rüdiger Zymner / Achim Hölter (Hg.): Handbuch Komparatistik. Theorien, Arbeitsfelder, Wissenspraxis

Stuttgart: Metzler 2013 – ISBN 978-3-476-02431-2 – 69,95 €

Zwar ist die Komparatistik in Deutschland etwa zeitgleich mit der Germanistik entstanden, doch konnte sie sich an deutschen Universitäten als eigenständiges Fach bis heute nicht so recht behaupten – im deutlichen Gegensatz zu anderen Ländern wie Frankreich, Großbritannien oder den USA. Es hat sogar den Anschein, als spiele die Komparatistik in der Auslandsgermanistik eine weit größere Rolle, während sich die deutsche Komparatistik hauptsächlich an der Romanistik und Anglistik orientiert und eben fast ausschließlich französisch- und englischsprachige Texte untersucht oder sich auf das Gebiet der Allgemeinen Literaturwissenschaft beschränkt. In dieser Situation kann die Veröffentlichung des 2013 bei J.B. Metzler erschienenen *Handbuchs Komparatistik* nur begrüßt werden.

Die Herausgeber haben sich zum Ziel gesetzt, die Konturen der Komparatistik ebenso synthetisierend-deskriptiv wie kritisch analysierend zu umreißen, was auch für Komparatisten nichtliteraturwissenschaftlicher Disziplinen aufschlussreich sein könnte und literaturinteressierte Laien anzusprechen beabsichtigt, deren Lektürewege in und durch die Weltliteratur führen. Aus diesem Grund versucht das Handbuch allgemeinverständlich zu sein, was allerdings auch gewisse Nachteile mit sich bringt, von denen noch zu sprechen sein wird.

Nach einer bündigen Einleitung (Kapitel A), in der kurz und knapp der Gegenstand der Komparatistik umrissen und ihre »tragenden Säulen« (3) dargestellt werden – das sind zum einen die allgemeine Literaturwissenschaft mit der Theorie, Methodologie und dichtungsbezogenen Poesiologie und zum anderen die vergleichende Literaturwissenschaft, die umgekehrt von der dichtungsbezogenen Poesiologie zur Theorie voranschreitet –, erläutern die Verf. die Ausrichtungen der literaturwissenschaftlichen Komparatistik (B), und zwar gemäß einer dreifachen Gliederung: einer systematischen, historischen und räumlich-sprachlichen Einteilung. Während die systematische Ausrichtung sich an den beiden literaturwissenschaftlichen »Säulen« der Komparatistik und die historische Ausrichtung an der literaturgeschichtlichen Epocheneinteilung orientiert, wird die räumlich-sprachliche Einteilung entsprechend der etablierten regionalen Grenzen und Sprachräume vorgenommen. Hierbei wird einerseits entweder zwischen einzelnen Nationalsprachen, z.B. denen Frankreichs oder Italiens, unterschieden oder aber zwischen Ländern mit einer großen Sprachvielfalt wie Indien. Andererseits werden Teilkontinente wie Ostasien oder sogar ganze Kontinente wie Afrika mit starker Binnendifferenzierung zusammengefasst, was bereits einen ausgeprägten Eurozentrismus erkennen lässt.

Der dritte Teil des Bandes (C) legt die Arbeitsfelder und Methoden der literaturwissenschaftlichen Komparatistik dar, darunter die Denkfiguren der Komparatistik, Epochen, Fremd- und Selbstbilder, Gattungen, Grenzen, Thema, Stoff, Motiv, Vergleich, Übersetzung und Weltliteratur. Weniger als die Hälfte der besprochenen Begriffe und Denkfiguren stammen jedoch aus der komparatistischen Forschung; die meisten kommen aus der allgemeinen Literaturwissenschaft. Der vierte Teil (D) widmet sich dann verschiedenen Problemstellungen wie z.B. Ästhetik, Ethnologie, Eurozentrismus, Gender, Globalisierung und Hybridität, die jeweils zur Komparatistik in Bezug gesetzt werden. Gerade diese Beiträge, in denen es wirklich um komparatistische Fragestellungen geht, hätten durchaus auch länger sein dürfen und ausführlicher ihren Gegenstand behandeln können.

Die Teile E und F befassen sich dann mit den Ansätzen der literaturwissenschaftlichen Komparatistik und der Geschichte der Literaturkomparatistik. Auch hier fallen die Beiträge recht knapp aus: Jeweils drei bis vier Seiten werden für so wichtige Themen wie »Komparatistik als vergleichende kulturkritische Metatheorie« oder »Komparatistik als Brücke zwischen den Kulturen« aufgewendet. Aufschlussreich und breit gefächert sind diejenigen Kapitel, in denen relativ kurz – oft sind es nur eine oder zwei Seiten – Gründungstexte aus dem 18. und 19. sowie Klassiker der Literaturkomparatistik aus dem 20. Jahrhundert vorgestellt werden, darunter einschlägige Texte von Herder, Humboldt, Lessing, A.W. Schlegel, Mme. de Staël, aber auch von Stendhal und

Vico, und aus dem 20. Jahrhundert u.a. von Adorno, Bloom, Curtius, Genette, Greenblatt, Jakobson, Sontag, Todorov und Wellek/Warren. Doch bieten die Texte nur einen sehr beschränkten Einblick in die jeweiligen Forschungsaspekte und -ergebnisse.

Das neunte Kapitel (I) mit nur sechs Seiten bietet einige Anschlüsse an die Biologie, Politik-, Wirtschafts-, Geschichts- und Rechtswissenschaften, während der letzte Teil (J) schließlich die Instrumente, Medien und Organisationen der literaturwissenschaftlichen Komparatistik zusammenfasst. Behandelt werden Anthologien, Bibliotheken, Bilder und Diagramme, Literaturgeschichten, Lexika, Netzseiten, Periodika, Verbände sowie Institute innerhalb und außerhalb des deutschsprachigen Raums.

Das Handbuch macht deutlich, wie schwierig es ist, ein so breites und komplexes Feld wie die Komparatistik auf nur 400 Seiten zu erfassen. Es muss notwendigerweise an vielen Stellen allgemein bleiben und eine Auswahl treffen, die nicht selten willkürlich scheint. Man hätte durchaus auch andere Grundlagentexte auswählen und andere Texte zu Klassikern der Literaturkomparatistik machen können. Entscheidend ist aber, was das Handbuch letztlich leistet, und das ist in erster Linie, einen Überblick über die vielfältigen Problemstellungen der komparatistischen Forschung zu geben. Auch wenn die Veröffentlichung dabei zu wenig ins Konkrete geht, erweist es sich als ein nützliches Kompendium, das zahlreiche Facetten beleuchtet und das thematisch und historisch ein breites Spektrum abdeckt: Literaturhistorisch wird das Mittelalter einbezogen, die Grün-

dungstexte gehen bis zu Johann Elias Schlegel zurück und die Präsentation der Grundlagentexte reicht bis zu relativ aktuellen Forschungsarbeiten von Harold Bloom, Stephen Greenblatt und Edward Said.

Die Leitlinie des Handbuchs bildet die allgemeine Literaturwissenschaft, weniger die vergleichende, was die Besonderheit des Fachs etwas in den Hintergrund treten lässt. Das Handbuch ist eindeutig für die deutsche Komparatistik konzipiert und geschrieben. Der Begriff ›Interkulturalität‹ wird nur beiläufig bei der Methode des Vergleichs erwähnt, sie konstituiert aber kein eigenes komparatistisches Arbeitsfeld und wird auch bei den Problemkonstellationen nicht eigens behandelt. Begriffe wie ›Heterotopie‹ und ›Differenz‹, Methoden wie der ›Umweg‹ über eine andere Kultur, der »Ortswechsel des Denkens« oder

die »Dekonstruktion von außen« (Jullien 2002: 176) finden keinerlei Berücksichtigung. Auch einen Verweis auf das Gebiet der Fremdheitsforschung sucht man vergeblich. Es wäre an der Zeit, ein weiteres Handbuch zu konzipieren, das den Vergleich in den Mittelpunkt der Komparatistik stellt und die Methoden der Dialoge und Umwege vorstellt, um, wie es Jullien einmal formuliert hat, »das Denken den Ort wechseln zu lassen« mit dem Ziel, »andere Arten von Intelligibilität zu berücksichtigen« (Jullien 2002: 84) und schließlich durch einen ›Umkehr-effekt‹ die Ausgangsbedingungen der allgemeinen Literaturwissenschaft zu hinterfragen, die den Vergleich in der Literaturkomparatistik immer noch erschweren.

Arne Klawitter

Literatur

Jullien, François (2002): *Der Umweg über China. Ein Ortswechsel des Denkens*. Berlin.

Gesellschaft für interkulturelle Germanistik



Rundbrief 8.3 (2014)

ERNEST W.B. HESS-LÜTTICH

BERN / BERLIN, AM 31. DEZEMBER 2014

Liebe Kolleginnen und Kollegen, liebe Freunde in der GiG,

auf vielfachen Wunsch hin füge ich meinem Rundbrief 8.2 v. 31. Oktober 2014 hier noch ein kleines *post scriptum* bei, mit dem ich mich zugleich als Präsident der *Gesellschaft für interkulturelle Germanistik* (GiG) verabschiede. Nach gut acht Jahren geht meine Amtszeit heute planmäßig zu Ende. Mit 18 Rundbriefen – im ersten Jahr (2006/07) und im letzten Jahr (2014) gab es jeweils drei – habe ich versucht, alle Mitglieder stets auf dem neuesten Informationsstand über die Belange der Gesellschaft zu halten, wobei ich mir manchmal auch den einen oder anderen persönlichen, gelegentlich sogar provokativen Kommentar zu den Zeitläuften der politischen Kultur nicht verkneifen konnte. Dabei war ich mir durchaus bewusst, nicht immer die Meinung *aller* Mitglieder zu vertreten, was in einer so pluralistischen Gesellschaft wie der unseren auch kaum gelingen dürfte. Aber ich hoffte, damit zugleich zur Transparenz beizutragen und zur Debatte innerhalb unserer Vereinigung anzuregen.

In meinem Herbst-Rundbrief 8.2 hatte ich zur Tagung kurz vor Weihnachten nach Mumbai eingeladen. Um es vorwegzunehmen und kurz zu machen: es war eine wunderbare Tagung. Den Hauptorganisatorinnen Vibha Surana und Meher Bhoot gebührt unser besonderer Dank, aber auch allen anderen, die vor Ort am akademischen Erfolg und der harmonischen Atmosphäre des Treffens ihren Anteil hatten, den jungen Kollegen Dipti Tambe und Shrikant Arun Pathak mit ihrem überaus motivierten Team, für das hier stellvertretend nur Girishsha Tilak und Nanda M. Nandedkar genannt seien, den heiter-hilfreichen Studenten des Departments, die uns mit ihrem Charme entzückten, dem technischen und administrativen Personal, das unsere kleinen Probleme löste. Über Verlauf und Ertrag der Tagung werde ich im nächsten Heft unserer *Zeitschrift für interkulturelle Germanistik* (ZiG) in gebührender Form berichten, deshalb kann ich es hier mit diesen Worten des Dankes sein Bewenden haben lassen.

Der Einladung zur Tagung war die zur abendlichen Mitgliederversammlung am 18. Dezember 2014 in der Conference Hall des Tagungsgebäudes J.P. Naik Bhavan auf dem Kalina Campus der University of Mumbai in Santa Cruz beigefügt. Da mein Protokollentwurf von der Schriftführung noch nicht geprüft werden konnte, liegt das endgültige Sitzungsprotokoll diesem Brief noch nicht

bei; es wird so bald wie möglich nachgereicht. Deshalb will ich hier nur in allgemeiner und vorläufiger Form die wichtigsten Ergebnisse besonders für diejenigen Mitglieder zusammenfassen, die nicht an der Sitzung teilnehmen konnten.

Der Präsident hat dort nach den üblichen Präliminarien im Namen des Vorstands den anwesenden Mitgliedern Bericht erstattet über die Amtsperiode 2010-2014 sowie den von der ausgebildeten Bankerin Nicole Bleuler dankenswerterweise vorbereiteten Finanzbericht erläutert. Dr. Christoph Schmälzle hat den Bericht der Kassenprüfer vorgetragen. Nach gründlicher Aussprache über die Berichte, aus der insbesondere die konstruktiven Vorschläge zur Erhöhung der Beitragszahlungsmoral hervorzuheben sind, stellte Dr. Gerd Ulrich Bauer Antrag auf Entlastung des Vorstands. Dem Antrag wurde ohne Gegenstimme und ohne Enthaltung einstimmig stattgegeben.

Dann wurde nach § 5 der Satzung (also per Listenwahl) der neue *Vorstand* gewählt. Als Kandidatin für die neue Präsidentschaft war Prof. Dr. GESINE L. SCHIEWER von der Ludwig-Maximilians-Universität zu München nominiert, die kürzlich den Ruf auf einen Lehrstuhl für *Interkulturelle Germanistik* an der Universität Bayreuth angenommen hat. Der Präsident stellte die Kandidatin kurz vor; diese erklärte sich zur Kandidatur bereit und erläuterte ihren Listenvorschlag. Weitere Kandidaturen wurden nicht angemeldet. Die Wahl erfolgte satzungsgemäß in geheimer Abstimmung. Nach Auszählung der Stimmen verkündete der Präsident das Ergebnis der Wahl. Von 34 abgegebenen Stimmen votierten 33 mit ›Ja‹ (ein Mitglied gab einen leeren Stimmzettel ab, der verfahrenskonform als Enthaltung gewertet wurde). Die gewählten Personen (s.u.) nahmen die Wahl an.

Anschließend stand nach § 6 der Satzung (also als Liste per Handzeichen) der neue *Internationale Ausschuss* zur Wahl. Die vorgeschlagenen Personen (s.u.) wurden ohne Gegenstimme einmütig gewählt. Die anwesenden Personen nahmen die Wahl an; die *in absentia* gewählten Personen wurden heute schriftlich gefragt, ob sie die Wahl annehmen.

Und schließlich wurde noch gemäß § 7 der Satzung der neue *Wissenschaftliche Beirat* vom neuen Vorstand vorgeschlagen. Der Listenvorschlag wurde von den Mitgliedern per Handzeichen begrüßt und gebilligt. Weitere Mitglieder können vom Vorstand kooptiert werden. (Eine GiG-Mitgliedschaft ist dabei nicht zwingend, aber erwünscht.)

Die neuen Gremien der GiG setzen sich in der kommenden Amtsperiode vom 1.1.2015 bis 31.12.2018 vorbehaltlich des endgültigen Protokolls und vorbehaltlich der Zustimmung der *in absentia* gewählten Kollegen folgendermaßen zusammen:

(i) *Vorstand*

Präsidentin: Prof. Dr. Gesine L. Schiewer (Universität Bayreuth)

Stellvertreter: Prof. Dr. Dieter Heimböckel (Universität Luxemburg, Luxemburg)

Prof. Dr. Paul Michael Lützeler (Washington University, USA)

Prof. Dr. Dalia Salama (Universität Kairo, Ägypten)

Prof. Dr. Vibha Surana (University of Mumbai, Indien)
 Prof. Dr. Herbert Uerlings (Universität Trier, Deutschland)
 Prof. Dr. Manfred Weinberg (Universität Prag, Tschechien)

(ii) Internationaler Ausschuss

Afrika: Prof. Dr. Carlotta v. Maltzan (University of Stellenbosch, Südafrika)
 Amerika: Prof. Dr. Jeroen Dewulf (University of California, Berkeley, USA);
 Prof. Dr. Arata Takeda (University of Chicago, USA)
 Asien: Prof. Dr. Yeon-Soo Kim (Ewha Womans University Seoul, Korea);
 Prof. Dr. Balasundaram Subramanian (Indian Institute of Technology Mandi, Indien); Prof. Dr. Manabu Watanabe (Gakushuin Universität Tokyo, Japan)
 Australien: Prof. Dr. Heinz L. Kretzenbacher (University of Melbourne, Australien)
 Europa: Prof. Dr. Dmitri Dobrovol'skij (Russische Akademie der Wissenschaften, Moskau, Russland); Prof. Dr. Ortrud Gutjahr (Universität Hamburg, Deutschland); Prof. Dr. Michael Hofmann (Universität Paderborn, Deutschland); Prof. Dr. Michaela Holdenried (Universität Freiburg, Deutschland); Prof. Dr. Drs. h.c. Andreas Kelletat (Universität Mainz, Deutschland); Prof. Dr. Alexander Polykarpov (Arktische Universität Archangelsk, Russland)
 Nahost: Prof. Dr. Hebatallah Fathy (Universität Kairo, Ägypten); Prof. Dr. Joachim Warmbold (Tel Aviv University, Israel)

(iii) Wissenschaftlicher Beirat

Der neue Vorstand nominiert die Damen und Herren Professoren für Germanistik Immacolata Amodeo (Villa Vigoni, Menaggio), Anil Bhatti (New Delhi), Andrea Bogner (Göttingen), Marek Cieszkowski (Bydgoszcz), Peter Colliander (Kopenhagen), Renata Cornejo (Ústí nad Labem), Anita Czeglédy (Budapest), Mounir Fendri (Tunis), Hartmut Heep (New York), Hiltrud Casper-Hehne (Göttingen), Mahmut Karakuş (Istanbul), Aleya Khattab (Kairo), Iulia-Karin Patrut (Trier), Heinz Sieburg (Luxemburg), David Simo (Yaoundé), Paulo Soethe (Curitiba), Michael Szurawitzki (Shanghai), Teruaki Takahashi (Tokyo), Yoshito Takahashi (Kyoto), Pornsan Watanangura (Bangkok).

(iv) Ehrenpräsidenten

Prof. Dr. Alois Wierlacher; Prof. Dr. Ulrich Müller †

Der scheidende Präsident konnte, nachdem keine Varia eingereicht worden waren, die Versammlung mit seinem Glückwunsch für alle gewählten Funktionsträger, mit der ausdrücklichen Ermunterung zu neuen Ideen und Konzepten sowie mit herzlichem Dank an alle Beteiligten pünktlich schließen.

Die Tagung in Mumbai oder Bombay war zugleich krönender Abschluss eines Jahres, in dem »100 Years of Teaching German in India« gefeiert wurden.

Die Feier fand ihren festlichen Rahmen in der ebenso eindrucksvollen wie bewegenden Abschlussveranstaltung in der (für solche besonderen Gelegenheiten nur selten geöffneten) Convocation Hall auf dem Fort Campus der Universität Mumbai mit zahlreichen Ehrengästen, darunter Vertretern der Universitätsleitung, mit dem deutschen Generalkonsul, mit Mohan Agashe, dem berühmten Film- und Theatermann Indiens, mit der deutsch-japanischen Schriftstellerin Yoko Tawada, mit den prominenten indischen Germanisten Anil Bhatti, Annakutty V.K. Findeis und Vridhagiri Ganeshan.

Was für ein schöner Abschluss aber auch für mich ganz persönlich einer Zeit im Amte des GiG-Präsidenten, das angesichts der bescheidenen Infrastruktur meines Lehrstuhls in den vergangenen acht Jahren für mich zwar viel Arbeit bedeutete und mir weder materielle noch immaterielle Gratifikationen eintrug, aber das mir die Begegnung mit vielen engagierten Kollegen aus aller Welt bescherte, die meine wissenschaftliche Arbeit bereichert und meine fachorganisatorische und wissenschaftspolitische Aufgabe erleichtert haben. Aus manchen Begegnungen sind im Laufe der Zeit sogar Freundschaften entstanden, auch solche über manch Trennendes hinweg. Diese Erfahrung möchte ich nicht missen.

Nachdem ich in diesem Jahr bereits von meinem Amt als Ordinarius für Germanistik an der Universität Bern zurückgetreten bin und meine Hauptwohnsitze aus der Schweiz nach Berlin und Kapstadt verlegt habe, scheide ich nun auch aus dem Amt des GiG-Präsidenten ohne jede Wehmut, aber mit wacher Neugier auf das, was meiner harren mag. Denn wie sang doch unsere große Berlinerin Hildegard Knief einst im Schlussrefrain ihres unvergessenen Songs »Es war beim Bal Paré«?

Es war beim Bal paré,
draußen lag schon der erste Schnee.
Doch wenn es aus ist, sollte man geh'n,
Hauptsache, es war schön, so schön, so schön.

Der erste Schnee des Jahres liegt nun draußen auch hier in Berlin. Von hier aus sende ich Ihnen meinen Silvestergruß 2014 mit allen guten Wünschen zum neuen Jahr 2015, dem »Jahr der Ziege«. Die Ziege, heißt es im chinesischen Kalender, stehe »für Sanftmut, Frieden, Liebe, Kooperation und Hilfsbereitschaft«. Der japanische Kalender erwartet eher das Jahr des Schafes. Na, da kann es nach dem Jahr der Kriege, Krisen, Katastrophen im nächsten doch eigentlich nur noch besser werden. Vielleicht mit etwas weniger unduldsamer Frömmigkeit hier oder da und allseits mehr entspannter Vernunft? Die Hoffnung stirbt bekanntlich zuletzt.

Ich freue mich auf ein Wiedersehen, wenn es gefällt und die Gelegenheit sich bietet (z.B. bei Besuchen in Berlin) und wenn nicht, sag' ich Lebewohl, allen aber wünsch' ich Glück, Gesundheit und Gelassenheit. Adieu.

Ihr (bzw. Euer) Ernest Hess-Lüttich

Komparative Ästhetik(en)

Bericht über ein GiG-Colloquium im Dezember 2014
in Mumbai, Indien

ERNEST W.B. HESS-LÜTTICH

Nicht nur aus Tönen und Schlägen,
auch aus Worten entstehen Brücken,
und immer wieder
sieht man, wie ein neuer Fluss
unter ihnen durchfließt.
Dieser neue Fluss ist, was wir suchen –
Doch nur schwimmend
Gelingen wir hin zu ihm!
Sachchidananda Hirananda Vatsyāyān

1 DAS THEMA

Das dem Programm der jüngsten Tagung der *Gesellschaft für interkulturelle Germanistik* (GiG) in Mumbai (Bombay) vorangestellte Motto entstammt dem Werk des großen indischen Schriftstellers Sachchidananda Hirananda Vatsyāyān (1911-1987)¹, genannt ›Ajneya‹ oder ›Agyeya‹ (Sanskrit bzw. Hindi für ›der nicht Erkennbare‹, ein Pseudonym, das er sich in der Kolonialzeit während seiner Zeit im Gefängnis Anfang der 30er Jahre zugelegt hatte, aus dem er seine Texte schmuggeln ließ). Es hätte nicht besser gewählt sein können. Der Reisende und Übersetzer, der Brückenbauer zwischen den Kulturen mit besonderer Beziehung zu Deutschland (wo er in Heidelberg als Gastprofessor wirkte und oft Berlin besuchte) hatte sich intensiv mit der deutschen Literatur auseinandergesetzt (besonders mit dem Werk von Hölderlin, Kleist, Benn und Kafka) und entwickelte vom Boden seiner eigenen ästhetischen Tradition aus nach der Begegnung mit solcher Lektüreerfahrung seine interkulturell-poetologische Position. Sie steht zugleich für das Programm der Tagung, die dem Thema »Komparative Ästhetik(en)« gewidmet war.

Zu diesem Thema hatten die indischen Germanistinnen VIBHA SURANA und MEHER BHOOT gemeinsam mit dem GiG-Präsidenten zu einem Kongress an ihrer Universität eingeladen, der angesichts des 2014 begangenen 100-jährigen Ju-

1 | Lothar Lutze & Rainer Kimmig (eds.) 1986: *Unterwegs zum Fluss*, Freiburg/Brsg.: Wolf Mersch, 11.

biläums der Germanistik in Indien noch innerhalb dieses Jahres stattfinden sollte. Wegen des Termins (15.-21.12.2014) unmittelbar vor Weihnachten waren die Veranstalter anfangs ein wenig in Sorge, ob sich nach dem großartigen Erfolg des Kongresses unserer Gesellschaft Ende Mai 2014 im irischen Limerick (s. den ausführlichen Bericht dazu im letzten Heft dieser Zeitschrift²) überhaupt genügend Teilnehmer zu dieser (von 2015 vorgezogenen) Tagung anmelden würden. Die Sorge erwies sich schnell als unbegründet. Es gab wieder mehr Anmeldungen als Zeiteinheiten für Vorträge im Programmraaster. Das Thema hatte offensichtlich zahlreiche Interessenten angelockt, darunter über 50 Germanisten aus aller Welt, aber auch mehr als 20 Kollegen aus ganz Indien.

In unserer Einladung hatten wir das Thema kurz so umrissen³: Da Ästhetik nicht nur ein Teilbereich der Philosophie, sondern auch ein integraler Bestandteil der Produktion, Inszenierung, Rezeption und Funktion von Sprache, Literatur und Medien sei, gelte sie innerhalb der Germanistik seit je zu Recht als Reflexionsobjekt der Literatur- und Medienwissenschaft, der Linguistik und Mediävistik. Denn spätestens seit Baumgartens *Aesthetica* (1750) und Kants Aufruf zur Befreiung des Menschen aus seiner »selbstverschuldeten Unmündigkeit« (1784) lasse »Ästhetik« sich als ein aufklärerisches Projekt verstehen, das (mit Ernst Cassirer) die »Emanzipation der Sinnlichkeit« zum Ziel habe. Während im 18. Jahrhundert Begriffe der »Wahrnehmung« (Baumgarten), des »Schönen« (Kant, Schiller) und der »Kunst« (Hegel, Schelling) die Ästhetik in Europa prägten, entdeckte das 19. Jahrhundert auch die »Ästhetik des Hässlichen« (Rosenkranz, Baudelaire, Flaubert u.a.). Die Ästhetik der Moderne und Postmoderne schließlich sei nicht nur durch Widerstand, Verfremdung, Dissonanz, Gewalt oder Fragmentierung charakterisiert, sondern auch durch Kommunikation (Benjamin), durch die Herrschaft der Technik und den »Tod des Subjekts« (Adorno, Foucault, Derrida usw.), aber auch durch die »Rückkehr des Autors« (Fotis Jannidis, Martinez) und die Expansion des Mediensystems.

In den letzten Jahrzehnten hätten in den Kulturwissenschaften Begriffe wie »Ästhetik«, »Literatur« oder »Text« eine deutliche Erweiterung ihrer semantischen Extension erfahren. Seit den 1970er Jahren befasse sich die Ästhetik nicht nur mit philosophischen Fragen der Kunst und der Theorie des Schönen, sondern sie werde im weiten Sinne einer allgemeinen Wahrnehmungslehre zur »Begleiterscheinung jeder menschlichen Tätigkeit« (Joseph Beuys), ja zu einem ubiquitären Faktum des Alltags.⁴ Germanisten wie Hartmut Böhme oder Jost Hermand hätten mit ihren Schriften zur Ästhetik nach der Postmoderne den Paradigmenwechsel mitbegleitet. Uwe Timms *Die Entdeckung der Currywurst* (1993) habe »Trümmer und Neubeginn, süßlich scharfe Anarchie«

2 | Ernest W.B. Hess-Lüttich 2014: »Begegnungen in Transiträumen/Transitorische Begegnungen«, in: *Zeitschrift für interkulturelle Germanistik* 5.2 (2014): 191-203.

3 | Cf. das Programmheft zur Tagung: 4f.

4 | Cf. Uwe Timm 1993: *Erzählen und kein Ende. Versuche zu einer Ästhetik des Alltags*, Köln: Kiepenheuer & Witsch; Wolfgang Iser (ed.) 1993: *Die Aktualität des Ästhetischen*, München: Fink; id. 1996: *Grenzgänge der Ästhetik*, Stuttgart: Reclam.

mit sich gebracht.⁵ Germanistik als Kulturwissenschaft und interkulturelle Germanistik entwickelten sich in der fruchtbaren Berührung mit Strömungen in den Kulturwissenschaften fort. Seit langem gebe es komparatistische Studien zu Beziehungen zwischen den Künsten wie Literatur, Malerei, Bildhauerei, Musik, Film oder zwischen Gattungen wie Drama, Prosa, Lyrik, Oper, Fernseh- und Computerspiel, zu intermedialen Beziehungen zwischen ›alten‹ und ›neuen‹ Medien (Buch und Hörbuch, Literatur und Film, Roman und Drehbuch, *Fantasy*-Genres und Computergames u.v.m.).

Der ästhetische Erkenntnisgewinn aus komparatistischer Perspektive lasse sich noch erweitern, wenn germanistische Ansätze außerhalb Mitteleuropas in Betracht gezogen würden, wie sie mittlerweile in Afrika, Amerika, Asien und Australien zur Entfaltung gelangten, und wenn deren Vielfalt künstlerischen Schaffens in Sprache, Literatur und Medien dazu in Bezug gesetzt würde mit dem Ziel der Entwicklung neuer Wahrnehmungen, Sehweisen, Fragestellungen im Bezirk ›Komparativer Ästhetik‹.

2 THE INAUGURAL CEREMONY

Den Auftakt zur Tagung bot in festlichem Rahmen Willkommensgruß und Einführung der Kongresspräsidentin Vibha Surana, der Chefin des Instituts für Germanistik der Universität, Grußworte des deutschen Generalkonsuls Michael Siebert und des Vizerektors der Universität Raja Welukar sowie die *Presidential Address* des GiG-Präsidenten und seine Eröffnung des wissenschaftlichen Teils der Tagung. Er nutzte die Gelegenheit der Anwesenheit einflussreicher Gäste zu einem engagierten Plädoyer in englischer Sprache gegen die nach dem Regierungswechsel in Indien geplanten Kürzungen des Programms »Deutsch an 1000 Schulen«, das wenige Jahre zuvor gestartet worden war und in das allein im laufenden Jahr ca. 800.000 Euro flossen mit dem Ziel, bis zum Jahre 2022 etwa einer Million indischen Schülern das Erlernen der deutschen Sprache zu ermöglichen. Mit einem Seitenblick auf die Sprachenvielfalt der multilingualen Nation lobte er die Ausbildung von 500 Deutschlehrern an den Goethe-Instituten und hob die kulturellen Bereicherungen, aber auch die beruflichen Chancen hervor, die sich den 80.000 Deutsch-Schülern an derzeit ca. 500 Schulen zusätzlich böten.⁶

Der wissenschaftliche Teil der Tagung wurde anschließend im Rahmen der *Inaugural Ceremony* mit zwei Plenarvorträgen von Helmut Koopmann und Ernest W.B. Hess-Lüttich eingeleitet (s.u.). Danach boten reizvoll anzuschauende Studenten in prächtiger Kleidung Einblicke in die reiche Tanztradition Indiens,

5 | Uwe Timm 1993: *Die Entdeckung der Currywurst*, Köln: Kiepenheuer & Witsch, 229.

6 | Angelika Dietrich 2014: »Fuck you, Goethe! An indischen Schulen darf kein Deutsch mehr unterrichtet werden«, in: *Die Zeit* 50 v. 4.12.2014: 78.

bevor das Auditorium zum *Conference Dinner* in den MCA Club des weitläufigen Bandra Kurla Complex aufbrach.

3 DIE PLENARVORTRÄGE

HELMUT KOOPMANN (Augsburg), der 1933 geborene prominente Nestor der Neueren deutschen Literaturwissenschaft und herausragende Thomas-Mann-Forscher (aber auch Experte für die Werke von Schiller, Heine, Heinrich Mann, Berthold Brecht), Träger zahlreicher Auszeichnungen, darunter der Ehrendoktorwürde der Randse Afrikaanse Universiteit zu Johannesburg, hielt einen eindrucksvollen Vortrag unter dem Titel »Ästhetik des Elementaren. Deutscher Expressionismus und englischer Imagismus im Vergleich«. Kurz nach der Jahrhundertwende, so führte er aus, gebe es eine literarische Revolution: nach der wortreichen Alltagssprachlichkeit naturalistischer Dramen, nach der symbolistischen Wortkunst Georges, der wortreichen Dekadenzliteratur eines Thomas Mann und den feinzisierten lyrischen Empfindsamkeiten Rilkes breche sich sowohl im Expressionismus wie im Imagismus eine Strömung Bahn, in der Schrei und Ekstase, eine elementare Bildlichkeit und unmittelbar Akustisches den alten Sprachwelten ein jähes Ende bereite. Stefan Zweig propagiere bereits 1909 gegen die ausgewaschene Sprache der eigenen Zeit ein »neues Pathos«; Sprache solle wieder »Schrei der Leidenschaft« sein, lyrische Bilder »grelle Blitze«.

Dagegen rebellieren die expressionistischen Dichter. Nahezu gleichzeitig komme es in England zu einer ähnlichen Revolution: zwischen 1911 und 1914 präge sich ein Programm aus, das sich wie im Expressionismus nur in verstreuten Manifesten fassen lasse. Gegner seien dort vor allem die »Georgian Poetry« und die spätviktorianische Dichtung; gefordert werde eine neue Sprache der Emotionen. Ezra Pound und T. S. Eliot sind die Wortführer des Imagismus, aber A. Lowell, R. Aldington, F. S. Flint, H. Doolittle, D. H. Lawrence prägen nicht weniger ihr Erscheinungsbild. Elementare Bilder, »images«, werden gefordert. Beide Male, im Expressionismus wie im Imagismus, dominiere Antirationales.

Direkte Beziehungen zwischen Expressionismus und Imaginismus gebe es offensichtlich nicht, aber, fragte Koopmann, gibt es gemeinsame Ahnherren? Nietzsche? Rimbaud? Oder breche sich, weitgehend unabhängig voneinander, der Protest gegen ein allzu bewusstes Dichten Bahn? Die Konzentration auf Bild und Rhythmus in Expressionismus und Imaginismus hätten die europäische Literatur jedenfalls bis weit in die 30er Jahre hinein bestimmt und wirke vielleicht noch untergründig nach auf die Dominanz des Visuellen in der Gegenwart.

ERNEST W.B. HESS-LÜTTICH (Bern/Berlin/Stellenbosch), der bei Helmut Koopmann in dessen Bonner Jahren studiert hat und der ihn in seiner Vorliebe für die »ironischen Deutschen« (Erich Heller) wie Thomas Mann oder Heinrich Heine kundig bestärkt hat, behandelte in seinem Vortrag »Über die wechselseitige Inspiration ästhetischer Semiosen« die intermedialen Bezüge zwischen

Sprache und Kunst, indem er mit dem Instrumentarium der Textsemiotik Bilder analysierte, die nach literarischen Texten angefertigt worden waren und umgekehrt, literarische Texte, die Bilder beschrieben. Dazu rekonstruierte er zunächst in knapper Skizze die lange Tradition solcher Wechselbeziehungen zwischen Kunst und Sprache von Keos bis Koons, von Horaz bis zur Digitalen Poesie und Netzliteratur.

Vor dem damit entfalteten historischen Hintergrund entwickelte er dann in kritischer Auseinandersetzung mit Lessings *Laokoon* einerseits und Derridas »Rahmung« (in *Die Schrift und die Differenz*) andererseits einen zeichen- bzw. medientheoretischen Rahmen und methodischen Ansatz zur Analyse ästhetischer Semiosen in ihren Einbettungshierarchien kultureller, sozialer und institutioneller Kontexte (exemplarisch demonstriert am Beispiel von Jacques-Louis Davids *Antiochus und Stratonice* von 1774 bzw. *Schwur der Horatier* von 1784 und Jeff Koons *The Equilibrium Tanks* von 1985), bevor er das Verfahren an einer Reihe von Beispielen von berühmten Bilderzählungen in der Literatur (Flauberts *Madame Bovary*, Prousts *Recherche*, Melvilles *Moby Dick, or The Whale*) und komplexen Erzählungen in Bildern (Rembrandts *Heilige Familie, Philemon und Baucis*, *Josef wird von Potifars Frau angeklagt*; Vermeers *Perlenwägerin*) zu veranschaulichen suchte.

Am nächsten Tag begann dann das umfangreiche Sektionsprogramm, eingeleitet durch einen weiteren Plenarvortrag von ANNAKUTTY V.K. FINDEIS, der bedeutenden indischen Germanistin und Autorin, die das German Department der University of Mumbai viele Jahre lang geleitet hatte. Ihr Thema waren »Ästhetik(en) im Kontext von Ökosophie und Technologik« im deutsch-indischen Vergleich. Aus interkultureller Perspektive diskutierte sie insbesondere kulturspezifische ästhetische Terminologien, Denkansätze und Sichtweisen (wie Rasa, Sahrdaya u.a.), aber auch die Bedeutung von »Erlebnis« und »Erfahrung« sowie – im Anschluss an Heidegger und Gadamer – deren weltanschaulich-philosophische Grundlagen, exemplarisch illustriert an Beispielen aus der deutschen und indischen Dichtung.⁷

4 DIE SEKTIONSVORTRÄGE

(i) Die *erste Sektion* versammelte Vorträge zum Thema *Komparative Ästhetik(en): Theorien und Konzepte* und enthielt Beiträge von Carmen Schier (Coburg) über »Ästhetische Wahrnehmung und Erfahrung als »Motor« und Hürde auf dem Weg zu interkulturelle Kompetenz«, von Stephan Mühr (Pretoria) über »Nicolaus Cusanus als Schlüsselfigur für komparative Ästhetiken«, von Ulrich Lan-

7 | Im folgenden Abs. 4 werden nur die in den parallel tagenden Sektionen verhandelten Themen genannt, da der Berichterstatter nicht alle 65 Sektionsreferate selbst hören konnte, aber einen Überblick bieten möchte über das reiche inhaltliche Spektrum der Tagung. Nicht erwähnt sind die Vorträge von Kollegen, die zwar angemeldet waren, aber aus gesundheitlichen oder finanziellen Gründen kurzfristig absagen mussten.

ganke und Andras Kulcsar (Budapest) über ästhetische Handlungsmuster in interkulturellen Management-Trainings, von Manfred Weinberg (Prag) zur »Ästhetik des Traumas (und des Erhabenen)«, von Katja Schwerzmann (Lausanne) zu den Schlüsselbegriffen »Materialität, Berührung, Ereignis«, an Hand derer sie die »Ästhetik der Präsenz« in Deutschland und Frankreich verglich, von Christoph Schmälzle (Berlin) über die normative Ästhetik im semiotischen Gewand in Lessings *Laokoon* (in schöner Ergänzung zu Hess-Lüttichs Plenarvortrag), von Oliver Baron (Köln) über »Dissonanz als ästhetische Kategorie«, von Herbert Uerlings (Trier) zur Frage »Interkulturelle und/oder postkoloniale Literaturwissenschaft?«, von Dieter Heimböckel über das »Staunen«, das er als »Affekt- und Wahrnehmungsmodus (nicht nur) im Feld der komparativen Ästhetik« behandelte.

Die Sektion wurde am übernächsten Tag fortgesetzt mit Vorträgen von Andreas Christian Wiebel (Augsburg) zum »Verhältnis von Kunst und Gesellschaft nach Adorno: Kritische Ästhetik bei Jacques Rancière und Alain Badiou«, von Mathew John Kokkatt (Hyderabad) zum Thema »Rasadhvani und Lust (Plaisir): Gegenüberstellung zweier Maßstäbe der Ästhetik«, von Dina Salama (Kairo), die Konrad Flecks Versroman *Flore und Blanscheflur* (um 1220) und die arabishe *Qasside Afra des Urwaibn Hizām* (ca. zweite Hälfte des 7. Jahrhunderts) miteinander verglich unter dem Aspekt des »Emotional turn zwischen Ästhetisierung und Ethisierung«, und von Kathleen Thorpe (Johannesburg) über den »Alltag als Quelle der ästhetischen Wahrnehmung und Erfahrung der Wirklichkeit im postindustriellen Zeitalter am Beispiel des Romans *Wie man leben soll* von Thomas Glavinic«.

(ii) Die zweite Sektion trug den Titel *Linguistische Ästhetik: Sprache(n) und Übersetzung*. Elena Polikarpova und ihr Mann Alexander Polikarpov (Archangelsk) sprachen über »Wortbildungsästhetik als Widerspiegelung nationaler Logik« bzw. über »Polyfunktionalität enigmatischer Ästhetik« am Beispiel deutscher Worträtsel, Monica-Elena Stoian (Göttingen) über Unterschiede »Wissenschaftskommunikative[r] Strategien und translinguale[r] Taktiken beim Verhandeln« zwischen Mumbai und London, Nanda Nandedkar (Mumbai) über »Die Ästhetische Wirkung in der literarischen Übersetzung« anhand der Anthologie *Einfach menschlich. Kurzprosa aus Indien*, Pawan Surana (Jaipur) stellte interkulturelle Überlegungen an zu Vishnu Khares Hindi-Übersetzung des ersten Teils von Goethes *Faust*, Girishsha Tilak (Mumbai) verglich die »Ästhetik der Lyrik in den deutschen und Marathi Kulturräumen im 17. Jahrhundert«, Paul Nissler (Stanford) entwickelte eine ästhetische Theorie des Sprachunterrichts und des Spracherwerbs.

(iii) Die dritte Sektion war der *Literarische[n] Ästhetik* gewidmet. Julia Augart (Windhoek) plädierte dafür, durch kreative Literaturvermittlung zur kreativen Kompetenz beizutragen, Hoda Issa (Kairo) unternahm unter dem Titel »Aesthetica in fabula« den »Versuch einer literaturwissenschaftlichen Ikonologie«, Mihaela Zaharia (Bukarest) untersuchte »Robert Müllers Weltbilder und Visionen« und Maria Rost (Berlin) die Indienbilder und Selbstdarstellung deutschsprachiger Reisender in ihren Onlineberichten, Claudia Mueller-Greene (West

Lafayette) verglich Günter Grass' *Blechtrommel* und Salman Rushdies *Midnight's Children* unter textgenetischen und werktypologischen Aspekten und Rogerio Paulo Madeira (Coimbra) die Täterfiguren in Bernhard Schlinks *Der Vorleser* und Uwe Timms *Am Beispiel meines Bruders* im Hinblick auf Ästhetik und Medien des Gedächtnisses, Shrikant Pathak (Mumbai) analysierte »Dekonstruierte, hyperreale Geschichte[n] in der postmodernen Ästhetik anhand von Christian Krachts *Imperium* und Timur Vermes' *Er ist wieder da*«, Gesine L. Schiewer (Bayreuth/München) suchte Zugänge zu ausgewählten Texten der sog. Chamilisso-Literatur im Kontext von Ästhetik und Emotionsforschung, Dipti Tambe (Mumbai) verglich die sprachtheoretischen Überlegungen von Walter Benjamin und Hermann Broch.

Am darauffolgenden Tag wurde die Sektion fortgesetzt mit Beiträgen von Antoaneta Mihailova (Blagoevgrad), die »Aspekte der antiken Ästhetik« in einigen Gedichten aus der von Marcel Reich-Ranicki zusammengestellten Anthologie *Die besten deutschen Gedichte* herausarbeitete, von Balasundaram Subramanian (Mandi) mit einer Interpretation von Rilkes *Duineser Elegien* aus östlicher Sicht, von Nahla Hussein (Kairo) über das »Ästhetische Denken« in der Poesie Hans Magnus Enzensbergers und Hassan Telebs, von Silke Pasewalk (Tartu) über »Sprachliche Relativität und Ästhetik der Ambivalenz in der Gegenwartslyrik am Beispiel von Wysława Szymborska und Ilma Rakusa«, von Roxanne Phillips (München) »Zur Poetik der Spirale bei Hugo von Hofmannsthal und Gustav Sack«, von Iulia-Karin Patrut (Trier) über »Transkulturelle Ästhetiken und literarische Resilienz nach 1989«, von Kate Roy (Leeds) über die »Politische Ästhetik und die Figur des Gastarbeiters bei Özdamar und Shafik«, von Gunther Paken-dorf (Kapstadt) über »Das afrikanische Erzählgut und seine europäischen Vermittler«, von Dalia Salama (Kairo) über »Ästhetische Verortung in Adalbert Stifters Erzählungen *Das Heidedorf* und *Abdias*« sowie von Joachim Warmbold zur »Ästhetik des Reisens am Beispiel von Meyers Reisebüchern Ägypten von 1911«.

Am dritten Tag suchte Santha S. Kumari (Trivandrum) in dieser Sektion so etwas wie eine »Weibliche Ästhetik« durch eine interkulturelle Literaturanalyse zu veranschaulichen, Yeon-Soo Kim (Seoul) verglich Brechts *Der gute Mensch von Sezuan* und Lee Jarams *Sacheon-Ga*, Hebatala Elakkad (Kairo) profilierte den »Dritten Ort« als erzähltechnische Grenzexistenz in Dieter Kühns Roman *Beethoven und der schwarze Geiger*«, Amruta Kulkarni, Gauri Brahme und Vais-hali Dabke (Pune) widmeten sich aus interkultureller Perspektive der »Ästhe-tik des Häßlichen«.

(iv) In der vierten Sektion ging es um *Filme und Intermedialität*. Jyoty Sabharwal (New Delhi) stellte die Filmästhetik anhand der Drehbucharbeit von Willy Haas für die Bhavnani Studios in einen komparatistischen Rahmen, Ortrud Gutjahr (Hamburg) verglich die Inszenierungsmuster der »Scheinehe« in Filmen von Peter Weir (*Greencard*), Fatih Akin (*Gegen die Wand*) und Vipul Amrutlal Shah (*Namstey London*), Stellan Pantleon (Hamburg) verfolgte ästhetische Konstanten im »Lehrer-Film« wie jenen von Peter Weir (*Dead Poet's Society*) und Aditya Chopras (*Mohabbatein*), unter dem Titel »Die ikonische Retention der Zeit« stellte Babu Thaliath (New Delhi) Überlegungen zur Filmästhetik Andrej

Tarkowskijs an, Gerd Ulrich Bauer (Bayreuth) analysierte »Die sprachliche und visuelle (Re-)Konstruktion erfahrener Fremdheit in Auslandsweblogs deutscher Freiwilliger in Subsahara-Afrika« und Withold Bonner (Tampere) die »Ästhetik und Anästhetik bei der Darstellung eines Ehrenmordes in Elif Şafaks Roman *Honour*⁸ und Feo Aladağs Film *Die Fremde*«, Rajendra Dengle stellte die medienphilosophischen Ansätze von Vilém Flusser und Boris Groys einander gegenüber, Carola Hilmes (Frankfurt a.M.) verglich die Figur Till Eulenspiegel bei Christa und Gerhard Wolf und bei Yoko Tawada, Christina Jurcic (Oviedo) stellte die multimedialen Formate junger deutschsprachiger Autoren in der Poetry-Slam-Szene vor.

Die Sektion fand ihre Fortsetzung am folgenden Tag mit den Beiträgen von Christiane Schönfeld (Limerick) über »Prostituierte in Kunst, Literatur und Film«, in dem sie eine Linie zog »Von einer Ästhetik des Hässlichen zu einer Ethik des Ähnlichen«, von Neeti Badwe (Pune) zum Thema »Vom Q & A [dem Roman von Vikas Swarup] zum *Slumdog Millionaire* [der Verfilmung]: Ästhetik des Intermedialen oder Neokolonialen?«, von Michael Szurawitzki (Shanghai) zu »Liebe, Sprache(n) und Pragma-Stilistik anhand von Shakespeares *Romeo und Julia*« und von Kristina Reiss (Jerusalem) »Zur Ästhetik religiösen Verhüllens«.

(v) Die *fünfte Sektion* war den Projekten der GIP-Partner Mumbai/Pune-Göttingen vorbehalten.⁹ Hier stellten Sunanda Mahajan (Mumbai), Gabriele Siebert (Pune), Meher Bhoot (Mumbai), Andrea Bogner, Corinna Albrecht und Jacqueline Gutjahr (Göttingen) ihre Projekte vor zu erzähltektonischen Mitteln in deutschen und indischen Literatur(en), zur interkulturellen Bildbetrachtung, zur Rasadhvani-Lehre sowie zu den sprachen- und bildungspolitischen Rahmenbedingungen internationaler multilingualer Studieninhalte.

5 DAS RAHMENPROGRAMM

Außer der eingangs erwähnten wunderbaren Tanzdarbietung und dem Dinner im MCA Club im Rahmen der *Inaugural Ceremony* am ersten Tag (s.o. Abs. 2) bot das kulturelle Rahmenprogramm eine Lesung der Schriftstellerin Yoko Tawada, die darüber hinaus freundlicherweise auch einen Workshop für Studierende der Universität Mumbai zum Umgang mit kreativen Texten veranstaltete. Der zweite Abend war der Mitgliederversammlung der GiG vorbehalten, deren Ergebnisse im Protokoll resümiert werden (s. dort). Die Fachtagung wurde am Nachmittag des dritten Tages beschlossen mit einer Stadtrundfahrt und der Abschlussfeier, die zugleich als Abschlussveranstaltung des Jubiläums zur Feier des Centenniums ›100 Jahre Germanistik in Indien‹ diente. Für geladene Gäste schloss sich dann noch ein festliches Abendessen an.

8 | In deutscher Übersetzung (von Michaela Grabinger) unter dem Titel *Ehre* 2014 bei Kein & Aber (Zürich) erschienen.

9 | GIP = Germanistische Institutspartnerschaft (gefördert vom DAAD).

Den eigentlichen Abschluss und Höhepunkt des Kongresses bot dann freilich die offizielle »Closing Ceremony of the Centenary of German Studies at the University of Mumbai and in India« in der historischen Convocation Hall des Fort Campus der Universität am letzten Tag, die für die Teilnehmer zweifellos ein eindrucksvolles und kulturell lehrreiches Erlebnis war. Nach dem *High Tea* im Park und den *Inaugural Speeches* der Leiterinnen der Germanistik-Departments der Universitäten Mumbai und Pune, Vibha Surana und Manjiri Paranjape, gab es eine Reihe von Ansprachen, darunter solche des deutschen Generalkonsuls Michael Siebert, des prominenten Psychiaters, Schauspielers und Theatertheoretikers Mohan Mahadeo Agashe (Träger des deutschen Bundesverdienstkreuzes und der Goethe-Medaille), des Vizerektors der Universität Rajan Welukar, bevor besonders verdiente indische Germanisten wie Anil Bhatti (Jawaharlal Nehru University New Delhi), Annakutty V.K. Findeis (Mumbai University) und Vridhagiri Ganeshan (Heyderabad University) geehrt wurden, die sich dafür mit engagierten Ansprachen bedankten. Auch der Altpräsident der GiG bekam die Gelegenheit zu einigen Worten und seine Nachfolgerin im Amte Gesine L. Schiewer konnte sich dem Auditorium vorstellen. Nach der feierlichen Übergabe einer Jubiläumsfestschrift *Interkulturelle Momente. 100 Years of German Studies at the University of Mumbai* wurden die Teilnehmer mit der gelungenen Verbindung einer literarischen Lesung von Yoko Tawada und musikalisch-tänzerischer Darbietung des *National Streets for Performing Arts* beglückt. Nach den abschließenden Dankesworten von Meher Bhoot lud das deutsche Generalkonsulat die Ehrengäste dann zu einem *Apéro riche* (wie die Schweizer sagen würden, also einem auch kulinarisch üppigen Empfang), zu dem auch die Studenten kommen durften, die während der gesamten Tagung alle Teilnehmer so liebenswürdig betreut hatten. Insgesamt eine sehr gelungene Tagung, die alle Teilnehmer in dankbarer Erinnerung behalten werden, nicht zuletzt auch der Berichterstatter selbst, für den sie zugleich ein ebenso wissenschaftlich ertragreicher wie kulturell bereichernder Abschluss seiner Amtszeit als Präsident der GiG war, in jenem Lande, in dem er knapp zehn Jahre zuvor von seinem Vorgänger Ulrich Müller (auf nächtlicher Zugfahrt zwischen Jaipur und New Delhi) zur Kandidatur für den GiG-Vorsitz ermuntert worden war und in dem er nun die Geschäfte an seine Nachfolgerin Gesine L. Schiewer übergeben konnte.

Anschrift des Verfassers:

Hess-Lüttich, Ernest W.B., Univ.-Prof. em. Dr. Dr. Dr. h.c. [bis 2014: Universität Bern, Institut für Germanistik]; seit 2015: Winterfeldtstr. 61, D-10781 Berlin, E-Mail: hess-luettich@t-online.de; Suite 1104, The Piazza on Church Sq., 32 Parliament St., Cape Town 8000, ZA

Protokoll der Mitgliederversammlung

Die Einladung zur Mitgliederversammlung (MV) der *Gesellschaft für interkulturelle Germanistik* (GiG) erging (am 17.11.2014) fristgerecht und enthielt den Termin (Donnerstag, 18.12.2014, 18:00-20:00 Uhr), den Ort (Conference Hall, J.P. Naik Bhavan, ICSSR, University of Mumbai, Kalina Campus, Santa Cruz [East], Mumbai – 400051) sowie die Tagesordnung. Das Protokoll ist ein Ergebnisprotokoll, kein Verlaufsprotokoll.

Teilnehmer

34 stimmberechtigte Mitglieder, 3 nicht stimmberechtigte Gäste

Tagesordnung

- | | |
|--|--|
| 1 Begrüßung und Genehmigung der Einladung | 7 Finanzbericht der Geschäftsführung |
| 2 Bestellung der Schriftführung | 8 Bericht der Kassenprüfer |
| 3 Genehmigung des Protokolls der MV v. 25.9.2010 | 9 Aussprache |
| 4 Genehmigung der Tagesordnung | 10 Entlastung des bisherigen Vorstands |
| 5 Mitteilungen | 11 Bestellung der Wahlleitung |
| 6 Bericht des Vorstands | 12 Wahlen zu den Gremien der GiG |
| | 13 Varia |

1. Begrüßung und Genehmigung der Einladung

Der Präsident eröffnet die Sitzung um 18:35 Uhr und begrüßt die Anwesenden. Die Einladung wird genehmigt.

2. Bestellung der Schriftführung

Prof. Dr. Andrea Bogner übernimmt das Co-Protokoll.

3. Genehmigung des Protokolls der MV v. 25.9.2010

Das Protokoll der letzten MV (am 25.9.2010 in Göttingen) wurde in der *Zeitschrift für interkulturelle Germanistik* (ZiG 2.1/2011: 177-180) publiziert. Es sind beim Vorstand keine Änderungsanträge eingegangen. Das Protokoll wird von der MV in der publizierten Form unverändert einstimmig genehmigt.

4. Genehmigung der Tagesordnung

Die Tagesordnung wird ohne Ergänzung und Veränderung einstimmig genehmigt.

5. Mitteilungen

Folgende Hinweise auf facheinschlägige Tagungen sind beim Vorstand eingegangen:

- (i) Anlässlich ihres 50-jährigen Bestehens lädt die Abteilung für Germanistik der Universität Kairo zum 4. Internationalen Germanistik-Kongress vom 24. bis zum 26. März 2015 nach Kairo ein. Das Thema des Kongresses lautet: »Transkulturalität und Identität«. Ein *Call for Papers* (CfP) wurde den Mitgliedern zugestellt.
- (ii) In Kooperation mit der Al-Ghafar Gesellschaft in El-Obour City Kairo, den Abteilungen der Sprachen Arabisch, Deutsch, Englisch und Französisch sowie dem Verein der Arabischlehrer in Indonesien lädt die Pädagogische Fakultät der Ain Shams Universität in Ägypten vom 1. bis zum 3. März 2015 zur 2. Internationalen Tagung zum Thema: »Sprache und menschliche Produktion – Gegenwärtige Visionen«.
- (iii) Der Südafrikanische Germanistenverband (SAGV) lädt ein zu seiner 27. Tagung vom 30. März bis zum 1. April an die Universität von Namibia in Windhoek zum Thema: »Geschichte(n) und Identität«.
- (iv) Die *Gesellschaft ungarischer Germanisten* (GuG) lädt ein zu einer internationalen Tagung vom 28. bis zum 30. Mai 2015 zum Thema »Geopoetische und geolinguistische Reisen in Mitteleuropa« an der Károli Gáspár Universität zu Budapest.
- (v) Vom 1. bis zum 4. Juni 2015 findet in Braşov (Kronstadt) in Rumänien ein internationaler Germanistenkongress statt, in dessen Rahmen eine Sektion dem Thema »Interkulturalität/Migrationsliteratur« (Leitung: Raluca Radulescu) gewidmet sein wird.
- (vi) Vom 23. bis zum 30. August 2015 findet in Shanghai der XIII. Kongress der Internationalen Vereinigung für Germanistik (IVG) statt. Deshalb verzichtet die GiG in diesem Jahr auf eine eigene Tagung. Im Rahmen des IVG-Kongresses wird Gelegenheit zu einem GiG-Treffen sein (Ort und Zeit werden noch bekanntgegeben).

Zu weiteren Hinweisen verweist der Präsident auf die Homepage der GiG und den regelmäßigen *newsletter* (im Internet abrufbar unter www.germanistik.unibe.ch/gig/) sowie die einschlägigen Tagungskalender (z.B. www.h-germanistik.de oder die Ifnig-Rundbriefe unter <http://german.uni-pannon.hu/index.php/de/ifnig/aktuelle-informationen/99-ifnig-rundbriefe>).

6. Bericht des Vorstands

Der Präsident der GiG erstattet der MV im Namen des Vorstands Bericht über den Zeitraum seiner Amtszeit 2010-2014 (Anlage 1).

7. Finanzbericht der Geschäftsführung

In seiner Eigenschaft als Geschäftsführer der GiG erstattet der Präsident der MV den von der Finanzexpertin Nicole Bleuler erstellten Finanzbericht (Anlage 2).

8. Bericht der Kassenprüfer

Die Kassenprüfer Dr. Simon Meier (TU Berlin) und Dr. Christoph Schmälzle (FU Berlin) erstatten der MV schriftlichen Bericht und bestätigen die ordnungs- und satzungsgemäße Kassenführung (Anlage 3). Dr. Schmälzle trägt den Bericht vor.

9. Aussprache

Der Bericht des Vorstands und der Finanzbericht der Geschäftsführung werden eingehend diskutiert und einstimmig genehmigt.

10. Entlastung des bisherigen Vorstands

Dr. Gerd Ulrich Bauer stellt Antrag auf Entlastung des bisherigen Vorstands. Dem Antrag wird ohne Gegenstimme und ohne Enthaltung einstimmig stattgegeben.

11. Bestellung der Wahlleitung

Als Wahlleiter wird Prof. Dr. Joachim Warmbold bestellt.

12. Wahlen zu den Gremien der GiG

Der neue *Vorstand* wird gemäß § 5 der Satzung per Listenwahl gewählt. Als Kandidatin ist nominiert: Prof. Dr. Gesine L. Schiewer (Universität Bayreuth, Lehrstuhl Interkulturelle Germanistik). Der Präsident stellt die Kandidatin kurz vor. Die Kandidatin erklärt sich zur Kandidatur bereit und erläutert ihren Listenvorschlag. Weitere Kandidaturen werden nicht angemeldet. Die Wahl erfolgt in geheimer Abstimmung. Nach Auszählung der Stimmen verkündet der Präsident das Ergebnis der Wahl. Abgegebene Stimmen: 34; mit ›Ja‹ haben gestimmt: 33; mit ›Nein‹ haben gestimmt: 0; Enthaltungen: 1. Die gewählten Personen (s.u.) nehmen die Wahl an.

Der neue *Internationale Ausschuss* wird gemäß § 6 der Satzung als Liste per Handzeichen gewählt. Die vorgeschlagenen Personen (s.u.) werden ohne Gegenstimme einmütig gewählt. Die anwesenden Personen nehmen die Wahl an; die *in absentia* gewählten Personen werden schriftlich gefragt, ob sie die Wahl annehmen.

Der neue *Wissenschaftliche Beirat* wird gemäß § 7 der Satzung vom neuen Vorstand vorgeschlagen. Der Listenvorschlag wird von den Mitgliedern per Handzeichen gebilligt. Weitere Mitglieder können vom Vorstand kooptiert werden. Eine GiG-Mitgliedschaft ist nicht zwingend, aber erwünscht.

Die Gremien der GiG setzen sich in der kommenden Amtsperiode, 1.1.2015-31.12.2018, wie folgt zusammen:

(i) Vorstand

Präsidentin: Prof. Dr. Gesine L. Schiewer (Universität Bayreuth)

Stellvertreter: Prof. Dr. Dieter Heimböckel (Universität Luxemburg, Luxemburg)

Prof. Dr. Paul Michael Lützeler (Washington University, USA)

Prof. Dr. Dalia Salama (Universität Kairo, Ägypten)
 Prof. Dr. Vibha Surana (University of Mumbai, Indien)
 Prof. Dr. Herbert Uerlings (Universität Trier, Deutschland)
 Prof. Dr. Manfred Weinberg (Universität Prag, Tschechien)

(ii) *Internationaler Ausschuss*

Afrika: Prof. Dr. Carlotta v. Maltzan (University of Stellenbosch, Südafrika)
 Amerika: Prof. Dr. Jeroen Dewulf (University of California, Berkeley, USA);
 Prof. Dr. Arata Takeda (University of Chicago, USA)
 Asien: Prof. Dr. Yeon-Soo Kim (Ewha Womans University Seoul, Korea);
 Prof. Dr. Balasundaram Subramanian (Indian Institute of Technology Mandi, Indien); Prof. Dr. Manabu Watanabe (Gakushuin Universität Tokyo, Japan)
 Australien: Prof. Dr. Heinz L. Kretzenbacher (University of Melbourne, Australien)
 Europa: Prof. Dr. Dmitri Dobrovol'skij (Russische Akademie der Wissenschaften, Moskau, Russland); Prof. Dr. Ortrud Gutjahr (Universität Hamburg, Deutschland); Prof. Dr. Michael Hofmann (Universität Paderborn, Deutschland); Prof. Dr. Michaela Holdenried (Universität Freiburg, Deutschland); Prof. Dr. Drs. h.c. Andreas Kelletat (Universität Mainz, Deutschland); Prof. Dr. Alexander Polykarpov (Arktische Universität Archangelsk, Russland)
 Nahost: Prof. Dr. Hebatallah Fathy (Universität Kairo, Ägypten); Prof. Dr. Joachim Warmbold (Tel Aviv University, Israel)

(iii) *Wissenschaftlicher Beirat*

Der neue Vorstand nominiert die Damen und Herren Professoren für Germanistik Immacolata Amodeo, Anil Bhatti, Andrea Bogner, Marek Cieszkowski, Peter Colliander, Renata Cornejo, Anita Czeglédy, Hiltraud Casper-Hehne, Mahmut Karakuş, *Aleya Khattab*, Iulia-Karin Patrut, Heinz Sieburg, David Simo, Paulo Soethe, Michael Szurawitzki, Yoshito Takahashi, Pornsan Watanangura.

(iv) *Ehrenpräsidenten*

Prof. Dr. Alois Wierlacher; Prof. Dr. Ulrich Müller †

13. *Varia*

Varia liegen nicht vor. Der Präsident dankt Prof. Bogner für die Protokollführung sowie allen Anwesenden für ihre konstruktive Mitwirkung und schließt pünktlich um 19:50 Uhr die Sitzung.

sig. Andrea Bogner & Ernest W.B. Hess-Lüttich

Bericht des Vorstands

Im Namen der Mitglieder des Vorstands erstatte ich der MV Bericht. Der Berichtszeitraum umfasst die Jahre 2010-2014. Für die Zeit davor verweise ich auf meinen Bericht 2006-2010, der an die Mitglieder versandt und in der ZiG 2.1 (2011): 173-176 publiziert wurde. Ich kann mich dabei sehr kurz fassen, weil ich Sie seit 2006 mit bislang nicht weniger als 17 Rundbriefen zugetextet habe, in denen ich jeweils über alles Aktuelle in der GiG mehr oder weniger redundant berichtet habe. Die Fans dieser Gattung können alle Rundbriefe auf der Homepage der GiG noch einmal nachlesen, bevor sie mit der Einrichtung einer neuen Homepage durch den neuen Vorstand dann vermutlich gelöscht werden.

Im Berichtszeitraum wurden fünf Tagungen der GiG oder in Verbindung mit der GiG durchgeführt: 2010 in Deutschland (Göttingen), 2011 in Thailand (Bangkok), 2012 in Japan (Kyoto), 2013 in Südafrika (Johannesburg) und in Ungarn (Budapest), 2014 in Irland (Limerick) und – statt der Tagung 2015, auf die wir wegen des IVG-Kongresses in Shanghai verzichten wollen – jetzt kurz vor Jahresende 2014 in Indien (Mumbai).

Ich nutze die Gelegenheit, den Organisatorinnen dieser Tagung und ihren Mitarbeiter(inne)n sowie den studentischen Hilfskräften im Namen aller anwesenden Teilnehmer meinen ganz besonderen Dank zum Ausdruck zu bringen. Dieser Dank schließt rückwirkend auch die Organisatoren der zurückliegenden Tagungen ein. Über alle Tagungen habe ich jeweils ausführlich in der ZiG Bericht erstattet, sodass ich mich hier mit einem Verweis auf die dort vorliegenden Berichte begnügen kann.

Aus diesen Tagungen sind Bücher hervorgegangen, die wiederum in der CCC-Reihe des Lang-Verlags erschienen sind. Insgesamt sind im Berichtszeitraum seit 2010 die folgenden Bände erschienen:

Ernest W.B. Hess-Lüttich, Anita Czeglédy & Ulrich Langanke (eds.) 2010: *Deutsch im interkulturellen Begegnungsraum Ostmitteleuropa* [Symposion Budapest 2009] (= Cross Cultural Communication 19 = Publikationen der GiG 14), Frankfurt/Main etc.: Peter Lang 2010, 575 pp.

Ernest W.B. Hess-Lüttich, Şeyda Ozil & Mahmut Karakuş (eds.) 2010: *Metropolen. Interkulturelle Perspektiven auf ›die Stadt‹ als Thema der Sprach- und Literaturwissenschaft* [Symposion Istanbul 2009] (= Cross Cultural Communication 20 = Publikationen der GiG 15), Frankfurt/Main etc.: Peter Lang 2010, 728 pp.

Ernest W.B. Hess-Lüttich, Corinna Albrecht & Andrea Bogner (eds.) 2012: *Re-Visionen. Kulturwissenschaftliche Herausforderungen interkultureller Germanistik* [VII. Intern. Kongress der GiG Göttingen 2010] (= Cross Cultural Communication 22 = Publikationen der GiG 16), Frankfurt/Main etc.: Peter Lang 2012, 684 pp.

Ernest W.B. Hess-Lüttich, Aleya Khattab & Siegfried Steinmann (eds.) 2013: *Zwischen Ritual und Tabu. Interaktionsschemata interkultureller Kommunikation in Sprache und Literatur* [Symposion Kairo 2010] (= Cross Cultural Communication 24 = Publikationen der GiG 17), Frankfurt/Main etc.: Peter Lang 2013, 382 pp.

Ernest W.B. Hess-Lüttich & Pornsan Watanangura (eds.) 2013: *KulturRaum. Zur (inter-)kulturellen Bestimmung des Raumes in Sprache, Literatur und Film* [Symposion Bangkok 2011] (= Cross Cultural Communication 25 = Publikationen der GiG 18), Frankfurt/Main etc.: Peter Lang 2013, 376 pp.

Derzeit im Druck oder für den Druck vorbereitet sind die folgenden Bände, die im kommenden Jahr erscheinen sollen (ihre Drucklegung hat sich aus den in den Rundbriefen jeweils dargestellten Gründen leider verzögert):

Ernest W.B. Hess-Lüttich & Yoshito Takahashi (eds.) 2015: *Orient im Okzident, Okzident im Orient* [Symposion Kyoto 2012] (= Cross Cultural Communication 27 = Publikationen der GiG 19), Frankfurt/Main etc.: Peter Lang 2015, 342 pp. <erschieden>

Ernest W.B. Hess-Lüttich, Carlotta v. Maltzan & Katherine Thorpe (eds.) 2015: *Gesellschaften in Bewegung* [Symposion Johannesburg 2013] (= Cross Cultural Communication 28 = Publikationen der GiG 20), Frankfurt/Main etc.: Peter Lang 2015, x pp. <in Vorb.>

Ernest W.B. Hess-Lüttich & Anita Czeglédy et al. (eds.) 2015: *Wendepunkte in der Kultur und Geschichte Ostmitteleuropas* [Symposion i. Verb. m. der GiG in Budapest 2013] (= Cross Cultural Communication 29 = Publikationen der GiG 21), Frankfurt/Main etc.: Peter Lang 2015, x pp. <in Vorb.>

Für das darauffolgende Jahr 2016 ist die Dokumentation der beiden Tagungen dieses Jahres vorgesehen, an denen ich noch meine Mitwirkung zugesagt habe:

Ernest W.B. Hess-Lüttich, Sabine Egger & Withold Bonner (eds.) 2016: *Begegnungen in Transiträumen, Transitorische Begegnungen* [Symposion Limerick 2014] (= Cross Cultural Communication 30 = Publikationen der GiG 22), Frankfurt/Main etc.: Peter Lang 2016, x pp. <in Vorb.>

Ernest W.B. Hess-Lüttich, Vibha Surana & Meher Bhoot (eds.) 2016: *Komparative Ästhetik(en)* [Symposion Mumbai/Bombay 2014] (= Cross Cultural Communication 31 = Publikationen der GiG 23), Frankfurt/Main etc.: Peter Lang 2016, 000 pp. <in Vorb.; angesichts der hohen Forderungen des Lang-Verlags zur Unterstützung der Drucklegung können ggfs. andere Verlagsangebote eingeholt werden>

Beiträge zur Mai-Tagung in Limerick sollen außer in den Kongressband auch in ein Themenheft der ZiG sowie in ein *Jahrbuch der German Studies Association of Ireland* Eingang finden, weil aus Gewichts- und damit Versandkostengründen die GiG-Bände einen bezahlbaren Umfang nicht mehr überschreiten dürfen. Neben den GiG-Bänden sind im Rahmen der CCC-Reihe außerhalb der GiG-Zählung noch Dissertationen zu interkulturellen Themen erschienen, darunter

die eines jungen ivorischen Germanisten, auf die ich im Rahmen des Finanzberichts gleich noch einmal kurz zurückkommen werde:

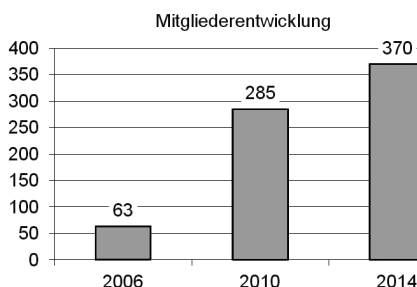
Djama Ignace Allaba 2012: Literatur und Gesellschaft im interkulturellen Vergleich: Max Frischs ›Die chinesische Mauer‹ und Ahmadou Kouroumas ›Der schwarze Fürst‹ (= Cross Cultural Communication 23), Frankfurt/Main etc.: Peter Lang 2012, 250 pp.
 Roland Schmiedel 2015: Schreiben über Afrika: Koloniale Konstruktionen. Eine kritische Untersuchung ausgewählter zeitgenössischer Afrikaliteratur (= Cross Cultural Communication 26), Frankfurt/Main etc.: Peter Lang 2015, 328 pp.

Für die Drucklegung der GiG-Bände habe ich jeweils beim DAAD Einzelanträge auf Unterstützung gestellt und je 4.000,00 € einwerben können, zusammen also 20.000 €, für die der Verlag dem DAAD direkt Rechnung gestellt hat, die dieser jeweils beglichen hat. Das lief also nicht über die GiG-Konten.

Dasselbe gilt für die Förderung der Tagungen, die jeweils in direktem Kontakt zwischen Bonn und den Organisatoren vor Ort abgewickelt wurde, sodass sie mit der Ausnahme von Bangkok (was zeitlogistische Gründe hatte) nicht in den Büchern der GiG aufscheinen. Anders als früher, als diese Förderungen jeweils noch über meinen Schreibtisch liefen, kann ich daher hier anders als noch in Göttingen keine genauen Zahlen nennen, es sei denn die Organisatoren teilen sie mir mit. Sie bewegten sich aber wie in früheren Jahren in der Größenordnung zwischen 10.000 und 14.000 € für die Teilnehmer aus den sog. DAC-Ländern, sodass ich etwa von einem Gesamtfördervolumen von ca. 60.000 € allein vom DAAD ausgehe, zu denen dann die jeweils vor Ort eingeworbenen Drittmittel des Goethe-Instituts, der Botschaften der DACH-Länder, der Kulturinstitutionen und anderer Sponsoren hinzuzählen wären.

Außerdem ist es zusätzlich zu den Tagungen und den Büchern gelungen, im Berichtszeitraum eine neue Zeitschrift als Organ der GiG ins Leben zu rufen, die *Zeitschrift für interkulturelle Germanistik*, von der seit 2010 bereits zehn Bände im renommierten transcript Verlag aus dem Hause Bertelsmann erschienen sind. Als *peer reviewed journal* hat die Zeitschrift schnell internationales Ansehen gewonnen und gilt heute als führende europäische Fachzeitschrift in unserem Gebiet. Auch diese Leistung der Gesellschaft für ihre Mitglieder wäre nicht möglich ohne die namhafte Unterstützung von außen, insbesondere die Universität Luxemburg. Meinen Mitherausgebern, allen voran Dieter Heimböckel, Georg Mein und Heinz Sieburg, aber auch den anderen Mitwirkenden in Luxemburg, etwa Wilhelm Amann und Till Dembeck, möchte ich an dieser Stelle für ihr ehrenamtliches Engagement im Namen aller Mitglieder meinen großen Dank aussprechen.

Angeichts dieses Verhältnisses von vergleichsweise bescheidenem Mitgliedsbeitrag einerseits und den dafür bereitgestellten Leistungen andererseits wird verständlich, dass die Zahl der Mitglieder trotz des sensationellen Anstiegs von 341 % zwischen 2006 und 2010, von dem im Göttinger Vorstandsbericht die Rede war, auf inzwischen hohem Niveau abermals von 285 auf nunmehr 370 Mitglieder gesteigert werden konnte, was die Gesellschaft weiter konsolidiert hat.



Dieser Erfolg hat als seine Kehrseite für die Verlage erheblich erhöhte Versandkosten zur Folge, was die neue Geschäftsleitung des Lang-Verlags nicht länger hinzunehmen bereit ist und daher eine empfindliche Erhöhung der geforderten Zuschüsse um jeweils 62,5 % eingefordert hat. Die Verhandlungen über diese Forderung haben zur Verzögerung der in Produktion befindlichen Bände beigetragen, für die ich um Ihre Nachsicht bitte, aber ich sah mich im Interesse der Mitglieder auch in der Pflicht, diese Verhandlungen mit der nötigen Zähigkeit zu führen, um einen für die Gesellschaft erträglichen Kompromiss zu erzielen, zu dem beide Seiten beigetragen haben. Die bislang eingegangenen Vertragsverpflichtungen können seitens der GiG erfüllt werden, weil ein als Reserve angelegtes Festgeldkonto, das mangels Ertrag ohnehin aufgelöst werden musste, zur Absicherung des Kostenrisikos eingesetzt wurde.

Die damit schließlich gefundene Lösung war umso dringlicher als – und ich komme einmal mehr nicht umhin, diesen heiklen Punkt abermals anzusprechen – die Zahlungsmoral der Mitglieder im Durchschnitt zu niedrig ist, d.h., die Differenz zwischen der Zahl der Mitglieder, die die Leistungen in Anspruch nehmen, und denen, die ihre Beiträge dafür entrichten, ist erschreckend hoch: von 370 Teilnehmern zahlen nach unseren Unterlagen nur 215 ihren Beitrag.

Dieses Problem konnte bislang kaschiert werden durch die Überschüsse an eingeworbenen Drittmitteln einerseits und die Vermeidung von Kosten der GiG-Administration andererseits. Der GiG sind im Berichtszeitraum keinerlei Kosten durch Geschäftsführung, Vorstandstreffen oder Lektorate entstanden, weil alle Beteiligten ehrenamtlich gearbeitet haben, keine Sitzungen in Rechnung gestellt haben und etwaige Sitzungskosten selbst finanziert haben; alle sonstigen Kosten für die umfangreiche Korrespondenz, die immensen Lektoratsaufgaben für einige tausend Manuskriptseiten, die weltweite Mitgliederadministration usw. wurden über Personalpunkte für studentische Hilfskräfte indirekt vom Steuerzahler des Kantons Bern bezahlt (vier Studenten à 12.500 CHF/p.a. = 200.000 CHF im Berichtszeitraum). Dieser Vorteil wurde mit einer auch von mir als solche empfundenen mangelnden Professionalität erkaufte, für die ich bei fairer Abwägung der Vor- und Nachteile auf Ihre Nachsicht hoffe. – Was mich automatisch zum Finanzbericht bringt, den ich Ihnen als mein eigener Geschäftsführer nun vorstelle.

sig. Ernest W.B. Hess-Lüttich

Erläuterungen zum Finanzbericht

Folie 14

6. Finanzbericht der Geschäftsführung GiG-Konten – Übersicht:

(i) UBS Bern, IBAN CH98 0023 5235 7129 1160 K
Kontostand per 31.12.2009: 4.875,76 €
Kontostand per 31.12.2013: **7.079,37 €**

(ii) Postbank Karlsruhe, Nr. o 226 700 751
Kontostand per 31.12.2009: 31.754,93 €
Kontostand per 31.12.2013: **46.082,19 €**

(iii) UBS Bern, IBAN CH98 0023 5235 7129 1101 G
Inaktives CHF-Verrechnungskonto
Kontostand per 31.12.2013: **899,59 CHF** (= 719,67 €)

Die GiG verfügt derzeit insgesamt über zwei aktive Konten: das traditionelle Postbankkonto der GiG sowie ein Schweizer Konto aufgrund des gegenwärtigen Dienstsitzes des GiG-Präsidenten. Dieses soll nach dem Rücktritt des GiG-Präsidenten wieder aufgelöst werden. Die Aktiva werden dann auf das Postbankkonto übertragen.

Bei Amtsantritt des Präsidenten Ende 2006 betrug das Gesamtvermögen der GiG 12.396,83 €. Davon wurden 12.000,00 € für die Drucklegung der Altbände des Vorgängervorstands bezahlt, womit ein Haben-Saldo von 396,83 € bilanziert wurde.

Heute beträgt das Gesamtvermögen der GiG 7.097,37 € bei der UBS plus 899,59 CHF auf dem inaktiven CHF-Verrechnungskonto und 46.082,19 € bei der Postbank, zusammen also 53.899,23 € (bei einem Umrechnungskurs von konservativ gerechneten 1,25 von CHF zu €: CHF 899,59/1,25 = 719,67 €). (Bilanz zum 31.12.2013, weil das Geschäftsjahr 2014 zum Zeitpunkt des Berichts noch nicht abgeschlossen ist; die Bilanz zum 31.12.2014 wird noch positiver aussehen. Die Nummerierung der Folien bezieht sich auf den Vortrag; Folien 1-13 betreffen die vorherigen Tagesordnungspunkte.)

Das positive Bild relativiert sich sofort, wenn wir die künftig deutlich höheren Druckkostenzuschüsse und Versandkosten in den Blick nehmen. Das behutsame Abschmelzen des Sockels ist aber im Interesse der GiG, um ihr die Gemeinnützigkeit und damit die Steuerbefreiung zu erhalten. Darauf hatte bei der

letzten MV 2010 in Göttingen bereits unser Mitglied Werner Roggausch (vormals DAAD) hingewiesen, was jetzt vom Finanzamt Karlsruhe in ihrem Freistellungsbescheid zur Körperschaftssteuer und Gewerbesteuer für die Jahre 2011-2013 auch noch einmal bestätigt wurde.

Der amtierende Vorstand regt daher an, einem einschlägig forschenden und zugleich bedürftigen Promovenden in einem zu bestimmenden zeitlichen Rhythmus eine bescheidene Fördersumme für einen Zuschuss zur Drucklegung einer Dissertation zur Interkulturalitätsforschung mit herausragendem Prädikat zur Verfügung zu stellen. In diesem Sinne hat die GiG die Veröffentlichung der Dissertation eines mittellosen Doktoranden von der westafrikanischen Elfenbeinküste ermöglicht, der damit zum Deutsch-Dozenten an der Universität Bouaké im Norden von Côte d'Ivoire ernannt werden konnte.

Folie 15: UBS Konto

UBS € Konto IBAN CH98 0023 5235 7129 1160 K

Kontostand per 31.12.2010: 1930,37 €

Einnahmen [€]		Ausgaben [€]	
Mitgliedsbeiträge	7.991,10	Kontoführungs- und Dienstleistungsgebühren	32,13
		Druckkosten	5.737,37
Total	7.991,11	Total	5.769,50
Saldo per 31.12.2013: 7.097,37			

In dieser Tabelle sind die Kontobewegungen des UBS-Kontos zwischen 2010 und 2013 zusammengefasst (die von den Kassenprüfern überprüften Jahresberichte liegen dem Vorstand im Detail vor und werden dem neuen Vorstand übergeben). Da alle Drittmittel durchlaufende Posten sind und sofort an die Mitglieder weitergegeben werden, bestehen die Einnahmen der GiG im Berichtszeitraum ausschließlich aus Mitgliedsbeiträgen in der Höhe von zusammen 7.991,11 €. Dem stehen Ausgaben für Druck- und Versandkostenzuschüsse in Höhe von bislang 5.737,37 € gegenüber, also ein Haben-Saldo von 2.253,74 €. Die Kontoführungs- und Dienstleistungsgebühren machen bei den Ausgaben einen verschwindenden Anteil von 0,56 % aus. Deshalb belief sich der Kontostand per 31.12.2013 noch auf 7.079,37 €, was gegenüber dem Kontostand von 1.930,37 € per 31.12.2010 einen Zuwachs von 5.149,00 € bedeutet.

Folie 16: Postbankkonto*Postbank Karlsruhe, Nr. o 226 700 751**Kontostand per 31.12.2010: 36.455,18 €*

Einnahmen [€]		Ausgaben [€]	
Mitgliedsbeiträge	20.108,00	Kontoführungs- und Dienstleistungsgebühren	104,24
DAAD Tagungs- förderung Bangkok	10.400,00	»Mitgliedsbeiträge Retoure«	786,50
Gebührenrückerstattung Postbank	14,40	Druckkosten	4.904,40
Rücküberweisung wegen Fehler der Postbank	10.400,00	Tagungsausgaben Bangkok	10.400,00
		Postbank Business Festgeld Anlage	10.400,00
Total	40.922,40	Total	26.595,14
Saldo per 31.12.2013: 46.082,19			

Diese Tabelle zeigt die Kontobewegungen des Postbankkontos der GiG in den letzten vier Jahren. Über dieses Konto laufen die meisten Transaktionen. Ende 2009/Anfang 2010 befanden sich 31.754,93 € auf dem Konto. Hinzu kamen Mitgliedsbeiträge in der Höhe von 20.108,00 €, die etwa die Hälfte der Einnahmen ausmachen bzw. rechnerisch sogar zwei Drittel, wenn man einen Fehler der Postbank nicht miteinbezieht. Der Fehler der Postbank bestand darin, den Eingang von 10.400,00 € als Festgeldanlage einzubuchen, statt als durchlaufenden Posten (das Festgeldkonto war zur Absicherung des Mehrkostenrisikos aufgelöst worden: s. Vorstandsbericht). Der Fehler wurde aber nach meiner Intervention sofort behoben und die Summe vollumfänglich zurückgebucht.

Aus Zeitgründen zu später Mittelbewilligung seitens des DAAD lief nämlich die Förderung der GiG-Tagung in Bangkok in dieser Höhe von 10.400,00 € ausnahmsweise über dieses Konto, was zwar zunächst als Einnahme verbucht wurde (und damit gut ein Viertel der Einnahmen insgesamt ausmacht), aber dann als durchlaufender Posten zweckentsprechend verwendet und mit dem DAAD abgerechnet wurde.

Auf Grund abgelaufener LSV-Bevollmächtigungen kommt es jedes Jahr zu einigen Retouren, d.h., der Mitgliedsbeitrag wird der GiG von der Postbank zunächst gutgeschrieben. Kann die Bank den Betrag aber nicht bei den Betreffenden einfordern, entsteht eine Retoure. Diese Rückerstattungen betrugen in den Jahren 2010 bis und mit 2013 immerhin 786,50 €, was 3,9 % der Einnahmen durch die Mitgliederbeiträge entspricht. Hier zeichnet sich Korrekturbedarf ab.

Insgesamt ergab sich per 31.12.2013 ein Kontostand von 46.082,19 €.

Folie 17: UBS-CHF-Konto*UBS, IBAN CH0023 5235 7129 1101 G**Kontostand per 31.12.2010: CHF 840.89*

Einnahmen [CHF]		Ausgaben [CHF]	
Mitgliedsbeiträge	100,00	Versandkosten	49,30
Zinsen	2,90		
Total 102,90		Total 49,30	
Saldo per 31.12.2013: 899,59			

Der Vollständigkeit halber sei hier noch auf das CHF-Konto der GiG mit einem Haben-Saldo von 899,59 CHF hingewiesen. Das Konto wird als Verrechnungskonto für UBS-Versandkosten und ansonsten nur passiv für den seltenen Fall genutzt, dass ein Schweizer Mitglied seinen Mitgliedsbeitrag in Schweizer Franken einzahlen will. Es verzeichnet daher auch nur einen Eingang von 100,00 CHF sowie die angefallenen Versandkosten beider UBS-Konten.

Zusammenfassend können wir also festhalten, dass im Berichtszeitraum 49.011,73 € eingenommen wurden. Davon machen die Mitgliedsbeiträge mit 28.099,10 € ca. 57 % der Gesamteinnahmen aus, der Rest sind eingeworbene Drittmittel und als solche durchlaufende Posten. Bei den Ausgaben ergibt sich ein Total von 32.390,35 €, wobei der größte Anteil davon auf die Zuschüsse zu den Druck- und Versandkosten entfällt. Der vorhin erwähnte Zuwachs darf also nicht darüber hinwegtäuschen, dass die GiG strukturell unterfinanziert ist, d.h., die Ausgaben für die Leistungen der Gesellschaft ihre Einnahmen durch Beiträge deutlich übersteigen. Dieses Strukturdefizit konnte bislang durch Drittmittel zugunsten der GiG mehr als ausgeglichen werden, was aber für die Zukunft sich abzeichnenden Handlungsbedarf andeutet, sobald unsere Sponsoren zurückhaltender werden sollten als zum Glück in den zurückliegenden acht Jahren.

sig. Ernest W.B. Hess-Lüttich

Grußwort

Sehr geehrte Kolleginnen und Kollegen,
sehr verehrte, liebe Mitglieder der Gesellschaft für interkulturelle Germanistik,
sehr geehrte Leserinnen und Leser der Zeitschrift für interkulturelle Germanistik,

zunächst möchte ich Ihnen in meiner Funktion als im Dezember 2014 in Mumbai neu gewählte Präsidentin der GiG meine allerbesten Grüße übermitteln und mich auch auf diesem Weg für das in mich gesetzte Vertrauen herzlich bedanken. Diese Aufgabe habe ich sehr gerne übernommen und ich freue mich auf einen intensiven wissenschaftlichen und persönlichen Austausch mit Ihnen.

Bei der Mitgliederversammlung in Mumbai wurden, wie es die Satzung vorsieht, auch die Mitglieder aller drei Gremien der GiG neu gewählt, so dass der Vorstand, der internationale Ausschuss und der wissenschaftliche Beirat in neuer Zusammensetzung agieren.

Die Arbeit dieser Gremien beginnt mit einem Treffen des Vorstands im Rahmen einer konstituierenden Sitzung. Sie findet – nach der Drucklegung des vorliegenden Heftes der Zeitschrift für interkulturelle Germanistik – im Mai 2015 in Prag statt, so dass ich erst in der nächsten Ausgabe ZiG 6, H. 2 (2015), davon berichten kann. Seit ihrer Gründung vor über dreißig Jahren ist die GiG mit den Präsidentschaften von Alois Wierlacher, Ulrich Müller und Ernest W.B. Hess-Lüttich, unter anderem mit der langen Reihe an Tagungen und deren umfangreicher Dokumentation in den breit rezipierten Tagungsakten, eng mit der internationalen wissenschaftlichen Stellung der interkulturellen Germanistik verbunden. Vor diesem Hintergrund wird es in Prag gewiss auch um eine Auslotung von Möglichkeiten gehen, die GiG als internationales Netzwerk von weltweit forschenden und lehrenden Germanistinnen und Germanisten, Lehrerinnen und Lehrern, Studierenden und in der Praxis Tätigen mit vielfältigen Schwerpunkten in Bereichen der Interkulturalitätsforschung nun ebenso kontinuierlich wie impulsgebend fortzuentwickeln.

Vor dem Hintergrund der Übergabe der Präsidentschaft von Herrn Prof. Dr. Dr. Dr. Ernest Hess-Lüttich an mich muss auch der Webauftritt der GiG von Bern »disloziert« werden, um eine in der Schweiz geläufige Ausdrucksweise zu verwenden. Dies wird allerdings noch ein klein wenig Zeit benötigen, da an der Universität Bayreuth, wo ich den Lehrstuhl für interkulturelle Germanistik inne habe, derzeit das gesamte Erscheinungsbild auf den neuesten Stand gebracht wird. Dies wird uns aber hoffentlich auch Möglichkeiten eröffnen, die Website mit interaktiven Funktionen zu verknüpfen, so dass Austausch und Vernet-

zung aller GiG-Mitglieder untereinander, über die persönlichen Begegnungen im Rahmen der GiG-Tagungen hinaus, weiter intensiviert werden können. Denn große Bedeutung hat ja die Netzworkebildung unter uns und insbesondere dabei auch die Einbindung des internationalen wissenschaftlichen Nachwuchses.

Gelegenheit zur nächsten persönlichen Begegnung wird vermutlich für eine Reihe von Ihnen im Rahmen der Tagung der Internationalen Vereinigung für Germanistik im August in Shanghai sein. Ich habe beim IVG-Organisationsteam die Reservierung eines Zeitfensters angefragt, so dass für uns ein fester Treffpunkt für eine Begegnung und ein Informationstreffen am Mittwoch, den 26. August 2015, 17.00-17.40 Uhr (Tonghe Lou-Gebäude, Raum 214) eingerichtet wurde. Zusätzlich können Sie sich hier über den Termin und Veranstaltungsort informieren und eine elektronische Anmeldung vornehmen: <http://doodle.com/h5q7ps872ebaff7f>. Sehr herzlich sind natürlich auch alle Interessierten eingeladen, die noch nicht Mitglied der GiG sind und nun etwas über unseren Verband erfahren möchten – vielleicht kennen Sie ja Kolleginnen und Kollegen, Nachwuchsforscherinnen und Nachwuchsforscher oder natürlich Promovierende, die Sie auf das Treffen aufmerksam machen wollen. Darüber würde ich mich sehr freuen und ich danke Ihnen schon auf diesem Weg dafür vielmals.

Sicher rechnen Sie auch schon mit den nächsten GiG-Tagungen und fragen sich, wo sie stattfinden werden. Auch dies wird Thema des Vorstandstreffens in Prag sein, wo die zukünftigen Veranstaltungsorte und -termine zu konkretisieren sind, so dass ich diesbezüglich im nächsten ZiG-Heft werde informieren können.

Schließlich ist an dieser Stelle noch ein praktischer Aspekt im Zusammenhang der Mitgliedsbeiträge anzusprechen. In einer Rundmail kommunizierten wir bereits die neuen Bankdaten des GiG-Kontos bei der Postbank, die ich hier noch einmal bekannt gebe:

- IBAN (International Bank Account Number): DE 7566 0100 7502 2670 0751
- BIC (Bank Identifier Code): PBNKDEFFXXX

Dieses Konto muss jetzt ebenfalls auf die neue Adresse in Bayreuth umgestellt werden, was sich aus verschiedenen Gründen ein wenig verzögert hat. Sie können aber jederzeit Ihren Mitgliedsbeitrag überweisen und werden umgehend eine Eingangsbestätigung erhalten, sobald uns die aktuellen Kontoauszüge vorliegen. Das Konto bei der UBS Bern wird derzeit aufgelöst und auf das o.g. Postbankkonto transferiert, so dass es sicher am einfachsten sein wird, wenn Sie Ihre Zahlungsanweisungen direkt auf das Postbankkonto vornehmen.

Mit allen Rückfragen können Sie sich in diesem und ähnlichen Zusammenhängen gerne immer an Frau Gabi Ziegler, Universität Bayreuth, wenden:

interkulturelle.germanistik@uni-bayreuth.de

Universität Bayreuth, Interkulturelle Germanistik, D-95440 Bayreuth

Auch alle Neuanträge auf eine Mitgliedschaft bei der GiG schicken Sie bitte freundlicherweise an diese Adresse. Sobald die Website aktualisiert werden kann, finden Sie natürlich hier alle nötigen Informationen.

Nochmals grüße ich Sie nun ganz herzlich und freue mich schon sehr darauf, Sie bald – sei es in Shanghai, sei es bei unseren nächsten Tagungen – wiederzusehen beziehungsweise kennen zu lernen. Bis dahin übermittle ich Ihnen meine allerbesten Wünsche.

Prof. Dr. Gesine Lenore Schiewer

Autorinnen und Autoren

Bhatti, Anil, Prof. em. Dr., Jawaharlal Nehru University, Centre of German Studies, School of Language, Literature & Culture Studies, IND – 110067 New Delhi; E-Mail: anilbhatti@hotmail.com

Dunker, Axel, Prof. Dr., Universität Bremen, Fachbereich 10: Sprach- und Literaturwissenschaften, Bibliothekstr. 1, D – 28359 Bremen; E-Mail: adunker@uni-bremen.de

Ervedosa, Clara, Dr., assoziiertes Mitglied am Centro de Estudos Sociais, Universidade de Coimbra, Portugal; E-Mail: claraervedosa@gmail.com

Heimböckel, Dieter, Prof. Dr., Universität Luxemburg, Fakultät für Sprachwissenschaften und Literatur, Geisteswissenschaften, Kunst und Erziehungswissenschaften, Route de Diekirch, BP 2, L – 7220 Walferdange; E-Mail: dieter.heimboeckel@uni.lu

Helminger, Guy, freier Schriftsteller, Luxemburg (wohnhaft in Köln)

Hess-Lüttich, Ernest W. B., Prof. em. Dr. Dr. Dr. h.c., Universität Bern, Institut für Germanistik, Länggassstr. 49, CH – 3000 Bern 9; E-mail: ernest.hess-luettich@germ.unibe.ch

Klawitter, Arne, Prof. Dr., Waseda University, Faculty of Letters, Arts and Sciences, Toyama 1-24-1, Shinjuku-ku, J – 162-8644 Tokyo; E-Mail: klawitter@waseda.jp

Mein, Georg, Prof. Dr., Universität Luxemburg, Fakultät für Sprachwissenschaften und Literatur, Geisteswissenschaften, Kunst und Erziehungswissenschaften, Route de Diekirch, BP 2, L – 7220 Walferdange; E-Mail: georg.mein@uni.lu

Osthues, Julian, Doktorand, Universität Luxemburg, Fakultät für Sprachwissenschaften und Literatur, Geisteswissenschaften, Kunst und Erziehungswissenschaften, Route de Diekirch, BP 2, L – 7220 Walferdange; E-Mail: julian.osthues@uni.lu

Salama, Dina Aboul Fotouh Hussein, Prof. Dr., Kairo Universität, Philosophische Fakultät, Germanistische Abteilung, PO Box 12613, Al-Gamea Street, Giza – Kairo; E-Mail: salamadinama@gmail.com

Schiewer, Gesine, Prof. Dr., Universität Bayreuth, Sprach- und Literaturwissenschaftliche Fakultät, Interkulturelle Germanistik, D – 95440 Bayreuth; E-Mail: gesine.schiewer@uni-bayreuth.de

Schwalm, Martina, Department of German Studies, 301 Learning Services Building, University of Arizona, P.O. Box 210105, Tucson, AZ 85721-0105, USA; E-Mail: mschwalm@email.arizona.edu

Schwarz, Thomas, Dr., Rikkyo University, College of Arts, Department of Letters, Lloyd Hall 6-kai, R 608, Nishi-Ikebukuro 3-34-1, J – 171-8501 Tokyo; E-Mail: schwarz@rikkyo.ac.jp

Sieburg, Heinz, Prof. Dr., Universität Luxemburg, Fakultät für Sprachwissenschaften und Literatur, Geisteswissenschaften, Kunst und Erziehungswissenschaften, Route de Diekirch, BP 2, L – 7220 Walferdange; E-Mail: heinz.sieburg@uni.lu

Tropper, Elisabeth, Doktorandin, Universität Luxemburg, Fakultät für Sprachwissenschaften und Literatur, Geisteswissenschaften, Kunst und Erziehungswissenschaften, Route de Diekirch, BP 2, L – 7220 Walferdange; E-Mail: elisabeth.tropper@uni.lu

Hinweise für Autorinnen und Autoren

Die *Zeitschrift für interkulturelle Germanistik* (ZiG) ist ein *Peer-reviewed-Journal*. Das heißt, das alle Beiträge in anonymisierter Form von mindestens zwei Gutachtern gelesen und beurteilt werden.

Hinweise zur Einrichtung der Beiträge sind online unter www.zig-online.de zu finden.

Die Manuskripte sind in deutscher oder englischer Sprache als MS-Word®-Dokument oder im RTF-Format mit einem englischsprachigen Abstract an folgende Adresse einzureichen:

contact@zig-online.de

Zeitschrift für interkulturelle Germanistik



Dieter Heimböckel, Ernest W.B. Hess-Lüttich,
Georg Mein, Heinz Sieburg (Hg.)

Zeitschrift für interkulturelle Germanistik

I. Jahrgang, 2010, Heft 2

2010, 156 Seiten, kart., 12,80 €,
ISBN 978-3-8376-1574-6



Dieter Heimböckel, Ernest W.B. Hess-Lüttich,
Georg Mein, Heinz Sieburg (Hg.)

Zeitschrift für interkulturelle Germanistik

I. Jahrgang, 2010, Heft 1

2010, 172 Seiten, kart., 12,80 €,
ISBN 978-3-8376-1391-9



Dieter Heimböckel, Ernest W.B. Hess-Lüttich,
Georg Mein, Heinz Sieburg (Hg.)

Zeitschrift für interkulturelle Germanistik

6. Jahrgang, 2015, Heft 2

Dezember 2015, ca. 200 Seiten, kart., 12,80 €,
ISBN 978-3-8376-3212-5

**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de**

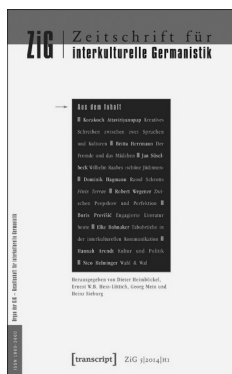
Zeitschrift für interkulturelle Germanistik



*Dieter Heimböckel, Ernest W.B. Hess-Lüttich,
Georg Mein, Heinz Sieburg (Hg.)*

Zeitschrift für interkulturelle Germanistik
5. Jahrgang, 2014, Heft 2

2014, 208 Seiten, kart., 12,80 €,
ISBN 978-3-8376-2871-5



*Dieter Heimböckel, Ernest W.B. Hess-Lüttich,
Georg Mein, Heinz Sieburg (Hg.)*

Zeitschrift für interkulturelle Germanistik
5. Jahrgang, 2014, Heft 1

2014, 208 Seiten, kart., 12,80 €,
ISBN 978-3-8376-2690-2



*Dieter Heimböckel, Ernest W.B. Hess-Lüttich,
Georg Mein, Heinz Sieburg (Hg.)*

Zeitschrift für interkulturelle Germanistik
4. Jahrgang, 2013, Heft 2

2013, 232 Seiten, kart., 12,80 €,
ISBN 978-3-8376-2375-8

**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de**

Zeitschrift für interkulturelle Germanistik

*Dieter Heimböckel,
Ernest W.B. Hess-Lüttich,
Georg Mein, Heinz Sieburg (Hg.)*
**Zeitschrift für interkulturelle
Germanistik**

4. Jahrgang, 2013, Heft 1
2013, 264 Seiten, kart., 12,80 €,
ISBN 978-3-8376-2360-4

*Dieter Heimböckel,
Ernest W.B. Hess-Lüttich,
Georg Mein, Heinz Sieburg (Hg.)*
**Zeitschrift für interkulturelle
Germanistik**

3. Jahrgang, 2012, Heft 2
2012, 208 Seiten, kart., 12,80 €,
ISBN 978-3-8376-2087-0

*Dieter Heimböckel,
Ernest W.B. Hess-Lüttich,
Georg Mein, Heinz Sieburg (Hg.)*
**Zeitschrift für interkulturelle
Germanistik**

3. Jahrgang, 2012, Heft 1
2012, 240 Seiten, kart., 12,80 €,
ISBN 978-3-8376-2024-5

*Dieter Heimböckel,
Ernest W.B. Hess-Lüttich,
Georg Mein, Heinz Sieburg (Hg.)*
**Zeitschrift für interkulturelle
Germanistik**

2. Jahrgang, 2011, Heft 2
2011, 216 Seiten, kart., 12,80 €,
ISBN 978-3-8376-1857-0

*Dieter Heimböckel,
Ernest W.B. Hess-Lüttich,
Georg Mein, Heinz Sieburg (Hg.)*
**Zeitschrift für interkulturelle
Germanistik**

2. Jahrgang, 2011, Heft 1
2011, 196 Seiten, kart., 12,80 €,
ISBN 978-3-8376-1735-1

**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de**