



Aus dem Inhalt

- Ernest W.B. Hess-Lüttich Deutschsprachige Enklaven in Südamerika
- Sebastian Kaufmann Der ›Wilde‹ und die Kunst
- Eva Wiegmann-Schubert Fremdheitskonstruktionen und Kolonialdiskurs in Julius Langbehn's *Rembrandt als Erzieher*
- Susanne Craemer *Haunting Melody*
- Marc Hieger B. Traven und Mexiko
- Paul Michael Lützeler *Mission impossible*
- Saniye Uysal Ünalán Liebe als ›Dritter Raum‹
- Arne Klawitter Die reine Spur der Schrift
- Dirk Baecker Gesellschaft als Kultur oder Warum wir beschreiben müssen, wenn wir erkennen wollen
- Andreas F. Kelletat Un campo di papaveri

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

zig | Zeitschrift für interkulturelle Germanistik

4. Jahrgang, 2013, Heft 1

Die Zeitschrift wird herausgegeben von

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

Wissenschaftlicher Beirat

Andrea Bogner (Georg-August-Universität Göttingen), Peter Colliander (Ludwig-Maximilians-Universität München/Copenhagen Business School, Dänemark), Dimitrij Dobrovol'skij (Russische Akademie der Wissenschaften), Ludwig Eichinger (Universität Mannheim), Anke Gilleir (Katholische Universität Leuven, Belgien), 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 2013 im transcript Verlag, Bielefeld

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

Lektorat: Dr. Wolfgang Delseit/Dr. Ralf Drost

Druck: CPI – Clausen & Bosse, Leck

ISSN 1869-3660

eISSN 2198-0330

Print-ISBN 978-3-8376-2360-4

PDF-ISBN 978-3-8394-2360-8

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

AUFSÄTZE

Deutschsprachige Enklaven in Südamerika

Hunsrückisch in Brasilien und Wallisisch in Argentinien.

Zur Sprachinselforschung in Rio Grande do Sul und San Jerónimo Norte

ERNEST W.B. HESS-LÜTTICH | 11

Der ›Wilde‹ und die Kunst

Ethno-Anthropologie und Ästhetik in Goethes Aufsatz *Von deutscher Baukunst* (1772) und Schillers philosophischen Schriften der 1790er Jahre

SEBASTIAN KAUFMANN | 29

Fremdheitskonstruktionen und Kolonialdiskurs in Julius Langbehns *Rembrandt als Erzieher*

Ein Beitrag zur interkulturellen Dimension der Kulturkritik um 1900

EVA WIEGMANN-SCHUBERT | 59

Haunting Melody

Zur Bedeutung Gustav Mahlers für den *Tod in Venedig* und *Morte a Venezia*

SUSANNE CRAEMER | 95

B. Traven und Mexiko

Traditionen und Aktualität von Kapitalismuskritik und Sozialutopie

MARC HIEGER | 111

Mission impossible

Politisches und religiöses Sendungsbewusstsein in Uwe Timms *Morenga*.

Zu Aspekten des postkolonialen Romans

PAUL MICHAEL LÜTZELER | 135

Liebe als ›Dritter Raum‹

Feridun Zaimoğlu *Liebesbrand* als interkultureller Roman

SANIYE UYSAL ÜNALAN | 157

Die reine Spur der Schrift

Unleserliche Schriftzeichen und fingierte Signifikation

in Xu Bings *Buch des Himmels*

ARNE KLAWITTER | 173

BEITRÄGE ZUR KULTURTHEORIE UND THEORIE DER INTERKULTURALITÄT

Gesellschaft als Kultur oder Warum wir beschreiben müssen, wenn wir erkennen wollen

DIRK BAECKER | 189

LITERARISCHER ESSAY

Un campo di papaveri

ANDREAS F. KELLETAT | 203

REZENSIONEN

Petra Heinrichs: Grenzüberschreitungen: Die Türkei im Spiegel deutschsprachiger Literatur. Ver-rückte Topographien von Geschlecht und Nation. Bielefeld: Aisthesis 2011

VON NORBERT MECKLENBURG | 209

Nicole Colin: Deutsche Dramatik im französischen Theater nach 1945. Künstlerisches Selbstverständnis im Kulturtransfer. Bielefeld: transcript 2011

VON FRANZISKA SCHÖSSLER | 212

Klaus-Michael Bogdal: Europa erfindet die Zigeuner. Eine Geschichte von Faszination und Verachtung. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2011

VON STEFAN BÖRNCHEN | 216

Hartmut Reinhardt: Dem Fremden freundlich zugetan. Interkulturelle Bezüge in Goethes literarischem Werk. Nordhausen: Traugott Bautz 2012

VON DANIEL MARTINESCHEN | 223

GESELLSCHAFT FÜR INTERKULTURELLE GERMANISTIK

Berichte | 229

Rundbriefe | 243

Call for Papers | 251

Autorinnen und Autoren | 255

Hinweise für Autorinnen und Autoren | 256

Editorial

Das vorliegende Heft fährt mit der bewährten Praxis fort, neben Beiträgen, die sich aktuellen Themen der Interkulturalitätsforschung widmen, auch solche zu veröffentlichen, die historisch ausgerichtet sind. Damit trägt die *Zeitschrift für interkulturelle Germanistik* nicht nur zur Erweiterung des Gegenstandsbereichs bei, sie rückt auch Themen, Texte und Autoren in den Blick, deren interkulturelle Dimensionen nicht unmittelbar ersichtlich sind oder die es in dieser Hinsicht erst zu entdecken gilt.

Argumentatives Rüstzeug und neue Sichtweisen für diese Entdeckungstouren bietet die Fortsetzung der Reihe mit Beiträgen zur Kulturtheorie und Theorie der Interkulturalität. Dirk Baeckers Essay *Gesellschaft als Kultur oder Warum wir beschreiben müssen, wenn wir erkennen wollen* bestimmt den modernen Kulturbegriff als Ergebnis einer intellektuellen Handlung des Vergleichens, die wiederum selbst zum Vergleichen herausfordert. Auf der Grundlage dieses Verfahrens könnte sich in den kommenden Heften die Verständigung über Theorie und interpretatorische Praxis von Interkulturalität produktiv weiterentwickeln.

Schließlich sei auf eine Neuerung hingewiesen: Damit die *Zeitschrift für interkulturelle Germanistik* auch in Zukunft keinen Vergleich zu scheuen braucht, werden, beginnend mit diesem Heft, wissenschaftliche Beiträge mit englischen Schlagwörtern und Titelübersetzungen versehen. Auf diese Weise wird eine letzte Anforderung zur zukünftigen Aufnahme der Zeitschrift im Rahmen des *Web of Knowledge* erfüllt.

Bern und Luxemburg im Juni 2013

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

Aufsätze

Deutschsprachige Enklaven in Südamerika

Hunsrückisch in Brasilien und Wallisisch in Argentinien

Zur Sprachinselforschung in Rio Grande do Sul und San

Jerónimo Norte

ERNEST W.B. HESS-LÜTTICH

Abstract

The paper argues for the empirical investigation of German speaking minorities in Latin America before they will have disappeared due to processes of assimilation. A brief description of the present status of German speaking communities in South America is followed by an outline of the main features of the fairly well documented dialect spoken in southern Brazil by the descendants of immigrants from the German Eifel-Hunsrück area. Much less research has been done, however, on German dialects from outside Germany on the basis of national varieties such as Austrian and Swiss German. For instance, a reliable corpus of material from varieties used by immigrants from Switzerland (e.g., from Wallis) is still missing. Therefore, the paper attempts an exemplary case study on Swiss German used by selected communities in Argentina. To start with, it presents a historical overview on the reasons for and circumstances of Swiss German immigration to Latin America in the 19th century. It then outlines the relevant results of language minority research and its methodology with special reference to Latin America. The main part, however, is devoted to the summary of empirical investigations into the present status of language use in communities such as the San Jerónimo Norte colony in the Argentine province of Santa Fé. This provides insight into several areas: not only into the linguistic conservatism typical for such enclaves (including interferences of the lexico-grammatical systems of German and Spanish) and the criteria for language choice according to social domains of communication (especially lexical choice depending on topics), but also into the relationship between generation and language death, into the influence of family ties, tourist contacts, and neighbourhood networks; and into the psychological impact of prestige factors of majority language (vs. group coherence of the minority language) on social mobility and language preference.

Title: German Speaking Enclaves in Latin America: The Hunsrück Dialect in Brazil and Valaisian in Argentina. Language Enclave Research in Rio Grande do Sul and San Jerónimo Norte

Keywords: bilingualism; code-switching; dialectology; German enclaves outside Europe; German speech communities in Latin America; language minorities

MOTIVATION UND ZIELSETZUNG

Die Untersuchung von Sprachminderheiten, die Sprachinselforschung und die Analyse des sog. *Code-Switching* sind relativ junge, aber seit etwa zwei Dekaden

auch in der Germanistik ungemein prosperierende Forschungsgebiete der Angewandten Linguistik im Schnittpunkt von Dialektologie, Geo-, Areal-, Ethno- und Soziolinguistik. Nach den 1989 vom Mannheimer *Institut für Deutsche Sprache* (IDS) inaugurierten Bestandsaufnahmen zum Stand des Sprachgebrauchs deutschsprachiger Minderheiten im nicht-deutschsprachigen Ausland und den Leitstudien des Duisburger Soziolinguisten Ulrich Ammon (1990ff.) wuchs das Bewusstsein dafür, dass die Zeit drängt, wenn das Wissen über solche spezifischen Varietäten des Deutschen (vor allem in Übersee) gesichert werden soll, bevor die Erst- und Zweitsprachkompetenz der Sprecher/innen infolge von Assimilationsprozessen gänzlich verlorengegangen ist. Drei Desiderate sind dabei augenfällig:

1. Zum einen mangelt es der germanistischen Erkundung deutschsprachiger Minderheiten erkennbar an Kooperationen mit den Philologen der jeweiligen Mehrheitssprachen (in Lateinamerika etwa mit der Romanistik bzw. Hispanistik und Lusitanistik).
2. Zum anderen mangelt es an systematisch-empirischen Sprachstandserhebungen deutschsprachiger Enklaven in Übersee und an Archivierungen entsprechender *Corpora* zum Zwecke der Dokumentation des Sprachwandels in diesen Enklaven vor deren absehbarem Verschwinden (*Language death*).
3. Zum Dritten mangelt es an gezielten Erkundungen von nicht-deutschen, aber deutschsprachigen Minderheiten (auf der Basis nationaler Varietäten wie dem Österreichischen oder dem Schweizerdeutschen).

Während z.B. der Sprachstand etlicher ›deutscher‹ Enklaven im Ausland heute teilweise dokumentiert ist, gibt es für die Varietäten von aus der *Deutsch-Schweiz* ausgewanderten Minoritäten kaum verlässliches empirisch erhobenes und linguistisch analysiertes Material. Daher soll der Beitrag eine *exemplarische* Untersuchung des ›Schweizerdeutschen‹ (genauer: des Walliserdeutschen) in ausgewählten Gemeinden (hier besonders der Kolonie San Jerónimo Norte in der argentinischen Provinz Santa Fé) auf der Grundlage eines Korpus von authentischem Sprachmaterial ins Zentrum stellen, um anhand dieses Beispiels für eine stärkere Kooperation zwischen den beteiligten Philologen (Germanistik, Linguistik, Romanistik, Hispanistik) zu werben.

Der Beitrag gliedert sich in drei Teile. Der erste Teil bietet einen knappen Überblick über den Stand der germanistischen Sprachminoritätenforschung in Lateinamerika an, wobei exemplarisch der Forschungsstand zur Erkundung des Deutschen in Brasilien knapp resümiert wird (ein kurzer Seitenblick gilt der Situation deutschsprachiger Enklaven in Chile, Paraguay und Mexiko).

Der zweite Teil erläutert kurz die historischen Bedingungen der Entstehung schweizerdeutscher bzw. wallisischer Gemeinden in Argentinien und die ökonomischen Gründe für die Auswanderung vor allem um die Mitte des 19. Jahrhunderts mit einem genaueren Blick auf die hier ausgewählte Kolonie und die in ihr noch gepflegten Walliser Traditionen.

Der dritte Teil informiert (nach einigen Hinweisen auf methodologische Vorüberlegungen) über die empirischen Ergebnisse der Untersuchung. Gemessen an dem Anspruch, eine nicht-repräsentative Momentaufnahme des heutigen Sprachgebrauchs einer wallisischen Gemeinde in Santa Fé vorzulegen, bietet die Auswertung des erhobenen Gesprächsmaterials eine Fülle von Hinweisen im Hinblick auf Formen des (für solche Enklaven typischen) Sprachkonservatismus, auf Kriterien domänenspezifischer Sprachwahl zwischen wallisischem Dialekt und argentinischem Spanisch, auf das instabile Verhältnis von Generationensprache und Sprachwandel (bzw. Sprachtod), auf die Bedeutung von familiären Schweiz- bzw. Besuchskontakten und von privaten Nachbarschaftsnetzwerken für den Spracherhalt, auf den Zusammenhang von *Code* und Themenwahl, auf die Folgen sprachpolitischer Entscheidungen (Aufhebung des Dialektverbots für ›*Gringos*‹) und sprachpsychologischer Funktionen (Prestige der statushöheren Mehrheitssprache für die soziale Mobilität und sprachliche Präferenz), auf die Interferenzphänomene durch grammatisch-lexikalische Systemkonkurrenzen.

DEUTSCHSPRACHIGE MINDERHEITEN IN LATEINAMERIKA

Die Schätzungen zur Zahl der Deutschsprachigen in Lateinamerika insgesamt variieren je nach Definition der Zielgruppe und Methode der Erhebung erheblich. Ulrich Ammon (1991: 100) beziffert sie noch auf ca. 1,5 Millionen – trotz des erheblichen Assimilationsdrucks einschließlich gelegentlicher »Sprachverbote«, besonders in der Zeit unmittelbar nach dem Zweiten Weltkrieg. Das entspricht fast der Zahl, die Born und Dickgiesser (1989) zur gleichen Zeit für die USA ermittelt haben (ca. 1,6 Millionen).

Ihrer Übersicht zufolge bezeichnen sich in *Chile* zwischen 20 000 und 30 000 Chilenen als deutschsprachig oder zumindest zweisprachig, davon immerhin über 4 000 Auslandsschweizer. In *Paraguay* und *Uruguay* sind von den schätzungsweise 130 000 Deutschsprachigen ca. 25 000 Mennoniten (in Montevideo auch Juden), in deren Kolonien (vor allem in Gran Chaco, Alto Paraná, Ca'aguazú San Pedro und Concepción) der ostniederdeutsche Dialekt, das sog. Plautdietsche, noch Alltags- und Familiensprache ist. Mennonitengemeinden wurden auch u.a. in Bolivien, Mexiko, Belize begründet, die zum Teil bis heute deutsche Schulen unterhalten, an denen von einheimischen Lehrern ein mitunter etwas archaisch anmutendes Standarddeutsch unterrichtet wird.

In Brasilien wurde in den Hauptgebieten deutschsprachiger Immigranten – Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Paraná und Espírito Santo – die Zahl deutschsprachiger Brasilianer noch 1986 auf ca. 3,6 Millionen geschätzt (Born/Dickgiesser 1989: 55). Allerdings unterscheiden sich die Zahlen, wie gesagt, je nach Quelle und Parametern deutlich. Ulrich Ammon etwa kommt fast zur gleichen Zeit nur auf ca. 1,2 Millionen (Ammon 1991: 100). Jedenfalls scheint es auch zu Beginn des 21. Jahrhunderts immer noch – von den USA vielleicht abgesehen – nirgendwo außerhalb Europas so viele Sprecher des Deutschen

zu geben wie in Brasilien (Kaufmann 2003: 29). Aus deren pommerischen, sächsischen, pfälzischen, schwäbischen und bairischen Heimatidiomen schälte sich im Laufe der Zeit die rheinmoselfränkische Dialektgruppe als Hauptvariätät heraus, das »Riograndenser Hunsrückische« oder »Hunsrückischer Platt« (Altenhofen 1996: 127; vgl. Tornquist 1997).

DEUTSCHBRASILIANER IN RIO GRANDE DO SUL

Begonnen hatte die Immigration der Deutschen bzw. Deutschsprachigen schon vor geraumer Zeit mit der Gründung der Kolonien Leopoldina (1818) und São Jorge de Ilhéus (1822) in Bahia (zum Begriff der »Kolonie« vgl. Spinassé 2005: 71). Offiziell gilt aber der 25. Juli 1824 als Beginn der Einwanderung, weil an diesem Tag die Kolonie São Leopoldo in Rio Grande do Sul beglaubigt wurde. Der junge Kaiser Pedro I. hatte die Unabhängigkeit von Portugal erklärt und die Erzherzogin Leopoldine aus dem Haus Habsburg geheiratet. Siedler aus ihrer Heimat sollten die wenig besiedelten Gebiete im Süden entwickeln helfen und die Grenzen zu den Nachbarländern sichern. Sie wurden gezielt angeworben durch die Bezahlung der Überfahrt, die Verleihung der Bürgerrechte, der Zuweisung von Land, die Versorgung mit Vieh, die Befreiung von Steuerabgaben für die ersten Jahre. Es kamen Hunderttausende, nicht nur aus dem Rheinland und dem Hunsrück, aus der Pfalz und aus Schwaben und Pommern, sondern auch aus Österreich, aus der Schweiz, aus Luxemburg und aus den Wolgagebieten Russlands. Heute reklamieren ca. fünf Millionen Brasilianer ihre deutschsprachige Herkunft (auch wenn sie sich nur zum geringeren Teil als Deutschsprachige bezeichnen würden; s.o.); sie konzentrieren sich in den südlichen Staaten, wo sie zunächst sogar die Mehrheit bildeten und erst um 1860 dann von Portugiesen, Italienern und Spaniern zahlenmäßig übertroffen wurden.

Aber auch in den Metropolen wie São Paulo entstanden etliche Stadtkolonien deutschsprachiger Immigranten aus den verschiedensten Herkunftsregionen. Entsprechend heterogen waren diese Sprachgemeinschaften im Hinblick auf ihren Dialekt und kulturellen Hintergrund (vgl. Rosenberg 2001: 9; Spinassé 2005: 77). Besonders krass traten diese kulturellen Unterschiede bei den letzten großen Einwanderungswellen im 20. Jahrhundert hervor (1918, 1933 u. 1945), die nicht selten zu unmittelbaren Nachbarschaften führten von kaisertreuen Kriegsflüchtlingsen und Schergen des NS-Regimes einerseits, die im Verborgenen ihrer Verfolgung zu entkommen suchten, jüdischen Intellektuellen und Eliten des deutschen Geisteslebens andererseits, deren kultureller Einfluss indirekt noch heute spürbar ist (vgl. Mühlen 1994: 16). Allerdings war der Assimilierungsdruck gerade in den urbanen Regionen so hoch, dass dort die deutsche Sprache in der Regel nicht an die nächsten Generationen weitergegeben wurde.

In den abgelegeneren Gebieten indes kam es nicht selten zu ausgeprägt diglossischem Sprachverhalten der Einwanderer, die nach schulisch gesteuertem Spracherwerb das Portugiesische als Standardsprache in allen öffentlichen Sphä-

ren gebrauchten, während sie im häuslich-familiären Umgang und im Freundeskreise ihren jeweiligen Dialekt pflegten. Die zunehmende Heterogenität der ehemals landsmannschaftlich sortierten Kolonien ließ die Bedeutung der einzelnen Dialekte allmählich in den Hintergrund treten, bis manche sich sogar wegen ihres heimischen Idioms zu genießen begannen und fürchteten, ein gemessen an standardsprachlichen Normen fehlerhaftes und rudimentäres Deutsch zu sprechen – wie jener Sprecher, den Ingrid M. Tornquist (1997: 79 u. 85) zitiert: »Das wor werklich eeklich, was mer gesproch hon, iwereeklich, ich sprech jetzt noch eeklich, porque [weil] ich kann keen Hochdeitsch«. Ihre Arbeit bietet insgesamt übrigens einen guten Überblick über die phonetischen, morpho-syntaktischen und lexikalisch-interferentiellen Charakteristika dieser in Rio Grande do Sul verbreiteten Varietät, die sich aus verschiedenen Gründen (vgl. dazu im Detail Spinassé 2005: 77) in für die Sprecher neuen Kontexten und im Kontakt mit dem Portugiesischen vielerorts zu einer Art Mischsprache entwickelt hat.

Diese sich manchmal verfestigende eigentümliche Mischung von deutschem Dialekt und portugiesischem Standard bei den zweisprachigen Deutschstämmigen in Rio Grande do Sul hat man verschiedentlich auch als *Misturado* zu beschreiben unternommen, also als diejenige Varietät, die sich »durch starke portugiesische Interferenz auf allen sprachlichen Ebenen (in Abgrenzung zum Hunsrücker Dialekt wie auch zum Hochdeutschen) definiert« (Ziegler 1996: 72), vor allem auf der phonetischen und lexikalischen Ebene, aber auch im morpho-syntaktischen Bereich (zu Einzelheiten vgl. Spinassé 2005: 93–98). Allerdings tun sich die Sprecher des *Misturado* weder in deutscher noch in portugiesischer Umgebung einen Gefallen: Den Dialektnostalgikern gilt es als »unrein«, die Lehrer lehnen es erst recht ab, was oft zur Benachteiligung solcher deutschstämmigen Schüler im Unterricht geführt hat (vgl. hierzu Fritzen 2008). Es hat sich als Pidginsprache, geschweige denn als Kreolsprache, denn auch nicht durchgesetzt, da die Sprecher in Abhängigkeit von Parametern der Redekonstellation (also je nach Gesprächspartnern und sozialer Domäne) zwischen den Varietäten zu wechseln pflegten (*Code-Switching*). Damit gilt das *Misturado* linguistisch nicht als »Sprache« (wie die Einheimischen meist sagen, ähnlich wie die Deutschschweizer, die »Schriftdeutsch« für eine Fremdsprache halten), sondern wäre als Soziolekt oder genauer als »Familiolekt« zu beschreiben (Spinassé 2005: 100).

Zu etwas positiveren Befunden kam Ute Bärnert-Fürst (1994) noch in ihrer Untersuchung des Sprachverhaltens in einer zwischen 1921 und 1926 im Nordwesten von Rio Grande do Sul gegründeten schwäbischen Kolonie in Panambi (Neu-Württemberg), in der sie den Sprachwandel und den Sprachwechsel über drei Generationen hinweg verfolgt hat und bei aller Verschiebung der Sprachdomänen zu dem Schluss kommt, dass »German still fulfills important social functions, particularly in the realms of identification and reproduction of ethnic identity« (284). Allerdings muss das kein Gegensatz sein, weil positive Sprachbewertung von außen durchaus einhergehen kann mit negativen Bewertungen (Minderwertigkeitsempfinden aufgrund fehlender Überdachung durch die deutsche Standardsprache) der Sprecher selber (vgl. Kaufmann 2003: 32).

Während ›die Deutschen‹ von den Einheimischen weitgehend als kulturelle Einheit betrachtet wurden, entwickelten die Pfälzer, Schwaben, Badener, Preußen, Pommern, Kärntner, Walliser usw. zunächst durchaus kein Zusammengehörigkeitsgefühl. So etwas wie eine gemeinsame Identität der Deutschsprachigen bzw. Deutschstämmigen entwickelte sich unter den sozialen Bedingungen des materiellen Drucks, der Isolierung vom heimischen Kulturraum und der Distanz zu dem der Residenzgesellschaft erst relativ spät (vgl. Tramonini 2000: 140). Dabei trat zu Beginn des 20. Jahrhunderts die Kategorie der Abstammung in den Vordergrund. Den ›Deutschen‹ wurden Österreicher und Schweizer, aber auch Polen und Russen, soweit sie des Deutschen mächtig waren, großzügig zugerechnet. Diese begannen sich überregional zu vernetzen, gründeten Schulen und pflegten eine Lebensweise, die sie als ›deutsch‹ empfanden.

Die Ausbildung von so etwas wie einer ›deutsch-brasilianischen‹ Identität wurde besonders in der Ära des totalitären Präsidenten Getúlio Vargas (1930–1945) durch seine Politik des *Estado novo* massiv bekämpft: Die deutsche Sprache wurde verboten, die deutschen Schulen geschlossen (vgl. Klug 2004: 27). Erst in den 70er Jahren des 20. Jahrhunderts ließ der Druck nach und führte in der Folge zu Versuchen einer Wiederbelebung der deutschen Sprache und Kultur, vor allem in den südlichen Bundesstaaten, in denen die Vermittlung des Deutschen als Fremdsprache (DaF) im Vergleich des schulisch gesteuerten Fremdsprachenerwerbs nach Englisch heute sogar wieder den zweiten Platz einnimmt; im Lande insgesamt konkurriert Deutsch mit Italienisch und Französisch um den dritten Rang (vgl. Kaufmann 2003: 31 u. 33). Zu dem traditionellen Motiv des Bewusstseins der eigenen kulturellen Abstammung tritt freilich das wirtschaftliche Motiv zunehmend in den Vordergrund, durch Deutschkenntnisse die Aussichten auf eine berufliche Karriere bei den brasilianischen Tochtergesellschaften deutscher Konzerne zu verbessern.

Das wiedererwachte Prestige der ›deutschen‹ Kultur führte in den südbrasilianischen Gemeinden zu einer ausgeprägten Brauchtumspflege. Das »Oktoberfest« in Blumenau (Santa Catarina) mit Bier und Blasmusik, mit Eisbein und Sauerkraut (eine im Sommer bei 40 Grad Celsius im Schatten nicht jedem bekömmliche *Cuisine*) ist heute, nach dem »Karneval in Rio«, das zweitgrößte Fest in Brasilien (vgl. hierzu online: <http://www.lauerweb.de/Brasilien/auswande.htm> [Stand: 30.06.2013]). In Rio Grande do Sul hat sich ein reges Vereinsleben entwickelt, mit Tanz- und Trachtengruppen, mit Chören, die sich der Pflege deutschen Liedguts verschrieben haben. Wer es mag, kann sich durch eigene Radioprogramme rund um die Uhr mit deutscher Blasmusik beschallen lassen. Vertiefte Sprachkenntnisse werden dafür nicht vorausgesetzt. Entscheidender ist die Identifikation mit der Gruppe, die sich durch ein Ensemble semiotischer Mitgliedschaftsausweise als ›deutsch‹ definiert (was immer sie dafür halten mag), wobei die deutschen Dialekte freilich nur als ein Indikator unter anderen fungieren.

Deren Bedeutung treten in dem identitätsstiftenden Prozess der ›deutschen‹ Gemeinden zunehmend hinter solchen der Folklore zurück. In ihrer Ethnografie des Sprachverhaltens in drei Generationen einer Gemeinde in Alto

Bella Vista (Santa Catarina) hatte Elke Cybulla (1993) diese Beobachtung eines intergenerationell beschleunigten Sprachwechsels schon zu Beginn der 1990er Jahre bestätigt. Inzwischen gilt sie auch für den privaten Sektor, nachdem der Übergang zum Portugiesischen in allen öffentlichen Sprachdomänen praktisch vollzogen erscheint. Dieser Prozess verändert auch das Image des Dialektes, eine Entwicklung, die Cléo Vilson Altenhofen für das Hunsrückische ebenfalls schon seit längerem diagnostiziert:

Das Portugiesische wurde zum Symbol der Stadt, der höheren Schicht, des Wissens, der Schule, der Nationalität und der jüngeren Generation. Das Hunsrückische wird im Gegensatz dazu wachsend mit der Sprache der ländlichen Gegenden, der Herkunft, der Familie, der Gruppensolidarität und der älteren Generation assoziiert. (Altenhofen 1996: 73)

Dennoch scheint es so (neueste Zahlen fehlen hierzu), dass mit dem Verschwinden des Deutschen (als Dialektvarietät) nach zwei Jahrhunderten zugleich ein (aufgrund allerdings eher ökonomischer als nostalgischer Motivation) wachsendes Interesse an Deutsch (als Standardvarietät) und Germanistik an Schulen und Universitäten zu verzeichnen ist, was in jüngster Zeit sogar zu Neugründungen germanistischer Institute in Metropolen des Nordens geführt hat.¹ Dieser Bedarf wird allerdings durch das staatliche Bildungswesen nicht gedeckt, das kaum anders als desolat zu beschreiben ist. Ein Erhalt des (jeweiligen) Dialekts erscheint ebenso aussichtslos wie ineffektiv (was allenfalls konservative Dialektologen schmerzt, die dem Verlust einzigartiger Varietäten nachtrauern mögen, oder Deutschschweizer, für die ja ihr je heimisches Idiom sowieso unverzichtbar zu sein scheint – übrigens sind zur Zeit ca. 14 000 Einwohner Brasiliens als *Auslandsschweizer* registriert). Aber umso wichtiger wäre nun eine systematische Förderung der standardsprachlichen Kompetenz im DaF-Sektor, wenn er sich überhaupt in der Konkurrenz zu den präferierten Fremdsprachen Englisch und Spanisch behaupten will. Dies setzte freilich ein bildungspolitisch offensiveres Engagement von beiden Seiten des Atlantiks voraus, um das Potential der historisch bedingten Motivationslage bikulturell geprägter Einwanderer für eine Verbesserung und Intensivierung der Vermittlung des Deutschen auf allen Stufen des Bildungswesens zu nutzen und damit dem Brückenschlag zwischen den mitteleuropäischen und lateinamerikanischen Kulturen zu dienen.

Der *Deutsche Akademische Austauschdienst* (DAAD) mit seiner Präsidentin Prof. Dr. Margret Wintermantel (seit 2012) und die *Alexander-von-Humboldt-Stiftung* (AvH) müssten hier die Initiative ergreifen. Ein erster Schritt ist möglicherweise die Eröffnung eines Büros im *Deutschen Wissenschafts- und Innovationshaus* (DWIH) in São Paulo am 14. Februar 2012 durch den deutschen Außenminister. Im Rahmen des Regierungsprogramms *Wissenschaft ohne Grenzen*, in das Bra-

1 | Laut persönlicher Mitteilung von Prof. Dr. Michael Hanke vom 27. August 2010 im Zusammenhang mit seiner Berufung auf eine neu eingerichtete Germanistik-Professur an der Staatlichen Universität Natal im Nordosten Brasiliens.

silien bis 2014 ca. 1,4 Milliarden Euro investieren will, um endlich den Universitäts- und Forschungssektor zu stärken, habe sich die Humboldt-Stiftung, so meldet sie in ihrem *Newsletter* 1/2012, mit den beiden wichtigsten wissenschaftlichen Förderagenturen Brasiliens CAPES und CPNq darauf verständigt, gemeinsam brasilianische Postdoktoranden in Deutschland zu fördern. Wenn die Wirtschaft ihrerseits einen Teil beiträgt, könnten aus diesen Mitteln bis zu 100 000 Stipendien (besonders für Studien- oder Forschungsaufenthalte im Ausland) finanziert werden. Allerdings konzentriert sich das Programm wie so oft auf die Bereiche Naturwissenschaften, Technik und Ingenieurwesen. Es wäre nützlich, wenn bei den Verantwortlichen die Einsicht reife, dass die Stipendiaten an deutschen Universitäten auch diese Fächer mit mehr Gewinn studieren könnten, wenn sie über die dafür notwendigen Deutschkenntnisse verfügen. Aber wahrscheinlicher ist wohl, dass die Fehler der Hochschulprojekte des DAAD im Ausland wiederholt werden, an denen die Studenten auf Englisch unterrichtet werden, was sie dann auf Kosten des deutschen Steuerzahlers bestens vorbereitet auf einen Studienaufenthalt in – Nordamerika. Deshalb hat der Präsident des Goethe-Instituts Klaus Dieter Lehmann recht mit seiner Forderung: »Der Einsatz der Sprache Deutsch in den Wissenschaften muss zurück auf die Tagesordnung der deutschen Bildungs- und Kulturpolitik im Inland und im Ausland.« (Lehmann 2012: 349)

EINE WALLISER GEMEINDE IN ARGENTINIEN: SAN JERÓNIMO NORTE

Schon zu Beginn des 20. Jahrhunderts schrieb ein Repräsentant der deutschsprachigen Immigranten in Santa Catarina über seine Identität als ›Deutschbrasilianer‹:

Wir Deutschbrasilianer wissen genau, was dieser Ausdruck bedeutet. Wir wissen, daß wir nicht zur einen Hälfte deutsch und zur anderen Brasilianer sein können. Wir hier Geborenen sind einfach Brasilianer, und darüber gibt es keine Zweifel. Wir müssen alles von unserer Heimat Brasilien erwarten, denn Deutschland, das Land unserer Väter, kann uns nichts geben. Aber das bezieht sich ausschließlich auf die Bürgerrechte. In einer weiteren Perspektive bietet sich ein anderes Bild, denn wir als Deutschbrasilianer können dem Deutschtum oft so nützlich sein wie geborene Deutsche, Österreicher [oder] deutschsprachige Schweizer [...]. (José Deecke, zit. n. Ferreira 2000: 79)

Was für die Immigranten aus Deutschland nach Brasilien gilt, gilt ähnlich (wenn auch nicht immer aus denselben Gründen) für die aus Österreich und der deutschsprachigen Schweiz nach Argentinien zugereisten (über die Deutschen und Österreicher in Argentinien wird an anderer Stelle aus historisch-politischen Gründen umfänglicher und aus eigenem Recht zu handeln sein). Deshalb sei der historisch-systematische Überblick am Beispiel der Deutschen

in Brasilien hier nur ergänzt um den Bericht über Fallstudien vor Ort am Beispiel der Schweizer in Argentinien.

Seit über 20 Jahren wohne, lehre, forsche ich in der Schweiz. Ich bin kein Schweizer, aber wenn ich irgendwo in der Welt bekenne, aus der Schweiz zu kommen, werde ich dafür in der Regel nicht bemitleidet (und wenn doch, dann nicht aus ökonomischen Gründen). Man assoziiert die Schweiz heute selten mit Armut und Not. Das war vor 150 Jahren anders. Mitte des 19. Jahrhunderts war die Armut in der Schweiz so drückend, dass viele in ihrer Not keine andere Chance sahen zu überleben, als auszuwandern. Das galt insbesondere für den schönen (d.h. landschaftlich schönen) Kanton Wallis, aus dem 1850 viele Familien nach Südamerika auswanderten und ihre Traditionen und Bräuche, ihre Sprache mitbrachten und in der neuen Umgebung zu erhalten suchten.

Davon wusste man in der übrigen Welt lange Zeit nichts. Als ich 1991 aus den USA in die Schweiz übersiedelte, beging die *Confoederatio Helvetica* gerade ihr 700-jähriges Bestehen (der 1291 datierte »Bundesbrief« wird dort als Gründungsurkunde der »Alten Eidgenossenschaft« betrachtet); aus diesem Anlass lud sie auch Repräsentanten der Nachkommen schweizerischer Emigranten aus den verschiedensten Ländern in aller Welt ein, darunter auch Dialektsprecher aus der santafesinischen Sprachinsel in Argentinien. Dabei wurde man gewahr, dass es bislang überhaupt keine linguistischen Forschungsarbeiten zur Sprache der Walliser Gemeinden in Argentinien gibt. Daran erinnerte ich mich, als zwei Dekaden später eine Doktorandin aus dem Wallis sich für das Thema zu interessieren begann; deshalb habe ich sie ermuntert, doch einmal vor Ort genauer nachzuschauen und eine empirische Sprachstandserhebung am Beispiel einer exemplarischen Gemeinde in San Jerónimo Norte durchzuführen und zu prüfen, wer mit wem welche Varietäten zu welchem Zweck spricht. Wir wollten damit herausfinden, ob dort und, wenn ja, in welchen sozialen Domänen heute noch Walliserdeutsch gesprochen wird und wie das soziale Netzwerk solcher Sprecher in einer spanisch-sprachigen Umgebung geknüpft ist.²

Aber warum hatten einst die Emigranten ihre herrliche Heimat Helvetia überhaupt verlassen? Weil sie in den 1850er Jahren alles andere als herrlich empfunden wurde. Das Wallis galt als der rückständigste aller Kantone, noch unberührt vom industriellen Aufschwung in anderen Teilen des Landes, völlig unerschlossen durch wirtschaftlichen Austausch und technische Systeme (eine erste Bahnlinie nach Brig wurde 1878 gebaut). Für viele Familien war die Emigration eine existenzielle Notwendigkeit. Aber nicht alle gingen freiwillig. Auch wer sich nicht dem herrschenden Normen- und Wertesystem unterwerfen mochte, wurde von den Gemeinden mit großem sozialem Druck zur Auswanderung genötigt. Das waren nicht nur Leute, die mit dem Gesetz in Konflikt geraten waren, sondern oft auch solche, für deren Auskommen die Gemeinde nicht aufkommen wollte, Mittellose, die nicht selten ein sklavenähnliches Leben als Knechte fristen mussten, aber auch Wagemutige und Abenteuerlustige,

2 | Im Folgenden berichte ich u.a. kurz über die Ergebnisse der Vorstudien, die Sabine Rubin unter meiner Anleitung in ihrer Lizentiatsarbeit erstellt hat (vgl. Rubin 2008).

die sich in der Fremde mit dem Kolonialismus Gewinne und Geschäfte erhofften oder aus sonstigen Gründen der Enge des Tals zu entfliehen suchten.

1859 gründeten fünf Familien aus dem Oberwallis das Dorf San Jerónimo Norte. Damit gehört es neben Esperanza, der *Primera colonia madre* in der argentinischen Provinz Santa Fé, zu den ältesten deutschsprachigen Siedlungen in Argentinien. Die Kolonie wuchs schnell, auch dank einer aktiven Anwerbungs- und Ansiedlungspolitik. Um 1870 war die Kolonie auf 236 Familien mit 1 210 Personen angewachsen, davon 180 Familien allein aus dem Oberwallis, die die vertrauten Traditionen bis heute bewahren. Heute zählt die Gemeinde 7 000 Einwohner, 140 verzweigte Familien tragen Walliser Nachnamen; und noch immer, heißt es, sprechen Nachkommen der einstigen Emigranten den Dialekt ihrer Ahnen.

Das kulturelle Erbe der Schweizer ist überall präsent, sei es im Museum Loranzo Bodenmann; sei es in der wöchentlichen Radio-Sendung *Encuentro con Suiza*, in der eine Susana Anderegg durchs Programm führt und u.a. über »Aktivitäten der einzelnen Schweizer Vereinigungen von Argentinien, Uruguay und Brasilien« berichtet; sei es in den Konzerten des *Zillertal Orchesters* oder bei Auftritten der *Los Alpes* oder der *Grupo Zurich* oder bei den Tanzfesten der *Angelinos Alpinos* und den Trachtentänzen der *Schweizer Blumen*.

SPRACHINSELFORSCHUNG

In Argentinien leben (nach Brasilien) die meisten Deutschsprachigen in Lateinamerika, vor allem in den Provinzen Entre Ríos, Buenos Aires Misiones und Santa Fé mit den ältesten »Sprachinseln« wie Esperanza, Rafaela und Humboldt. »Sprachinseln« des Deutschen sind übrigens nach zunftgemäßem Verständnis solche Sprachgemeinschaften, in denen außerhalb des geschlossenen Sprachgebiets in Mitteleuropa an einzelnen oder mehreren Orten das Deutsche noch als sog. Vollsprache gilt, *Speech communities* also (nach Dell Hymes oder Joshua Fishman), die das Wissen um morpho-syntaktische und konversationsstrukturelle Regeln der Gesprächsführung teilen und über lexikalische Repertoires zur funktional-adäquaten Verständigung verfügen sowie gemeinsame Sprach Einstellungen (im Sinne von William Labov) aufweisen. Gegenüber dialektologisch, areallinguistisch, ethnolinguistisch oder kontaktlinguistisch konzipierten Ansätzen hat die soziolinguistisch inspirierte *Sprachinselforschung* den Vorteil, dem diskurslinguistisch motivierten Interesse der modernen korpusbasierten Sprachempirie z.B. gumperzscher Prägung systematisch Rechnung zu tragen.

Danach ist eine »Sprachinsel« jetzt mit Klaus Mattheier genauer bestimmbar als eine

durch verhinderte oder verzögerte sprachkulturelle Assimilation entstandene Sprachgemeinschaft, die – als Sprachminderheit von ihrem Hauptgebiet getrennt – durch eine sprachlich/ethnisch differente Mehrheitsgesellschaft umschlossen und/oder überdacht wird und die sich von der Kontaktgesellschaft durch eine die Sonderheit moti-

vierende soziopsychische Disposition abgrenzt bzw. von ihr ausgegrenzt wird (Mattheier 1994: 334).

Die Geschichte der diskurstheoretisch fundierten Sprachinselforschung ist noch vergleichsweise jung. Methodisch profitiert sie von der Orts- und Stadtsprachenforschung, von der elaborierten Varietätenforschung und neuen Ansätzen zur Analyse soziokommunikativer Netzwerkstrukturen, die ihrerseits wiederum anschließbar sind an gruppensprachliche und ethnografische Studien zum Verhältnis von Gruppenstatus und Sprachverhalten (Labov) bzw. zu Interaktionsnetzen und Sprachloyalitäten (Milroy), das wiederum – je nach Dialekt und Multiplexität der Netzwerke die Stabilität und die Durabilität von Sprachinseln – wesentlich bestimmt, was sich nach dem sog. *Spatial turn* in der Linguistik gegenwärtig vor allem Ansätze der *Linguistic urban studies* (*Linguistic landscape*, *Language mapping* etc.) methodisch nutzbar machen (vgl. den Überblick in Hess-Lüttich 2010).

Diese wenigen Hinweise sollten in unserem Zusammenhang lediglich der wissenschaftstheoretischen Verortung und der disziplinsystematischen Markierung potentieller Anschlussstellen dienen und werden deshalb hier nicht weiter vertieft. Das gilt auch für die einschlägige Begrifflichkeit von *Code-Switching* und *Social domain*, *Diglossia* und *Multilingualism*, *Language choice*, *Language mixing*, *Language death* etc., die ich hier nicht im Einzelnen herleiten kann, sondern insgesamt voraussetzen muss. Die bisherigen empirischen Untersuchungen zu deutschsprachigen Minderheiten in Lateinamerika sind in aller Regel solchen Sprachgemeinschaften gewidmet, die ihren Ursprung in Deutschland hatten. Untersuchungen zu Sprachinseln mit Immigranten helvetischer Abstammung liegen demgegenüber, soweit ich sehe, bislang nicht vor. Deshalb richtet sich unser Interesse besonders auf die Kolonie San Jerónimo Norte in der Provinz Santa Fé, die linguistisch bislang noch nicht untersucht wurde. Das Konzept einer solchen Untersuchung bedarf einer Reihe von exemplarischen Vorstudien. Für die Zielsetzung einer ersten Pilotstudie gingen wir von folgenden Hypothesen aus:

1. Walliser Dialekt wird im privaten Bereich gesprochen. In sozialen Domänen kirchlicher, schulischer, politischer, medialer Institutionen wird das Spanische gebraucht.
2. Der Dialektgebrauch dient der Kontaktpflege zwischen Schweizern.
3. Im Kontakt mit benachbarten Sprachminderheitsgemeinschaften hat der Dialekt kohäsionsverstärkende Wirkung.
4. Nur die älteste Generation ist des Dialektes mächtig.
5. Zunehmende *Code-Switches* münden in einen kompetenzbedingten Sprachwechsel.
6. Der Mangel an generationsübergreifender Sprachpflege und abnehmende Dialektkompetenz der jeweiligen Nachkommen lässt in absehbarer Zeit den ›Sprachentod‹ (*Language death*) bezogen auf diese Varietät erwarten.

METHODOLOGIE UND KORPUSANALYSE

Das Projektdesign orientiert sich an der mittlerweile elaborierten Methodologie qualitativer Sprachstandsdatenerhebung, soziolinguistischer Korpusauswertung, kontrollierten Fremdverstehens mittels Interview-Leitfäden und reflektiert-teilnehmender Beobachtung, Verfahren der sog. Methodentriangulation, also der Kombination unterschiedlicher Erhebungstechniken zur polyperspektivischen Korpusgewinnung, die den Einfluss der Laborsituation zu relativieren und die Validität der Daten zu steigern geeignet sind (vgl. Schmidt-Grunert 2004: 53ff.).

Die Validitäts- und Reliabilitätsansprüche soziometrisch-quantitativer Sozialforschung können damit natürlich nicht erfüllt werden, dafür ist das so gewonnene Wissen möglicherweise weniger trivial. Es ist nämlich gewonnen durch unmittelbare Anschauung und kommunikative Teilnahme während (zeit-)intensiver Erhebungsphasen, gestützt durch Fragebögen nicht zur Elizitierung repräsentativer Daten, sondern zur Ermittlung der individuellen kommunikativen Netzwerke, in denen die Immigranten bzw. deren Nachkommen interagieren. Die Angaben können dann (z.B. mit einem *MindManager*-Programm) zu Netzwerk-Grafiken visualisiert werden. Ein zusätzlich geführtes Forschungstagebuch dient dem Beobachter zur Reflexion und Objektivation seiner Eindrücke, Erfahrungen und Erhebungen.

Die Erhebungen durch halbstrukturierte, sog. problemzentrierte Leitfadeninterviews stellen natürlich höhere Anforderungen an den Interviewer als standardisierte Befragungsformen, erlauben dafür aber auch die Erstellung kollektiver Verhaltensmuster, die aus den individuellen Aussagen zu bestimmten Domänen zu destillieren sind. Der Domänen-Katalog umfasst die Lebensbereiche Familie, Schule, Vereine (mit Schweizer bzw. Walliser Traditionen), Kirche, Administration, Freunde, Nachbarn, Arbeitsstelle, Politik; er zielt auf Informationen zur Beantwortung der Leitfrage: »Wer spricht mit wem was und wie in welcher Sprache mit welchen Absichten und Konsequenzen?«

Weitere Schwerpunkte der Interviews bilden Fragenkomplexe zum Sprachgebrauchswandel: nach den pragmatischen Bedingungen der Sprachwahl, nach subjektiven Spracheinstellungen und -bewertungen, nach Prognosen zum Sprachstand und zur bilingualen bzw. diglossischen Kompetenz (es versteht sich, dass die Fragen alltagssprachlich formuliert sind). Die Interviews werden aufgezeichnet und nach den Regeln der Kunst (auf die ich hier aus Zeit- und Raumgründen nicht eingehe) transkribiert sowie durch ein Postskriptum ergänzt, das im Protokoll nicht erfasste Eindrücke festhält. Die Analyse der Protokolle erfolgt in vier Schritten:

1. Makroanalyse oder Phasenstrukturanalyse des gesamten Transkripts zur Erfassung der thematischen Strukturierung;
2. Satzanalyse zur Aufdeckung jener *Transition relevance places*, an denen die *Codes* sentential oder intrasentential geswitched werden;
3. Sequenzanalyse zur Freilegung transsententieller Sinnbezüge;

4. Interpretation der Daten vor dem Hintergrund des theoretischen Vorwissens zur Korrelation des *Code-Switches* mit dem Domänen-Katalog.

Die Entwicklung in der vergleichsweise isolierten Sprachinsel San Jerónimo Norte ist aufgrund ihrer Exemplarität besonders aufschlussreich. Noch zur Zeit des Eisenbahnbaus gegen Ende des 19. Jahrhunderts (gegen den die Gemeinde entschied) war Deutsch die Amtssprache, noch zur Zeit der Großeltern der befragten Gewährspersonen wurden in den Domänen Schule, Kirche, Rechts- und Verwaltungswesen *Hochdeutsch*, im privaten Bereich Walliser-Dialekt gesprochen.

Nach dem Verlust der deutschen Sprache in allen öffentlichen Institutionen tritt das *Hochdeutsche* schnell in den Hintergrund, der *Dialekt* bleibt Muttersprache und Familiensprache. Noch zu Beginn des 20. Jahrhunderts ist die Homogenität der Sprachgemeinschaft intakt, aber es ist eine Frage der Zeit, bis die zunehmende ethnische Mischung und die Wahrung der Chancengleichheit zu sozialer und regionaler Mobilität den Spracherwerb der Mehrheitssprache erzwingt.

Heute wird der Walliser-Dialekt ausschließlich im privaten Rahmen gesprochen, was der Pflege schweizerischen Brauchtums und der Tradierung der Emigrationsgeschichte im kollektiven Gedächtnis der Sprachgemeinschaft kaum Abbruch tut. Mitgliedschaftsausweis ist nicht mehr in erster Linie die Sprache, der Walliser-Dialekt, sondern Herkunft und Ritualkenntnis. Neben *Bilingual speakers*, *Semi-speakers*, *Nearly passive bilinguals* haben auch *Monolingual speakers* helvetischer Herkunft Zugang zur Gemeinschaft der ehemals Deutschsprachigen. Das Sprachgemeinschaftssystem ist dadurch zunehmend heterogen, instabil und rascher Wandlung unterworfen.

Eine dazu gegenläufige Tendenz lässt indes heute die (deutsche) Sprache wieder in dem Maße zum Identitätssymbol werden, in dem ihr Gebrauch nicht zu Diskriminierung und Ausschluss aus der Gemeinschaft führt (Stichwort »Gringos«), sondern als Pflege des kulturellen Erbes Prestigefunktionen übernimmt. Stolz wird Besuchern aus dem Wallis ein petrifizierter Sprachstand demonstriert, der dort längst außer Gebrauch ist und deshalb oft aus nostalgischen Gründen positiv konnotiert ist und bewertet wird, nach dem Motto: »Hier wird ja noch der »richtige«, »unverfälschte«, »reine« Dialekt gesprochen«. So wird der Tourismus und zunehmende Kontakt mit Schweizer Besuchern zu einer unvermuteten Quelle des heute dort zu beobachtenden Dialekt-*Revivals*: in dem Moment, in dem er in Vergessenheit zu geraten droht, werden sich die Sprecher des kommunikativen Gewinns bewusst, den sie im Kontakt mit den Touristen buchen können.

Deshalb gewinnt dieses Segment für die Sprachwahl gegenüber der Sprachpflege, dem Small Talk, dem Fluchen, dem Sprachspiel und dem rituellen Anlass bei Festen zunehmend an Boden. Die Auswertung der Netzwerk-Grafiken bestätigt den Eindruck und relativiert in spezifischer Hinsicht die Ausgangsthese vom völligen Verschwinden des Dialektes aus öffentlichen Domänen, in denen sich das Spanische zuvor in der Tat durchgesetzt hat, aber in denen es

ja auch personale Interaktion (am Arbeitsplatz, im Vereinsleben, in der kirchlichen Gemeindegarbeit) gibt, in der auch der Walliser-Dialekt seinen Platz behauptet.

Dies gilt jedoch nur für die ältere Generation, die eine systematische Weitergabe ihrer dialektalen Sprachkompetenz an die nächstmögliche Generation versäumt hat. Dieser Kontinuitätsbruch lässt die Entwicklung zum ›Sprachtod‹ des Walliser-Dialekts in dieser Region trotz allem als unumkehrbar erscheinen. Soweit jedoch der Dialekt noch gesprochen wird, weist er im morpho-syntaktischen Bereich zahlreiche Interferenzphänomene im Verhältnis zum Spanischen auf (z.B. Subjekt-Ellision), vom lexikalischen Bereich ganz zu schweigen, in dem viele deutsche Begriffe außer Gebrauch geraten und durch die spanischen Entsprechungen ersetzt (und allenfalls phonetisch angepasst) werden.

Die ältere Generation ist sich der Tatsache bewusst, dass ihre Entscheidung für das Spanische in der Spracherziehung ihrer Kinder den Sprachtod ihrer Muttersprache beschleunigt. Ob ihn die jüngsten Revitalisierungsanstrengungen aufgrund des vermehrten Kontakts mit Touristen aus der Schweiz aufzuhalten vermögen, muss offen bleiben und abgewartet werden.

BEFUNDE DER SPRACHSTANDSDATENERHEBUNG IN DER FALLSTUDIE

Es muss in diesem Zusammenhang aus Raumgründen mit einem kurzen Fazit sein Bewenden haben, das die Befunde mit den Ausgangsthese konfrontiert.

1. Die These von der Verschiebung des Dialekt-Gebrauchs auf der Achse öffentlich-privat (also Mehrheitssprache Spanisch in allen öffentlichen Domänen, Beschränkung der Minderheitssprache Walliser-Deutsch auf den privaten Bereich): Während die Eltern der heute ältesten Generation in Schule und Kirche noch Deutsch lernten, beschränkt sich der *gesteuerte* Spracherwerb heute aufs Spanische. Innerhalb nur einer Generation hat sich die Situation also grundlegend gewandelt.
2. Die These von der Kontakt-Funktion des Dialektes als Mittel der Gruppenkohäsion innerhalb der Minorität: Die Befunde sprechen dagegen – das Deutsche wird eher für den Außenkontakt mit Touristen *re-aktiviert* als für den gruppeninternen Gebrauch gepflegt.
3. Die These von der Kontaktfunktion des Deutschen als Ausdruck der gemeinsamen kulturellen Identität verschiedener Kommunen deutschsprachiger Herkunft: Die Kultur-Vereine der Schweizer Kolonien San Jerónimo Norte, Esperanza, Rafaela, Franck, Rosario, Humboldt usw. organisieren regelmäßig (z.T. gemeinsame) Festanlässe, die der Pflege des Kontaktes und der gemeinsamen kulturellen Erbes dienen, das seinen Ausdruck aber weniger in der deutschen Sprache findet als in Musik und Tanz (wobei übrigens etwa auch der *Zillertaler Hochzeitsmarsch*, aus Tirol, mühelos inte-

- griert wird, was dann oft in eine ungezwungene Mischung aus Tiroler *Musikkultur*, Schweizer *Tanzkultur* und argentinischer *Sprachkultur* mündet).
4. Die These vom Generationsbruch im Sprachgebrauch der Minderheit: in der Tat beherrscht nur noch die älteste Generation das Walliser Deutsch, die mittlere hat es in ihrer Kindheit (zuweilen als ›Geheimsprache‹ der Eltern gegenüber ihren neugierigen Kindern) gehört, aber *nicht* in ihren Alltag übernommen und an *ihre* Kinder weitergegeben. Der Sprachtod ist demnach demografisch absehbar.
 5. Die These von der Zunahme der *Code-Switches* aufgrund abnehmender Sprachkompetenz in der Minoritätssprache: eine logische Konsequenz aus den Beobachtungen zum Generationsbruch, zu deren linguistisch genauere Verifikation es aber noch spezifischer Untersuchungen speziell zum interlingualen *Code-Switching* bedürfte.
 6. Die These vom bevorstehenden Sprachwechsel in den (ehemals) deutschsprachigen Schweizer Kolonien: die Befragung innerhalb der hier untersuchten Gemeinde stimmen darin überein, dass der komplizierte Walliser Dialekt sich authentisch nur als Mutter- oder Primärsprache erlernen lasse, weshalb in absehbarer Zeit (also innerhalb der kommenden beiden Dekaden) mit seinem endgültigen Verschwinden aus dem Alltag zu rechnen sei. Die Prognose wird durch linguistische Befunde gestützt: nach anfangs vornehmlich lexikalischen Übernahmen aus der Mehrheitssprache kommt es inzwischen zu Transfers ganzer grammatischer Strukturen in die ursprüngliche Matrixsprache. Wir diagnostizieren hier einen Widerspruch zwischen dem Bedauern über den Verlust der Muttersprache und dem Mangel an Bereitschaft zu ihrem aktiven Gebrauch.

Meine Prognose lautet daher ohne sentimentale Schnörkel, der Walliser *Dialekt* wird in diesen Sprachenklaven aussterben, das *Deutsche als Standardsprache* könnte leben – wenn, ja wenn ähnlich wie bei den Deutschstämmigen in Brasilien das höchst lebendige Bewusstsein der kulturellen Herkunft zum Impuls für eine aktive Förderung des Deutschen als *Fremdsprache* im Rahmen des gesteuerten Fremdsprachenerwerbs genommen würde. Ein konzertiertes Interesse daran ist freilich derzeit in der auswärtigen Kulturpolitik der Schweiz, Deutschlands, Österreichs mit bloßem Auge ebenso wenig zu erkennen wie in der Bildungspolitik Argentinien und Brasiliens.

LITERATUR

- Altenhofen, Cléo Vilson (1996): Hunsrückisch in Rio Grande do Sul: Ein Beitrag zur Beschreibung einer deutschbrasilianischen Dialektvarietät im Kontakt mit dem Portugiesischen. Stuttgart.
- Ammon, Ulrich (1991): Die internationale Stellung der deutschen Sprache. Berlin/New York.
- Anderegg, Klaus (1991a): Ursachen und Anlässe der Walliser Auswanderung im 19. Jahrhundert. In: Thomas Antonietti/Marie Claude Morand (Hg.): Valais d'émigration. Auswanderungsland Wallis. Sion, S. 87–118.
- Ders. (1991b): Die Kolonie San Jerónimo Norte in der argentinischen Pampa. Die Entstehung des »Argentinischen Wallis«. In: Thomas Antonietti/Marie Claude Morand (Hg.): Valais d'émigration. Auswanderungsland Wallis. Sion, S. 161–183.
- Antonietti, Thomas/Morand, Marie Claude (Hg.; 1991): Valais d'émigration. Auswanderungsland Wallis. Sion.
- Bärnert-Fürst, Ute (1994): Conservation and Displacement Processes of the German Language in the Speech Community of Panambi, Rio Grande do Sul, Brazil. In: Nina Berend/Klaus Mattheier (Hg.): Sprachinselforschung. Eine Gedenkschrift für Hugo Jedig. Frankfurt a.M. u.a., S. 273–287.
- Berend, Nina/Mattheier, Klaus (Hg.; 1994): Sprachinselforschung. Eine Gedenkschrift für Hugo Jedig. Frankfurt a.M. u.a.
- Bodnar, Maria de Lourdes (2006): Regionalismos em Comunidade Gaúcha: O caso de Dourados. Três Lagoas.
- Born, Joachim/Dickgiesser Sylvia (1989): Deutschsprachige Minderheiten. Ein Überblick über den Stand der Forschung für 27 Länder. Mannheim.
- Born, Joachim (1995): Minderheiten, Sprachkontakt und Spracherhalt in Brasilien. In: Dieter Kattenbusch (Hg.): Minderheiten in der Romania. Wilhelmsfeld, S. 129–158.
- Carron, Alexandre/Carron, Christophe (2002): Nos cousins d'amérique. Histoire de l'émigration valaisanne au XIX^e siècle. Sierre.
- Cyballa, Elke (1993): Ethnographie des Sprachverhaltens in Alto Bela Vista, Santa Catarina, Brasilien. Berlin (Magisterarbeit).
- Damke, Ciro (2008): Políticas lingüísticas e a conservação da língua alemã no Brasil. In: Espéculo. Revista de estudios literarios. Madrid, S. 1–12; online unter: <http://pendientedemigracion.ucm.es/info/especulo/numero40/polingbr.html> [Stand: 30.06.2013].
- Ferreira, Cristina (2000): Identidade e cidadania na comunidade teuto-brasileira do Vale do Itajaí. In: Ders./Frötscher, Méri (Hg.): Visões do Vale: perspectivas historiográficas recentes. Blumenau: Nova Letra, S. 71–90.
- Fritzen, Maristela Pereira (2008): »Ich spreche anders, aber das ist auch deutsch«: línguas em conflito em uma escola rural localizada em zona de imigração no sul do Brasil. In: Trabalhos em Lingüística Aplicada (Campinas) 47, H. 2, S. 16–34.
- Hess-Lüttich, Ernest W.B. (2010): Spatial turn: Zum Raumkonzept in Kulturgeographie und Literaturtheorie. In: Jahrbuch Deutsch als Fremdsprache Intercultural German Studies 35, S. 114–128.
- Kaufmann, Götz (2003): Deutsch und Germanistik in Brasilien. In: Jahrbuch für internationale Germanistik 35, H. 1, S. 29–42.

- Klug, João (2004): Wir Deutschbrasilianer. Die deutsche Einwanderung und die Herausbildung einer deutschbrasilianischen Identität im Süden Brasiliens. In: Tópicos. Deutschbrasilianische Hefte 37, H. 4, S. 26–28.
- Lehmann, Klaus-Dieter (2012): Welche Sprachen spricht die Wissenschaft? In: Forschung & Lehre 19, H. 5, S. 349.
- Mattheier, Klaus (1994): Theorie der Sprachinsel. Voraussetzungen und Strukturierungen. In: Nina Berend/ders. (Hg.): Sprachinselforschung. Eine Gedenkschrift für Hugo Jedig. Frankfurt a.M. u.a., S. 333–348.
- Mühlen, Patrik von zur (1994): Exil in Brasilien: Die deutschsprachige Emigration 1933–1945. In: Klaus Dieter Lehmann (Hg.): Exil in Brasilien. Die deutschsprachige Emigration 1933–1945. Eine Ausstellung des deutschen Exilarchivs. Frankfurt a.M./Leipzig, S. 11–27.
- Oberacker jr., Karl H./Ilg, Karl (1979): Die Deutschen in Brasilien. In: Hartmut Fröschle (Hg.): Die Deutschen in Lateinamerika. Schicksal und Leistung. Tübingen/Basel, S. 169–300.
- Oggier, Gabriel/Jullier, Emilio B. (1984): Historia de San Jerónimo Norte. Una colonia agrícola-ganadera de inmigrantes suizos en la República Argentina. Rosario.
- Rosenberg, Peter (2001): Deutsche Minderheiten in Lateinamerika. In: Martius Staden Jahrbuch (São Paulo) 49, S. 9–49.
- Rubin, Simone (2008): Deutsche Sprachminderheiten. Sprachinselforschung in San Jerónimo Norte. Bern (Lizentiatsarbeit).
- Spinassé, Karen Pupp (2005): Deutsch als Fremdsprache in Brasilien. Frankfurt a.M. u.a.
- Tornquist, Ingrid Margareda (1997): »Das hon ich von meiner Mama« – zu Sprache und ethischen Konzepten unter Deutschstämmigen in Rio Grande do Sul. Uppsala.
- Tramontini, Marcos Justo (2000): A organização social dos imigrantes, São Leopoldo.
- Ziegler, Arne (1996): Deutsche Sprache in Brasilien: Untersuchungen zum Sprachwandel und zum Sprachgebrauch der deutschstämmigen Brasilianer in Rio Grande do Sul. Essen.

Der ›Wilde‹ und die Kunst

Ethno-Anthropologie und Ästhetik in Goethes Aufsatz *Von deutscher Baukunst* (1772) und Schillers philosophischen Schriften der 1790er Jahre

SEBASTIAN KAUFMANN

Abstract

*Against the background of the discursive nexus between cultural anthropology and aesthetic theory in the late 18th century, the young Goethe refers to the ›exotic savage‹ in order to establish an anti-neoclassical aesthetics of genius. His programmatic essay *On German Architecture* (*Von deutscher Baukunst*; 1772) even portrays the savage as an archaic prototype of the artistic genius, because of his presumed natural predisposition toward sentimental aesthetic productivity. Whereas the young Goethe constructs to these ends a continuous evolution from the ›primitive‹ body art of indigenous peoples to the ›ingenious‹ architecture of the Strasbourg Cathedral, Schiller starts his aesthetic reflections in the early 1790s with an anti-rousseauistic belief in the progress of mankind. Here, Schiller forcefully denies that the primitive peoples, who are regarded as backward, have any ability to produce or to experience beauty. However, over the course of his art-theoretical considerations, he develops a significant reevaluation of the savage from an aesthetic point of view. In so doing, Schiller, on the ground of his neoclassical aesthetics, gets remarkably close to the position of the young Goethe.*

Title: The Savage and Art: Cultural Anthropology and Aesthetic Theory in Goethe's Essay *On German Architecture* (*Von deutscher Baukunst*; 1772) and in Schiller's Philosophical Writings of the 1790s

Keywords: 18th century German literature; aesthetics (of genius); concept of the »noble savage«; cultural anthropology; Goethe, Johann Wolfgang von (1749–1832); Schiller, Friedrich (1759–1805)

1. EINFÜHRUNG: DAS KONZEPT DES WILDEN IN DER ÄSTHETIK UM 1800

Die seit den 1980er Jahren zunehmend an Bedeutung gewinnende interkulturelle Literaturwissenschaft hat wesentlich dazu beigetragen, den germanistischen Gegenstandsbereich zu erweitern, vor allem durch die Einbeziehung von (post-)kolonialer Literatur und sogenannter Migrationsliteratur. Insofern ist ein starker Fokus auf Werke des 20. und 21. Jahrhunderts bzw. der Moderne und Postmoderne festzustellen, wohingegen Untersuchungen, die sich mit der Konstruktion von (kultureller) Alterität in der Epoche um 1800 beschäftigen, noch eher die Ausnahme bilden (vgl. etwa Uerlings 2006 u. Böhm/Sproll

2008).¹ Dabei kann sich aus der Anwendung ›interkultureller‹ Fragestellungen auf deutschsprachige Texte auch aus dem 18. und 19. Jahrhundert ein zweifacher Gewinn ergeben: Zum einen ermöglicht dies eine Ausdehnung des Forschungsfeldes der interkulturellen Literaturwissenschaft selbst, die dadurch eine größere historische Tiefe erlangt und zugleich in die Lage versetzt wird, Phänomene der jüngeren Vergangenheit auf ihre diskursive Vorgeschichte zu beziehen. Zum anderen können auf diese Weise ältere kanonische, aber nur scheinbar schon erschöpfend behandelte Texte neu gelesen und bisher übersehene Aspekte derselben hervorgehoben werden. Dass dies nicht nur für literarische Werke im engeren Sinn, sondern auch für ästhetiktheoretische Texte gilt, zeigt der vorliegende Beitrag mit Blick auf den Zusammenhang von Ethno-Anthropologie und Ästhetik beim jungen Goethe und beim ›klassischen‹ Schiller.

Völkerkundliche bzw. ethnologische Anthropologie² und ästhetische Theorie sind in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts ›gleichursprünglich‹, und dies nicht nur im Sinne einer simultanen Konjunktur beider Diskursfelder. Zwischen dem im Zuge des ›zweiten Entdeckungszeitalters‹³ enorm ansteigenden Interesse an den fremdartigen Lebensweisen außereuropäischer Völker auf der einen Seite und der sich um 1750 als eigenständiges Teilgebiet der Philosophie etablierenden Ästhetik auf der anderen Seite kommt es vielmehr auch

1 | Zur Notwendigkeit, das Gegenstandsfeld in der Interkulturalitätsforschung historisch auszuweiten, vgl. auch Heimböckel 2012: 28f.

2 | Die Fachbezeichnungen Völkerkunde und Ethnologie sind ungefähr gleich alt; beide entstehen um 1770. Allerdings dominiert im deutschsprachigen Raum zunächst die Bezeichnung Völkerkunde, bevor sich erst im 20. Jahrhundert der Begriff Ethnologie durchsetzt. Im Englischen und Französischen hingegen ist Ethnologie schon seit dem 19. Jahrhundert die gebräuchliche Bezeichnung; gegenwärtig wird aber den Begriffen *Social* oder *Cultural Anthropology* bzw. *Anthropologie sociale* der Vorzug gegeben (vgl. Kohl 2012: 14f.). – Wenn ich von völkerkundlicher bzw. ethnologischer Anthropologie spreche, dann soll dies dem historischen Sachverhalt Rechnung tragen, dass das im Zeitalter der Aufklärung herrschende Interesse an fremden Kulturen ein dezidiert anthropologisches ist. »Menschen-Kenntnis«, so heißt es beispielsweise in Wielands Aufsatz *Ueber die Rechte und Pflichten der Schriftsteller, in Absicht ihrer Nachrichten, Bemerkungen, und Urtheile über Nationen, Regierungen, und andre politische Gegenstände*, habe »Erd- und Völker-Kunde« zu sein (Wieland 1785: 198). Die Aufklärungsanthropologie spaltet sich generell in zwei Zweige auf: in die medizinisch-philosophische Anthropologie, die nach der ›allgemeinen‹ Natur des Menschen als psycho-physisches Wesen fragt, und in die völkerkundliche/ethnologische Anthropologie, der es um die kulturell verschiedenen ›Naturen‹ des Menschen geht (vgl. dazu Košenina 2008: 10–12). – Zu dieser Thematik habe ich kürzlich gemeinsam mit Stefan Hermes eine Konferenz organisiert, die unter dem Titel »Der ganze Mensch – die ganze Menschheit. Völkerkundliche Anthropologie, Literatur und Ästhetik um 1800« vom 22. bis 24. November 2012 am *Freiburg Institute for Advanced Studies* (FRIAS) stattgefunden hat. Die Publikation des Tagungsbandes ist in Vorbereitung.

3 | Die Unterscheidung zwischen einem »ersten« und einem »zweiten Entdeckungszeitalter« geht zurück auf Parry 1963: 645.

zu einer – bisher allerdings noch kaum differenziert erforschten – intensiven Wechselwirkung. So spielen ästhetische Aspekte in völkerkundlichen Texten der Zeit nicht selten eine wesentliche Rolle, und umgekehrt stellt der Rekurs auf ethnografisches ›Wissen‹, wie es von den zeitgenössischen Reiseberichten vermittelt und von den parallel dazu neu entstehenden akademischen Disziplinen wie ›Menschheitsgeschichte‹ oder ›physische Geographie‹ systematisch ausgearbeitet wurde, geradezu ein zentrales Element der theoretischen Ästhetik um 1800 dar. Dabei weist diese freilich die Tendenz auf, die spezifischen Unterschiede zwischen den ›exotischen‹ Völkern zu nivellieren und sich lediglich verallgemeinernd auf die idealtypische Vorstellung von ›dem Wilden‹ zu beziehen. Bevor ich das ethno-anthropologische Interesse der damaligen Ästhetik im Folgenden anhand von Goethes Sturm-und-Drang-Schrift *Von deutscher Baukunst* und einigen philosophisch-ästhetischen Abhandlungen des ›klassischen‹ Schiller beispielhaft untersuche,⁴ soll deshalb das Konzept des Wilden kurz skizziert werden.

Die Bewohner der fernen Weltgegenden erscheinen den sich selbst als ›zivilisiert‹ verstehenden Europäern des Aufklärungszeitalters gemäß dem verbreiteten Stereotyp insgesamt als ›Wilde‹, die im ›Zustand der Natur‹ leben, »ohne Geschichte und ohne Fortschritt« (Lévi-Strauss 1972: 34), ja ohne gesellschaftliche Ordnung. So heißt es in Adelungs *Grammatisch-kritischem Wörterbuch der Hochdeutschen Mundart*, dessen erste Auflage von 1774 bis 1786 erschien, unter dem Lemma »wild« zunächst allgemein: »ein Wort, welches überhaupt der durch Cultur und Kunst veredelten und erhöhten Beschaffenheit entgegen gesetzt ist«. Und nach Ausführungen zum botanischen und zoologischen Gebrauch des Wortes, das wahrscheinlich etymologisch mit ›Wald‹ zusammenhängt (ähnlich wie sich das französische »sauvage« und das englische »savage« vom lateinischen »silvaticus« – ›im Wald lebend‹ – ableiten), wird in Bezug auf den Menschen festgehalten: »Der gesellschaftlichen Cultur beraubt und ihr entgegen gesetzt, im Gegensatz des gesittet. In diesem Verstande sind wilde Menschen, und substantive Wilde, Menschen, welche außer der engern gesellschaftlichen Verbindung leben, und daher der Kenntnisse, Fertigkeiten, Sitten des gesellschaftlichern Menschen ermangeln.« (Adelung 1786: 222f.)

In dieser Bedeutung wird der Ausdruck, der ähnlich bereits in der mittelalterlichen Schreckgestalt des ›wilden Mannes‹ begegnet (vgl. dazu Bernheimer 1952), in der Neuzeit vor allem zur Charakterisierung ›exotischer‹ Ethnien gebraucht: Bei den im ›Naturzustand‹ lebenden ›Wilden‹ in Übersee handle es sich mithin um ›Naturvölker‹ – so der ebenfalls zeitgenössische, zum ersten Mal in Herders *Ältester Urkunde des Menschengeschlechts* (1774–1776) belegte, in populärwissenschaftlichen Texten zum Teil noch heute verwendete Begriff.

4 | Darauf, dass es besondere »Beziehungen der kleinen Schrift [*Von deutscher Baukunst*] zu Schillers Aesthetik« gibt, hat bereits zu Beginn des 20. Jahrhunderts Karl Gneiss in einer selbstständig erschienenen Abhandlung hingewiesen (Gneiss 1901: 9). – Die thematische Verschränkung von Ethno-Anthropologie und Ästhetik spielt bei Gneiss freilich keine Rolle.

Dementsprechend wird denn auch »Das Naturvolk« bei Adelung als »ein im Stande der Natur, ohne merkliche bürgerliche Verfassung lebendes Volk [definiert], dergleichen Völker und Menschen gemeiniglich Wilde genannt werden.« (Adelung 1777: 752) Die Wilden erscheinen somit als Naturvölker im Unterschied zu den Kulturnationen Europas – der eurozentrische Chauvinismus, der dieser Sichtweise inhärent ist, liegt offen zutage: Der »imperiale Blick« (vgl. Pratt 2008), mit dem das ethnisch Fremde betrachtet wird, trifft auf unentwickelte, zurückgebliebene, »primitive«⁵ Menschen, die einen Mangel an Kenntnissen, Fertigkeiten und Sitten aufweisen.

Zwar erfährt in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts das alte Klischee vom »guten« bzw. »edlen Wilden« (*Bon sauvage*, *Noble savage*) einen neuen Aufschwung (vgl. dazu Stein 1984 u. White 1991). Zu nennen ist vor allem Rousseau aus *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* von 1755 als maßgeblicher Text, in dem das negative Bild vom primitiven Exoten, wie es freilich etwa noch Schiller in seiner universalhistorischen Antrittsvorlesung von 1789 zeichnet, ins positive Gegenteil verkehrt wird. Damit tritt eine regressive Zivilisationskritik an die Stelle des aufklärerischen Fortschrittsoptimismus; die Primitivität des Wilden erscheint demzufolge nicht als Mangel, sondern gerade als Vorzug. Doch abgesehen davon, dass beide Denkweisen – die abwertende wie die idealisierende – gleichermaßen »einem betont ethnozentrischen Kulturbewusstsein« entspringen (Bitterli 2004: 374), ist festzuhalten, dass in Europa um 1800 weitgehend die Vorstellung von der Überlegenheit der eigenen über die fremde Kultur vorherrscht – wenn die Autoren den überseeischen Wilden überhaupt »Kultur« zubilligen und nicht vielmehr »die Vorstellung von der Tierhaftigkeit« (Kohl 1986: 99) dieser Völker bevorzugen. Die anthropologischen Implikationen dieser kontrovers geführten Debatte um den Wilden sind weitreichend: Die ethnologische Frage nach der Natur des primitiven Menschen inspirierte nicht nur neue Theorien über unterschiedliche Menschenrassen, über deren hierarchisches Verhältnis zueinander sowie über vermeintliche Mittelglieder zwischen Affe und Mensch,⁶ sondern wirkte sich damit zugleich auf die philosophische Frage nach der sinnlich-rationalen Doppelnatur des »ganzen Menschen« (vgl. Schings 1994) aus.

Auf welche Weise wird nun aber die anthropologische Auseinandersetzung mit den Wilden um 1800 auch auf dem Boden der ästhetischen Theorie vollzogen? Hinzuweisen ist in diesem Kontext zunächst auf die damals weitverbreitete Diskussion über die körperliche Hässlichkeit oder Schönheit der Wilden, genauer: über die Frage, ob es ein objektives, allgemeingültiges Schönheitsideal gebe – das mit dem griechisch-europäischen gleichzusetzen wäre –, oder ob menschliche Schönheit lediglich ein relativer Begriff sei, abhängig davon, wel-

5 | Zur historischen Semantik der Begriffe »Wilde, Primitive, Naturvölker« und der jeweiligen Gegenbegriffe vgl. Kohl 2012: 17–24; speziell zu dem erst »im 19. Jahrhundert aufkommende[n] Begriff »Primitive«« vgl. ebd.: 20.

6 | Zu diesem Versuch, »die noch fehlenden Kettenglieder (*missing links*)« zwischen Mensch und Affe zu finden, vgl. Martin 1993: 195–215, hier: 203.

cher ›Rasse‹ man angehört. Jörg Robert betont in seinem vor kurzem erschienenen Beitrag *Ethnofiktion und Klassizismus* mit Blick auf solche ästhetischen Reflexionen über den ›exotischen‹ Körper, wie sie unter anderem bei Lessing, Winckelmann und Kant vorkommen, die »merkwürdige chronologische Koinzidenz der Poetik des Wilden mit der (Wieder-)Entdeckung des Klassischen« (Robert 2012: 17). Seines Erachtens »beruht« der Klassizismus des 18. Jahrhunderts geradezu »auf einer systematischen, in sich zirkulären Ausschließung des Wilden und Archaischen, des Ekelhaften und Hässlichen. [...] Das Irritierende der ästhetischen Alterität wird durch Vereinnahmung in das griechische, für allgemein verbindlich deklarierte Ideal des Schönen ausgelöscht.« (Ebd.: 20) Robert geht sogar so weit, den ethno-anthropologischen Diskurs über den Wilden »als Ursache [...] der ästhetischen Debatten um das Ideale bzw. das Idealschöne« (ebd.: 17) zu verstehen.⁷ Ob seine These in dieser zugespitzten Form haltbar ist, mag dahingestellt bleiben; jedenfalls *reagiert* die klassizistische Ästhetik auf das ethnografische bzw. ethnologische ›Wissen‹, indem es das Exotisch-Fremde am normativen Maßstab des griechischen Schönheitsideals bemisst.

Andererseits weist Robert zu Recht darauf hin, dass die Reaktion der zeitgenössischen Ästhetik auf das Alteritätsphänomen des Wilden durch den Hinweis auf dessen ›systematische Ausschließung‹ oder ›vereinnahmende Auslöschung‹ noch nicht vollständig erfasst ist. Eine andere Strategie diskursiver Aneignung, die das 18. Jahrhundert im Umgang mit dem kulturell und ästhetisch Fremden entwickelt, besteht darüber hinaus in einer gegenläufigen »Rehabilitierung des Wilden und Archaischen, des Primitiven und Primordialen. [...] Um und nach 1750 wird das [bzw. der] Wilde erstmals zum positiven Leitbild in der ästhetischen Theorie und Praxis« (ebd.: 34). Die Ästhetik des Wilden erweist sich demnach – wie das Konzept des Wilden überhaupt – als ambivalent. Zur Debatte steht dabei nicht zuletzt auch die Frage nach dem vorhandenen oder fehlenden Sinn des außereuropäischen *homme naturel* für das Schöne und Erhabene sowie nach dem damit verbundenen Status einer ›primitiven Kunst‹,⁸ wobei vor allem indigene Praktiken wie Tätowierungen, Körperbemalungen, Ohr-, Lippen- und Nasenringe sowie Feder- und Knochenschmuck im Fokus der Aufmerksamkeit stehen. Daneben tritt aber auch, etwa bei Herder, das Interesse an einer archaischen Kunst, wie sie sich in Tanz und Gesang der Naturvölker äußert: So spricht sich Herder in seiner – gemeinsam mit Goethes *Von deutscher Baukunst* in der Sammlung *Von deutscher Art und Kunst* (1773) erschienenen –

7 | Vgl. auch Robert 2012: 25: »Die neue Ästhetik verdankt sich dem Impuls des Wilden. Sie ist der Versuch, die Irritation des Archaischen, der rohen und exzessiven Natur, durch die zivilisierenden Kräfte der Form und der Norm (des *Normalisierens*) zu bändigen.«

8 | Zur »ethnographische[n] Erfahrung kultureller Diversität im 18. Jh.« bzw. zur zeitgenössischen Wahrnehmung der »kulturellen Hervorbringungen primitiver Völker« vgl. Gisi 2007: 235–317, hier: 243. Als (Zwischen-)Bilanz hält Gisi fest: »In den Beschreibungen der Bewohner der kältesten und heißesten Zonen und ihrer Kultur [...] erfolgt immer wieder der Verweis auf eine ›starke‹ Imagination [...] als Ursache [...] kultureller bzw. (im wörtlichen Sinn) ›poetischer‹ Leistungen« (ebd.: 283).

Abhandlung über *Ossian und die Lieder alter Völker* für die »alten ungekünstelten Lieder[, wilder, ungesitteter Völker« aus (Herder 1993: 452), die ihm zufolge Parallelen zu den immer noch gesungenen Volksliedern seiner eigenen Gegenwart aufweisen, welche er als »lebendige Reste dieses alten, wilden Gesanges, Rhythmus, Tanzes, unter lebenden Völkern« begreift (ebd.: 457f.). Vor diesem Hintergrund wird die Unterscheidung zwischen dem Historisch-Frühen und dem Geographisch-Fernen hinfällig, denn, so Herder: »Alles ist den Barden Ossians und den Wilden in Nordamerika gemein.« (Ebd.: 454f.) Der Wilde erscheint damit nicht mehr als das ästhetisch Fremde, sondern als Spiegel- und Erinnerungsbild des Eigenen.

Diese Aufwertung des Wilden, die von einigen Autoren im späteren 18. Jahrhundert vollzogen wird, unternimmt also den Versuch, die ästhetische Alterität des »Exoten« mit den eigenen Kunst- und Schönheitsvorstellungen zu vermitteln. Somit bietet sie einen dezidierten Gegenentwurf zur normierenden Ausschließung oder historischen Neutralisierung des Wilden als den bislang vorherrschenden Reaktionsweisen: »An die Stelle der *Exklusion* des Fremden tritt dessen *Inklusion* in die Vorgeschichte der eigenen Kultur.« (Robert 2012: 39) Vor allem gilt dies für die Kunsttheorie des Sturm und Drang, dessen »neue Poetik [...] im Zeichen einer »sentimentalischen« Aufwertung des Wilden als des verlorenen eigenen Ursprungs« steht (ebd.: 36). Die Figur des Wilden als des Ursprünglichen verkörpert hier den Gegensatz zur klassizistischen Bestimmung einer regulierten und domestizierten Schönheit, die von den Stürmern und Drängern als unnatürlich und unwahr perhorresziert wird. Doch die kunst- und dichtungstheoretische Parteinahme für den Wilden ist kein bloßer Sonderweg der anticlassizistischen Sturm-und-Drang-Epoche; vielmehr gibt es auch in der Ästhetik der Weimarer Klassik derartige Versuche, die primitive Kunst exotischer Völker als Bestandteil der eigenen Prähistorie zu begreifen. So erscheint der »ästhetische Wilde« in anthropologischer Perspektive als Beleg für die These, dass der Mensch allgemein ein durch die Fähigkeit zum künstlerischen Schaffen ausgezeichnetes Wesen ist. Diese Bestimmung des Menschen als *Homo aestheticus* bzw. als *Animal poeta* (vgl. Eibl 2004) konnte durch den »Nachweis« einer schon bei den Naturvölkern vorhandenen ästhetischen Veranlagung erhärtet werden – woraus sich freilich auch im Umkehrschluss die anthropologische Spitzenposition des Künstlers bzw. des Poeten ergab, der sich so zum Inbegriff der ganzen Gattung, zum »eigentlichen« Menschen deklarieren ließ. In Schillers Worten: »[D]as menschliche ist immer der Anfang des poetischen, das nur der Gipfel davon [des Menschlichen] ist« (FSA 11, 778).⁹

In unterschiedlicher Ausgestaltung lässt sich die skizzierte Verschränkung von Ethno-Anthropologie und Ästhetik sowohl in Goethes Jugendschrift *Von deutscher Baukunst* von 1772 als auch in Schillers philosophischen Abhandlungen aus den 1790er Jahren finden. Während der junge Goethe gegen den (französischen) Klassizismus für eine »wilde Ästhetik« Partei ergreift, geht über zwanzig

9 | Brief an Goethe vom 7. Januar 1797 (FSA = Frankfurter Schiller-Ausgabe [Schiller 1992–2002], zit. unter Angabe der Band- und Seitenzahl).

Jahre später bei Schiller bemerkenswerterweise gerade die ›klassische‹ Ästhetik mit dem ethno-anthropologischen Interesse am Wilden ein enges Bündnis ein. Dies ist allerdings als Resultat eines Einstellungswandels des Kunsttheoretikers Schiller zu verstehen: Während er 1792 den Wilden noch systematisch aus seiner durch Kants Lehre vom ›interesselosen Wohlgefallen‹ geprägten Kallistik ausschließt, ändert er ab 1793 plötzlich seine Ansicht und gelangt zu einer positiven Integration der ›primitiven Kunst‹ in seine Theorie des Schönen, die dann 1795/96 ihren Höhepunkt erreicht. So erarbeitet sich Schiller im Rahmen seines ästhetischen Klassizismus¹⁰ eine Position, die in dieser Hinsicht der anticlassizistischen Sturm-und-Drang-Poetik von Goethes *Baukunst*-Schrift erstaunlich nahe kommt, auch wenn sich gleichwohl gewichtige Differenzen feststellen lassen: Beruft sich der junge Goethe auf die ästhetischen Praktiken der Wilden, um eine ›nicht mehr nur schöne‹¹¹, sondern *zugleich auch* ›charakteristisch-erhabene‹ Kunst anthropologisch zu begründen, so geht es Schiller um 1795 umgekehrt um eine völkercundliche Bestätigung seiner Ästhetik des Schönen. Das Erhabene hingegen, das er freilich ganz anders konzeptualisiert, bleibt bei ihm für den zivilisierten Menschen reserviert.

2. DER WILDE UND DIE »CHARAKTERISTISCHE KUNST« IN GOETHES AUFSATZ *VON DEUTSCHER BAUKUNST*

Anders als in Herders oder Schillers Ästhetik nimmt die anthropologische Reflexion auf ›wilde Völkerschaften‹ in Goethes kunsttheoretischen Texten keinen besonderen Stellenwert ein. Überhaupt spielt die Auseinandersetzung mit den neu entdeckten Naturvölkern – im Gegensatz etwa zur Beschäftigung mit der orientalischen Kultur – in seinem Œuvre kaum eine Rolle, auch wenn er sich selbst ausdrücklich zu den »Freunde[n] der Länder- und Völkercunde« (Goethe 1906: 115) zählte. Tatsächlich verfügte Goethe zwar, vor allem im Alter, auf diesem Gebiet über vielseitige Kenntnisse aus Lektüren und Gesprächen;¹² ästhetische bzw. literarische Spuren davon finden sich aber eher wenige bei ihm. Vor diesem Hintergrund betont selbst der Ethnologe Richard Karutz (1867–1945), der in seiner 1929 erschienenen Monografie mit dem emphatisch-visionären Titel *Von Goethe zur Völkercunde der Zukunft* immerhin »eine Fülle völkercundlich beachtenswerter Stellen« bei Goethe konstatiert, recht nüchtern: »Jede moderne Völkercunde hat Recht, die Herder und Schiller unter den Autoren

10 | Zur klassizistischen Ästhetik in Schillers philosophischen Schriften vgl. Pfothauer 2005.

11 | Begriff und Phänomen des Nicht-(mehr-)Schönen in den Künsten thematisierte zum ersten Mal umfassend der Sammelband von Jauß 1968.

12 | Zu Goethes Kenntnisstand im Hinblick auf Australien und Neuseeland, der vor allem durch die Berichte seines Londoner Korrespondenten Johann Christian Hüttner (1766–1847) mitgeprägt wurde, vgl. Guthke 2011.

der älteren Entwicklungsepoche der Ethnologie anführt, nicht aber Goethe.« (Karutz 1929: 15)

Goethes kunsttheoretische Überlegungen zu den exotischen Wilden beschränken sich weitgehend auf den 1772 zum ersten Mal veröffentlichten Aufsatz *Von deutscher Baukunst* – und scheinbar sogar nur auf eine einzige Passage desselben. Allerdings gilt diese nicht zufällig, wie Norbert Christian Wolf anmerkt, als die »wohl berühmteste« (Wolf 2001: 228) Stelle des Ganzen, so dass es sich lohnt, sie einmal etwas genauer in den Blick zu nehmen, um den ebenso kurzen wie komplexen – in der Forschung gerne als ›Prosahymnus‹ bezeichneten (vgl. Kremer 2004: 565) – Text unter dieser Optik einer Relektüre zu unterziehen. Dabei zeigt sich, dass der junge Goethe hier im Zeichen des genieästhetischen Natürlichkeitskultes eine entschiedene Positivwertung des Wilden *in aestheticis* vornimmt, die von dem Bestreben getragen ist, im archaischen Fremden das auch im Eigenen greifbare Ursprüngliche wiederzuentdecken. Die ›wilde‹ Genie-Poetik sympathisiert mit dem wilden Naturmenschen, um die ihm zugeschriebene Originalität und Originalität, freilich in höherer Form, für sich selbst zu reklamieren. Das Genie erscheint so gleichsam als der ästhetisch potenzierte Wilde.

Doch wie kommt Goethe überhaupt dazu, sich im Rahmen einer Beschäftigung mit »deutscher Baukunst« dem exotischen Wilden zuzuwenden? Zur Beantwortung dieser Frage ist zunächst zu verdeutlichen, dass und wie das Konzept des Wilden unterschwellig den gesamten Text organisiert: Das Plädoyer des jungen Goethe für die gotische Architektur des Straßburger Münsters, die er in patriotischer Gesinnung als genuin deutsche Baukunst verstehen will, erscheint bereits »strukturell als ›wilde[r] Gegenklassizismus« (Robert 2012: 38). So erfüllt der Text in sprachlich-formaler Hinsicht gezielt die Kriterien einer ›wilden‹ Poetik.¹³ Die syntaktische Struktur ist durch zahlreiche »Verschiebungen und Inversionen in der Wortstellung« geprägt, die emotionale Unmittelbarkeit und Unbändigkeit suggerieren; sie unterstehen indes »ebenso dem gewollten Effekt der Emphase wie die Elisionen von Vokalen, die Häufung von adjektivischen Komparativen bzw. Superlativen und die krasse, auf scharfe und farbige Kontraste gestimmte Semantik einer radikalisierten Empfindsamkeit« (Kremer 2004: 565). Entsprechend »chaotisch« mutet denn auf den ersten Blick auch der Gedankengang des Aufsatzes an: Hymnische Apostrophen wechseln mit polemischen Attacken, Erlebnisfiktionen stehen neben architekturtheoretischen und kunstgeschichtlichen Überlegungen, imperativische Leseransprachen gehen mit szenischen Vergegenwärtigungen einher. Goethe selbst bezeichnete seine frühe ästhetische Schrift deshalb später, im autobiografischen Rückblick von *Dichtung und Wahrheit*, distanzierend als eine – unter dem Einfluss von

13 | Die ältere Forschung wertete dies als Indiz für den vermeintlich unmittelbaren ›Erlebnischarakter‹ des Textes. So spricht etwa Ernst Beutler von einem »Strom der Inspiration«, der »stoßweise« in »Fetzen« ausgebrochen sei (Beutler 1943: 25), und Harald Keller beschreibt den Text vollends als »merkwürdiges Durcheinander von Gedanken, Stimmungen, Ahnungen, Halbwissen und Theorien« (Keller 1974: 7).

Hamann und Herder stehende – »Staubwolke von seltsamen Worten und Phrasen«, in die er damals seine eigentlich »ganz einfachen Gedanken und Betrachtungen« gehüllt habe (FGA 14, 553).¹⁴

Dieser ›wilden‹ sprachlich-gedanklichen Form des Textes entspricht sein ›wilder‹ ästhetisch-programmatischer Gehalt: Anhand des Straßburger Münsters bzw. seines vorgeblichen »Schöpfergenius Erwin von Steinbach« (Gross 1970: 99) entwickelt der junge Goethe die zentralen produktions-, werk- und wirkungsästhetischen Kategorien seiner eigenen Genie-Poetik im Epochenkontext des Sturm und Drang. Er stilisiert das gotische Gebäude zum genialen Kunstwerk sowie dessen vermeintlichen Erbauer Erwin zum genialen Künstler *par excellence*, indem er für das Ursprüngliche der eigenen Kultur eintritt, das zwar in Vergessenheit geraten sei, an das es aber auf spezifische Weise wieder anzuschließen gelte.¹⁵ Hierbei bildet die vom französischen Klassizismus geprägte zeitgenössische Kunst- und Architekturtheorie das gegnerische Konzept, gegen welches das *neue*, wenngleich auf ein *altes* Kunstwerk zurückgreifende ästhetische Programm profiliert werden soll. Denn gemäß dem Wertekanon jener klassizistischen Sichtweise, wie ihn Goethe selbst als prägend für das eigene Vorurteil vor seiner Ankunft in Straßburg charakterisiert, erscheint die gotische Architektur generell als hässlich, missgestaltet und barbarisch, gewissermaßen als ›wilde‹ Architektur. Indem Goethe auf den »Artikel eines Wörterbuchs« (FGA 18, 113) anspielt, bezieht er sich auf diese Negativwertung der Gotik in Johann Georg Sulzers *Allgemeiner Theorie der schönen Künste* (1771–1774), deren erster Teil 1771 erschienen war und 1772 auszugsweise von Goethe in den *Frankfurter Gelehrten Anzeigen* rezensiert wurde. In Sulzers Artikel *Gothisch* heißt es:

Man bedient sich dieses Beyworts in den schönen Künsten vielfältig, um dadurch einen barbarischen Geschmack anzudeuten [...]. Fürnehmlich scheint es eine Unschicklichkeit, den Mangel der Schönheit und guter Verhältnisse in sichtbaren Formen anzuzeigen [...]. Da dieser Mangel des Geschmacks sich auf vielerley Art zeigen kann, so kann auch das Gothische von verschiedener Art seyn. / Darum nennt man nicht nur die von den Gothen aufgeführten plumpen, sondern auch die abentheuerlichen und mit tausend unnützen Zierrathen überladenen Gebäude, wozu vermuthlich die in Europa sich niedergelassenen Saracenen die ersten Muster gegeben haben, Gothisch. (Sulzer 1771: 489)

Die Ausführungen Sulzers, über die Goethe in seiner Rezension sarkastisch bemerkt, sie könnten »auch wohl aus dem Französischen übersetzt sein« (FGA 18, 96), bringen die klassizistische Ablehnung der Gotik prägnant zum Ausdruck. Das Gotische gilt demnach zuerst ganz allgemein als Inbegriff eines (jeden) barbarischen, d.h. rohen, unzivilisierten Geschmacks. Für Schönheit und rich-

14 | FGA = Frankfurter Goethe-Ausgabe (Goethe 1987–2013), zit. unter Angabe der Band- und Seitenzahl.

15 | Goethe wollte freilich kein *Gothic revival*, keine Wiederbelebung der gotischen Bauweise initiieren, sondern anhand des Straßburger Münsters lediglich die zentralen Merkmale eines genialen Kunstwerks hervorheben.

tige Formverhältnisse – Grundbegriffe der klassizistischen Ästhetik – hat dieser barbarische Geschmack keinen Sinn. Durch eine solche Verwendung des Ausdrucks »barbarisch« wird das Gotische bereits in die Nähe des Wilden gerückt; stellt der damals übliche Sprachgebrauch doch den Barbaren »entwicklungsge-schichtlich« zwischen den Wilden und den Zivilisierten.¹⁶ Hieran anknüpfend nennt Sulzer nach anderen Bedeutungen des Gotischen als des Barbarischen erst zuletzt die – bezeichnenderweise auf den außereuropäischen Einfluss von-seiten der Sarazenen zurückgeführte – gotische Baukunst: »die abentheuerlichen und mit tausend unnützen Zierrathen überladenen Gebäude«, zu denen demzufolge auch das Straßburger Münster gehören würde.

Wenn Goethe nun gegen diese Sichtweise argumentiert, so geschieht dies in erster Linie dadurch, dass er das Verdikt der überflüssigen, zwecklosen Verzierungen mit Blick auf das Münster zu entkräften sucht. So wird gleich der erste Eindruck, den es bei ihm hinterlassen habe, als »Ein, ganzer, großer Eindruck« geschildert, der »aus tausend harmonisierenden Einzelheiten bestand« (ebd.: 114). Harmonie, Einheit und Ganzheit kennzeichnen demnach sehr wohl auch – und gerade – das Straßburger Münster. Dies unterstreicht Goethe an mehreren Stellen, so etwa, wenn gegen Ende des dritten Abschnitts die Rede ist von den »großen, harmonischen Massen, zu unzählig kleinen Teilen belebt; [...] bis aufs geringste Zäserchen, alles Gestalt, und alles zweckend zum Ganzen« (ebd.: 115). Damit wird das Straßburger Münster, genauer: seine Fassade, nach dem Muster eines in sich zweckmäßigen Organismus beschrieben.¹⁷ In diesem Zusammenhang ist auch der wiederholte Vergleich des Münsterturms mit einem »weitverbreiteten Baume« (ebd.: 113) zu verstehen: Das Kunstwerk soll dem Naturprodukt entsprechen; das Vegetabilische liefert das Vorbild für das Ästhetische.

Diese Analogisierung von Kunst und Natur hat aber nicht nur eine werk-, sondern vor allem auch eine produktionsästhetische Valenz (die schon auf die Gemeinsamkeit zwischen dem wilden Naturmenschen und dem künstlerischen Genie vorausdeutet). Denn über einen Panegyrikus auf das Straßburger Münster hinaus geht es Goethe in seiner Schrift grundsätzlich um den künstlerischen »Genius«, den Erwin von Steinbach beispielhaft repräsentiert. Unbekümmert um die Anweisungen einer normativen Regelästhetik schaffe ein solches Genie – wie die mit Gott identifizierte Natur – aus sich selbst »ganzheitliche« Werke, die wie »gewachsen« erscheinen. So richtet Goethe an einen »neufranzösche[n] philosophierende[n] Kenner« (ebd.: 112), hinter dem sich der Architekturtheoretiker Marc-Antoine Laugier verbirgt, die belehrenden

16 | Vgl. die kulturanthropologische »Einteilung« in Adelungs *Wörterbuch*: »Die Menschen bestehen in Ansehung der Cultur aus drey großen Classen, aus Wilden, Barbaren und gesitteten Menschen.« (Adelung 1786: 223)

17 | Hans Dietrich Irmscher weist deshalb darauf hin, dass »Goethes Aufsatz [...] eine Rettung der gotischen Baukunst für den Harmoniebegriff des Klassizismus« bedeutet (Irmscher ³1999: 191). – Zur klassizistischen Prägung der Bewertungsmaßstäbe Goethes, die am Straßburger Münster bestätigt werden, vgl. Kruft 2004: 215.

Worte: »Schädlicher als Beispiele sind dem Genius Prinzipien. [...] Er ist der erste aus dessen Seele die Teile, in Ein ewiges Ganze zusammen gewachsen, hervortreten. Aber Schule und Principium fesselt alle Kraft der Erkenntnis und Tätigkeit.« (Ebd.) Die ›Natürlichkeit‹ des Genies, wie sie hier behauptet wird, schließt mithin seine ›Regellosigkeit‹, seine ›Wildheit‹ ein, und diese ›Wildheit‹ des autonom, weil frei von vorgegebenen Regeln schaffenden Genies zeige sich ebenfalls am »Werk des Meisters, der zuerst die zerstreuten Elemente, in Ein lebendiges Ganze zusammen schuf.« (Ebd.: 116 [Hervorh. d. Verf.])

Die ›Wildheit‹ des Werks widerspricht nach Goethe also keineswegs der herausgestellten Harmonie von Teilen und Ganzem; diese gehe aber nicht in einem Konzept von ›glatter‹ Schönheit auf, sondern enthalte zugleich eine ›raue‹ Dimension. Ausdrücklich betont Goethe gegenüber dem ›geneigten Leser‹, den er als »teure[n] Jüngling« anredet, die *nur scheinbaren* »Widersprüche«, die sich bei der Betrachtung des Straßburger Münsters ergeben können. Der – gemäß der Textfiktion – schon halb überzeugte Jüngling zeigt sich noch von der »Stärke und Rauheit« des Bauwerks irritiert, die dessen »Schönheit« vermeintlich zuwiderläuft (ebd.). Goethe will diese Irritation nun beseitigen, und zwar dadurch, dass er die »Rauheit« mit der zugleich behaupteten Schönheit zu vermitteln sucht. Somit votiert er für eine ›doppelte Ästhetik‹, die dem Schönen das Korrektiv des Erhabenen zur Seite stellt,¹⁸ wobei sich auffällige Parallelen zur Erhabenheitsästhetik Edmund Burkes zeigen, in dessen *Philosophical Enquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and Beautiful* von 1757 die »erhabenen Gegenstände« (»sublime objects«) ebenfalls als »rau« (»rugged«) beschrieben werden (Burke 1958: 124).¹⁹ Entsprechend wird das ›raue‹ Bauwerk in Goethes Text denn auch ausdrücklich als »hoch erhaben« (FGA 18, 114) bezeichnet. Und noch im Rückblick von *Dichtung und Wahrheit* spricht Goethe in Bezug auf die Münsterfassade von einer Kombination des »Erhabene[n] mit dem Gefälligen«, die eine »scheinbar unmögliche Verbindung« von »unverträglichen Eigenschaften« darstelle (FGA 14, 417).

Im Kontext dieser doppelten Ästhetik, die auf eine nicht primär oder nicht mehr ausschließlich schöne, sondern (zugleich) erhabene Kunst abzielt, ist auch die historisch-anthropologische Theorie über den Ursprung der Kunst zu verstehen, die im vierten, vorletzten Abschnitt des Textes die eigentliche Passage über den Wilden einleitet. Der angesprochene »Jüngling« soll durch diese Ursprungstheorie lernen, dass »Schönheit« sowie »Stärke und Rauheit« als ästhetische Kategorien einander nicht ausschließen, dass die Verbindung des

18 | Vgl. Carsten Zelles prägnante Feststellung: »Im Medium der Ästhetik vollzieht sich Aufklärung über Aufklärung als Kritik des Schönen durch das Erhabene.« (Zelle 1993: 3)

19 | So Burkes Charakterisierung des Erhabenen im Gegensatz zum Schönen: »sublime objects are vast in their dimensions, beautiful ones comparatively small; beauty should be smooth, and polished; the great, rugged and negligent« (ebd.). – Auch Norbert Christian Wolf weist darauf hin, dass das von Goethe genannte Raue »nicht von ungefähr in der Erhabenheitsästhetik Burkes für das Sublime steht.« (Wolf 2001: 227f.)

Schönen mit dem Erhabenen eine nur »scheinbar unmögliche« ist. Das ästhetische Gegenmodell hierfür liefert abermals Sulzers *Allgemeine Theorie der schönen Künste*, vor welcher der Jüngling eindringlich gewarnt wird, wenn Goethe ihm zuruft: »Laß [...] die weiche Lehre neuerer Schönheitelei, dich für das bedeutende Rauhe nicht verzärteln, daß nicht zuletzt deine kränkelnde Empfindung, nur eine unbedeutende Glätte ertragen könne.« (FGA 18, 116) Goethes Polemik richtet sich gegen eine »einseitige« Ästhetik, welche die Kunst lediglich auf die Gestaltung des Gefällig-Schönen festlegt und dabei das »bedeutende Rauhe«, mithin das »Wilde«, Erhabene als Gegenpol ausschließt. Diese ausschließliche Fixierung auf das Schöne, die – wiederum Burkes Theorie entsprechend²⁰ – mit Weichheit und Verzärtelung assoziiert wird, verfehle nämlich den »wahren« Begriff des Schönen selbst, indem sie dieses auf »eine unbedeutende Glätte« reduziere. Auch mit dieser Reduktion ist eine spezifische Theorie über den Ursprung der Kunst verbunden, die Goethe indes als »falsch« erweisen und durch die eigene, »richtige« ersetzen will. So referiert er Sulzers These, »die schönen Künste seien entstanden aus dem Hang, den wir haben sollen, die Dinge rings um uns zu verschönern«, und fügt sogleich in aller Entschiedenheit hinzu: »Das ist nicht wahr!« (Ebd.)

Gegen Sulzers Verschönerungs-These stellt Goethe nun das Konzept einer »bildenden« bzw. »charakteristischen« Kunst, deren anthropologische und historische Ursprünglichkeit er anhand des Rekurses auf den Wilden zu plausibilisieren sucht. Diese Verschränkung von Anthropologie und Geschichte beruht auf der vom jungen Goethe mit zahlreichen Autoren des 18. Jahrhunderts geteilten Annahme, dass »in dem kulturellen Gefälle zwischen Europa und den exotischen »Wilden« ein Abbild des geschichtlichen Fortschritts« zu sehen sei (Knopp 1979: 641), der nach seiner Auffassung freilich nicht *per se* zum Besseren führt. Die durch den Hinweis auf die ästhetische Praxis der Wilden zu belegende »kunsthistorische« Ausgangsthese Goethes lautet: »Die Kunst ist lange bildend, eh sie schön ist, und doch, so wahre, große Kunst, ja oft wahrer und größer, als die Schöne [Kunst] selbst.« (FGA 18, 116) Goethe meint hier mit der »bildenden Kunst«, die er der »schönen Kunst« gegenüberstellt, nicht etwa, wie erst seit Beginn des 19. Jahrhunderts üblich, die Sammelbezeichnung für all jene Künste, »welche sichtbare Gegenstände durch äußere räumliche Formen darstellen« (Hebenstreit 1843: 95), wie Architektur, Bildhauerei oder Malerei. Statt auf das Bildhafte als das Räumlich-Visuelle des künstlerisch Dargestellten hebt Goethe vielmehr auf das Bildende als den kreativen Akt der Darstellung selbst ab: auf die Produktivkraft, die er als anthropologische Konstante versteht, indem er von der »bildenden Natur« des (bzw. »in dem«) Menschen spricht, »die gleich sich tätig beweist, wann seine Existenz gesichert ist.« (FGA 18, 116)

20 | Vgl. die treffende Beobachtung von Klaus Poenicke: »Das »Schöne« verbindet sich [bei Burke] mit allem, was im Erlebenden nicht Angst, sondern Liebe weckt. [...] Seine Bildwelt erscheint von grundsätzlich sanfterem, schwächerem, »weiblicherem« Wesen [als die des Erhabenen]« (Poenicke 1989: 85).

In Anspielung auf den als mythologische Chiffre für den Künstler fungierenden Prometheus, der in dieser Funktion auch explizit am Ende des *Baukunst*-Aufsatzes vorkommt (sowie bekanntlich ebenfalls in der Rede *Zum Shakespeares-Tag* und in der *Prometheus-Hymne*), wird der Mensch, insofern er diese »bildende Natur« besitzt, als »Halbgott« apostrophiert. Die pantheistisch mit Gott gleichgesetzte schöpferische Natur, die *natura naturans*, wohnt auch dem – insofern ebenfalls göttlichen – Menschen inne, der wie Prometheus »umher nach Stoff« greift, um »ihm seinen Geist einzuhauchen.« (Ebd.) Der im bisherigen Textverlauf schon wiederholt formulierte Gedanke von der Gottähnlichkeit des künstlerischen Genies,²¹ modellhaft repräsentiert durch den »heilige[n] Erwin« (ebd.: 115), wird hier erneut aufgegriffen, erfährt nun aber eine anthropologische Verallgemeinerung: Goethe erklärt den Menschen als solchen zum (potentiellen) göttlichen Künstler, und zwar nachdrücklich auch schon den Naturmenschen im vorzivilisatorischen Zustand. Denn als Manifestationen der anthropologisch verstandenen »bildenden Natur« begreift Goethe grundsätzlich bereits die ästhetischen Produktionen und ›Körpermodifikationen‹ der Naturvölker, wie sie in den zeitgenössischen ethno-ästhetischen Debatten vielfach diskutiert wurden.²² Diese primitiven künstlerischen Anfänge bringen demzufolge zwar keine schönen, sondern bizarre und sogar hässliche Gebilde hervor, die aber gleichwohl den produktiven Urcharakter aller Kunst erkennen lassen, auf den es Goethe vor allem ankommt:

Und so modelt der Wilde mit abenteuerlichen Zügen, gräßlichen Gestalten, hohen Farben, seine Cocos, seine Federn, und seinen Körper. Und laßt diese Bildnerei aus den willkürlichsten Formen bestehn, sie wird ohne Gestaltverhältnis zusammenstimmen, denn Eine Empfindung schuf sie zum charakteristischen Ganzen. (Ebd.: 116f.)

Unschwer sind die – auf den ersten Blick doch recht erstaunlichen – Parallelen zu erkennen, die Goethe damit zwischen den Gegenstands- und Körperverzierungen der Wilden einerseits und der »deutschen Baukunst« Erwins von Steinbach andererseits zieht.²³ Die »abenteuerlichen« und »gräßlichen«, zugleich aber auch »hohen« Produkte jener archaischen Kunst korrespondieren dem erhabenen Eindruck der »Stärke und Rauheit«, den das Straßburger Münster bei seinem Betrachter hervorruft. Und wie sich dieses als Kunstwerk durch

21 | Zu diesem »Vergleich des Genies mit dem Schöpfergott« in Goethes Text vgl. Schmidt 2004: 193f.

22 | Insofern kann keine Rede davon sein, Goethe habe »hier sogar den Zugang zu dem jener Zeit sonst noch ganz verschlossenen Gebiet der primitiven Kunst der Naturvölker« gefunden (Einem 1994: 570). Dieses Gebiet war damals keineswegs »verschlossen[]«; die Kunst der Wilden wurde nur zumeist abschätzig behandelt.

23 | Irritiert über diesen Vergleich zeigt sich Reinhard Liess: »Man wundert sich über die Verknüpfung des so überreich verfeinerten Instrumentariums der Erwin-Fassade ausgerechnet mit dem ertümlichen Kunsttrieb des Wilden [...]. Man fragt sich, was Goethe an einem so hochentwickelten, spätzeitlichen Kunstwerk an die ›raue Wildheit einer primitiven Kunst gemahnen konnte« (Liess 1985: 149).

die gleichsam organische Zweckmäßigkeit aller seiner Teile in Bezug auf das »lebendige[] Ganze« (ebd.: 116) auszeichne, da sein Schöpfer »mehr gefühlt als gemessen« (ebd.: 111) habe, so ergibt sich nach Goethe auch die notwendige »Zusammenstimmung« der von dem Wilden hervorgebrachten »willkürlichsten Formen« dadurch, dass »Eine Empfindung [...] sie zum charakteristischen Ganzen [schuf].« Harmonie und Rauheit, ja sogar Hässlichkeit schließen einander demnach nicht aus.

Indem der junge Goethe mit seiner anticlassizistischen »Ästhetik des Wilden« als einer »Ästhetik des Hässlichen« Partei ergreift für die primitiven, »noch nicht schönen Künste«, argumentiert er also dafür, dass Schönheit nicht das ausschließliche und auch nicht das vorzügliche Kriterium für die Beurteilung von Kunstwerken sein darf. Das Werk des gotischen Baumeisters Erwin von Steinbach mag zwar nicht nur rau, sondern *auch* schön sein, aber wie bei den »Bildnereien« des Wilden handle es sich dabei primär um bildende, d.h. produktive, auf dem anthropologischen Gestaltungstrieb des Menschen basierende Kunst, die Goethe nun als »charakteristische Kunst« näher bestimmt, welche für ihn »die einzige wahre« ist (ebd.: 117). »Falsche« Kunst – und damit von aller »wahren« wirklich substantiell verschieden – wäre dagegen nur die imitative Kunst der Nachahmer, die sich auf rationale Regeln statt auf eigene Empfindung verlassen. Die werkästhetische Kategorie des Charakteristischen, die auf »Stärke und Rauheit« und damit, im Verständnis des jungen Goethe, auf das Erhabene hindeutet,²⁴ entspricht der produktionsästhetischen Kategorie des Bildenden bzw. der bildenden Natur im Menschen. Wo die zur allgemeinen *Natur* des Menschen gehörende Bildungskraft »aus inniger, einiger, eigener, selbstständiger Empfindung um sich wirkt« (ebd.), überall da entstehe charakteristische Kunst, die nicht zwangsläufig schön sein muss.

Ausdrücklich merkt Goethe an, es sei im Hinblick auf dieses Charakteristische im Sinne der das Werk jeweils auszeichnenden lebendigen Ganzheit gleichgültig, ob die Kunst »aus rauher Wildheit, oder aus gebildeter Empfindsamkeit geboren« wird (ebd.). Mithin stellt er in seiner ethno-anthropologischen Ästhetik anthropologische Konstanz über kulturelle Differenz: Es gibt für ihn nur die *eine* Natur des Menschen, an der alle Völker – die wilden wie die zivilisierten – teilhaben, und diese Natur bestimmt den Menschen als *homo aestheticus*, dessen Werke, sofern sie aus »Empfindung« stammen, prinzipiell dieselbe Qualität des Charakteristischen aufweisen. Die exotischen Wilden stehen im Hinblick auf die bildende Natur des Menschen den zivilisierten Europäern in nichts nach; ja sie können sich ihnen sogar als überlegen erweisen, wenn es sich bei diesen (wie laut Goethe bei den Franzosen und ihren Adepten) um bloße Imitatoren handelt, die nicht aus eigener Empfindung schöpfen: In diesem Fall sei die »bil-

24 | Vgl. auch die Feststellung von Detlef Kremer: »G[oethe] [...] macht [die Kunst] über den Begriff des Erhabenen anthropologisch begreifbar als einen menschlichen Gestaltungsdrang, der sich in einer »charakteristischen Kunst« vergegenständlicht.« (Kremer 2004: 566)

dende‹ Kunst der Wilden – und mag sie auch noch so grotesk oder gar hässlich erscheinen – »wahrer und größer als die Schöne [Kunst] selbst.« (Ebd.: 116)

Trotz aller latenten Nivellierung der Differenzen zwischen der primitiven Kunst der Naturvölker und der ›gebildeten‹ Kunst der Kulturvölker bemerkt Goethe allerdings, dass man »bei Nationen und einzelnen Menschen [...] unzählige Grade« (ebd.: 117) charakteristischer Kunst feststellen könne. Substantielle Unterschiede gibt es demzufolge bei aller »wahren« Kunst nicht, wohl aber graduelle Abstufungen – was durchaus im Sinne einer kunstgeschichtlichen Höherentwicklung zu verstehen ist. Dabei integriert Goethe die Schönheit, die zuvor von dem ›Bildenden‹ als dem Ursprung der Kunst abgegrenzt wurde, ausdrücklich wieder in die Ästhetik des Charakteristischen. Freilich handelt es sich dabei nicht um dieselbe Schönheit; es wird vielmehr eine falsche, einseitige von einer richtigen, mit dem Charakteristischen verbundenen Schönheit unterschieden.²⁵ Entsprechend führt Goethe das Maß der ›Glückseligkeit‹ und ›Anbetungswürdigkeit‹ des Künstlers auf den Grad seiner Erhebung »zu dem Gefühl der Verhältnisse, die *allein* schön [...] sind«, zurück – um im Anschluss sogleich die »Stufe« zu preisen, »auf welche *Erwin* gestiegen ist«, angesichts dessen Werk der kongeniale Betrachter »das tiefste Gefühl von Wahrheit und Schönheit der Verhältnisse« (ebd.) zu erkennen vermöge. So geht Goethe schließlich von einer stufenartigen Höherentwicklung der Kunst aus, die sich im ›menschheitsgeschichtlichen‹ Prozess der wachsenden Entfernung vom Naturzustand vollzieht – allerdings nur, wenn der Kontakt zu diesem nicht abreißt. Das Charakteristische bilde dabei zwar den essentiellen Ursprung der ›wahren‹ Kunst, die aus ihm erwachsene, mit ihm vereinte und insofern spannungsvolle Schönheit²⁶ aber ihren Gipfel.²⁷ Die Rehabilitation des Archaischen verbindet sich in Goethes *Baukunst*-Aufsatz also auf eigentümliche Weise mit der Voraussetzung (der Möglichkeit) eines ästhetisch-kulturellen Fortschritts.

25 | Norbert Christian Wolf weist mit Recht darauf hin, »daß im Baukunst-Aufsatz mindestens zwei verschiedene Begriffe von Schönheit verhandelt werden [...]. Die zweite, positiv gefasste Schönheit ist stets charakteristisch, was aber keineswegs den Umkehrschluß erlaubt, alle charakteristische Kunst sei zugleich stets notwendig schön.« (Wolf 2001: 229)

26 | Mit Blick auf die Funktion dieser ›höheren‹ Schönheit in *Von deutscher Baukunst* bemerkt Hans Dietrich Irmischer, dass Goethe den »spannungslosen Schönheitsbegriff« des von ihm »bekämpften Klassizismus [...] mit äußerster Dynamik erfüllt.« (Irmischer³1999: 193)

27 | Vgl. das »Fazit der Schönheits-Reflexionen des jungen Goethe«, wie es Norbert Christian Wolf zieht: »Die allein ›wahre‹ Schönheit ist der Superlativ charakteristischer Kunst, das ausschlaggebende Ziel künstlerischer Praxis darf sie zunächst jedoch keineswegs sein [...], sondern allererst die sich ›bildend‹ einstellende Wahrheit, die ihrerseits zur Erreichung ›wahrer‹ Schönheit notwendig, aber noch lange nicht hinreichend ist. Jene *a priori* nicht anzustrebende Schönheit kann sich unter gewissen Voraussetzungen, nämlich dem entwickelten ›Gefühl für Verhältnisse‹, dann – gleichsam als Additiv – zusätzlich einstellen« (Wolf 2001: 230).

Im Anschluss an die den fünften und letzten Abschnitt des Textes eröffnende Kritik an der klassizistischen Nachahmungsästhetik der eigenen, deutschen Gegenwart, die sich »zu ihrem Verderben« nach dem Vorbild »leichte[r] Franzose[n]« an der griechischen Antike orientiere, wird – gleichsam als Erlösergestalt, die der Sakralisierung des genialen Künstlers zum »Gesalbten Gottes« entspricht – das Kommen eines neuen Genies angekündigt, das noch »mehr als Prometheus [...] die Seligkeit der Götter auf die Erde« leiten soll (ebd.: 117f.). Die Vermutung liegt nahe, dass der junge Goethe mit diesem im Schlusspassus des Textes hymnisch angerufenen »Knabe[n]« (ebd.: 118)²⁸ sich selbst meint. Jedenfalls erhellt aus seiner »Prophezeiung«, dass die graduelle Höherentwicklung der charakteristischen Kunst, die mit den »willkürlichsten Formen« des Wilden beginnt, durch Erwin von Steinbach noch keineswegs abgeschlossen wurde: Die »Stufe, auf welche *Erwin* gestiegen ist«, stellt also nicht etwa die höchste und letzte dar, sondern ist ihrerseits nur eine »Vorstufe« des kommenden Knaben-Genius, der noch höher steigt. Auch seine erst noch zu schaffenden Werke sind indes Produkte derselben anthropologisch fundierten charakteristischen Kunst, die das »bedeutende Rauhe« im Laufe des Zivilisationsprozesses mit dem »wahren« Schönen verbindet. Auch er wird, gerade weil er »mit einem scharfen Aug für Verhältnisse« ausgestattet ist, nicht durch ästhetische »Pädagogen«, sondern allein durch »die Natur« erzogen (ebd.).

Darin ähnelt noch das Genie der Zukunft, wie Goethe es am Ende seiner Schrift heraufbeschwört, dem Wilden im *Naturzustand*. Denn letztlich handelt es sich bei dem, was hier angekündigt bzw. ersehnt wird, um nichts anderes als um die vollkommene Entfaltung der »bildenden Natur«, die das Wesen des Menschen ausmache, wie es sich vermeintlich schon vor aller Kultur zeigt. Umgekehrt dient dieses Argumentationsmodell somit freilich auch dazu, den genialen Künstler der Gegenwart als den eigentlichen, am höchsten und umfassendsten entwickelten Menschen zu proklamieren. Zugleich aber lebt das Wilde des (vor)kulturellen Ursprungs im modernen Genie fort, insofern jene bildende Menschen-Natur bei ihm nicht der zivilisatorischen »Verzärtelung« zum Opfer gefallen ist, sondern immer noch genauso wirksam bleibt wie im ursprünglichen Zustand der Menschheit, den für Goethe in zeittypischer Weise der primitive Exot verkörpert. Wie dessen »Bildnereien« komme mithin auch den Kunstwerken des neuen Naturgenies in der Nachfolge Erwins von Steinbach die erhabene Rauheit des Charakteristischen zu, jedoch verknüpft mit der Schönheit, die dadurch erst »wahre« Schönheit sei.

Noch in der autobiografischen Selbstreflexion von *Dichtung und Wahrheit* äußert Goethe Gedanken, die mit der ethno-anthropologischen Ästhetik seines frühen Textes in erstaunlicher Weise übereinstimmen. So rekapituliert er dort im 6. Buch nicht nur seine einst – wohl in Anlehnung an Herder²⁹ – formulier-

28 | Vgl. hierzu Karl Eibls Hinweis auf Parallelen zwischen Goethes »Knaben« und der typologischen Figur des *Puer* aus Vergils vierter Ekloge (Eibl 1981:244–246).

29 | So heißt es in Herders zwischen 1768 und 1770 entstandener Abhandlung *Plastik* (publiziert 1778), die dem jungen Goethe im Manuskript bekannt gewesen sein dürf-

te kulturanthropologische These vom erhabenen Ursprung der Kunst, sondern er beschreibt auch die weitere zivilisatorische Entwicklung vom Erhabenen zum Schönen bzw. zur Vereinigung des Erhabenen mit dem Schönen, wie er sie gegen Ende seiner Jugendschrift in Bezug auf Erwin von Steinbach und den künftigen Knaben-Genius gefordert hatte. Wie er schon 1772 polemisch auf die klassizistische »Lehre neuerer Schötheilei« Bezug nimmt, welche das Charakteristisch-Erhabene zugunsten der einseitig verabsolutierten Schönheit ausschließe, so betont er auch in *Dichtung und Wahrheit* die Gefahr für das Erhabene, im zivilisatorischen Prozess durch »wachsende Bildung vernichtet [zu] werden« (FGA 14, 246). Zugleich aber wird an dieser Stelle auch die Aussicht auf eine Synthese von Schöner und Erhabenem eröffnet, falls letzteres »glücklich genug ist, sich zu dem Schönen zu flüchten und sich innig mit ihm zu vereinigen, wodurch denn beide gleich unsterblich und unverwüsthlich sind.« (Ebd.) An diesem Gedanken einer für beide Seiten gewinnbringenden Vereinigung des Erhabenen mit dem Schönen, die zugleich ein Fortleben des Ursprünglichen im Entwickelten, des Wilden im Zivilisierten bedeutet, hat der spätere Goethe bei aller Distanzierung vom früheren ›Genietreiben‹ offenkundig festgehalten.

3. DIE »ÄSTHETISCHE BILDUNG« DES WILDEN BEIM ›KLASSISCHEN‹ SCHILLER

Das anthropologische Interesse an den Kunstpraktiken außereuropäischer Völker schlägt sich in Schillers Ästhetik viel umfassender nieder als in Goethes kunsttheoretischen Überlegungen. So beschäftigt sich Schiller in seinen philosophisch-ästhetischen Schriften, die während der ersten Hälfte der 1790er Jahre entstehen, immer wieder und in neuen Anläufen mit dem Stellenwert solcher archaischen Kunstformen. Die für sein philosophisches Denken zentrale Frage nach der Bedeutung der ästhetischen Erfahrung für die Natur des Menschen motiviert diese intensiven Reflexionen auf die ästhetischen Praktiken der exotischen Wilden. Insofern ist Peter-André Alt zuzustimmen, wenn er hervorhebt, »dass Schiller aus einer dezidiert [...] ästhetischen Perspektive an das Problem des Wilden herantritt und es theoretisch eingemeindet« (Alt 2012: 284). Schillers allgemeines Interesse an den exotischen Naturvölkern ist freilich schon eher geweckt worden: Spurenelemente der zeitgenössischen »Erschließung der geographisch fremden Welt« und ihrer Bewohner, vermittelt über die ausgiebige Lektüre von Reiseberichten, finden sich bereits seit den frühen 1780er Jahren

te, über den erhabenen Ursprung der Kunst in menscheitsgeschichtlichen Frühstadien: »Die bildende Kunst, sobald sie Kunst wird und sich von signis, d. i. religiösen Zeichen und Denkmalen, Klötzen, Hölzern, Steinhäufen, Pfeilern, Säulen entfernt, muß notwendig zuerst ins *Große*, *Erhabene* und *Überspannte* gehen, was Schauer und Ehrfurcht, nicht Liebe und Mitgefühl erregt.« (Herder 1994: 312) Derartige völkerkundlich-ästhetische Überlegungen Herders haben Goethe vermutlich bei seiner Abfassung der *Baukunst*-Schrift beeinflusst und wirkten bei ihm noch lange nach.

immer wieder »in den Erzählungen, Dramen, Gedichten« (Guthke 2000: 103) sowie in den geschichtsphilosophischen Vorlesungen von 1789 und 1790. Auf den Zusammenhang ethno-anthropologischer Aspekte mit Fragestellungen der Ästhetik dürfte Schiller aber wohl erst 1792 in der Folge seines intensiven Studiums von Kants *Kritik der Urteilskraft* (1790)³⁰ besonders aufmerksam geworden sein, in der dieser Zusammenhang ebenfalls an mehreren Stellen verhandelt wird.

Im Laufe seiner anthropologisch-ästhetischen Reflexionen über das Verhältnis des Wilden zur Kunst bzw. zum Schönen entwickelt Schiller mehrere, einander durchaus widersprechende Denkmodelle, die auf die generelle Ambivalenz des Bildes verweisen, das sich das 18. Jahrhundert vom Wilden macht. Dabei beginnt Schiller als Vertreter einer antirousseauistischen Auffassung von der tierähnlichen Rohheit der außereuropäischen Völker, denen er deshalb auch jeden ästhetischen Sinn abspricht, um sich allerdings mit der Zeit einer entgegengesetzten, Positives im Primitiven erblickenden Perspektive anzunähern,³¹ wie sie der junge Goethe schon zwanzig Jahre zuvor vertreten hatte – allerdings mit einigen signifikanten Verschiebungen.

Bevor ich gleich näher auf Schillers ästhetische Schriften eingehe, soll zunächst noch kurz der Blick auf die Jenaer Antrittsvorlesung *Was heißt und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?* (1789) gerichtet werden, in der seine anfängliche Negativwertung der exotischen Naturvölker besonders markant zum Ausdruck kommt. Schiller vertritt hier einen radikalen aufklärerischen Fortschrittsoptimismus,³² indem er die Wilden in Übersee, die er mit den Anfängen der Menschheitsgeschichte in Verbindung bringt, als ›trauriges‹ Spiegelbild der eigenen, europäischen Vergangenheit präsentiert. Die aktuellen Seefahrten in ferne Weltgegenden erscheinen so gleichsam als Zeitreisen in längst überwundene Urzustände; der Kontakt mit dem kulturell Fremden wird zur ›beschämenden‹ Begegnung mit der eigenen Vorgeschichte. Die exotischen Primitiven entsprechen in Schillers Augen unseren ›rauen Vorfahren in den thüringischen Wäldern« (FSA 6, 422) und lehren uns daher: »so waren wir« (ebd.: 418). Schiller analogisiert dabei Phylo- und Ontogenese; er vergleicht die Entwicklung des ganzen Menschengeschlechts mit dem Durchlaufen verschiedener Lebensalter beim einzelnen Menschen und konstatiert eine sukzessive Höherentwicklung – von den mehr oder weniger ›kindlichen‹ Wilden bis hin zur aufgeklärten Mündigkeit der ›erwachsenen‹ europäischen Kulturnatio-

30 | Zu Schillers Rezeption der *Kritik der Urteilskraft* vgl. Feger 2005.

31 | Vgl. Georg Bollenbecks Beschreibung von Schillers Wandel vom »Lobredner des Fortschritts [...] zu dessen Kritiker«, den er als einen durch den »Terror der Französischen Revolution katalysierten »Einstellungswandel« begreift (Bollenbeck 2007: 19).

32 | Im Hinblick auf das Verständnis des historischen Prozesses betont bereits Benno von Wiese bezüglich der geschichtsphilosophischen Schriften die »Unbekümmertheit, mit der Schiller sich selbst, bzw. sein eigenes Zeitalter zum Maß geschichtlicher Bewertung machte. In der Tat ist die Abhängigkeit Schillers von der Aufklärung nirgends so deutlich wahrzunehmen wie hier.« (Wiese 1978: 331)

nen.³³ Geschichtsphilosophie und Ethno-Anthropologie gehen folglich Hand in Hand, wenn Schiller sich, wenn auch recht unspezifisch, auf die ethnografischen Erträge der zeitgenössischen Entdeckungsreisen beruft:

Die Entdeckungen, welche unsre europäischen Seefahrer in fernen Meeren und auf entlegenen Küsten gemacht haben, [...] zeigen uns Völkerschaften, die auf den mannichfaltigsten Stufen der Bildung um uns herum gelagert sind, wie Kinder verschiedenen Alters um einen Erwachsenen herumstehen und durch ihr Beispiel ihm in Erinnerung bringen, was er selbst vormals gewesen und wovon er ausgegangen ist. [...] Wie beschämend und traurig aber ist das Bild, das uns diese Völker von unserer Kindheit geben! und doch ist es nicht einmal die erste Stufe mehr, auf der wir sie erblicken. Der Mensch fing noch verächtlicher an. (Ebd.: 416f.)

Mit Rousseau weiß sich Schiller darin einig, dass die »auf entlegenen Küsten« heimischen Wilden schon nicht mehr gänzlich im Naturzustand leben, sondern bereits erste Schritte auf dem Weg zur Zivilisation gemacht haben. Diagonal entgegengesetzt fällt jedoch die jeweilige Bewertung des Verhältnisses von Naturzustand und Zivilisation aus: Während Rousseau den (hypothetischen) Ausgangspunkt dergestalt idealisiert, dass sich der natürliche Mensch durch seine physische und moralische Überlegenheit gegenüber dem depravierten zivilisierten Menschen auszeichne, vertritt Schiller in der Antrittsvorlesung die umgekehrte Ansicht: Das menschengeschichtliche Frühstadium gilt ihm als roher, auch und gerade in moralischer Hinsicht verächtlicher Zustand, der überwunden werden muss – und von den Europäern tatsächlich überwunden wurde.³⁴

Eher beiläufig streift Schiller hier das Gebiet des Ästhetischen, auf dem sich der extreme Unterschied zwischen dem wilden Anfang und dem zivilisatorischen Ziel der Menschheit ebenfalls zeige. So heißt es über den »unästhetischen« Wilden: »[W]ie abenteuerlich und ungeheuer zeigt er sich unsern Augen! Sein roher Geschmack sucht Fröhlichkeit in der Betäubung, Schönheit in der Verzerrung, Ruhm in der Übertreibung« – Verhaltensweisen, die beim gebildeten Europäer nach Schiller »nur Ekel oder Mitleid erregen« können (ebd.: 418).

33 | Dieses Lebensaltermodell begegnet bei anderen Autoren freilich auch in kulturpessimistischer Wendung, so etwa in Diderots *Supplément au voyage de Bougainville* (1796 postum veröffentlicht), wo die Europäer nicht mit dem reifen Erwachsenen-, sondern mit dem schwachen Greisenalter assoziiert werden, während Diderot die Südseeinsulaner zwar mit Kindern vergleicht, die Kindheit aber positiv im Sinne von Einfachheit und Unschuld wertet: »Das Leben der Wilden ist doch so einfach, und unsere Gesellschaften sind so komplizierte Maschinen! Der Tahitianer steht dem Anfang der Welt, der Europäer ihrem Greisenalter so nahe! Der Abstand, der ihn von uns trennt, ist größer als der Abstand zwischen dem neugeborenen Kind und dem Menschen in der Auflösung des Alters.« (Diderot 1965: 15.)

34 | Dazu, wie der ›Universalhistoriker‹ Schiller mit seinem Vertrauen in den zivilisatorischen Fortschritt in der Tradition der aufgeklärten Geschichtswissenschaft steht, vgl. Frick 1995: 86f.

Denn die Kultivierten unterscheiden sich gerade auch durch ihre »Kunsttriebe« von den Primitiven der historischen Frühe bzw. der geografischen Ferne; die »Wunder der Kunst« seien neben den »Schöpfungen der Vernunft« (ebd.: 421) die vorzüglichsten zivilisatorischen Errungenschaften. Der Unterschied zur integrativen Betrachtung des Wilden in Goethes *Baukunst*-Aufsatz, der zwischen der primitiven Kunst der Exoten und der hochentwickelten Kunst des Genies nur graduelle Unterschiede konstatiert, ist eklatant.

Auch zu Beginn seiner dezidiert ästhetischen Reflexion auf die überseeischen Ethnien im Zuge der Lektüre von Kants *Kritik der Urteilskraft* ab dem Jahr 1792 behält Schiller seine antirousseauistische, »verächtliche« Perspektive auf den Wilden zunächst noch bei. Indem er von Kant die Grundbestimmung der Lust am Schönen als »uninteressirtes und freies Wohlgefallen« (Kant 1908: 210)³⁵ an der bloßen Form eines Gegenstands adaptiert, betont er etwa in einer *Wohlgefallen am Schönen* überschriebenen Notiz, die wohl von 1792 stammt, dass es sich bei diesem Wohlgefallen um einen »unbegreifliche[n] Schritt« handelt, »den der Mensch tut« (FSA 8, 1043) – bzw. durch den er allererst zum Menschen wird. Damit knüpft Schiller an entsprechende Überlegungen aus § 41 der *Kritik der Urteilskraft* an. Dort geht es um die Frage, wie aus dem von »Reiz und Rührung« beeinflussten »interessierten Wohlgefallen« am Angenehmen, das den »unrein[en]« und »barbarisch[en]« Geschmack des Naturmenschen kennzeichne (Kant 1908: 223), im Laufe des zivilisatorischen Fortschritts ein von allen Reizen unabhängiges »uninteressirtes [...] Wohlgefallen« am Schönen wird – eine Frage, die Kant im Ausgang von den ästhetischen Körperpraktiken bei exotischen Völkern so zu beantworten sucht, dass er einen dreistufigen Übergang von den Körperbemalungen sowie dem Muschel-, Blumen- und Federschmuck der Wilden bis hin zu den »verfeinerten« Äußerungen des ästhetischen Geschmacks auf der höchsten Zivilisationsstufe konstruiert.³⁶ Das eigentliche Problem, wie aus dem interessierten Wohlgefallen am Angenehmen ein interesseloses Wohlgefallen am Schönen werden kann, löst Kant damit freilich nicht. Schiller behauptet nun, dass sich dieses Problem auch gar nicht lösen lasse, weil die Körperverszerrungen des Wilden mit Kunst nichts zu tun hätten:

35 | Vgl. ebd.: »Der Geschmack ist jederzeit noch barbarisch, wo er die [sic!] Beimi-schung der Reize und Rührungen zum Wohlgefallen bedarf, ja wohl gar diese zum Maß-stabe seines Beifalls macht. Ein Geschmacksurtheil, auf welches Reiz und Rührung keinen Einfluß haben [...], ist ein *reines Geschmacksurtheil*«.

36 | Kant erläutert sein Drei-Stufen-Modell der ästhetischen Zivilisierung wie folgt: »[S]o werden freilich anfangs nur Reize, z.B. Farben, um sich zu bemalen (Rocou bei den Caraiben und Zinnober bei den Irokesen), oder Blumen, Muschelschalen, schön-farbige Vogelfedern, mit der Zeit aber auch schöne Formen (als an Canots, Kleidern u. s. w.), die gar kein Vergnügen, d. i. Wohlgefallen des Genusses bei sich führen, in der Gesellschaft wichtig und mit großem Interesse verbunden: bis endlich die auf den höchsten Punkt gekommene Civilisirung daraus beinahe das Hauptwerk der verfeiner-ten Neigung macht« (ebd.: 297).

Man findet bei dem Kind und bei wilden Völkern zwar eine Neigung zum Schmuck und Putz, etwas das über das Bedürfnis hinausgeht, aber diese Neigung ist ganz nur sinnlich, es ist der Glanz der Farben, welcher anzieht, es ist die Eitelkeit welche sich auszeichnen, es ist der Reichtum, welcher groß tun will. Deswegen hängt sich der Wilde Ringe in Nasen, Ohren u[nd] Lippen, tattowiert sich, färbt sich Lippen und Nägel, besteckt sich mit bunten Steinen, Federn, ja mit Knochen und Zähnen. (FSA 8, 1043)

Im Gegensatz zu Kant will Schiller diese »ganz nur sinnlich[e]« »Neigung zum Schmuck und Putz« überhaupt nicht als ersten Schritt zur Ausbildung des ästhetischen Geschmacks verstehen; vielmehr betont er: »Aber von allem diesen ist kein Übergang zu einem freien Wohlgefallen an der schönen Gestalt.« (Ebd.) Schiller stellt Kant also die These entgegen, dass gar kein Weg von der »Eitelkeit« der »Wilden« zur schönen Kunst führt. Mit dieser fange vielmehr etwas völlig Neues an. Statt von einer kontinuierlichen sei mithin von einer sprunghaften Entwicklung auszugehen, die Schiller klimatheoretisch begründet, wenn er die künstlerische Gestaltung des Schönen durch die Schönheit der menschlichen Gestalt selbst bedingt sieht: »In Ländern, wo die Natur schöne Gestalten erzeugt, entstand auch die Foderung des Schönen; das Ideal, welches man in sich trägt, bildet sich nach den Eindrücken, die man empfangen.« (Ebd.) Unschwer zu erahnen ist – schon aufgrund der Nähe zu den bekannten Formulierungen aus Winckelmanns *Gedancken über die Nachahmung der griechischen Wercke in der Mahlerey und Bildhauer-Kunst* (1755)³⁷ –, dass Schiller hierbei das antike Griechenland vor Augen hat. Ausdrücklich weist er denn auch am Ende des kurzen Textes auf die ungeheure Kluft zwischen den Wilden und den Griechen hin. So ruft er mit Blick auf die griechische Baukunst aus: »Von den Korbartigen Hütten und den schmutzigen Zelten von Tierhäuten, unter welchen sich der Wilde so erbärmlich hilft – zu der griechischen Säulenordnung, zu den Tempeln und Portikus, was für ein Schritt!« (FSA 8, 1043f.) Ein gleichsam unendlich großer Schritt (so wäre zu erläutern), der nicht auf einen allmählichen Übergang, sondern auf einen evolutionären Sprung schließen lässt.

Zu einer nahezu völlig veränderten Einschätzung gelangt Schiller allerdings schon bald darauf im Zuge seiner ›kulturkritischen Wende‹,³⁸ wie er sie in

37 | So heißt es etwa bei Winckelmann, der kultur- und klimatheoretische Konjekturen mit metaphysisch-idealistischen Postulaten verbindet: »Diese häufigen Gelegenheiten zur Beobachtung der Natur veranlassten die griechischen Künstler noch weiter zu gehen: sie fiengen an, sich gewisse allgemeine Begriffe von Schönheiten [...] zu bilden, die sich über die Natur selbst erheben solten; ihr Urbild war eine bloß im Verstande entworfene geistige Natur.« (Winckelmann 1995: 20)

38 | Vgl. Georg Bollenbecks Bemerkung angesichts des schnellen Standpunktwechsels Schillers: »In *Was heißt und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte* (1789) rühmt er die Fortschritte seines Zeitalters ebenso nachdrücklich wie er sie wenige Jahre später in den beiden kulturkritischen Hauptschriften [gemeint sind die *Ästhetischen Briefe* und *Über naive und sentimentalische Dichtung* von 1795] wieder in Frage stellen wird. Offenbar ist es ein kurzer Weg von der Universalgeschichte zur Kulturkritik.« (Bollenbeck 2007: 15f.) Zu präzisieren bleibt freilich, dass dieser Weg sogar

der Vorstufe zu den Briefen *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*, den zwischen Februar und Dezember 1793 geschriebenen Briefen an den Herzog von Augustenburg, vollzieht. Schiller relativiert hier, namentlich im *Einschluss* zum Brief vom 11. November 1793, plötzlich die zuvor noch so strikt formulierte Überlegenheit des aufgeklärten Europäers gegenüber dem Wilden, indem er nunmehr von den spezifischen »Tugenden der Wildheit« spricht, die er der »Erschlaffung« und »Weichlichkeit« des »verfeinerten Kunstmenschen« gegenüberstellt (ebd.: 520f.). Freilich erblickt Schiller in anthropologischer und damit auch in ästhetischer Hinsicht Vorzüge wie Defizite auf beiden Seiten, insofern hier die sinnlich-vernünftige Doppelnatur des Menschen jeweils nur einseitig ausgebildet sei: Der Wilde besitze, was dem Zivilisierten fehle – und umgekehrt. Schiller hat jetzt das Ideal eines dritten, zwischen der »sensualen« Wildheit und der »rationalen« Zivilisation (ebd.: 521) vermittelnden Zustands vor Augen: das Ideal einer umfassenden »Kultur der Menschlichkeit« (ebd.: 519), die beide Dimensionen der menschlichen Doppelnatur, Sensualität und Rationalität, vereint und die in den *Ästhetischen Briefen* dann den Namen »ästhetischer Zustand« erhält. Das geeignete »Werkzeug« für diese »ästhetische Bildung« (ebd.) sei im Falle des Wilden das »schmelzende« Schöne, im Falle des Zivilisierten dagegen das »anspannende« Erhabene.³⁹

Auffällig ist hieran, dass nun auf einmal doch eine gewisse Empfänglichkeit des Wilden für das Schöne vorausgesetzt wird – unmöglich bliebe sonst die ästhetische Bildung, durch die bei den überseeischen Exoten wie bei den europäischen Vorfahren die eigentliche Menschwerdung beginnt bzw. begann. Zwar hebt Schiller die Primitivität der dabei entstehenden Kunstprodukte hervor, die sich merklich von den idealschönen Werken der »gesittetsten aller Nationen des Altertums« (ebd.: 516), also der Griechen, unterscheiden. Dennoch heißt es im Brief an den Augustenburger Herzog vom 21. November 1793, dass sich durch »die Liebe zum Putz« bei den »wilden Stämmen« schon »die anfangende Humanisierung« (ebd.: 531) bekunde, auch wenn die Hervorbringungen auf dieser frühesten Kulturstufe bizarr anmuten: »Das Schöne des Wilden ist immer das Seltsame, das Schreiende, das Bunte. Er bildet groteske Figuren, liebt grelle Farben, und eine gellende Musik.« (Ebd.: 532) Die Parallelen zu Goethes Ausführungen im *Baukunst*-Aufsatz über die charakteristischen »Bildnereien« des Wilden sind – auch wenn damit kein direkter Einfluss behauptet werden soll – durchaus auffällig. So klingt es wie eine Anlehnung an Goethes Beschrei-

noch kürzer ist: Ende 1793, so soll im Folgenden deutlich werden, ist der Wandel in Schillers Auffassung schon weitgehend vollzogen.

39 | So stellt Schiller »die erhabne Anspannung des Gemüts« der »Hinschmelzung des Gemüts bei dem Schönen« (FSA 8, 520) gegenüber und sucht »die doppelte Behauptung zu rechtfertigen, *erstlich*: daß es das Schöne sei, was den rohen Sohn der Natur verfeinert, [...] *zweitens*: daß es das Erhabene sei, was die Nachteile der schönen Erziehung verbessert, dem verfeinerten Kunstmenschen Federkraft erteilt« (FSA 8, 521). Damit weisen die *Augustenburger Briefe* bereits auf die Unterscheidung zwischen »schmelzender« und »energischer Schönheit« in den *Ästhetischen Briefen* (Nr. 16–18) voraus (vgl. FSA 8, 615–622).

bung, wie »der Wilde mit abenteuerlichen Zügen, gräßlichen Gestalten, hohen Farben, seine Cocos, seine Federn, und seinen Körper [modellt]« (FGA 18, 116), wenn Schiller die ästhetischen Körperpraktiken des Exoten schildert: »Wie er seine Haare mit Federn, seinen Hals mit Korallen ziert, wie er sogar an seinem eigenen Körper künstelt, und seine natürliche Gestalt, in der Absicht sie zu verschönern bis zum Abscheulichen entstellt« (FSA 8, 533).

Zwar markiert eben diese Voraussetzung, der Wilde wolle seine Umgebung bzw. sich selbst verschönern (wobei ihm allerdings der richtige Begriff des Schönen noch fehle), eine nicht unerhebliche Differenz zum Modell des jungen Goethe, dem zufolge es dem Wilden gerade nicht um Verschönerung, sondern ausschließlich um eine Betätigung seiner »bildenden Natur« geht. Wichtiger als diese und weitere Differenzen bleibt aber die Tatsache, dass Schiller damit seine frühere Ansicht von der unüberbrückbaren anthropologisch-ästhetischen Differenz zwischen Natur- und Kulturvölkern revidiert: So ›unendlich‹ groß, wie noch in der Notiz *Wohlgefallen am Schönen* angenommen, ist der Schritt vom Putz der Wilden zur Kunst der Griechen in Schillers Augen nun nicht mehr.

Und Schillers ästhetische Rehabilitierung des Primitiven geht noch weiter. Dies betrifft zum einen die Umarbeitung der *Augustenburger Briefe* zu den 1795 in den *Horen* erschienenen *Ästhetischen Briefen*, in welche die Passagen über den Wilden und die Kunst größtenteils integriert worden sind. Zwar hält Schiller vor dem Hintergrund der übergeordneten zeitpolitischen Problemstellung der Briefe daran fest, dass der sinnliche Wilde – ebenso wie das entgegengesetzte Extrem des rationalen Barbaren – lediglich eine einseitige Existenzform des Menschen repräsentiert, die als solche gerade nicht dem Ideal des ›ästhetischen Staatsbürgers‹ entspricht. Zugleich aber universalisiert er dabei sein Konzept des ästhetischen Wilden, der dadurch dem als *homo ludens* charakterisierten ›ganzen Menschen‹ näher steht als der aufgeklärte Barbar, der die Kunst verachtet: Während Schiller in den *Augustenburger Briefen* unter Berufung auf »neuere Weltentdecker« einschränkend darauf hinweist, dass es »bei vielen Völkern der Südsee und des nördlichen Asiens« (ebd.: 531) noch gar keine Anzeichen ästhetischer Bildung gebe, so ist er in der endgültigen Fassung seiner *Briefe* hingegen davon überzeugt, dass der reine Naturzustand ohne jede Kunst und Kultur eine »bloße Idee« (ebd.: 650) ist, während alle realen Naturvölker bereits über primitive künstlerische Praktiken verfügen, die auf »den eigentlichen Anfang der Menschheit« schließen lassen (ebd.: 668). Der Mensch ist ein ästhetisches Wesen – diese (mit dem jungen Goethe geteilte) Grundthese von Schillers Anthropologie bestätigen demzufolge sämtliche exotischen Völker, insofern sich »der ästhetische Bildungstrieb« (ebd.: 673) bei ihnen stets schon in irgendeiner, sei es noch so ›rohen‹ Art und Weise regt.

In der 1795/96 ebenfalls in den *Horen* veröffentlichten Abhandlung *Über naive und sentimentalische Dichtung* erreicht Schillers ästhetisch-anthropologische Aufwertung des Wilden schließlich ihren Höhepunkt. Die Kategorie des Naiven bringt nunmehr vollends die Überlegenheit der Natur gegenüber der ›unnatürlichen‹ Kultur zum Ausdruck. Diese überlegene Natur, die das Interesse und die Sehnsucht des kultivierten Menschen wecke, indem sie ihn an seine

eigene »Unnatur« erinnert, zeigt sich nach Schiller besonders »bei Kindern« (ebd.: 709) und »kindlichen Völkern«.⁴⁰ Abermals werden mithin Onto- und Phylogenese parallelisiert: Der Naivität der Kinder entspreche diejenige der wilden Völkerstämme, die einst auch in Europa gelebt haben und in entlegenen Erdteilen noch immer leben. Die Naiven sind für Schiller also kein reines Vergangenheitsphänomen. Gleichwohl zeige der Blick auf sie dem Europäer in seiner Gegenwart den eigenen Ursprung, der weit zurückliegt. Wie in der Antrittsvorlesung heißt es auch hier: »Sie *sind*, was wir *waren*«. Doch die Wertung hat sich inzwischen genau umgekehrt: Nicht das stolze Bewusstsein des Fortschritts, sondern eine »gewisse[] Wehmut« erfüllt den sentimentalischen Zivilisierten, der sich nun sogar, wie bei Rousseau, nach einer Rückkehr in den Naturzustand zu sehnen vermag. Denn jetzt gilt für Schiller: Die Naiven »sind, was wir wieder *werden sollen*.« (Ebd.: 708) Der Wilde führe dem Kultivierten wie das Kind dem Erwachsenen vor Augen, was er verloren hat und was er – auf anderer Ebene⁴¹ – wiedererlangen soll: das in sich ruhende Leben, die harmonische Einheit mit sich selbst.

Am deutlichsten zeigt sich die mit der Kategorie des Naiven verbundene Aufwertung des Wilden jedoch in poetologischer Hinsicht: am Typus des naiven Dichters, dessen paradigmatische Verkörperung Schiller bekanntlich in Goethe sah. Nicht nur der historische oder exotische Wilde ist naiv, sondern auch das künstlerische bzw. dichterische Genie, und zwar notwendigerweise: »Naiv muß jedes wahre Genie sein, oder es ist keines. Seine Naivität allein macht es zum Genie« (ebd.: 718). Insofern steht der naive Dichter, der selbst Natur *ist*, über dem sentimentalischen Dichter, der die verlorene Natur nur *sucht* (vgl. ebd.: 728). In frappierend ähnlicher Weise wie einst Goethe in seinem *Baukunst*-Aufsatz betont auch Schiller in diesem Zusammenhang die Regellosigkeit des autonomen Natur-Genies – gleichsam ein Stück Sturm und Drang mitten in der Weimarer Klassik: »Unbekannt mit den Regeln, den Krücken der Schwachheit und den Zuchtmeistern der Verkehrtheit, bloß von der Natur oder dem Instinkt [...] geleitet« (ebd.: 718f.) sei das Genie, das Schiller in der Folge sogar *expressis verbis* mit dem Begriff des Wilden assoziiert, indem er den naiven Dichter als einen Anachronismus in der modernen Welt herausstellt, der dadurch zum poetischen »Wild-Laufen« gezwungen sei. So wird die Regellosigkeit, die Nicht-Konformität des modernen Ge-

40 | Der Zusatz »und kindlichen Völkern« fehlt im Zweitdruck von 1800 (in den *Kleineren prosaischen Schriften*, 2. Teil) und im Text der Frankfurter Schiller-Ausgabe – vgl. dagegen Text und Stellenkommentar in Bd. 5 der von Gerhard Fricke und Herbert G. Göpfert herausgegebenen *Sämtlichen Werke* (Schiller 1993: 696 u. 1168).

41 | Schiller proklamiert somit nicht einfach die Regression in das Naive, sondern die Progression zu einer höheren Synthese, welche die Vorzüge der Natur mit denen der Kultur vermittelt; »unsere Kultur soll uns, auf dem Wege der Vernunft und der Freiheit, zur Natur zurückführen.« (FSA 8, 708) Vgl. die These von Peter-André Alt, der hierin eine entscheidende Differenz zu Rousseau sieht: »Im Gegenzug zu Rousseaus vernunftskritischem Moralismus betont er [Schiller], dass eine Erneuerung der Natur – des Wilden in seiner Selbstbestimmung – für die Moderne kein Weg zum Ursprung, sondern den Transfer in eine dritte Erfahrungsstufe bedeutet.« (Alt 2012: 279)

nies auch aus seiner unzeitgemäßen Existenz als ›Natur in der Kultur‹ begründet: »Dichter von dieser naiven Gattung sind in einem künstlichen Weltalter nicht so recht mehr an ihrer Stelle. Auch sind sie in demselben [...] auf keine andere Weise möglich, als daß sie in ihrem Zeitalter *wild laufen*«; deshalb erscheinen sie – analog zu den außereuropäischen Naturmenschen – der kultivierten »Sozietät [...] als Fremdlinge die man anstaunt, und als ungezogene Söhne der Natur, an denen man sich ärgert.« (Ebd.: 732) Insofern kann man durchaus sagen, dass es sich bei dem von Schiller charakterisierten naiven Dichter, ebenso wie schon bei dem vom jungen Goethe modellierten Natur-Genie, um eine »potenzierte Akkulturation« von Rousseaus *homme naturel* handelt – ästhetisch gesteigert, wenn auch »nicht vollends domestiziert[]« (Alt 2012: 282f.).

Dass es Goethe ist, der für den sentimentalischen Dichter Schiller das naive Genie *par excellence* darstellt, wird besonders klar, wenn man sich die entsprechenden Selbststilisierungen Goethes vergegenwärtigt, die mit den Ausführungen in der Abhandlung *Über naive und sentimentalische Dichtung* geradezu exakt übereinstimmen. So hat sich Goethe, der in seiner genialischen Jugendzeit aufgrund seines unkonventionellen Auftretens »der Hurone« genannt worden ist (vgl. dazu Jantz 1982: 526f.), selbst auch später noch mehrfach dergestalt beschrieben. Den Hintergrund hierfür bildet Voltaires 1767 publizierte gesellschaftskritische Erzählung *L'Ingénu*, in der ein ›Naturmensch‹, der bei Indianern vom Stamm der Huronen aufgewachsen ist, nach Frankreich gelangt, wo er durch sein freimütiges, ›naives‹ Verhalten auffällt. So schildert Goethe im 16. Buch von *Dichtung und Wahrheit*, wie er zu Beginn seiner Dichterkarriere der neugierigen Gesellschaft als der »quasi Fremde, [...] als Bär, dann wieder als Hurone Voltaires [...], als Naturkind« erschien (FGA 14, 739). Sich selbst charakterisiert Goethe noch um 1820 (nicht unkritisch) als Hurone, indem er in der *Campagne in Frankreich 1792* (1819–1822) auf seine ungebundene Freimütigkeit hinweist, die er nicht nur in der Jugend, sondern auch in reiferen Jahren noch an den Tag gelegt habe:

[M]ein Talent gab mir einen ehrenvollen Platz in der Gesellschaft, aber meine heftige Leidenschaft für das was ich als wahr und naturgemäß erkannte, erlaubte sich manche gehässige Ungezogenheit [...]. Dabei behielt ich etwas von der Ingenuität des Voltairischen Huronen noch im späteren Alter. (Ebd, 517f.)

Das, was Schiller als Goethes Naivität beschreibt – anfangs noch distanziert, wenn er seine »zu sinnlich[e]« »Vorstellungsart« (an Körner, 1.11.1790; FSA 11, 541) ablehnt, später dann affirmativ, wenn er ihn in komplementärer Rollenzuweisung als »intuitive[n] Geist« vom eigenen, »speculative[n]« (an Goethe, 23.8.1794; ebd.: 703) unterscheidet –, deckt sich mit dem, was Goethe selbst seine »Ingenuität« nennt oder was man das Huronische in seiner (Künstler-) Existenz nennen könnte.⁴² Diese Selbstreflexion des ›huronischen‹ Dichters

42 | Vgl. die Überlegung von Walter Hinderer, der mit Bezugnahme auf eine Äußerung Goethes über Gottlieb Hiller darauf hinweist, dass es sich bei dem ›Huronischen‹ inso-

findet in *Über naive und sentimentalische Dichtung* ihr Pendant, wenn Schiller dort von der Denkart des »kindlich gesinnten Menschen« spricht, der »oft mitten unter den gekünstelten Verhältnissen der großen Welt naiv« handelt und sich »mit [...] Ingenuität« beträgt (FSA 8, 716). – Vielleicht also hängt Schillers zunehmende Aufwertung des Wilden, die um 1795 ihren ästhetiktheoretischen Höhepunkt erreicht, auch mit der im Sommer 1794 begonnenen Freundschaft mit dem »Huronen« Goethe zusammen. Ihre Bedeutung aber reicht weit darüber hinaus, sowohl in völkerkundlich-anthropologischer als auch in davon nicht zu trennender ästhetischer Hinsicht.

LITERATUR

- Adelung, Johann Christoph (1777): Versuch eines vollständigen grammatisch-kritischen Wörterbuches der Hochdeutschen Mundart, mit beständiger Vergleichung der übrigen Mundarten, besonders aber der Oberdeutschen. Dritter Theil, von L-Scha. Leipzig.
- Ders. (1786): Versuch eines vollständigen grammatisch-kritischen Wörterbuches der Hochdeutschen Mundart, mit beständiger Vergleichung der übrigen Mundarten, besonders aber der Oberdeutschen. Fünften und letzten Theils Erste Hälfte, von W-Z. Leipzig.
- Alt, Peter-André (2012): Akkulturation des Wilden bei Schiller. In: Jörg Robert/Friederike F. Günther (Hg.): Poetik des Wilden. Festschrift Wolfgang Riedel. Würzburg, S. 263–286.
- Bernheimer, Richard (1952): *Wild Men in the Middle Ages*. Cambridge.
- Beutler, Ernst (1943): *Von deutscher Baukunst*. Goethes Hymnus auf Erwin von Steinbach. Seine Entstehung und Wirkung. Frankfurt a.M.
- Bitterli, Urs (2004): Die »Wilden« und die »Zivilisierten«. Grundzüge einer Geistes- und Kulturgeschichte der europäisch-überseeischen Begegnung. 3. Aufl. München.
- Böhm, Alexandra/Sproll, Monika (Hg.; 2008): *Fremde Figuren. Alterisierungen in Kunst, Wissenschaft und Anthropologie um 1800*. Würzburg.
- Bollenbeck, Georg (2007): Von der Universalgeschichte zur Kulturkritik. In: Ders./Lothar Ehrlich (Hg.): Schiller. Der unterschätzte Theoretiker. Köln/Weimar/Wien, S. 11–26.
- Burke, Edmund (1958): *A philosophical Enquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and Beautiful*. Hg. v. J. T. Boulton. London.
- Diderot, Denis (1965): Nachtrag zu »Bougainvilles Reise« oder Gespräch zwischen A. und B. über die Unsitte, moralische Ideen an gewisse physische Handlungen zu knüpfen, zu denen sie nicht passen. Hg. v. Herbert Dieckmann. Frankfurt a.M.
- Eibl, Karl (1981): »... mehr als Prometheus ...« Anmerkungen zu Goethes *Baukunst*-Aufsatz. In: Jahrbuch der deutschen Schillergesellschaft 25, S. 238–248.
- Ders. (2004): *Animal poeta*. Bausteine der biologischen Kultur- und Literaturtheorie. Paderborn.

fern auch um eine dezidiert poetologische »Chiffre« handelt, als Goethe es »direkt mit dem Talent des Naturdichters« identifiziert hat (Hinderer 2002: 493).

- Einem, Herbert von (1994): Kommentar. In: Johann Wolfgang Goethe: Schriften zur Kunst und Literatur. Maximen und Reflexionen. Hg. v. Erich Trunz. 12. Aufl. München (Hamburger Ausgabe in 14 Bänden, Bd. 12), S. 551–768.
- Feger, Hans (2005): Durch Schönheit zur Freiheit. Wie Schiller Kant liest. In: Monatshefte 97, H. 3, S. 439–449.
- Frick, Werner (1995): Der »Maler der Menschheit«. Philosophische und poetische Konstruktionen der Gattungsgeschichte bei Schiller. In: Otto Dann/Norbert Oellers/Ernst Osterkamp (Hg.): Schiller als Historiker. Stuttgart/Weimar, S. 77–107.
- Gisi, Lucas Marco (2007): Einbildungskraft und Mythologie. Die Verschränkung von Anthropologie und Geschichte im 18. Jahrhundert. Berlin.
- Gneiss, Karl (1901): Der Begriff des Kunstwerks in Goethes Aufsatz *Von deutscher Baukunst* (1772) und in Schillers Ästhetik. Straßburg.
- Goethe, Johann Wolfgang (1906): Briefe. 30. August 1819 – 22. April 1820. Hg. im Auftrag der Großherzogin Sophie von Sachsen. Weimar (Weimarer Ausgabe in 143 Bänden, Abt. IV, Bd. 32).
- Ders. (1987–2013): Sämtliche Werke. Briefe, Tagebücher und Gespräche. 40 Bde. Hg. v. Friedmar Apel u.a. Frankfurt a.M.
- Gross, Werner (1970): Überlegungen zum Raumcharakter der mittelalterlichen Architektur. In: Martin Gosebruch/Lorenz Dittmann (Hg.): Argo. Festschrift für Kurt Badt. Köln, S. 96–127.
- Guthke, Karl, S. (2000): Zwischen »Wilden« in Übersee und »Barbaren« in Europa. Schillers Ethno-Anthropologie. In: Ders.: Der Blick in die Fremde. Das Ich und das andere in der Literatur. Tübingen/Basel, S. 101–122.
- Ders. (2011): Goethes Reise zu den Antipoden. »Weltbewohnen« in Weimar. In: Ders.: Die Reise ans Ende der Welt. Erkundungen zur Kulturgeschichte der Literatur. Tübingen/Basel, S. 190–210.
- Hebenstreit, Wilhelm (1843): Wissenschaftlich-literarische Encyclopädie der Aesthetik. Ein etymologisch-kritisches Wörterbuch der ästhetischen Kunstsprache. Wien.
- Heimböckel, Dieter (2012): Interkulturalität interdisziplinär denken. Ansätze zur Erweiterung ihrer Komplexität. In: Thomas Ernst/Ders. (Hg.): Verortungen der Interkulturalität. Die »Europäischen Kulturhauptstädte« Luxemburg und die Großregion (2007), das Ruhrgebiet (2010) und Istanbul (2010). Bielefeld, S. 21–38.
- Herder, Johann Gottfried (1993): Auszug aus einem Briefwechsel über Ossian und die Lieder alter Völker. In: Ders.: Schriften zur Ästhetik und Literatur 1767–1781. Hg. v. Gunter E. Grimm (Werke in 10 Bänden, Bd. 2), S. 447–497.
- Ders. (1994): Plastik. Einige Wahrnehmungen über Form und Gestalt aus Pygmalions bildendem Träume. In: Ders.: Schriften zu Philosophie, Literatur, Kunst und Altertum 1774–1787. Hg. v. Jürgen Brummack u. Martin Bollacher (Werke in 10 Bänden, Bd. 4), S. 243–326.
- Hinderer, Walter (2002): Goethe und Amerika. In: Ders. (Hg.): Goethe und das Zeitalter der Romantik. Würzburg, S. 489–505.
- Irmischer, Hans Dietrich (1999): Nachwort. In: Johann Gottfried Herder/Johann Wolfgang von Goethe/Paolo Frisi/Justus Möser: Von deutscher Art und Kunst. Einige fliegende Blätter. 3. Aufl. Stuttgart, S. 163–196.
- Jantz, Harold: America and the Younger Goethe. In: Modern Language Notes 97 (1982), S. 515–545.

- Jauß, Hans Robert (Hg.; 1968): Die nicht mehr schönen Künste. Grenzphänomene des Ästhetischen. München.
- Kant, Immanuel (1908): Kritik der Urteilskraft. In: Ders.: Kritik der praktischen Vernunft. Kritik der Urteilskraft. Hg. v. der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Berlin (Kant's gesammelte Schriften, Bd. 5), S. 165–485.
- Karutz, Richard (1929): Von Goethe zur Völkerkunde der Zukunft. Stuttgart.
- Keller, Harald (1974): Goethes Hymnus auf das Straßburger Münster und die Wiedererweckung der Gotik im 18. Jahrhundert. München.
- Knopp, Nobert (1979): Zu Goethes Hymnus *Von Deutscher Baukunst*. D. M. Ervini a Steinbach. In: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 53, S. 617–650.
- Kohl, Karl-Heinz (1986): Entzauberter Blick. Das Bild vom Guten Wilden. 2. Aufl. Frankfurt a.M.
- Ders. (2012): Ethnologie – die Wissenschaft vom kulturell Fremden. Eine Einführung. 3. Aufl. München.
- Košenina, Alexander (2008): Literarische Anthropologie. Die Neuentdeckung des Menschen. Berlin.
- Kremer, Detlev (2004): Art. »Von deutscher Baukunst«. In: Bernd Witte u.a. (Hg.): Goethe-Handbuch in vier Bänden. 2. Aufl. Stuttgart/Weimar. Bd. 3, S. 564–570.
- Kruft, Hanno-Walter (2004): Geschichte der Architekturtheorie. 5. Aufl. München.
- Lévi-Strauss, Claude (1972): »Primitive« und »Zivilisierte«. Zürich.
- Liess, Reinhard (1985): Goethe vor dem Straßburger Münster. Zum Wissenschaftsbild der Kunst. Leipzig.
- Parry, John H. (1963): Zeitalter der Entdeckungen. Zürich.
- Pfotenhauer, Helmut (2005): Rückwärtsgewandte Moderne. Der Klassizismus in den ästhetischen Schriften Schillers. In: Jörg Robert (Hg.): Würzburger Schiller-Vorträge 2005. Würzburg, S. 73–92.
- Poenicke, Klaus (1989): Eine Geschichte der Angst? Appropriationen des Erhabenen in der englischen Ästhetik des 18. Jahrhunderts. In: Christine Pries (Hg.): Das Erhabene. Zwischen Grenzerfahrung und Größenwahn. Weinheim, S. 75–90.
- Pratt, Marie Louise (2008): Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation. London/New York.
- Robert, Jörg (2012): Ethnofiktion und Klassizismus. Poetik des Wilden und Ästhetik der »Sattelzeit«. In: Ders./Friederike F. Günther (Hg.): Poetik des Wilden. Festschrift Wolfgang Riedel. Würzburg, S. 3–39.
- Schiller, Friedrich (1993): Erzählungen. Theoretische Schriften. Hg. v. Gerhard Fricke u. Herbert G. Göpfert. 9. Aufl. München (Sämtliche Werke in fünf Bänden, Bd. 5).
- Ders. (1992–2002): Werke und Briefe in zwölf Bänden. Hg. v. Otto Dann u.a. Frankfurt a.M.
- Schings, Hans-Jürgen (Hg.; 1994): Der ganze Mensch. Anthropologie und Literatur um 1800. Stuttgart/Weimar.
- Schmidt, Jochen (2004): Die Geschichte des Genie-Gedankens in der deutschen Literatur, Philosophie und Politik 1750–1945. 2 Bde. Bd. 1: Von der Aufklärung bis zum Idealismus. 3. Aufl. Heidelberg.
- Stein, Gerd (1984): Vorwort. In: Ders. (Hg.): Die edlen Wilden. Die Verklärung von Indianern, Negern und Südseeeinsulanern auf dem Hintergrund der kolonialen Greuel. Vom 16. bis zum 20. Jahrhundert. Frankfurt a.M., S. 9–25.

- Sulzer, Johann Georg (1771): Allgemeine Theorie der schönen Künste in einzeln, nach alphabetischer Ordnung der Kunstwörter aufeinander folgenden, Artikeln abgehandelt. Erster Theil von A bis J. Leipzig.
- Uerlings, Herbert (2006): »Ich bin von niedriger Rasse«. (Post-)Kolonialismus und Geschlechterdifferenz in der deutschen Literatur. Köln/Weimar/Wien.
- White, Hayden (1991): Das Thema des edlen Wilden als Fetisch. In: Ders.: Auch Klio dichtet oder Die Fiktion des Faktischen. Studien zur Tropologie des historischen Diskurses. Aus dem Amerikanischen von Brigitte Brinkmann-Siepmann und Thomas Siepmann. Stuttgart, S. 216–231.
- Wieland, Christoph Martin (1785): Ueber die Rechte und Pflichten der Schriftsteller, in Absicht ihrer Nachrichten, Bemerkungen, und Urtheile über Nationen, Regierungen, und andre politische Gegenstände. In: Der Teutsche Merkur 1785, Nr. 3, S. 193–207.
- Wiese, Benno von (1978): Friedrich Schiller. 4. Aufl. Stuttgart.
- Winckelmann, Johann Joachim (1995): Gedancken über die Nachahmung der griechischen Wercke in der Malerey und Bildhauer-Kunst. In: Helmut Pfotenhauer u.a. (Hg.): Frühklassizismus. Position und Opposition: Winckelmann, Mengs, Heinse. Frankfurt a.M., S. 13–50.
- Wolf, Norbert Christian (2001): Streitbare Ästhetik. Goethes kunst- und literaturtheoretische Schriften 1771–1789. Tübingen.
- Zelle, Carsten (1993): Die doppelte Ästhetik der Moderne. Revisionen des Schönen von Boileau bis Nietzsche. Stuttgart/Weimar.

Fremdheitskonstruktionen und Kolonialdiskurs in Julius Langbehn's *Rembrandt als Erzieher*

Ein Beitrag zur interkulturellen Dimension der Kulturkritik um 1900

EVA WIEGMANN-SCHUBERT

Abstract

The analysis of intercultural aspects of Julius Langbehn's Rembrandt as Educator (Rembrandt als Erzieher) shows, how intracultural changes in the context of the modernization process are projected on an intercultural level in order to defend traditional identity constructions. This strategy of defense is also following imperialistic principles. Compared with modes of reaction on today's globalization process, there are some decisive parallels, so that it seems indispensable to subsume failures of the intercultural dialogue and strategies of exclusion observable in Langbehn's text under the research paradigm of interculturalism which up to now has largely been oriented towards the present.

Title: Constructions of Foreignness and Colonial Discourse in Julius Langbehn's *Rembrandt als Erzieher*: A Contribution to the Intercultural Dimension of Cultural Criticism around 1900

Keywords: anti-semitism; colonial discourse; conservative revolution; cultural criticism; Langbehn, Julius (1851–1907)

Die Beurteilung des Menschen August Julius Langbehn oszilliert zwischen psychotisch und genialisch. Seine Biografie ist reich an kuriosen Anekdoten. So bildete er sich etwa ein, Nietzsche heilen zu können, und bemühte sich sogar um die Vormundschaft für den kranken Philosophen (vgl. u.a. Stern 2005: 156f.). Er führte das Leben eines exzentrischen, einen primitiv-bäuerlichen Lebensstil pflegenden Aussteigers ohne festen Wohnsitz und schickte seine Promotionsurkunde, die ihn immerhin als Doktor der Kunstgeschichte auswies, zerrissen an die Universität München zurück.

Weder die ausgesprochen schillernde Persönlichkeit Langbehn's noch seine individuelle Pathogenese sollen hier jedoch im Vordergrund stehen. Das Werk *Rembrandt als Erzieher* wird hier vielmehr in erster Linie als eine Art Repräsentationsschrift für die sich ausbildende kulturkritische Mentalität an der Schwelle zum 20. Jahrhundert und den spezifischen Redaktionsmodus auf einen »Modernisierungsprozess von kulturevolutionären Dimensionen« (Sloterdijk 1995: 310) gelesen. Wenn man so will, werden die das Werk prägenden psychotischen Charakteristika (vgl. Bürger-Prinz 1932 u. dies./Segelke 1940) hier nicht als Ausdruck einer individuellen Krankengeschichte interpretiert, sondern als Manifestation einer zeittypischen »Tendenz zu einer paranoiden politischen Denkstruktur« (Titz-

mann 1991: 131), die aus der kognitiven Überforderung weiter Bevölkerungsteile durch eine sich in rapidem strukturellen Wandel befindliche Umwelt erwächst (vgl. Wiegmann-Schubert 2012: 157ff.). Die gewaltige Resonanz auf dieses Buch, das bereits »ein Jahr nach seinem Erscheinen [...] seine 38. Auflage erzielte« (Zimmermann 1975: 54), kann als ein Indiz dafür genommen werden, wie sehr sein kulturkritischer Tenor mit der allgemeinen Stimmungslage im ausgehenden 19. Jahrhundert übereinstimmte. Obwohl im Vorfeld bereits Paul de Lagardes *Deutsche Schriften* (1878) ähnliche Töne anschlugen und diesem auch zunächst der 1890 anonym erschienene *Rembrandt als Erzieher* zugeschrieben wurde, begann sich die deutsche antimoderne Bewegung im eigentlichen Sinne erst mit dieser Schrift zu formieren. Nietzsches kulturkritische Schriften entstanden zwar schon in den 1870er Jahren, eine breitere Rezeption setzte jedoch erst nach dem Erscheinen des langbehnschen Werkes ein. Insofern kommt man an einer genaueren Betrachtung dieses mühsam zu lesenden Buches, das Fritz Stern »eine Rhapsodie des Irrationalismus« (Stern 2005: 144) nennt, nicht vorbei, will man der schwellenzeitlichen Mentalität auf den Grund gehen.

Das Werk *Rembrandt als Erzieher*, das »fast jeden Streitpunkt[] und [jedes] Reizwort[]« (Behrendt 1984: 138) seiner Zeit berührt, verwebt die verschiedenen zeittypischen Diskursfäden zu einem dichten Textgewebe, das arabeske Züge trägt. In dieser Form der »aphorismenartigen« Verschlingung, in der sich »wörtliche und metaphorisch Ebene permanent durchkreuzen« und »autoreflexive sprachliche Strukturen an die Stelle konventioneller [...] Argumentationsformen« (Heinßen 2003: 447 u. 450) treten, liegt das Neuartige dieses Buches, ja dessen »zukunftsweisende Wirkung« und »Modernität« (ebd.: 434 u. 438), in der Johannes Heinßen »auf eigentümliche Weise die Entwicklung der Literatur der kommenden Jahre« (ebd.: 449) vorweggenommen sieht. In dieser neuen Form versucht Langbehn die als Gegenentwurf zu einer diagnostizierten Zersplitterung des Gesamtzusammenhangs im Zuge umfassender Modernisierungsprozesse konzipierte »Synthese« (Langbehn 1890: 2) auf der Textebene zu vollziehen, indem er das Nebeneinander einzelner, hier als »modernes Spezialistentum« bezeichneter, Einzeldiskurse wieder zu einem untrennbaren Ganzen zusammenzufügen sucht. Mit dieser Textform intendiert er im Grunde eine in diesem Werk immer wieder als Antidot gegen die fragmentierende Wirkung der analytischen Naturwissenschaft beschworene Kunst vorzuführen, die – in den Worten des von Langbehn verehrten Nietzsche – »in Eins« zu dichten »und zusammen zu tragen« vermag, »was Bruchstück ist.« (Nietzsche 1999: 248)

Die langbehnsche Strategie der Gegenwehr gegen die Auswirkungen des Modernisierungsprozesses lässt sich jedoch nicht allein auf formalästhetische Aspekte reduzieren. Sein ästhetisches Programm geht, so die hier vertretene These, vielmehr untrennbar mit einem interkulturellen Reaktionsmodus einher, dessen Berücksichtigung zwar nicht alle Paradoxien des Werkes aufzulösen vermag, aber die Argumentationsstruktur insgesamt doch deutlich einsichtiger macht und damit auch die Figur Langbehn in ein anderes, weniger pathologisch gefärbtes Licht rückt.

Im Folgenden soll insbesondere gezeigt werden, wie in *Rembrandt als Erzieher* gesellschaftspolitische und geistige »Achsenverschiebungen« (Langbehn 1890: 2), welche die gewohnten Identitätskonstruktionen in Frage stellen, in einem Prozess der Übertragung auf interkulturelle Gemengelage abgebildet werden und inwieweit das von Langbehn heraufbeschworene »erlösende« Kunstzeitalter auf der Grundlage von expansiven Grenzverschiebungsprozessen gedacht ist. Dabei bezieht sich das Erkenntnisinteresse auch auf ein mögliches Fortwirken spezifischer Denkmuster der Zeit um 1900 als der »Inkubationsphase jener Bewegungen und Momente, die bis in unsere Tage hineinragende soziokulturelle Muster, Lebensstile, Lebensrhythmen und Werthaltungen geprägt haben« (Dipper 2012: 56). Das Phänomen der Entgrenzung, das charakteristisch ist für den Umbruch zur »Moderne im engeren Sinne« (ebd.), findet darüber hinaus eine gewisse Entsprechung in den heutigen Globalisierungsprozessen. Insofern stellt sich die Frage danach, inwiefern diese Ergebnisse für die bislang vorwiegend gegenwartsorientierte Interkulturalitätsforschung fruchtbar gemacht werden können, die bislang das »potentielle[] Scheitern« des interkulturellen Dialoges und »Exklusionsstrategien, die entweder subkutan oder ostentativ über das Interkulturalitätsparadigma ausgetragen werden« (Heimböckel 2012: 28), nicht in die Forschung miteinbezieht. In diesem Sinne intendiert die vorliegende Untersuchung der interkulturellen Dimension in Langbehns *Rembrandt als Erzieher* die Stärkung des kritischen Potentials der interkulturellen Literaturwissenschaft.¹

Im Folgenden werden zunächst die in *Rembrandt als Erzieher* feststellbaren interkulturellen Reaktionsmodi analysiert, die sich in nachstehende Hauptaspekte gliedern lassen: Projektion (1.), Abgrenzung und Exklusion (2.), Inklusion (3.) und Expansion (4.). Im Anschluss daran wird dann die Frage nach möglichen strukturellen Parallelen in den Reaktionsformen auf die Wandlungs- und Globalisierungsprozesse der heutigen Schwellenzeit aufgeworfen.

1. PROJEKTION INTRAKULTURELLER KONFLIKTE AUF INTERKULTURELLE GEMENGELAGEN

Der Umbruch zur technischen Moderne wurde begleitet von allgegenwärtigen Entgrenzungsprozessen, die eine »umfassende Erschütterung tradierter Verständnismuster« (Plumpe 1978: 75) hervorriefen, wie den Zerfall der Ständeordnung, der als »Auflösung der [...] Volkskörper zu formlosen Massen« (Spengler 2003: III. Tafel) empfunden wurde, die Veränderung der traditionellen Raumstruktur durch die fortschreitende Verstädterung, die Ablösung »authentischer« Kommunikationsstrukturen (vgl. Lévi-Strauss 1972: 53) durch mediale Innova-

1 | Diese Fragestellung liegt insgesamt dem vom FNR geförderten Forschungsprojekt *Repräsentationen des Fremden in der deutschsprachigen Kulturkritik um 1900* an der Universität Luxemburg zugrunde, dem die Ergebnisse dieses Beitrags entspringen sind.

tionen etc. Diese Auflösung gewohnter Strukturen und Orientierungspunkte steigerte die Angst des Individuums in einer immer unübersichtlicher und unverständlicher werdenden Umwelt »wie ein verlorener Punkt im leeren Raum zu versinken« (Jaspers 1999: 56).

Die umfassende Transzendierung traditioneller Grenzziehungen bedingt ein Bedürfnis nach Festschreibung der eigenen Identität, das sich in Langbehn's *Rembrandt als Erzieher* in dem leitmotivisch auftretenden Terminus »Individualität« manifestiert. Dieses Schlagwort bezeichnet hier allerdings nicht nur die Einzigartigkeit eines jeden Menschen, sondern weist darüber hinaus auf eine besondere, heimatverbundene Kultur, deren normative Implikation gegen eine moderne ›Allerweltszivilisation‹ gerichtet ist, in der sich die individuelle Kultur nicht verlieren dürfe. Die Bedeutungserweiterung von ›Individualität‹ verweist darauf, dass der die Axiome menschlicher Handlungsorientierung radikal verändernde Modernisierungsprozess nicht nur die Identität des Einzelnen, sondern auch die Kollektividentität der Gruppe herausfordert. In einem Prozess der »Identifizierung« mit dem »social self«, der »sich bis zu einer Überidentifizierung« (Waldenfels 1999: 22) steigert, wird der Subjektstatus vom einzelnen Individuum auf das Volksganze übertragen, wodurch der individuellen Identitätskonstruktion mehr Substanz verliehen wird. Um diese Identität in Zeiten des rapiden Wandels möglichst stabil zu halten, werden definitorische Grenzziehungen vorgenommen, denn so wie die Selbsterkenntnis des Einzelnen nur durch den Prozess der Objektivierung, d.h. der intellektuellen Trennung zwischen Ich und Welt erfolgen kann, sind auch »Kulturen erst infolge ihrer Abgrenzung profilierbar und traditionsfähig« (Košťálová 2003: 239). Auch ein kulturelles Ich kann demnach nicht »ohne Widerparts, Negationen und Oppositionen« (Said 1994: 93) existieren.

Generell ist die identitätskonstruierende Notwendigkeit der Differenzierung von Eigenem und Fremdem umso größer, je näher dieses Fremde dem Eigenen kommt. Entsprechend werden in *Rembrandt als Erzieher* ›fernfernde‹ (vgl. Weinrich 1990) Kulturen wie etwa die Japaner zwar als »geographische[] und geistige[] Antipoden« (Langbehn 1890: 220) der Deutschen bezeichnet, da jedoch fast ein ganzer Erdball zwischen Asien und der niederdeutschen Tiefebene liegt, die für Langbehn ›Heimat‹ bedeutet, ist das konkrete Bedrohungspotential dieser vollkommen andersartigen Kultur im Grunde vernachlässigbar. Afrika stellt hier ohnehin keine Bedrohung dar, weil seine Einwohner in den Augen der zeitgenössischen Europäer als schlichtweg dumm eingestuft wurden. So gilt auch Langbehn »der Neger« als einfältig, da er »sein Land und seine Freiheit für eine Flasche gefälschten Rums und einige Glasperlen verkauft.« (Ebd.: 278)

Der Orient, den Edward Said als die Gegenkonstruktion schlechthin zu Europa definiert (vgl. Said 2009), wird ebenfalls als andersartiger Kulturraum benannt und mit den üblichen Stereotypisierungen der moralischen Verwerflichkeit belegt, wenn Langbehn ihn als Heimat »greisenhafte[r] Völker«, d.h. einer dekadenten, dem Untergang geweihten Kultur bezeichnet. Beispielhaft angeführt wird das Image der »heutigen Türken« (Langbehn 1890: 240), die ihre große Zeit längst hinter sich hätten. Das Adjektiv ›orientalisch‹ wird pejo-

rativ verwendet, etwa um die ›Liederlichkeit‹ einer Kultur bzw. Gesellschaft herauszustellen, wie etwa die des »überwiegend orientalisirte[n] [sic!] kaiserliche[n] Rom[s]« (ebd.: 103). ›Zu wider‹ ist Langbehn außerdem »das egyptische [sic!] Hinbrüten« (ebd.: 296), dem er die heroische Tatkraft der Niederdeutschen entgegensetzt. Dennoch geht in Langbehns Vorstellungswelt von den im Orient lebenden Menschen keine konkrete Gefahr aus.² Diese konkretisiert sich für ihn erst in räumlicher Nähe, in Gestalt der »Hauptfeinde, Frankreich und Rußland« (ebd.: 155).

Insbesondere gegen Frankreich wird eine radikale Abgrenzung vorgenommen, wobei eine Projektion all jener Aspekte des Modernisierungsprozesses, die die eigene Identität zu bedrohen scheinen, auf das südwestliche Nachbarland stattfindet. Dabei wird die, im Vergleich mit den ›fern fremden‹ Kulturen, an sich nicht außerordentlich große Fremdheit zwischen den beiden europäischen Kulturnationen Deutschland und Frankreich bis zum absolut Gegensätzlichen ausgeweitet.³ Diese Fremdheit »wird zum Etikett«, das den zivilisatorischen, angeblich »von außen kommenden« Einflüssen »angehängt wird«, mit der Zielsetzung die eigene kulturelle Identität von den Modernisierungsprozessen abzugrenzen und »einen Sündenbock zu finden.« (Sundermeier 2003: 550) Das Frankreich-Image ist also eine »intendierte Fremdeitskonstruktion«, die eine »Fremdstellung« vornimmt, »um [...] das Fremdgestellte auszugrenzen und zum normativ Fremden zu erklären.« (Albrecht 2003: 237; vgl. auch Ohle 1978 u. Horn 1987)

Diese Fremdeitskonstruktion geht hauptursächlich zurück auf die Unbegreifbarkeit der vielschichtigen, hyperkomplexen Wandlungsprozesse, die in ihrer Gesamtheit eigentlich nicht lokalisierbar und personalisierbar sind, da sie sich analog zu den anonymisierten internationalen Wirtschaftsverflechtungen *de facto* länderübergreifend vollziehen. Ein konkreter Verursacher ist dabei zunächst nicht adressierbar. Diese unheimliche »Angst« (hier verstanden im Sinne Heideggers) vor den diffusen Kräften, die den Bereich der eigenen Heimat radikal verfremden, hat also »zunächst kein Objekt [...]. Sie muß sich das Fremde außen erst schaffen.« Dieser »projektive Mechanismus«, der die intrakulturelle Problemlage auf eine interkulturelle Ebene verschiebt, erschöpft sich jedoch laut Uli Bielefeld nie in sich selbst, sondern geht immer »zusammen mit einer Ich-Ideal-Bildung, die sich gerade auf der Basis einer Destruktion des Ichs vollzieht.«

Die Projektion nimmt dem Ich die Ambivalenz und macht es so zu einem ›reinen‹ Ich, läßt Grenzen als fest, als nicht verschiebbar, ›natürlich‹ erscheinen. Die ängstigende Destruktion des Ichs kann u.a. durch eine Konstruktion des Imaginären als Realem

2 | Ganz anders verhält es sich dagegen mit den im europäischen Raum lebenden ›Orientalen‹, doch dazu später mehr.

3 | Diese Ausweitung ist deshalb möglich, weil nach Wierlacher »Fremdeit kein absoluter Maßstab ist und sich aus der Differenz zum Vertrauten ergibt, also ein Relationsbegriff ist« (Sundermeier 2003: 550).

aufgefangen werden. Das Zeichen ist dann nicht mehr ein aus dem Realen entwickeltes, sondern wird ihm übergestülpt. (Bielefeld 1992: 105)

Die Kritik am ›Erbfeind‹ Frankreich bzw. seine identifikatorische Gleichsetzung mit der modernen Zivilisation findet allerdings scheinbar eine gewisse historische Begründung in der Prägung des Zivilisationsbegriffs durch Napoleon, in der »nationaler Gedanke und *civilisation* als universelles Fortschrittskonzept verbunden« (Nünning 2008: 391) werden. Außerdem kann die Französische Aufklärung und Revolution gleichsam als Initialzündung der Moderne gelten und damit als Startpunkt für sämtliche rationalistischen und liberalen Neuerungen auf dem europäischen Festland gesetzt werden. In der geistigen Nachfolge der »Generation von Arndt und Fichte«, die bereits »die Ideen und politischen Institutionen des Liberalismus als fremdländisch, ›undeutsch‹ und westlich verworfen« (Stern 2005: 17) hatten, werden auch in der Kulturkritik um 1900 die unter dem Oberbegriff des Zivilisatorischen zusammengefassten Neuerungen (insbesondere die Demokratie- und Arbeiterbewegung, aber auch der Siegeszug der Naturwissenschaften, der gewissermaßen die Grundlage für eine beängstigenden Innovationsdynamik der industriellen Moderne bildete, die wiederum dem gesellschaftspolitischen Aufstieg der Arbeiterklasse vorausgeht, sowie der modere Kunststil) dem Einfluss eines ›französischen Ungeistes‹ zugeschrieben, der eine ›geistige Krankheit‹ sei und eine essentielle Bedrohung der Volksgesundheit darstelle (vgl. Langbehn 1890: 307).

Dass die Projektion der angsteinflößenden Moderne auf Frankreich mit der eigenen Identitätskonstruktion auf einer dichotomischen Basis untrennbar verknüpft ist, zeigt sich u.a. in der in dem Werk *Rembrandt als Erzieher* zu Tage tretenden Symbolik. Im Gegensatz zu dem, sich aus dem Kollektivsymbol des Organismus ableitenden »Subjektstatus [...] des deutschen Nationalcharakters« (Gerhard/Link 1991: 26f.), wird Frankreich ein oppositionelles Maschinensymbol zugewiesen und zum »Vertreter einer mechanischen Weltauffassung« (Langbehn 1890: 96) stilisiert: »Mechanik [...] ist französisch und das ist undeutsch«, »Organik« (ebd.: 305) hingegen ist deutsch. Während Deutschland also für »Individualität« steht, steht Frankreich für »Desubjektivierung« (Gerhard/Link 1991: 28). Diesem »entmenschten« Maschinenwesen der auf die französische Kultur projizierten Zivilisation wird das ›Menschsein‹ (vgl. Langbehn 1890: 307) als oberster Wert der deutschen Kultur entgegengesetzt. Mensch und Maschine – größer könnte der postulierte Gegensatz kaum sein.

Als solchermaßen existentielle Bedrohung für das ›Menschsein‹ markiert, wird die französische Kultur (Zivilisation) als ›teuflich‹ (vgl. ebd.: 306) und ihr Einfluss auf die deutsche Kultur und Kunst insbesondere in Berlin als ausgesprochen verderblich verdammt:

Demimonde und [...] Demokratie [...] sind beide als ›französische Krankheit‹ nach Deutschland eingedrungen. Sie müssen auf den Tod bekämpft werden; und ebenso ein

dritter Faktor, welcher von jeher in Paris heimisch war: jenes lebensfeindliche akademische Wesen, der seelenlose Scholastizismus. (Langbehn 1893: 344)⁴

Das Französische ist bei Langbehn in einer diachronen Parallelisierung, die sich zudem auf genealogische Zusammenhänge beruft, mit dem Römischen verknüpft. Er spricht häufig nicht allein von einem französischen, sondern viel mehr von einem verderblichen ›galloromanischen‹ Einfluss. In der Verlängerung der Tacitus-Rezeption der deutschen Humanisten wird hier, von einer »Kontinuität und Konstanz von Merkmalen in der Diachronie« (Titzmann 1991: 126) ausgehend, der deutsche ›Barbarenkult‹ der römischen Zivilisation antithetisch entgegengesetzt. Dieser »antirömische[] Affekt« ist typisch für die Germanenideologie, die »von allem Anfang« an »ein Denken in Antithesen« ist, das »den Germanen nicht ohne den Gegentyp des Römers erfassen kann« (See 1975: 9f.). Das Germanenbild bezieht seine Charakterisierung letztlich allein aus der antithetischen Funktion und ist im Grunde nichts anderes als die Gegenkonstruktion zum Zivilisatorischen. Dem entsprechend sind auch bei Langbehn die mit dem – analog zum Germanischen gedachten – ›Niederdeutschen‹ assoziierten Attribute ›sippengebunden‹, ›individuell‹ und ›mythisch‹ Antithesen zu den kosmopolitischen und rationalistischen Merkmalen des auf das Galloromanische projizierten Zivilisatorischen. Niederdeutschland ist im erklärten »Gegensatz zu [...] Rom« (Langbehn 1890: 227), ›zart‹ und ›feingestimmt‹ (ebd.: 71). Es hat ›Substanz‹, während das Römische nur »mit leeren Dimensionen« (Spengler 2003: 357) prunkt, da ihm angeblich keine »subjektive Sittlichkeit« (Langbehn 1890: 72) zugrunde läge, sondern nur eine »Zweckmäßigkeit« (ebd.: 71).

In Frankreich findet die kulturpessimistische Angst ein Objekt, auf das sie projiziert werden kann. Noch stärker als eine ›französisierende‹ Bildung und Kultur werden jedoch – insbesondere in den späteren, überarbeiteten Ausgaben von *Rembrandt als Erzieher* – »gemein-jüdische Einflüsse« (Langbehn 1893: 340) als Verursacher des kulturellen Verfalls gebrandmarkt. Dem Judentum, das sich nicht außerhalb, d.h. nicht im fernen Orient, sondern innerhalb der Grenzen des Eigenen befindet, wird mit einem noch deutlich aggressiveren Abgrenzungswillen begegnet.

In der Unterscheidung zwischen orthodoxem und modernem Judentum zeigt sich, dass Langbehns Antisemitismus wesentlich durch eine Ablehnung der Moderne getragen ist. Die Vertreter des traditionellen Judentums Spinoza und Rahel von Varnhagen gelten ihm noch als Bereicherung und »wertvolle Ergänzung« (Stern 2005: 196) der deutschen Kultur. Insbesondere Spinoza, dessen Substanzbegriff für den Idealismus und entsprechend auch für Langbehns »Vulgäridealismus« (Fritz Stern, zit. n. Nipperdey 1990: 818) nach eigenen Angaben von großer Bedeutung ist, gilt hier durchaus als dem ›Genie‹ Rembrandt in manchem ›verwandt‹, wenngleich er als »Orientale« dennoch »fremd«

4 | Die in den ersten Ausgaben noch nicht enthaltenen Abschnitte werden aus dieser überarbeiteten Ausgabe zitiert.

(Langbehn 1890: 49f.) bleiben muss. Als »echter und altgläubiger Jude« hat Spinoza hier noch »unverkennbar etwas Vornehmes an sich«. Zu der, sogar als »uralte[] sittliche[] und geistige[] Aristokratie« (ebd.: 41) bezeichneten Form des traditionellen Judentums, das gut erkennbar und insofern klar abgegrenzt von dem eigenen kulturellen Erbe als Gegenpol existiert, kann hier das Eigene noch in eine konstruktive Spannung treten. Anders verhält es sich mit dem modernen, assimilierten Judentum, dessen Fremdheitsaspekte unkenntlich geworden sind und das dadurch die klare kulturelle Grenzziehung transzendiert hat. Diese diffus gewordene, kaum noch vom Eigenen zu unterscheidende Fremdartigkeit in »der unmittelbarsten Nahwelt« (Husserl 1973: 428) ist im Unterschied zu der vollständig anders evaluierten geringen kulturellen Differenz der »nahfremden« Niederlande, deren Antipoden sie in *Rembrandt als Erzieher* darstellt, eine unheimliche »Nahfremde«, deren »geringe Andersheit« als absolutes »Ärgernis« empfunden »und mit starken [...] negativen Emotionen belegt« (Weinrich 1990: 49f.) wird. Dieser radikale Unterschied in der normativen Fremdheitskonstruktion ist wesentlich durch eine, für die Germanenkonstruktion relativ typische, graduelle Abstufung kultureller Fremdheit bestimmt. Während die Niederlande nämlich durch minimale kulturelle Differenz und minimale räumliche Distanz gekennzeichnet sind, treffen im Falle des als »orientalisch« definierten Judentums maximale kulturelle Fremdheit und absolute Nähe aufeinander, was als »unnatürliche« Asymmetrie empfunden wird.

Da nach dem um 1900 noch immer gängigen romantisch-holistischen Kulturverständnis, das »Kulturen als in sich abgeschlossene Sphären, gewissermaßen als einheitlich-unveränderbare Kugeln« (Yousefi/Braun 2011: 16) begreift, »kulturelle Hybridität« (Bhabha 2000: 9) ausgeschlossen ist und eine Fremdkultur sich nicht mit der eigenen »verbinden« kann, sondern die Kulturen auch bei einer oberflächlichen multikulturellen Mischung immer ontologisch voneinander geschieden bleiben müssen wie »Oel und Essig« (Langbehn 1890: 128), ist die Möglichkeit, dass ein assimiliertes Judentum im Deutschtum tatsächlich aufgehen könnte, nicht vorstellbar. Insofern macht die Unkenntlichkeit der kulturellen Differenz Angst. Eine angeblich »dem reindeutschen Wesen [...] völlig entgegengesetzte« (Langbehn 1893: 349) Kultur, die unsichtbar wie ein Gespenst im Kernbereich des Heimischen lebt und die »Heimwelt« (Husserl) sozusagen zu einem unheimlichen Zuhause macht, »in dem es spukt« (Freud 1997: 264), ist anfällig für Verschwörungstheorien. Von Langbehn und anderen Antisemiten wird die Assimilation als absichtliche Tarnung missverstanden und alle neuen Einflüsse, die aus Sicht der Kulturkonservativen die deutsche Kultur »verderben«, werden auf die Juden projiziert. Als Fremde im Herzen des nationalen »Organismus« stellen sie in *Rembrandt als Erzieher* den »Todeskeim[]« (Langbehn 1893: 292) dar, der die deutsche Kultur, die im heutigen Berlin bereits »jüdisch gefärbt« (ebd.: 113) sei, vollständig auszulöschen droht. Durch diese Konstruktion wird das Unfassbare der Moderne fassbar gemacht und das »Unbehagen in der Kultur« (vgl. Freud 2004) als immanente Größe bekämpft.

bar.⁵ Nach dem für die konservative Kulturkritik typischen dichotomischen Schema werden die Juden zu »den Söhnen [...] der Finsterniß« (Langbehn 1893: 294), d.h. zum Bösen schlechthin stilisiert, das dem Niederdeutschen/Arischen/Germanischen als positiver Gegenkultur entgegengesetzt ist. Es heißt: »sie sympathisieren mit der Fäulniß«, sie sind dem »Teufel [...] verfallen« und »wollen uns unsere Seele nehmen« (ebd.: 292ff.).

Die in der Furcht vor der Moderne gründende Form der Judenfeindlichkeit kann man mit Uwe Puschner und Fritz Stern als »idealistischen Antisemitismus« (vgl. Puschner 2001: 54ff.; Stern 2005: 3 und Stackelberg 1981: 91)⁶ bezeichnen, der nicht primär von einem »biologistischen Rassebegriff« ausgeht, sondern von einem »geistigen« (Puschner 2001: 71). Langbehns »Verflechtung des Antisemitismus mit verschiedenen ideologischen und geistigen Strömungen« ist relativ typisch für die »deutsche[] Gesellschaft um die Jahrhundertwende«, in der die Judenfeindlichkeit eine »zentrale Chiffre für die Ablehnung einer breiten Palette der – in ihrem Verständnis – zerstörerischen Elemente des deutschen Volkstums« (ebd.: 56) darstellt. Antisemitismus gehörte um 1900 gewissermaßen zum Zeitgeist und »selbst die Sozialdemokratie [hatte] lange Zeit eine unentschiedene Haltung zum Antisemitismus« und hielt ihn zeitweise durchaus »für politisch ausnutzbar« (Behrendt 1984: 118f.). Insbesondere der »Glaubenssatz [...], daß Judentum und Modernität identisch seien« (Stern 2005: 199f.), war weit verbreitet. Aufgrund dieser fatalen Gleichsetzung wird der Versuch der Abwehr der Moderne zum Kampf gegen die Fremden, gegen das »fremde Blut« (Langbehn 1893: 218f.) gemacht. Der »idealistische Antisemitismus« ist also in seiner Folgewirkung keinesfalls harmloser als eine überwiegend »rassenhygienisch« motivierte Judenfeindlichkeit, da seiner perfiden Logik zufolge die »Errettung der deutschen Kultur« ebenfalls von einer entschiedenen Zurückdrängung dieser fremden Einflüsse abhängt. Unter Verwendung mystischer Beschwörungselemente werden in *Rembrandt als Erzieher* die »Söhne[] des Lichts« (ebd.: 294) entsprechend zum Kampf gegen das Judentum aufgerufen, das für die vermeintliche »Entartung« der Kultur zur Zivilisation verantwortlich gemacht wird. Die folgenschwere Gleichsetzung der Moderne mit dem Judentum nimmt in den immer wieder überarbeiteten Auflagen von *Rembrandt als Erzieher* sukzessive zu, was meist dem wachsenden Einfluss von Max Beyer und Theodor Fritsch auf Langbehn zugeschrieben wird. Übersehen werden darf dabei jedoch nicht, dass sich auch die Modernisierungsdynamik, für die die Juden ja verantwortlich gemacht wurden, in diesen Jahren steigerte.

Die Antwort darauf, was das Judentum so sehr dazu prädestinierte, die Projektionsfläche für die kulturkonservativen Ängste darzustellen, ist im Wesentlichen in der Vorstellung von einer überproportionalen Involvement jüdisch-stäm-

5 | In der Transformation des Bösen von einer transzendenten zu einer immanenten Macht zeigt sich auch »der Übergang vom metaphysischen Pessimismus zur Kulturkritik« (Pauen 1994: 88).

6 | Andere Vertreter dieser Form des Antisemitismus sind Friedrich Lienhard, aber auch Paul de Lagarde.

miger Menschen in der Kreditwirtschaft zu suchen. Neben dem gesellschaftspolitischen Aufstieg des Proletariats und der Angst vor der ›roten Internationale‹ war auch die Ausbreitung einer anonymisierten Geldwirtschaft, der ›goldenen Internationale‹, einer der angstausslösenden Hauptfaktoren. Das moderne weltumspannende Netz kapitalistischer Wirtschaftsströme, das sich dem Verständnis des ›ungleichzeitigen‹ (vgl. Bloch 1985: 116) Individuums vollständig entzieht und dennoch auch seine konkreten Lebensumstände, etwa in der Folge des großen Gründerkrachs 1873, stark beeinflusst, wird als neue, anonyme Weltmacht, die wie eine führerlose Maschine das Schicksal der Völker bestimmt, in der Kulturkritik häufig zum diabolischen Widersacher der Menschheit überhaupt. Um dem Ohnmachtsgefühl und der völligen Hilflosigkeit zu entkommen, die die Bedrohung durch diese unfassbare, gar nicht mehr territorial und national gebundene Machtinstanz auszulösen vermag, wird in der Zeit um 1900 durch einen mehr oder weniger unterbewussten Verschiebungsprozess diese Angst häufig in einer Hilfskonstruktion auf das Judentum projiziert und die anonymisierten, unsichtbaren Geldströme als ›jüdische Weltverschwörung‹ mental fassbar gemacht. Ähnlich wie im Falle der Identifizierung von Franzosentum und Modernität hat auch diese Gleichsetzung einen realgeschichtlichen Ausgangspunkt, denn tatsächlich traten die meisten Juden »für den Liberalismus, die Verweltlichung und den Kapitalismus« ein, da sie hofften »in einer offenen Gesellschaft jenen Einschränkungen und Vorurteilen [zu] entgehen, die sich noch aus der geschlossenen feudalen Gesellschaft früherer Zeiten erhalten hatten. Sie waren die Vorkämpfer und Nutznießer der Modernität und mußten dies in gewisser Hinsicht auch sein« (Stern 2005: 199f.).

Bei Langbehn werden die Juden aber nicht nur für die Transzendierung der nationalen Grenzen durch einen weltumspannenden Kapitalismus verantwortlich gemacht, sondern auch für »den russischen Nihilismus« und »die deutsche Sozialdemokratie« (Langbehn 1893: 349). In einem für die Argumentationsstruktur typischen Akt der vorschnellen Verallgemeinerung wird die Transzendierung kultureller Grenzen durch das assimilierte Judentum zum Wesen des Judentums schlechthin extrapoliert. Insofern werden alle grenzauflösenden Phänomene des Modernisierungsprozesses auf diese ethnische Gruppierung zurückgeführt, deren Mitglieder als in der Diaspora lebende Juden von vornherein als heimatlos bestimmt sind. So wird nicht nur die kapitalistische ›goldene Internationale‹, sondern auch die ›rote Internationale‹ einer antinationalistischen Arbeiterklasse als Folgewirkung eines zu stark gewordenen jüdischen Einflusses postuliert und es ist kurzerhand die Rede vom »plebejischen Semitismus« (ebd.: 293) – eine Bezeichnung, die auch noch einmal den Unterschied zwischen dem modernen assimilierten Judentum und dem vormaligen ›Adel‹ eines Spinoza unterstreicht. Dieses moderne Judentum steht also nicht nur für eine grenzenlose »Ausbeutungsgier«, sondern auch für eine »demokratische Gesinnung« und die »plebejische Masse« (vgl. ebd.: 292). Damit wird der sonst gemeinhin mit dem Amerikanischen identifizierte Kapitalismus, der mit dem Französischen verbundene Demokratismus und das auf das Slawische projizierte Proletariat in nur einem Image gebündelt. Diese spezielle

Fremdheitskonstruktion erwies sich für viele Menschen auch in der Folgezeit als besonders attraktiv, weil durch die Ineinssetzung von zivilisatorischer Moderne und Judentum das von den Modernisierungsprozessen überforderte und ohnmächtig ins Abseits gestellte, kleinbürgerliche Individuum scheinbar seine Handlungsmacht zurückgewinnt, da es der Suggestion erliegt, dass allein durch die Ausweisung dieser fremdgestellten Minderheit eine Restauration der überkommenen Werte und Normen möglich sei.

2. ABGRENZUNG UND EXKLUSION

Fremdstellung des Eigenen

Neben der Fremdstellung des Judentums, dem schon aufgrund seiner in der Bibel zugewiesenen Sonderstellung »die Fremdheit [...] ursprünglich [...] eingeschrieben« (Kristeva 1990: 74) ist, findet in *Rembrandt als Erzieher* aber eine weitere besondere Form der Fremdstellung statt, die nicht nur eine Exklusion von innerhalb des eigenen Kulturbereichs gut angepasst lebenden Fremden, sondern eine Fremdstellung des Eigenen ist.⁷ Dabei handelt es sich um eine absolute Distanzierung von der Hauptstadt, dessen enorme Fortschrittlichkeit um 1900 in einem deutlichen Gegensatz zu der Peripherie steht. Hier akkumulierten sich die Auswirkungen der Modernisierungsprozesse, die den ländlichen Raum noch deutlich weniger prägten.

Berlin, der Ort, in dem sich der Umbruch zur technischen Moderne am stärksten manifestiert, wird nicht nur bei Langbehn, sondern in der ganzen antimodernen Bewegung des deutschsprachigen Raums zum Symbol der Moderne schlechthin, in der sich die unverrückbar geglaubten Grenzen rundherum auflösen, die soziale Verortung des Individuums variabel und alles bislang fraglos Geglaubte relativ wird. Darüber hinaus gilt Berlin als »Sitz des Rationalismus«, geprägt durch einen »rastlosen Geschäftssinn« und eine »geistige Atmosphäre«, die »heiß und trocken« ist wie die einer »Wüste«, in der »der eigentliche fruchtbare und befruchtende Hauch fehlt« (Langbehn 1890: 110). Hier herrscht der »rohe Geldkultus« (ebd.: 292) und ein rastlose, an nordamerikanische Verhältnisse erinnernde Gigantomanie, die als »Raubbau an der Kultur« (ebd.: 110) verstanden wird. In dieser modernen Welt findet sich das »ungleichzei«, typischerweise aus der ländlichen Peripherie stammende Indi-

7 | Mit dieser Exklusion vollzieht Langbehn paradoxerweise selbst eine Fragmentierung, die er als Folge des Modernisierungsprozesses ansonsten stark kritisiert. Gerade hierin offenbart sich Langbehn, der engagierte Verfechter der »Synthese« und leidenschaftliche Kämpfer gegen die »Zersetzung«, selbst als bereits vom Geist der ihm unverständlichen Moderne affiziert, worin sich die Unmöglichkeit offenbart, »auf dem Boden einer Geistes- und Gesellschaftslage, die durch Prophetie und Aufklärung bestimmt ist [...], die Gegenbewegung gegen Prophetie und Aufklärung« (Tillich 1962: 44) zu bilden.

viduum (vgl. Rossbacher 1975: 70ff.) nicht mehr zurecht, sie ist ihm *fremd*. Da sich die ›strukturelle Fremdheit‹ (vgl. Waldenfels 1999) der modernen Gesellschaft nicht mehr auf der Folie tradierter Deutungsmuster interpretieren lässt, vermag die Ver-Fremdung der hauptstädtischen Metropole »eine intellektuelle Unsicherheit« (Freud 1997: 256)⁸ zu erzeugen, die das politische Zentrum des Reiches zu einem unheimlichen Ort macht. Angst auslösender Faktor ist vor allem die amorphe Masse der Arbeiter, das »immer organisierter und handlungsfähiger« werdende »Proletariat« (Plumpe 1978: 70), das die Städte in den Augen der kulturkonservativen Mittelschicht zu »Massenbehältern« (Haß 1993: 27) mutieren lässt, die nur noch von gänzlich entindividualisierten »Nullen« (Langbehn 1890: 218) bevölkert werden. Träger des Unheimlichen ist nach Jentsch auch das Mechanische (vgl. Freud 1997: 250f.), das sich hier zusehends nicht nur in den Fabriken, sondern auch im Stadtbild rasant ausbreitet – 1881 fährt z.B. in Berlin die erste elektrische Straßenbahn der Welt – und das als Antonym des Organisch-Lebendigen für Langbehn zum Schreckbild schlechthin wird. Derart »entfremdet« ist Berlin nun ein Zuhause, »in dem es spukt« (ebd.: 264).

»Die Definition, das Fremde sei das jeweils nicht Selbst-verständliche, das, was es erst noch zu verstehen gilt, ist«, wie Andrea Polaschegg schreibt, »durch den Umkehrschluß zu ergänzen, daß gleichzeitig jeder Akt eines ›nicht unmittelbaren‹ Verstehens seinen Gegenstand aus dem Bereich des Vertrauten löst und ihn dabei notwendig zu einem fremden macht.« (Polaschegg 2005: 44) Ganz in diesem Sinne kommt es in *Rembrandt als Erzieher* zu einer Exklusion und Fremdstellung Berlins, zu einer Ablösung vom übrigen deutschsprachigen Raum. Die moderne Metropole gilt Langbehn nicht mehr als Teil des deutschen Kulturraumes, sondern als von fremden Mächten okkupierte »Kolonie« (vgl. u.a. Langbehn 1890: 120 u. 162).

Zu Berlin wird eine kritische Distanz geschaffen, es wird »isoliert«, vom nationalen »Ich abgespalten« und »als etwas Fremdes aus dem Ich hinausprojiziert« (Freud 1997: 258f.). Mit Bhabha gesprochen wird es zum »de-platzierten Differenzbereich« (Bhabha 2000: 2) erhoben. Diese Fremdstellung dient dabei sowohl der ›Reinigung‹ der kulturellen Identitätskonstruktion als auch einer Distanzgewinnung, die »Selbstbeobachtung und Selbstkritik« (Freud 1997: 258) ermöglicht. Die Kulturkritik Langbehns bestimmt sich nämlich aus eben dieser Differenz zwischen dem modernen Zentrum und der vormodernen Peripherie.

In der Gegenüberstellung von Metropole und bäuerlich geprägter niederdeutscher Tiefebene versucht Langbehn die Entfernung bzw. den Grad der Entfremdung Berlins von der deutschen Kultur zu bestimmen. Dabei kommt er zu dem bereits bekannten Ergebnis, dass sich »das heutige Berlin« (Langbehn 1890: 106) so sehr verändert habe, dass es selbst als ›undeutsch‹ gelten müsse. Es entspricht nicht mehr dem, was Langbehn unter ›deutsch‹/›germanisch‹/›arisch‹ versteht und taugt deshalb nicht mehr zum Prototypen kultureller Identität. Dieses unheimlich gewordene politische Zentrum Deutschlands wird gewissermaßen aus ›Selbstschutzgründen‹ zum ›falschen Ich‹ erklärt, weil der dort vor-

8 | Freud referiert hier Jentschs Definition des Unheimlichen.

herrschende moderne Geist die eigene, im Wesentlichen noch auf den Idealen des 18. Jahrhunderts beruhende Identitätskonstruktion in Frage stellt. Das, was sich als derart »fremdartig erweist und somit der kulturellen Aneignung widersetzt« (Waldenfels 1999: 143), wird sorgsam vom Eigen abgetrennt und aus dem nationalen Körper »hinausprojiziert« (Freud 1997: 259). Diese »Selbstexklusion« ist ein »Ausdruck höchster subjektiver Not« (Münkler/Ladwig 1997: 24), in dem sich die Angst vor dem Untergang, vor dem vollständigen Identitätsverlust in den alles umwälzenden Strudeln des Modernisierungsprozesses offenbart.

Als alternativen Prototypen des kulturellen Selbstverständnisses, als adäquates neues »geistiges« Zentrum präsentiert Langbehn die Niederlande. In einer Form doppelter Deplatzierung wird Berlin also aus dem geistigen Zentrum Deutschland exkludiert, zu einem »ex-zentrischen Ort« (Bhabha 2000: 6) gemacht und durch das exterritoriale Holland ersetzt. Aus dem Wunsch heraus, die kulturelle Identität – die von Langbehn immer wieder beschworene »Individualität« – zu wahren, wird eine Art »Ich-Verdopplung« vorgenommen, die ein anderes, angeblich »wahres Ich« erschafft und »an die Stelle des eigenen«, *fremd* gewordenen Zentrums »versetzt.« Ein solcher Akt der »Ich-Vertauschung« dient nach Freud der »Abwehr gegen die Vernichtung«, und ist »eine Versicherung gegen den Untergang des Ichs« (Freud 1997: 257f.). Es ist die »Verteidigungsgeste des Opfers« (Magris 1983: 323), das sich mit dem Verlust kultureller Hegemonie konfrontiert sieht und mit einem vollkommen ungleichzeitigen »urzeitlichen Narzissmus«⁹ darauf reagiert. In dieser vollzogenen Rochade erfüllen die Niederlande diese rettende Funktion des imaginierten »Doppelgänger[s]«, sie werden zur »»unsterbliche[n]« Seele« des entkernten »Leibes« (Freud 1997: 258) stilisiert. Das hier vorherrschende Niederlandebild bildet selbstverständlich keinesfalls die zeitgenössische Realität ab, sondern ist ein funktionalisiertes Image, auf das all jene Aspekte projiziert werden, die nach einer dichotomischen Strukturierung den gefürchteten Symptomen der Moderne entgegengesetzt sind. Insbesondere die angebliche Ursprünglichkeit und Heimatverbundenheit der Holländer gelten Langbehn dabei als »Gegengift« (Langbehn 1890: 9) gegen »falsche«, »undeutsche« Einflüsse. Die leitmotivische Antithese zur technischen und analytisch-rationalistischen Moderne bildet hier die Kunst, der auch im überkommenen, aber noch das Selbstverständnis der bürgerlichen Mittelschicht prägenden Deutungsmuster »Bildung und Kultur« (vgl. Bollenbeck 1996) eine zentrale Stellung zukommt und deren prototypischer Hauptvertreter in diesem Werk der titelgebende Rembrandt ist.

Mit Harald Weinrich lassen sich die Niederlande aus deutscher Sicht als »Nahfremde« (Weinrich 1990)¹⁰ spezifizieren. Sie sind, wie Langbehn schreibt, »verwandt und doch wieder fremd« (Langbehn 1890: 48). Während jedoch im Falle der assimilierten Juden die von Weinrich für eine Nahfremde als charak-

9 | Freud beschreibt diese Art der Erschaffung eines »freundlichen Doppelgänger-tums« als »zum alten überwunden Narzißmus der Urzeit« (Freud 1997: 258f.) gehörig.

10 | Zur Anwendung des Begriffs auf die Vereinnahmung niederländischer Kultur bei Langbehn vgl. Amann 2004: 57.

teristisch bestimmte ›geringe Andersheit‹ (Weinrich 1990: 49) häufig als unheimlich und als »Irritation oder Ärgernis« empfunden »und mit starken meist negativen Emotionen belegt« wird, wertet Langbehn diese »geringe Abweichung von der geltenden Norm« (ebd.: 50) des zeitgenössischen Deutschlands hier positiv. Das Niederlandbild ist in *Rembrandt als Erzieher* nicht mit dem Unheimlichen konnotiert, sondern birgt vielmehr gerade in seiner »relative[n] Differenz« (Mecklenburg 1990: 87) konstruktive Aspekte. So heißt es: »Ihre verwandte und doch fremde Bildung ist ein passendes Gegengewicht gegen jene drückende Last [...], unter welcher die jetzigen Deutschen seufzen.« (Langbehn 1890: 224) Dem hier erwähnten Fremdheitsaspekt wird also keine Destruktions-, sondern eine Regenerationskraft zugesprochen, da die Niederlande vermeintlich weniger stark von den kulturellen Transformationsprozessen des Umbruchs zur Moderne betroffen sind als Deutschland.¹¹ Dabei ist die Orientierung an der Nahfremde hier nicht mit einem echten Interesse am Niederländischen verknüpft, sondern Teil einer kulturellen Machtaneignungsstrategie, die der gesellschaftspolitischen Bedeutungs nivellierung der bildungsbürgerlichen Eliten zu begegnen versucht.

Die Orientierung an dem kontrastiv konstruierten Holländischen intendiert eine Interferenz, d.h. eine hemmende Überlagerung bzw. Verdrängung des rationalistischen, naturwissenschaftlich-technischen Denkens durch eine künstlerische geistige Orientierung – ein Prozess, den Langbehn auch »Verholländierung« (Langbehn 1890: 155) nennt. Das angeblich ursprünglich Niederdeutsche, das mit einem erd- und heimatverbundenen Geist identifiziert wird, soll das kosmopolitisch-Fortschrittliche in seiner Wirkung behindern und überlagern. Sein mystisches ›Dunkel‹ soll eine ›Schattierung‹ (vgl. ebd.: 15 u. 64) des allzu Hellen bewirken, das in Anlehnung an das die französische Aufklärung charakterisierende Schlagwort »Lumières« für das rationale Bewusstsein steht. Kunstmetaphorisch gesprochen sollen die ›schreienden Farben‹ (ebd.: 42) der Moderne durch eine bodenständige niederdeutsche Malerei á la Rembrandt »dunkel abgetönt« werden. Deren spezieller Stil, der die dargestellten Figuren lebendig wirken lässt, stellt den Gegensatz zu einer, in den Augen der konservativen Kulturkritiker als dekadent geltenden Kunst dar, die jeden Bezug zum wahren Leben verlorenen habe, die nicht portraitiere, sondern konstruiere und sich nicht mit »wirklichem Farbenreichtum und wirklicher Farbenhervorhebung [...] messen« (ebd.) könne. Mit Rembrandt soll gewissermaßen der »jüdisch gefärbt[e]« (Langbehn 1893: 113) Charakter Berlins mit den »Nationalfarben« (Langbehn 1890: 284) eines neuen Deutschlands überpinselt werden.

Dekolonisierung – Rückeroberung Berlins

Die kulturhegemoniale Verteidigungsstrategie Langbehns orientiert sich an den für das Zeitalter des Imperialismus typischen kolonialistischen Strategien, was

11 | In dieser »konstruierten Kontrastfunktion« verblasst die Nahfremde gewissermaßen »zu einer Fremde zweiten Grades« (Krusche 1993: 21).

auch die Verwendung bestimmter einschlägiger Diskurselemente belegt. Wie schon erwähnt, wird dem *fremd* gewordenen Berlin explizit der »Charakter einer Kolonie« (ebd.: 113) zugesprochen. Auch diese Metaphorik versucht die Fortschrittlichkeit der modernen Metropole im Gegensatz zur ländlichen Peripherie als durch fremde Einflüsse verursacht darzustellen. So werden die abrupt auftretenden multiplen Modernisierungsprozesse auf die Kolonisierung durch einen zivilisatorischen Geist zurückgeführt, der – wie oben beschrieben – auf »undeutsche«, insbesondere »slavische oder orientalische« (Langbehn 1893: 134)¹² Einflüsse projiziert wird. Da ja alle Modernisierungserscheinungen als »Kind eines fremden, nicht eines deutschen Geistes« (Langbehn 1890: 176) gebrandmarkt werden, scheint es möglich, durch eine Zurückdrängung der fremden Einflüsse wieder zu einer vormodernen Kultur zurückzufinden. Insofern ist mit der Fremdstellung des Eigenen von vornherein auch eine Rückeroberung des exkludierten Teils des nationalen Selbst, d.h. die Wiedererlangung einer geistigen Vormachtstellung des national gesinnten Bildungsbürgertums intendiert.

Diese Vision der Wiedereinsetzung der überkommenen Werte und Normen folgt in etwa einer Logik der Dekolonisierung, da durch die Mobilisierung der völkischen »Kraftreserve« (vgl. ebd.: 224) in der Peripherie eine Befreiung von der »innerste[n] Kolonisation« (ebd.: 245), von den »undeutschen«, »dem Kern des deutschen Volkstums fremd gegenüberstehen[den]« (ebd.: 176) Einflüssen erwirkt werden soll. Das Hegemonialverhältnis soll sich umkehren und das zivilisationskranke, an »Nervenzerrüttung« (ebd.: 112) leidende Berlin nicht mehr von den auf das Fremde projizierten, zivilisatorischen Einflüssen und einer, für das Auftreten einer politisch ambitionierten Arbeiterklasse verantwortlich gemachten, fremden »Bildungstünche« (ebd.: 232) beherrscht werden. Es soll sich also von den als fremdartig markierten Modernisierungstendenzen befreien und sich wieder zu seiner angeblich ursprünglichen, d.h. vormodernen Kultur bekennen, wodurch gleichsam das ungleichzeitige Individuum der soziokulturellen Peripherie seine kulturelle Machtposition zurückerlangen soll, die es vor dem Umbruch zur Moderne inne hatte. Wie Hermann der Cherusker die germanischen Stämme von der Fremdherrschaft durch die Römer erlöst hat (vgl. ebd.: 301), so soll nach Langbehns Vorstellung eine »urniederdeutsche« Persönlichkeit, ein »Kunstpolitiker« wie Bismarck Berlin und ganz Deutschland von der Übermacht des Zivilisatorischen befreien, indem er »einerseits« die fremden Einflüsse »abwehrt« und »andererseits« die »guten Bestrebungen des nationalen geistigen Lebens« (ebd.: 244) fördert. Letztendlich soll er ein »neues deutsches Reich« (ebd.: 163) erschaffen, indem er den durch die fremdgestellten Modernisierungsprozesse sozusagen zur diffusen Gesellschaftsmasse aufgelösten Volkskörper wieder nach vermeintlich »naturgegebenen«, »nationaltypischen« Gesetzen strukturiert und hierarchisiert.

Die Rückeroberung des exkludierten Teils des nationalen Selbst soll von den noch nicht von der Moderne affizierten »äußeren Stämme[n]« (ebd.: 223) aus-

12 | In den ersten Ausgaben ist an dieser Stelle noch ausschließlich von der Schädlichkeit slawischer Einflüsse die Rede (vgl. Langbehn 1890: 127).

gehen, deren Gesellschaft noch vornehmlich aristokratisch organisiert sei und in denen sich die »ältesten und besten Traditionen« (ebd.: 140) der Niederdeutschen noch erhalten hätten. »Eine innere und womöglich äußere Anlehnung« insbesondere »an [...] Holland«, in dem sich »die dortige ordnungsliebende Bevölkerung schon wiederholt [...] gegen jene Umstürzler Partei [sic!]<« (ebd.: 149) erfolgreich zur Wehr gesetzt habe, die für die Ermächtigung der Arbeitersicht eintritt, soll »heilsam wirken« (ebd.: 148). Ihre Wehrhaftigkeit soll das ansteckende Vorbild für einen Befreiungskampf der »von falscher Bildungstünche noch weniger angegriffenen Volksschichten« sein, die nicht kosmopolitische Arbeiter oder Aktionäre, sondern »eingeborene[] Berliner« (ebd.: 232) sind. Berlin wird als »innere Kolonie« gewissermaßen zum Schauplatz eines Kulturkampfes erklärt, in dem niederdeutsche »Urkräfte« gegen die »Überkultur« (ebd.: 3) ins Feld geführt werden. Der zivilisatorische »Kolonialgeist[]« soll durch »Bauerngeist« (ebd.: 122) zurückgeschlagen werden und »die gesunde Natur der verwandten niederdeutschen Stämme [...] etwaiger unechter Kulturbestrebungen bald Herr werden.« (Ebd.: 114)

Da die Dekolonisierung um 1900 noch nicht im heutigen Umfang begrifflich fassbar war,¹³ bewegt sich Langbehnns Annäherungen an dieses Phänomen mehr oder minder im kolonialistischen Diskursfeld, was zu einer undifferenzierten Vermengung von Dekolonisierungs- und Gegenkolonisierungsstrategien führt. So ist zwar einerseits – im Rekurs auf Hermann den Cherusker – von Befreiung die Rede, andererseits aber auch von einer geistigen Kolonialisierung des eigenen politischen Zentrums, dessen Fremdheitsgrad mit dem von »Ostafrika« (ebd.: 2) gleichgesetzt wird und das von den mit den »alte[n] Deutschen« »geistes- und blutsverwandten« Niederländern, die ihre von Langbehn gelobte Kolonisationskraft zu dieser Zeit »in der südafrikanischen Boerenrepublik« (ebd.: 122) unter Beweis stellten, kolonisiert werden soll. Dadurch, dass Berlin der Charakter einer Kolonie zugesprochen wird, manifestiert sich auch ein impliziter Erziehungsauftrag, wie ihn sich die großen Kolonialstaaten bezüglich afrikanischer Völker etc. einredeten, nur das hier die Bevölkerung nicht zivilisiert, sondern vielmehr zur »Natur [...] zurückerzogen werden« (ebd.: 3) soll. Die durchgängige Betonung der Schlichtheit und Provinzialität des niederdeutschen Charakters ist dementsprechend nicht pejorativ gemeint, sondern stellt den positiv evaluierten Gegensatz zu einer »grellen Affektiertheit« der Moderne heraus.

3. INKLUSION

Aneignung der Nahn fremde

Die Rede von den »äußeren Stämme[n]<« (ebd.: 223) deutet bereits an, dass Langbehn sein »Niederdeutsches« weit grösser fasst als den geografisch begrenzten

13 | Den Begriff prägte Moritz Julius Bonn in seinem Werk *Economics and Politics* (Boston 1932).

Raum der norddeutschen Tiefebene. Es bezieht schließlich nicht nur die Niederlande mit ein, sondern u.a. auch Großbritannien und sogar Nordamerika. Dabei steht die Ausdehnung der Peripherie immer in Bezug zum fremd gewordenen Zentrum und stellt den Versuch dar ein möglichst starkes kulturelles Gegengewicht zu den zivilisatorischen Kräften zu bilden bzw., wie Langbehn es formuliert: den »geistigen wie moralischen und künstlerischen Renforts [zu] verstärken.« (Ebd.: 47) Das Interesse an der Peripherie entspringt sozusagen der Sehnsucht nach einer »postkolonialen *Gegen-Moderne*« (Bhabha 2000: 9) und nach einer »neuen Verortung von Heim und Welt« (ebd.: 13), hervorgerufen durch das Gefühl des »Unbehautseins« (vgl. Holthusen 1955), das symptomatisch ist für die geistige Krisenerfahrung der Zeit um 1900.

Die Ausdehnung des niederdeutschen Kulturbereichs ist also eine affektive Reaktion auf die als enorm bedrohlich wahrgenommene Verfremdung des Eigenen bzw. auf die vermeintliche geistige Okkupation des politischen Zentrums. Sie dient dazu eine möglichst große Gegenmacht zu den »undeutschen Elementen« (vgl. Langbehn 1890: 127) in der »inneren Kolonie« zu konstruieren. Da – um es mit Herder zu sagen – die deutsche »Nation [...] ihren *Mittelpunkt* der Glückseligkeit« verloren hat, verschiebt sich die Gewichtung von innen nach außen. Alles Nahfremde, das mit der »Natur« der Deutschen »noch *gleichartig* ist«, wird »assimiliert« (Herder 1967: 44f.). Neben den Niederlanden werden auch die skandinavischen Staaten als »ur- und reindeutsche[] Nordlande« (vgl. Langbehn 1890: 207) bezeichnet. Österreich wird ebenfalls unter das Deutsche bzw. Niederdeutsche subsumiert, um den eigenen Machtbereich signifikant zu vergrößern, denn: »Der Deutsche Doppeladler, Preußen und Oesterreich, blickt zugleich nach Westen wie nach Osten« (ebd.: 156). Darüber hinaus wird England als »uralte[] Tochterkolonie« (ebd.: 229) tituiert und Shakespeare entsprechend nicht als Britannier, sondern als niederdeutscher »Kolonist« (ebd.: 227). Venedig ist hier ebenfalls »eine alte deutsche Kolonie auf italienischem Boden« (ebd.: 268), und selbst Nordamerika mutiert zur »niederdeutsche[n] Siedlung nach Westen« (ebd.: 110) und seine Einwohner zu »transozeanischen Niederdeutschen« (ebd.: 120).

Über fadenscheinige Konstruktionen, die mit Völkerwanderungs- und Auswanderungsströmen argumentieren, wird das Niederdeutsche also von der norddeutschen Tiefebene über die Niederlande und England bis nach Nordamerika ausgedehnt und sogar noch das historische Venedig unter diese Kategorie subsumiert. Diese Aneignung der Nahfremde erfolgt unter dem Gesichtspunkt einer angeblichen Familienzusammenführung (»Familienpolitik«; ebd.: 224), da für die verschiedenen akkumulierten Nationen gewissermaßen eine »Familienähnlichkeit« (Wittgenstein 1984: 278) im Sinne Wittgensteins festgestellt wird, die jedoch nicht allesamt als »niederdeutsch« klassifiziert werden können, ohne dass sich »der Verstand [...] Beulen« (ebd.: 301) holt. Langbehn konstruiert deshalb die Gemeinsamkeit – ähnlich wie in der von Eleanor Rosch begründeten Prototypensemantik (vgl. Rosch 1973) –, indem er die von ihm als »niederdeutsch« bezeichnete Nationenfamilie gegen etwas anderes abgrenzt, das notgedrungen im Süden liegen muss, wo er das »Mechanische«, d.h. die

dekadente Zivilisation verortet, zu der sein Niederdeutschland die antithetische Gegenkonstruktion darstellt. Die Nationenfamilie bildet also ein »negatorisches Wir«, das sich »durch die [...] feindselige Entgegensetzung zu einem Kollektiv« (Münkler/Ladwig 1997: 39; vgl. Wingert 1996) konstituiert. Das Antithetische zum Zivilisatorischen manifestiert sich dabei bereits in der Bezeichnung des akkumulierten Kulturkreises als nieder- bzw. norddeutsch, was den Gegenpol zum südwestlichen, mit dem Zivilisatorischen identifizierten »galloromanischen« Kulturkreis sowie zu dem als »Filiale von Frankreich« (Langbehn 1890: 155) bezeichneten Ober-, bzw. Süddeutschland markiert. Auch die normativen Merkmale des Niederdeutschen speisen sich dementsprechend aus Gegenattributen zum sog. Zivilisatorischen. So wird etwa die »echt nordische« Kunst Rembrandts, des »Prototypen des deutschen Künstlers« (ebd.: 9), den »fremden südlichen glühenden Natur- und Kunsteffekten« (ebd.: 41) entgegengesetzt. Die Konstruktion des Niederdeutschen stimmt darüber hinaus auch insofern mit dem Modell der Prototypentheorie überein, als ausgehend vom Zentrum des norddeutschen Kernlandes Schleswig-Holstein, das als Prototyp bzw. Urbild des Norddeutschen fungiert, eine klassifizierende Abstufung in Richtung einer Peripherie vorgenommen wird. Diese Abstufung wird nach genealogischen Prinzipien vorgenommen. Im Zentrum der Machtstruktur steht also Mutter »Germania«, in der näheren Peripherie ihre »Kinder« (ebd.: 224) und in der fernerer Peripherie ihrer »Enkel«, wobei sich der »engste konzentrische Ring [...] von der russischen bis zur holländischen Grenze Deutschlands« (ebd.: 138) zieht.

Langbehns Konstruktion des Niederdeutschen ist – wenn auch anders konnotiert und funktionalisiert – strukturell in etwa vergleichbar mit der westlichen Konstruktion des Orients, denn auch dieser liegt im Grunde eine »imaginäre Geographie« (Said 2009: 65) zugrunde, die keine Übereinstimmung mit tatsächlichen politischen und kulturellen Grenzen zeigt. Sie orientiert sich »nicht mehr nach den unsicheren politischen Grenzen sondern nach den [...] Blutströmungen, in Vergangenheit und Gegenwart« (Langbehn 1890: 290). Die Subsumierung unterschiedlicher Nationalitäten unter einen bestimmten ethnischen Begriff ist allerdings keine Erfindung Langbehns, sondern eine gängige Praxis in der damaligen Völkerkunde. Entsprechend findet sich in der einschlägigen Literatur des 19. Jahrhunderts auch eine der langbehnschen Konzeption verwandte grenzüberschreitende Konzeption des »Germanischen«, die sich an folgenden, von Michael Titzmann beschriebenen Kriterien orientiert:

Als »germanisch« scheint zu gelten (1) jedes raumzeitliche soziale System, (2) dessen Sprache der germanischen Sprachfamilie angehört, (3) das vor der Ausdifferenzierung in die späteren Nationalsprachen und Nationalstaaten liegt, die das 19. Jahrhundert unterscheidet, (4) in dem eine hypothetisch angenommene, ursprüngliche kulturelle Gemeinsamkeit des Germanischen die spätere regionale Verschiedenheit überwiegt. (Titzmann 1991: 123)

Nach dieser Konzeption kann also das Germanische durchaus weit über die aktuelle politischen Grenzziehungen hinaus reichen. Analog dazu subsumiert Langbehn über die Zugehörigkeit zur germanischen Sprachfamilie¹⁴ und über Völkerwanderungsbewegungen Holland, England sowie das durch Einwanderungen ›germanisierte‹ Nordamerika und Südafrika unter das Paradigma des Niederdeutschen.

Die als Familienzusammenführung getarnte Expansionspolitik kann auch als »Grenzkolonisation« (Osterhammel 2001: 10)¹⁵ bzw. als ein Fall von »reichsbildender Eroberung« (ebd.: 13) definiert werden. Die Aneignung der Niederlande, ihre umstandslose Subsumierung unter das Germanische – insbesondere unter das Niederdeutsche – ist ein Akt der kulturellen Usurpation. Zwar wird Holland zur »Wiege des Arierthums« (Langbehn 1893: 346) und zum Ausgangspunkt bzw. »Brückenkopf« (Langbehn 1890: 223) für eine geistige Befreiung Deutschlands stilisiert, dennoch folgt die Vereinnahmung für die deutsche Sache der Logik »des europäischen Expansionsdenkens«, nach der »eine Aneignung des Fremden, [...] durch eine Zentrierung auf das Eigene bestimmt ist.« (Reif-Hülser 1999: 93) Diese ethnozentristische (oder nach Freud ›narzisstische‹) »Aneignung [...] durch Zentrierung auf Eigenes«, die »das Ich, auf dem Weg über eine Identifizierung mit anderen« erweitert, »entspringt« auch hier »einem Drang zu kollektiver Selbsterhaltung und Selbsterweiterung.« (Waldenfels 1999: 150) Deutschland soll zwar von seinem Nachbarn lernen, letztlich wird jedoch »mit der vertrauten Vorstellung einer spezifisch deutschen Universalität unter agonalen oder gar hegemonialen Vorzeichen das Fremde und Neue angeeignet [...], um es zu überbieten.« (Bollenbeck 1999: 136) Das wird etwa dann ganz deutlich, wenn Langbehn betont, dass man trotz allem nicht in eine Niederlande-»Manie« verfallen dürfe, sondern »endgültig [...] dem Deutschtum Platz [...] machen« (Langbehn 1890: 233) müsse.

Nach Jürgen Osterhammel ist »Kolonialismus [...] ein [...] Verhältnis [...], bei dem eine gesamte Gesellschaft ihrer historischen Entwicklung beraubt, fremdgesteuert und auf die [...] Bedürfnisse und Interessen der Kolonialherren hin umgepolt wird.« (Osterhammel 2001: 19) Dementsprechend findet mit der Subsumierung niederländischer und anderer Kulturleistungen unter das Primat des Niederdeutschen, ihre Instrumentalisierung und Reduzierung auf eine deutsche ›Kraftreserve‹, eine – für den Kolonialismus charakteristische – Beraubung der Geschichte und Unterdrückung der spezifischen kulturellen Identität statt (vgl. Said 1994: 126). Bei dieser Form der »Absorption« wird »das Fremde

14 | Zu den wichtigsten indogermanischen Sprachen zählen neben Deutsch auch Englisch, Niederländisch, Schwedisch, Afrikaans, Dänisch, Norwegisch, Niederdeutsch und Jiddisch. Letzteres findet bei Langbehn jedoch keine Beachtung.

15 | Osterhammel charakterisiert die »Grenzkolonisation« als eine Kolonisation ohne Koloniebildung, was dem Muster der Aneignung der Nahfremden insofern entsprechen würde, als Langbehn von einer kulturellen Großmacht zu träumen scheint, die sich auf eine gemeinsame Herkunft beruft und innerhalb der Reichsstruktur nicht als Herrschaft der Kolonisierer über die Kolonisierten konzipiert ist.

gelöscht, dem Eigenen angeglichen und dessen Strukturen schlicht eingepaßt« (Waldenfels 1999: 151). Die »relative Differenz« (Mecklenburg 1990: 87), die etwa zwischen dem Niederländischen und dem Deutschen besteht, wird von Langbehn durch die Berufung auf eine gemeinsame Abstammung im Grunde getilgt. Am sinnfälligsten wird die Eliminierung einer eigenständigen kulturellen Identitätszuschreibung wohl in der Umetikettierung des holländischen Nationalmalers Rembrandt zum »deutsche[n] aller deutschen Künstler« (Langbehn 1890: 9). In ähnlicher Weise werden aber u.a. auch der englische Dramatiker William Shakespeare, der österreichische Komponist Wolfgang Amadeus Mozart, der schwedische Mystiker Emanuel Swedenborg oder der schweizerische Schriftsteller Gottfried Keller vereinnahmt und zum Exempel deutscher Wesensart und -aristokratie gemacht. Dass diese Strategie der nationalistischen Aneignung von herausragenden Künstlern und Geistesgrößen eigentlich eine Strategie des französischen Nationalismus ist, der zufolge all jene Persönlichkeiten, »die Großes für die Menschheit geleistet haben, unter ihnen Klopstock, Pestalozzi und Schiller, als Franzosen« (Waldenfels 1999: 152) etikettiert werden, scheint Langbehn, der sonst alles Französische als »falsche« Bildung ablehnt, hier offenbar nicht zu stören. Die Usurpation kultureller Höchstleistungen dient in *Rembrandt als Erzieher* der Gewinnung von Substanz, sie verleiht dem durch den kulturevolutionären Umbruch zur Moderne scheinbar essentiell bedrohten »deutschen Wesen« ein ideelles, beinahe mystisches Gewicht. Sie dient der »ungeheure[n] Identitätssteigerung« (Georg Simmel, zit. n. Scherpe 2002: 181), von der Georg Simmel spricht. Zu diesem Zweck wird nicht nur Rembrandt zum deutschen Maler, sondern auch Shakespeare zum deutschen Dichter. Vor allem dessen Figur Hamlet gilt Langbehn als »der vornehmste Typus, welchen germanischer Geist jemals erschuf.« (Langbehn 1890: 44) Der Selbstvergewisserungsdrang in dieser Zeit des radikalen Umbruchs zur Moderne ist so stark, dass der Wunsch nach Identitätssteigerung, nach Wachstum gigantische Dimensionen annimmt, sodass schließlich beinahe jede kulturelle Höchstleistung der westlichen Welt als Ausdruck des norddeutschen Geistes und als Teil einer weltumspannenden deutschen Kultur vorgeführt wird. Beispielhaft zu nennen wäre hier etwa »die ganze oberitalienische Malerschule«, die nichts anderes als »eine deutsche Kolonie auf keltoromanischem Boden« (ebd.: 245) gewesen sei.

Reichsbildende Synthese

Um die Struktur der von Langbehn vorgenommenen Erweiterung des deutschen Kulturraumes modellhaft zu veranschaulichen, kann man das aus der gängigen Herder-Rezeption herrührende Kulturverständnis heranziehen. Langbehn geht ja – wie bereits erwähnt – von einem romantisch-holistischen Kulturverständnis aus, das Kulturen als Organismen definiert. In dieser organischen Sichtweise entsteht eine Kultur immer in Verbindung mit einer bestimmten Landschaft, hat also einen besonderen Bezug zu dem Boden, aus dem sie »erwächst«, wes-

halb dem Aspekt der ›Verwurzelung‹ in der konservativen Kulturkritik, die in der Regel dieses Kulturverständnis teilt, eine besondere Bedeutung zugemessen wird. Kulturen werden in der vermeintlichen Nachfolge Herders als Individuen, Organismen mit festen Grenzen definiert.¹⁶ Auch Langbehn spricht von »geschlossene[n] nationale[n] Individualitäten«, »Persönlichkeit[en]«, die je »ein Mikrokosmos [sic!] d.h. eine Welt oder ein Himmel für sich« (Langbehn 1890: 88) sind. Nach dieser Kulturdefinition müssen »Kulturen wie Kugeln, die aufeinanderprallen und ohne Bezug zueinander sind, aufgefasst werden.« (Yousefi/Braun 2011: 16) Da nach den normativen Grundsätzen dieses romantischen Kulturverständnisses eine Kultur idealerweise ein in sich geschlossenes Ganzes ist, kann eine substanzbildende Erweiterung eines Kulturraumes prinzipiell nur als ›Synthese‹ eines im Laufe der Geschichte in verschiedenen Teilen der Erde beheimateten, im Grunde aber einheitlichen Volksganzen oder in Form eines organischen Wachstums ablaufen.

Langbehn folgt diesen Vorgaben und entwirft ein groß angelegtes Reichsbildungskonzept nach dem Muster der hellenistischen Kultursynthese,¹⁷ wobei er die Notwendigkeit des Anschusses umliegender Nationen an Deutschland mit einer dem kollektiven Organismussymbol folgenden Argumentation zu begründen sucht. Der organische Zusammenschluss verschiedener Nationalkulturen zu einem ›dritten Reich des Ästhetischen‹ (vgl. Georg Simmel, zit. n. Dörr 1993: 103ff.) ist dabei als oppositionelle Konstruktion zu der »mechanischen Weltauffassung« (Langbehn 1890: 96) der Moderne zu sehen. Mit Rekurs auf die idealistische Philosophie wird die reichsbildende Kultursynthese zudem mit der Möglichkeit, »den bisher vorherrschenden Zersetzungstendenzen innerhalb der deutschen Bildung« (ebd.: 228) Einhalt zu gebieten, verquickt, wodurch die reichsbildende Expansion zur idealistischen Wiedervereinigung von im Verlauf der Geschichte in einzelne politische Segmente zersplitterten niederdeutschen Kultur mutiert. Über die Identifizierung von Kultur und Individuum wird dementsprechend die Absicht, ein »pangermanische[s] Bauwerk« (ebd.: 281) zu errichten, mit einem pseudoidealistischen Bildungsauftrag verknüpft, der den »ganze[n] Menschen« (ebd.: 172) als Überwindung des »Bruchstücksmenschen« (Langbehn 1893: 163) im Blick hat. Die einzelnen nationalen Zellen sollen sich gewissermaßen zu einem (über-)lebensfähigen und schlagkräftigen Organismus vereinigen. Das Mittel zur grenzaufhebenden Verbindung ist hier die Kunst, die – nach Nietzsche – »in Eins« zu dichten »und zusammen zu tragen« vermag, »was Bruch-

16 | Dieser folgenreiche Rezeptionsstrang reduziert Herders kulturtheoretische Texte auf die Organismus-Metapher sowie auf die Definition von Kulturen als vollständig in sich abgeschlossene Systeme. Die Analyse Till Dembecks hingegen belegt, dass Herder ›Kulturen‹ tatsächlich »gerade nicht als festumrissene Einheiten« (Dembeck 2010: 108) versteht.

17 | Entsprechend wird das Griechische als mit dem Niederdeutschen geistig verwandt akzentuiert, wobei diese Analogiebildung sich auch auf eine postulierte gemeinsame kulturelle Gegenposition zum Römischen, d.h. zum Zivilisatorischen bezieht.

stück ist.« (Nietzsche 1999: 248) Stärker noch als die Dichtkunst ist für Langbehn jedoch die Malerei dazu geeignet, die modernistische Fragmentierungen zu überpinseln. Dass hier ein Maler und nicht ein Dichter ins Feld geführt wird, obwohl Goethe hier überall Pate zu stehen scheint, versinnbildlicht eine »ästhetische Position konservativen Schreibens«, die sich in der Formel »Bilder gegen Worte« zusammenfassen lässt. »Die Abwertung des Begrifflichen, argumentativer Rede und diskursiven Denkens hat hier ihren Ursprung. Sie geht vom Bild aus und setzt Betrachtung gegen die Rede, die ablenken und überzeugen will.« (Weyergraf 1995: 289) In einer von »Induktion« (Langbehn 1890: 2) übersättigten Gesellschaft bedarf es nach Langbehn's Ansicht keines »wortreichen« Kunsterziehers, sondern eines »wortkargen« (ebd.: 157), eben des Malers Rembrandt, von dessen Wirkung er sich eine »Erlösung vom papierernen Zeitalter« erhofft, »eine Rückkehr zur Farbe und Lebensfreudigkeit, zur Einheit und Feinheit, zur Innigkeit und Innerlichkeit.« (ebd.: 3) Die »sprachlose« Kunst ist aber auch insofern für Langbehn's Zwecke eher geeignet als die deutschsprachige Dichtkunst, da sein »Reich des Ästhetischen« weit über die Grenzen eines dezidiert deutschsprachigen Bereichs hinaus reichen soll.

Bei dieser aus einem imperialistischen Geist geborenen Reichgründungs-idee kann also nicht mehr – wie etwa in der Romantik, z.B. bei Ernst Moritz Arndt, – allein die deutsche Sprache das einigende Band darstellen, das die verschiedenen politischen Einheiten zu einer faktischen Nation zusammenschmieden soll. Bei seiner großzügigen »Ansippung« beruft sich Langbehn deshalb auf einen mythischen Volksgeist, dessen Träger letztlich die nord-deutschen Gene sind. Die vergemeinschaftende Funktion erfüllt hier also das »Blut« (Langbehn 1893: 218) als »geheimes tieferes Band, welches die Bewohner der deutschen und außerdeutschen Nordseeküste [...] verbindet.« (Langbehn 1890: 138) Damit ersetzt es im »Deutungsmuster Bildung und Kultur« die Funktion, die unter dem Einfluss Herders in der Romantik der Sprache zukam. Nicht mehr die Sprache, sondern eine postulierte gemeinsame genetische Abstammung bildet nun »das gewaltigste Band aller Bänder« (Ernst Moritz Arndt, zit. n. Bollenbeck 1996: 220). Das gemeinschaftsstiftende Element einer postulierten gemeinsamen genetischen Abstammungslinie, d.h. im zeitgenössischen Jargon: der »Rasse«, wird gegen Ende des 19. Jahrhunderts *en vogue*, weil sich mit »dem Ende der liberalen Ära und der einsetzenden kulturellen Moderne« der »konsensuelle Kunstnationalismus« auflöst und »die deutsche Kultur [...] argumentationsbedürftig« (Bollenbeck 1999: 43) wird. Das um 1800 konzeptualisierte Deutungsmuster von Bildung und Kultur (vgl. ebd.: 19) wird jedoch von Langbehn in abgewandelter Form auch weiterhin bemüht und als Antidot gegen die Zersplitterungstendenzen der Moderne beschworen. Kunst bezeichnet dabei, wie bereits angedeutet, sowohl den Gegensatz zu den Naturwissenschaften, die in der konservativen Kulturkritik gemeinhin für die Fragmentierung der Kultur verantwortlich gemacht werden, als auch das Integrationsinstrument, das »diese kulturelle und politische Segmentierung« (ebd.: 104) in der »Synthese« überwinden soll. Um im völkisch-

nationalen¹⁸ Sinne identitätsbildend zu wirken, soll diese Kunst volkstümlich sein, d.h. sie muss sich radikal von einer kosmopolitischen modernen Kunst unterscheiden und auf individuelle Eigenheiten der Kultur rekurrieren, so wie dies nach Langbehns Ansicht die Malerei Rembrandts verwirklicht. Kultur und Bildung stehen nun also nicht mehr im Zeichen universaler Humanität und einer »liberalen Emanzipationsideologie«, sondern bekommen einen völkisch-nationalistischen und im Laufe der immer wieder neu überarbeiteten Ausgaben von *Rembrandt als Erzieher* auch einen immer schärfer werdenden antisemitischen Zug, der darüber hinaus mit einem imperialistischen Anspruch verknüpft wird. Das Blut bietet die biologische Grundlage einer anvisierten Weltreichsbildung, während Kunst und Kultur eine identitäts- und einheitsstiftende Funktion auf der Grundlage von »Letztbegründungsbegriffe[n]« wie »Nation und Reich, Volk und Rasse, Kampf und Auslese« zukommt, die eine individuelle »Unterwerfung« (Bollenbeck 1999: 117) sowohl der Individuen als auch der angegliederten Staaten verlangen.

Analog zu Schiller als der Identifikationsfigur der Generation von 1848 wird nun Rembrandt zur neuen »nationalen Kulturfigur« (ebd.: 44) erhoben. Die Tatsache, dass es sich hierbei um einen Künstler des 17. Jahrhunderts und nicht um einen Zeitgenossen handelt, beinhaltet eine massive Kritik an dem Zustand der deutschen Kultur um 1900, der nach Langbehns Auffassung kein integratives Potential zugesprochen werden kann. Die zeitgenössische Kunstproduktion ist nach seiner Ansicht vor allem deshalb nicht in der Lage, die ihr zugedachte identitätsbildende Funktion zu erfüllen, weil sie sich an den falschen, d.h. im langbehnschen Sprachgebrauch »artfremden« Vorbildern des französischen Impressionismus und Symbolismus orientiert, im Akademiestil nur nach technischer Perfektion trachtet oder aber einen naturalistischen Stil pflegt, der in erster Linie Armut und Leid abbildet und sich somit der der Kunst zugedachten Funktion eines Repräsentationsorgans völkischer Kraft vollkommen entzieht.

Während dem Rekurs auf die Malerei der Vergangenheit nicht unbedingt ein innovatives Potential innerhalb der Kulturkritik zukommt, so steht der Umstand, dass es sich bei dem zum Prototypen eines niederdeutschen Künstlers erhobenen Maler explizit um einen Niederländer handelt, hier für einen modernen imperialistischen Anspruch, der gewissermaßen eine »Expansionsverpflichtung«, eine Notwendigkeit zum Anschluss der umliegenden Nahfremde an das deutsche Kernland beinhaltet.

Es ist bezeichnend und eine äußere Bestätigung für den exzentrischen Charakter der Deutschen, daß ihr nationalster Künstler ihnen nur innerlich, nicht auch politisch angehört; der deutsche Volksgeist hatte sozusagen den deutschen Volkskörper aus den Fugen getrieben. Das muß jetzt anders werden; Geist und Körper, im Volk wie im Einzelnen, sollen sich wieder zusammenfinden; der Riß, welcher durch die moderne Kultur geht, muß sich wieder schließen. (Langbehn 1890: 9)

18 | Die Verwendung des Terminus »völkisch-national« erfolgt hier rein deskriptiv und impliziert keine Teleologie im Hinblick auf den Nationalsozialismus.

So wie ehemals Kunst und Kultur das in etliche Fürstentümer zersplitterte Deutschland zu einer Nation vereinen sollten, so sollen nun Rembrandt und Shakespeare die unterschiedlichen Nationen zu einem Reich schmieden und so die mit der Einzelstaatenbildung assoziierte geistige Zersplitterung in der Moderne überwinden helfen. Von ihnen soll eine »Integrationskraft« ausgehen, die »die Menschen, ungeachtet ihrer sozialen Lage und politischen Ansichten«, vor allem aber ungeachtet ihrer tatsächlichen Nationalität »miteinander vereint.« (Bollenbeck 1999: 47)

Diese Vereinigung der unterschiedlichen Nationen zu einem »dritten Reich des Ästhetischen« soll nicht von oben verordnet werden, wie die Reichseini-gung von 1871, sondern so etwas wie die logische Folge eines bestimmten kollektivvölkischen Selbstverständnisses sein. Dieser grenzüberschreitenden kul-turellen Identitätsbildung, die im »festes Zusammenhalten der Gutgesinnten« (Langbehn 1893: 267) eine solide Ausgangsbasis für den gemeinschaftlichen Kampf gegen das Zivilisatorische finden soll, folgt dann idealiter die politische Reichsbildung und tatsächliche Formation einer militärisch schlagkräftigen Weltmacht nach.¹⁹ Das transformierte Deutungsmuster von Bildung und Kul-tur wird am sinnfälligsten in der von Langbehn auf der Folie Bismarcks entwor-fenen Figur des »Kunstpolitikers«, der die »künstlerische Volksbildung« (Lang-behn 1890: 236) im Sinne einer Reichsbildung mit »schöpferischem Weltblick« (ebd.: 60) zugedacht ist. »Kunstpolitik« (ebd.: 241) in diesem Sinne meint eine Expansionspolitik, eine Synthese aus verschiedenen, miteinander verwandten Nationen, die bis dato noch separat voneinander existieren, zu einem Reich, in dem der Kunstpolitiker den einzelnen Nationen »ihren richtigen Platz« (ebd.: 63) innerhalb des hierarchischen Reichsgefüges anzuweisen hätte, wobei nach Langbehns Ansicht »Deutschland [...] naturgemäß zum Vorsitz berufen« (ebd.: 155) wäre. Der Begriff des Künstlerischen umfasst hier also immer auch eine politische Dimension, da die »echte Kunstgesinnung«, die den Gegenpol zum materialistischen Zeitalter bildet, nach Langbehns Ansicht zwingend eine »krie-gerische Seite« (ebd.: 199) benötigt, um sich durchsetzen zu können. So heißt es: »Die Kunstpolitik wird zuweilen ein Kunstkrieg sein müssen« (ebd.: 248).

Das humanistische Ideal der »Bildung« des individuellen Charakters durch »Erziehung« erfährt ebenfalls einen Bedeutungswandel in Richtung Nationen-bzw. Reichsbildung, wobei sich die spezifische Bedeutung der »Individualität« ebenfalls vom individuellen, einzelnen Menschen zur individuellen Kultur ver-lagert und hier die Funktion übernimmt eine Gegenposition zur »Vermassung« (der von den Sozialisten geforderten gesellschaftspolitischen Egalisierung der Klassen) zu postulieren. Bei Langbehn wird das humanistische Bildungsideal, auf das er sich beruft, insofern pervertiert, als seine »deutsche Bildung« nicht mehr auf die Herausbildung eines »reinen Menschums«, sondern eines »reinen

19 | In diesem Zusammenhang bedeutet die Aneignung der Niederlande die Gewin-nung eines militär-strategischen »Brückenkopfes« und ist Teil einer expansiven »Stütz-punktvernetzung«, die die deutsche Position im Europäischen Machtgefüge gegen England und Frankreich stärken soll (vgl. Amann 2004: 60; Osterhammel 2001: 15).

Deutschtums« abzielt. Die Aneignung der Nahfremde, die ja in Zentrierung auf das Eigene erfolgt, bezweckt nach diesem »vulgäridealistischen« Bildungskonzept die Vervollkommenheit der deutschen Kultur bzw. der »niederdeutschen Individualität«. Die Aneignung anderer Länder entspricht dabei der Aneignung bestimmter Fähigkeiten und Tugenden, die eine Ergänzung und damit eine Vertiefung des deutschen Wesens bedeuteten sollen. Der Titel *Rembrandt als Erzieher* verweist bereits auf eine solche Bildungsfunktion des Niederländischen. Dabei geht es im Wesentlichen darum, das »bodenlose« Selbstverständnis der bildungsbürgerlichen Deutschen als »Volk der »Dichter und Denker«« (vgl. Gerhard/Link 1991: 34)²⁰ durch »wechselseitige Befruchtung« von »fremdem und einheimischem Geiste« (Langbehn 1893: 292) mit territorialen und expansiven Aspekten anzureichern und so zu einer allumfassenden, »reifen« Kultur heranzubilden, die die Verwurzelung im heimischen Boden mit der bildenden Kunst und Kultur und dem Kolonialismus verbindet.

Der territoriale Aspekt ist vor allem deshalb für die konservative Kulturkritik von Bedeutung, weil er das Gegenkonzept zu einem kosmopolitischen, nicht mehr räumlich gebundenen Kapitalismus sowie Kommunismus markiert. Langbehn ist jedoch kein Anhänger antimoderner Regressionsphantasien, der von der Wiederkunft eines mythischen goldenen Zeitalters träumt. Seine Konzeption zielt vielmehr darauf, das »deutsche Wesen«, d.h. im Prinzip das vom Absinken in eine gesellschaftspolitische Bedeutungslosigkeit bedrohte und mit einer kollektiven Volksidentität identifizierte Bildungsbürgertum zukunftsfähig zu machen, wobei die Expansivstrategie von herausragender Bedeutung ist, da nach dem zeitgenössischen Verständnis »nur dasjenige Volk lebt, welches wächst.« (Langbehn 1890: 118) Man war allgemeinen der Ansicht, dass das deutsche Volk ohne »Raumerweiterung [...] von den Weltvölkern zerquetscht und an innerer Fäulnis zugrunde gehen« (Neitzel 2000: 117) werde. Daher intendiert Langbehns Werk eine Verschmelzung des bildungsbürgerlichen Deutungsmusters mit dem zeitgenössischen Kolonialgeist bzw. dem Weltreichsdenken, das der »Angst vor dem drohenden Untergang« entspringt, von der die um 1900 populäre Weltreichstheorie insgesamt geprägt ist (ebd.: 82).

Mit der genealogisch begründeten Vereinnahmung der Angel-Sachsen wird die koloniale »Expansivkraft« (Langbehn 1926: 51) des British Empire eingedeutscht. Über die Aneignung Englands wird darüber hinaus auch die Aneignung Nordamerikas möglich, dessen zukünftige Weltmachtstellung sich in der Zeit um 1900 abzeichnete. Die USA legten den Maßstab für die zeitgenössische Raumdeutung, der zufolge der »verfügbare Raum [...] eine[] der wesentlichen Machtgrundlagen einer Nation« darstellt. Als »Riesenstaat[] kontinentalen Ausmaßes« (Neitzel 2000: 85) ist dieses offenkundig zukunftssträchtige Pan-

20 | »Die Zeiten, wo der Deutsche dem einen seiner Nachbarn die Erde überließ, dem anderen das Meer und sich selbst den Himmel reservierte, wo die reine Doktrin thront [...] – diese Zeiten sind vorüber. [...] Mit einem Worte: Wir wollen niemand in den Schatten stellen, aber wir verlangen auch unseren Platz an der Sonne.« (Graf Bülow, 6. Dezember 1897, zit. n. Fenske 1982: 123f.).

amerika das Vorbild für Langbehn's Pangermanien. Über seine völkische Aneignungsstrategie, die das aufstrebende Nordamerika zu einer überseeischen Kolonie der Deutschen degradiert und dessen zivilisatorische Auswüchse er auf eine mangelnde Bindung zum niederdeutschen Mutterland zurückführt, sucht er diese potentielle Weltmacht in sein deutsches Weltreich zu integrieren und damit noch zu überbieten. Die »Aneignung« von Eigenschaften schließt dabei selbstverständlich das »schlechte« Zivilisatorische aus und beschränkt sich auf die »besten und größten Züge« (Langbehn 1893: 292).

Den »Wahlspruch der transozeanischen Niederdeutschen: excelsior« (Langbehn 1890: 120) sollten sich die Deutschen nach Langbehn's Ansicht auf allen Gebieten zu eigenen machen, denn nur die Expansion garantiere ein Überleben der deutschen Kultur. Sie sei der »Weg zum Ideal; der Weg zu einer bessern [sic!] Zukunft.« (Langbehn 1893: 241) Auch die Aneignung des relativ kleinen niederländischen Nachbarlandes passt in dieses Schema der Aneignung von Expansivkraft. Erstens stellt es mit seinem Meerzugang einen »Brückenkopf« (Langbehn 1890: 223) zur Eroberung überseeischer Länder dar, zweites waren die Niederlande dank ihrer unumstrittenen Seemacht im 17. Jahrhundert eine der bedeutendsten Kolonialmächte der Welt. Die weltumspannende Ausbreitung des niederländischen Kolonialreichs (von Nord- und Südamerika über Afrika bis nach Asien) bescherte dem Mutterland darüber hinaus ein sog. Goldenes Zeitalter der Kultur und Kunst. Aufgrund dieser Historie eignen sich die Niederlande also perfekt als Folie für Langbehn's kunstpolitische Gegenstrategie zum Siegeszug rationalistischer Modernisierungstendenzen.²¹ Entsprechend schreibt er:

Das deutsche Volk muß sich so entwickeln, wie sich der holländische Volkscharakter entwickelt hat – um einen Rembrandt hervorbringen zu können. [...] Die beiden Pole des niederdeutschen Charakters, Festigkeit und Freiheit, haben hiebei [sic!] als Richtpunkt zu dienen. Das deutsche Volk muß seine inneren politischen und nationalen Verhältnisse erweitern, indem es sie theils festigt theils lockert; denn nur in dem gleichzeitigen Zusammenwirken diese beiden Thätigkeiten besteht alles Wachsthum; und nur dasjenige Volk lebt, welches wächst. (Ebd.: 118)

Die Niederländer als »Bauern von besonderem Schlage«, als »Seebauern« (ebd.: 139), sind in *Rembrandt als Erzieher* das Sinnbild der gelungenen Synthese aus einer stabilen kulturellen Identität und Weltmachtpotential (vgl. Parr 2001: 68). Damit geben sie das Vorbild ab, von dem es zu lernen gilt, um in Deutschland die von Langbehn angestrebte Synthese aus Kunst und militärischer Macht zu einer schlagkräftigen Kunstmacht vollziehen zu können.

Im Hinblick auf diese Kunstmachtbildung soll »Groß-Holland« gewissermaßen als Trainingslager zum Erlernen von »Freiheit und Selbstständigkeit«, vor allem aber von Techniken zur expansiven Reichsbildung dienen. Dabei knüpft Langbehn daran an, dass u.a. auch »der große Kurfürst, Peter der Gro-

21 | Eine ähnliche Funktion erfüllt auch der Rekurs auf Venedig, das ebenfalls Welt- und Kunstmacht miteinander verbindet.

ße« sich hier für seine »spätere große geschichtliche Rolle vorbereitet« (Langbehn 1890: 224) habe.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die Inklusion im Wesentlichen drei Funktionen erfüllt: Sie dient a) der Regeneration der volkseigenen Kräfte bzw. der Stärkung der Abwehrkräfte gegen fremde Einflüsse im Inneren des völkischen Organismus, b) der Stärkung der militärischen Macht, insbesondere der Seemacht und damit als »Brückenkopf« für eine überseeische Expansion, c) als erzieherische Bildungsstätte, in der sich die Deutschen Expansionswillen und- kraft sowie Techniken der Reichsbildung aneignen sollen.

4. EXPANSION

Die Frage nach ›Weltmacht oder Untergang‹, die sich aus der zwischen 1880 und 1900 von führenden deutschen Nationalökonomen entwickelten »Weltreichslehre« ergab, der zufolge das 20. Jahrhundert voraussichtlich von den drei Weltmächten USA, Großbritannien und Russland dominiert werden würde und Deutschland zum Untergang verdammt sei, wenn es ihm nicht gelänge, »als viertes Mitglied in den exklusiven ›Klub‹ aufgenommen zu werden« (Neitzel 2000: 15), wird von Langbehn auf die Frage ›Kultur oder Zivilisation‹ ausgeweitet. Damit dehnt er diese sich aus den Modernisierungsprozessen ergebende, primär intrakulturelle Konfliktlage zu einer globalen Herausforderung aus, wenn er die Frage, wer zukünftig die »Führung« im »europäischen Geistesleben« (Langbehn 1890: 222) übernehmen werde, mit der machtpolitischen Frage verknüpft. Indem Langbehn Deutschland bzw. Niederdeutschland und Kultur in eins setzt, macht er die deutsche Weltherrschaft zur Voraussetzung eines Siegeszugs der Kultur über die Zivilisation. Alle Strategien der Weltreichslehre, die auf die Ausweitung der deutschen Machtstellung in der Welt abzielen, werden über diese Gleichsetzung auf die Ausweitung einer Kunstmacht übertragen: »Raumgewinn durch kontinentale Expansion« (Neitzel 2000: 118), »Zusammenschluß Mitteleuropas als Waffe im Kampf gegen die Weltreiche« (ebd.: 126), »Kolonien und Flottenbau als Voraussetzung für den Einzug in den ›Klub der Weltreiche‹« (ebd.: 181).

Langbehn verbindet mit der angestrebten ›deutschen Weltherrschaft‹ die Hoffnung auf eine Restitution der in der industrialisierten Moderne obsolet werdenden Normen und Werte. Durch eine Fokussierung auf die Kunst und auf das Mythische soll das deutsche Weltreich sich gerade auf Prinzipien gründen, die die Antithese zu den für die Moderne charakteristischen Schlagwörtern Naturwissenschaft und Rationalismus bilden. Das Prinzip des Individualismus beschwört noch einmal die Werte des deutschen Idealismus und führt sie gegen die amorphe Masse der Arbeiterklasse ins Feld. Die Axiome der Weltreichslehre von ›Weltmacht oder Untergang‹, »dominieren oder dominiert [sic!] [...] werden«, sind auf diese intrakulturelle Konfliktsituation abgebildet. In der Übertragung zeigt sich, wie existentiell die Bedrohung durch die neue Klasse von einem ›ungleichzeitigen‹ bildungsbürgerlichen Individuum wie Langbehn wahrgenom-

men wurde. Bei der gesellschaftspolitischen Machtfrage kann es für Langbehn auch hier »ein Drittes [...] nicht« (Langbehn 1890: 222) geben. Entweder kann das Bildungsbürgertum seine »Geisteshegemonie« (ebd.: 107) behaupten, d.h. die mobilisierten Massen verschwinden wieder und das Proletariat wird als machtloser »Kitt« (ebd.: 149) der Gesellschaft wieder in das Volksganze eingliedert, oder aber der »Insektengeist« (ebd.: 277) der Arbeitermassen siegt und das alte Deutungsmuster von Bildung und Kultur wird vollständig abgelöst von einer »falschen«, allein dem Materialismus huldigenden Bildung und »die ganze Welt in ›Mechanik‹« (ebd.: 96) aufgelöst.

Alle Argumente, die sich darauf beziehen, dass in einem zukünftigen Weltreich jedem Volk sein Platz, seine »naturgemäße« Position in der Hierarchie zugewiesen werden müsse,²² speisen sich letztlich aus dieser Furcht vor der neuen, politisch immer erfolgreicher werdenden Arbeiterklasse, die die »gottgegebene« Ständeordnung unterläuft und sich dabei an keine Nation, an keinen Boden und keine überlieferten Normen und Werte, also an keine spezifische kulturelle Prägung mehr gebunden fühlt. Auf ihre Parole: »Proletarier aller Länder, vereinigt Euch«, lautet Langbehn's panikartige Gegenantwort: »Germanen aller Länder, vereinigt Euch«, »verteidigt« eure kulturelle Identität und zieht in den »Kunstkrieg« (ebd.: 248), »sonst droht Euch der Untergang«, denn »das geistige Leben des deutschen Volkes [befindet] sich gegenwärtig in einem Zustande des langsamen, Einige meinen auch des rapiden Verfalls« (ebd.: 1).

Da die »strukturelle Fremdheit« der Moderne mit all ihrem Bedrohungspotential auf eine vorzugsweise außerhalb des Eigenen befindliche kulturelle Fremdheit projiziert wird, soll die Verteidigung der eigenen Kultur über die Aneignung und Überwindung dieser Fremdheit bewältigt werden. Die Bedrohung durch die Moderne, die hier auf andere Nationen und Ethnien projiziert ist, wird als so gewaltig eingeschätzt, dass letztlich nur die vollständige Unschädlichmachung »fremder Kulturelemente« (ebd.: 72) als letzte Möglichkeit der Identitätswahrung gesehen wird.

Diese, auf Überwindung der strukturellen Fremdheit des Zivilisatorischen abzielende Aneignungsstrategie ist konzipiert als usurpatorische Expansion der »Heimwelt«. Dabei wird der Bereich des Bekannten, der alten Denk- und Deutungsmuster, gewissermaßen des »Denkens-wie-üblich« (vgl. Schütz 1972) – analog zu einem militärisch-politischen Kampf um die Weltherrschaft – in Konkurrenz zu den »unüblichen«, neuen Paradigmen der technischen Moderne gesehen. Der auf Wiederverdrängung eines modernen Denkens ausgelegte geistige Eroberungsfeldzug soll in einem Prozess sukzessiver Ausdehnung des – parallel zum romantisch-holistischen Kulturverständnis – kugelförmig gedachten »Kernbereich[s] der Bekanntheit« (Waldenfels 1999: 92) erfolgen. Dieser Kernbereich der deut-

22 | So soll für eine dauerhaft stabile Weltordnung gesorgt werden, in der jeder seinen »angestammten« Platz kennt. Hierin offenbart sich die Sehnsucht nach der Restitution einer klar strukturierten Ordnung, in der der soziale Ort nicht mehr variabel ist (vgl. Wiegmann-Schubert 2012: 252).

schen bzw. niederdeutschen Kultur ist in *Rembrandt als Erzieher* gewissermaßen von »Fremdeitsringe[n]« (Ebd.; vgl. Husserl 1973: 429f. u. 438) umgeben, die im Grunde einer graduellen Abstufung von Fremdeit entsprechen, die relativ typisch ist für die Germanenkonstruktion um 1900, d.h. von dem engeren Kreis der »Germanen« über die römisch-griechischen oder slawischen »Nicht-Germanen« zu den »Nicht-Indogermanen« (Titzmann 1991: 131) reicht. Während diese Fremdeitskonstruktionen in der allgemeinen Germanenkonzeption jedoch tendenziell als feindliche Strukturen gewertet werden, denen man sich distanzwährend erwehren muss, werden sie in der langbehnschen Konstruktion dem wachsenden Kunstreichkörper sukzessive einverleibt. Die »Fremdeitsringe« sollen sich – ähnlich wie in Husserls phänomenologischer Beschreibung der apperzeptiven »Erweiterung« der Normalsphäre der Lebenspraxis« (Husserl 1973: 428), die sich allerdings auf eine grundlegend andere Form der geistigen Horizonterweiterung bezieht – »stufenförmig« an den Kernbereich des Eigenen anlagern wie an einen »wachsenden Baumstamm« und »ineinander fundieren« (Waldenfels 1999: 92; vgl. Husserl 1973: 429f. u. 438). Nach diesem Muster der grenzauflösenden Erweiterung der »Heimwelt« soll die stetige Erweiterung des Deutschen Reiches zu einer »deutschen Weltherrschaft« (Langbehn 1890: 222) als globaler Siegeszug der »Kultur« erfolgen.

Die Rechtfertigung der Einverleibungsstrategie läuft über eine »über den Profit hinausweisende[]«, mythologische Erzählung, die ausgehend von einer postulierten ontologischen »Hochwertigkeit« des Niederdeutschen eine »nahezu metaphysische Verpflichtung zur Beherrschung unterlegener, minderer oder weniger fortgeschrittener Völker« (Said 1994: 45f.) beinhaltet. Damit folgt Langbehns Argumentation einer im Zeitalter des Imperialismus gängigen Diskursstrategie, wie sie Edward Said in *Kultur und Imperialismus* beschreibt, wenn es heißt, dass sich von Deutschland aus eine »segensbringende Kulturströmungen über die Welt« (Langbehn 1926: 52) ergießen soll. Ein wesentlicher Unterschied etwa zum britischen Kolonialismus besteht jedoch darin, dass bei jenem durch die Meta-Erzählung von »the white man's burden« die primär ökonomische Motivation der Kolonialisierung überdeckt werden soll. Langbehns Motivation ist dagegen von vornherein als eine »geistige« bestimmt. Sein intendierter Machtgewinn zielt ja gerade nicht auf wirtschaftliche Macht, sondern auf eine kulturelle Hegemonie, die den Gegenpol zu der für die zivilisatorische Moderne charakteristischen Macht des Geldes darstellt. Sein Expansionsmodell orientiert sich vordergründig also nicht an der »Horizontalität«, sondern an der »Vertikalität der symbolischen idealistischen Tiefe« (Parr 2001: 60),²³ und ist vornehmlich auf Eroberungen »auf geistigem Gebiet aus« (Langbehn 1890: 2). Dementsprechend grenzt er sich explizit gegen den britischen Imperialismus ab, der – wie eine zeitgenössische Karikatur es veranschaulicht – wie ein monströser Oktopus seine Fangarme nach den lukrativsten Erdteilen ausstreckt. Die-

23 | Rolf Parr äußert sich hier nicht direkt zu Langbehn, sondern zu dem Weltbild der Mitglieder des »Deutschen Burenhilfsbunds«, das allerdings erheblich von Langbehns *Rembrandt* beeinflusst ist.

sem eklektizistischen Kolonialismus des *British Empire* setzt er ein ›organisch gewachsenes ›Pangermanien« entgegen, das nicht von einem ›Krämergeist«, sondern von einem ›verständige[n] und schlagfertige[n] [...] Bauerngeist« (ebd.: 122) beseelt sein soll. Langbehns eigentümliche Vermischung von Idealismus und Imperialismus geht dabei konform mit der allgemeinen Tendenz, sich von dem vorwiegend ökonomisch motivierten britischen Imperialismus und dem dahinter stehenden Manchestertum ›durch die Betonung des nach wie vor gültigen ›idealistisch-romantischen‹ Moments im deutschen Charakter« (Parr 2001: 57) abzusetzen und der realpolitischen Ausdehnung eine idealistische Tiefendimension zu geben, die der deutschen Expansion eine geistige Legitimation verleihen soll.

Die Paradoxie, dass die deutsche Kultur, die doch zu Beginn des Buches bereits als ›in einem Zustande des [...] Verfalls« (Langbehn 1890: 1) befindlich charakterisiert wird, ›zur Rechtfertigung des deutschen Imperialismus« (Stern 2005: 211) herangezogen wird, erklärt sich als impulsive ›Verteidigungsgeste des Opfers« (Magris 1983: 323), die diesen gefährlichen ›Sprung von der Verzweiflung zur Aggression« bewirkt. Dem Machtverlust des kleinbürgerlichen Individuums wird in einer heroischen Geste mit einem großspurigen Konzept der Machtaneignung begegnet. Ankämpfend ›gegen das tiefverwurzelte Gefühl der Verzweiflung«, wird die angebliche ›Berufung des deutschen Volkes zur Weltherrschaft« sowie eine Überlegenheit behauptet, ›zu welcher der Imperialismus erst noch hinführen sollte« (Stern 2005: 211).

Die aus der Verzweiflung geborene ›Synthese‹ aus Expansionspolitik bzw. ›Krieg« und Kunst sowie das illusorische Projekt einer ›dritten Reformation‹ als kulturrevolutionärem ›Bruch mit (...) der gesamten [sic!] sogenannten modernen [...] Geistesrichtung« (Langbehn 1893: 299) ist Ausdruck einer allgemeinen ›Tendenz zu einer *paranoiden politischen Denkstruktur*«, die aus der Konfrontation des Individuums ›mit übermächtig-feindseligen Umwelten« und dem drohenden Verlust der ›Wertgemeinschaft« (Titzmann 1991: 131f.) erwächst. Von hier aus ›ist Langbehns Imperialismus als Ergänzung, nicht aber als Überwindung seines Kulturpessimismus zu verstehen« (Stern 2005: 212), da der Traum von der Weltmacht und die Betonung einer Höherwertigkeit der niederdeutschen, gewissermaßen zum Herrschen geborenen Rasse allein der ›Angst vor dem drohenden Untergang« (Neitzel 2000: 82) entspringt. Dennoch zeigte sich seine Vision als verhängnisvoll zukunftssträchtig, da seine Verknüpfung von mythischer Beschwörung, ästhetischem Programm und machtpolitischem Kalkül den verhängnisvollen ›dritten Weg der Moderne‹ (vgl. Bensch 2006) vorzeichnete, den in der Folge der Nationalsozialismus mit seinem speziellen Aneignungskonzept beschriftete.

ZUSAMMENFASSUNG UND PARALLELEN ZUR GEGENWART

Die interkulturellen Reaktionsmodi in Langbehns Buch *Rembrandt als Erzieher* lassen sich folgendermaßen zusammenfassen:

1. In der grundsätzlichen Negation intrakultureller Heterogenität findet eine Projektion negativ evaluierter Zeiterscheinungen auf Fremdkulturen innerhalb und außerhalb des nationalen Bereiches, d.h. von »intrakulturelle[n] Varianten« auf »interkulturelle[] Gegensätze[]« (Mecklenburg 1990: 87) statt.
2. Durch die Abgrenzung von jenen Kulturen, die als Verursacher des Modernisierungsprozesses und Träger der ›Zivilisation‹ postuliert werden bzw. durch die Exklusion Berlins als der Metropole der Moderne wird eine Reinigung des Autoimages vorgenommen, das als positive Gegenkonstruktion zur Zivilisation mit ›Kultur‹ identifiziert wird.
3. Auf die umfassenden Entgrenzungsprozesse des Umbruchs zur Moderne wird nicht nur mit Abgrenzung, sondern in der usurpatorischen Aneignung der Nahfremde auch mit interkulturellen Grenzverschiebungen reagiert, die die Abgrenzung zwischen den Nationen mit relativ geringem Fremdheitsgrad transzendieren. Als Identitätssteigerung und Gewinn von kultureller Substanz in Abgrenzung zu den zivilisatorischen Heteroimages wird dieser grenzkoloniale Prozess jedoch nicht als *interkultureller* Akt verstanden, sondern als prinzipiell *intrakulturell* definiert, da hier die unterschiedlichen Nationen zu Subkulturen degradiert werden. Kultureller Austausch, »das [...] Wechselspiel zwischen fremdem und einheimischem Geiste« (Langbehn 1893: 292), findet hier nur in Zentrierung auf das Eigene statt, d.h. unter dem Aspekt der Identitätssteigerung und des Machtgewinns.
4. Die abwehrende Reaktion auf die Modernisierung erschöpft sich nicht in Ausgrenzung und inkludierender Identitätssteigerung. In der Adaption der zeittypischen Weltreichslehre reicht es Langbehn keinesfalls, ein relatives Gleichgewicht der nach dem manichäischen Schema in Gut und Böse sortierten Kräfte ›Kultur‹ und ›Zivilisation‹ zu erzielen. Vielmehr sieht er die einzige Chance die nationale Hegemonie, die hier mit der intrakulturellen Stellung des Bildungsbürgertums in eins gesetzt ist, zu behaupten bzw. zu restituieren in einer offensiven Expansionsstrategie, in der sukzessiven Kolonisierung der auf fremde Nationen projizierten strukturelle Fremdheit der Moderne, die auf eine restlose kulturelle Überlagerung angelegt ist.

Bei einem diachronen Vergleich dieser Ergebnisse mit Reaktionsformen auf die heutigen soziokulturellen Transformationsprozesse lassen sich gewisse strukturelle Parallelen erkennen, die »von einer verstehensfixierten interkulturellen Hermeneutik leicht übergangen und kaum mehr analytisch erfasst werden.« (Bachmann-Medick 2003: 444) Die hier analysierten Formen der Aneignung basieren ja gerade nicht auf einem »Verstehenwollen und Verstanden-werden-

Wollen des Eigenen und des Anderen« (Yousefi/Braun 2011: 30), sondern intendieren vielmehr dessen Eliminierung. Parallelen die sich ziehen und auf ein relativ ungebrochenes Fortwirken von bestimmten Denkmustern schließen lassen sind u.a. die xenophobische Projektion diffuser Ängste. Dieser mehr oder minder unterbewusste Verschiebungsprozess tritt heute wiederum insbesondere bei jenen auf, die sich hilflos einer anonymen globalen Wirtschaftsmacht ausgeliefert fühlen oder die, wie z.B. Thilo Sarrazin, als »ungleichzeitige« bildungsbürgerliche Mittelschichtler die deutsche Kultur von innerdeutschen »Fremden« bedroht sehen. Ein weiterer interessanter Aspekt ergibt sich, wenn man die Frage danach stellt, in wie weit auch heute der interkulturelle Austausch in Zentrierung auf das Eigene erfolgt. Dass dieser nicht immer auf einer Ebene funktioniert und grundsätzlich lieber nur die »besten«, nicht aber die »schlechte[n] Züge« (Langbehn 1893: 292) einer Fremdkultur toleriert werden, scheint zumindest ausgemacht. Ein wesentlicher Unterschied zu Langbehn und seinen Zeit- und Gesinnungsgenossen besteht allerdings darin, dass die Unkenntlichkeit einer Fremdkultur heute nicht mehr als unheimliche Bedrohung empfunden wird, sondern gerade die Assimilation, d.h. die Unterordnung unter die jeweilige »Leitkultur« gefordert wird. Ein neuerlicher Einstellungswandel in dieser Sache kann aufgrund des relativ neuen Phänomens terroristischer Anschläge vonseiten augenscheinlich gut angepasster, bis dato vollkommen unauffälliger Islamisten jedoch nicht vollkommen ausgeschlossen werden.

Auch der Modus, dem potentiellen Bedeutungsverlust im globalen Machtgefüge mit einem sich immer weiter ausdehnen Zusammenschluss, z.B. zu einer Europäischen Union, entgegenzuwirken, zeigt zumindest eine gewisse strukturelle Parallele zu Langbehns Vision von Pangermania. Insgesamt könnte man der westlichen Welt auch einen ähnlich offensiven Umgang mit den grenzauflösenden Globalisierungsprozessen unterstellen, denn diese Prozesse werden doch zumindest partiell zu einem Transfer westlicher Lebensart in alle Teile der Erde genutzt, was durchaus einer ähnlichen Strategie der Absicherung hegemonialer Verhältnisse gleichkommt. All diese, zugegeben provokativ formulierten, diachronen Parallelen der interkulturellen Reaktionsmodi auf entgrenzende Wandlungsprozesse machen es schließlich für eine gegenwartszentrierte Interkulturalitätsforschung unumgänglich, auch das »potentielle[] Scheitern« des interkulturellen Dialoges und »Exklusionsstrategien, die entweder subkutan oder ostentativ über das Interkulturalitätsparadigma ausgetragen werden« (Heimböckel 2012: 28) in die Forschung miteinzubeziehen.

LITERATUR

- Albrecht, Corinna (2003): Fremdheit. In: Alois Wierlacher/Andrea Bogner (Hg.): Handbuch interkulturelle Germanistik. Stuttgart/Weimar, S. 232–238.
- Amann, Wilhelm (2004): Das Niederlandebild in der deutschen Kulturkritik um 1900 (A.J. Langbehn, Multatuli-Rezeption). In: Ders./Gunter E. Grimm/Uwe Werlein (Hg.): Annäherungen: Wahrnehmung der Nachbarschaft in der deutsch-niederländischen Literatur des 19. und 20. Jahrhunderts. Münster u.a., S. 57–72.
- Bachmann-Medick, Doris (2003): Kulturanthropologische Horizonte interkultureller Literaturwissenschaft. In: Alois Wierlacher/Andrea Bogner (Hg.): Handbuch interkulturelle Germanistik. Stuttgart/Weimar, S. 439–448.
- Behrendt, Bernd (1984): Zwischen Paradox und Paralogismus: Weltanschauliche Grundzüge einer Kulturkritik in den neunziger Jahren des 19. Jahrhunderts am Beispiel August Julius Langbehn. Frankfurt a.M. u.a.
- Bensch, Margrit (2006): Die »Blut-und-Boden«-Ideologie: Ein dritter Weg der Moderne. Freising.
- Bhabha, Homi K. (2000): Die Verortung der Kultur. Mit einem Vorwort v. Elisabeth Bronfen. Dt. Übers. v. Michael Schiffmann u. Jürgen Preudl. Tübingen.
- Bielefeld, Uli (1992): Das Konzept des Fremden und die Wirklichkeit des Imaginären. In: Ders. (Hg.): Das Eigene und das Fremde. Neuer Rassismus in der Alten Welt? 2. Aufl. Hamburg, S. 97–128.
- Bloch, Ernst (1985): Erbschaft dieser Zeit. Erweiterte Ausg. Frankfurt a.M.
- Bollenbeck, Georg (1996): Bildung und Kultur. Glanz und Elend eines deutschen Deutungsmusters. Frankfurt a.M.
- Ders. (1999): Tradition, Avantgarde, Reaktion: Deutsche Kontroversen um die kulturelle Moderne 1880–1945. Frankfurt a.M.
- Bürger-Prinz, Hans (1932): Über die künstlerischen Arbeiten Schizophrener. In: O. Bumke (Hg.): Handbuch der Geisteskrankheiten. Bd. IX: Spezieller Teil V: Die Schizophrenie. Berlin, S. 668–704.
- Ders./Segelke, Annemarie (1940): Julius Langbehn der Rembrandtdeutsche: Eine pathopsychologische Studie. Leipzig.
- Dembeck, Till (2010): X und U? Herders »Interkulturalität«. In: Dieter Heimböckel u.a. (Hg.): Zwischen Provokation und Usurpation: Interkulturalität als (un)vollendetes Projekt der Literatur- und Sprachwissenschaften. München, S. 103–128.
- Dipper, Christof (2012): Die deutsche Geschichtswissenschaft und die Moderne. In: Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur (Berlin) 37, H. 1, S. 37–62.
- Dörr, Felicitas (1993): Die Kunst als Gegenstand der Kulturanalyse im Werk Georg Simmels. Berlin.
- Fenske, Hans (Hg.; 1982): Unter Wilhelm II.: 1890–1918: Quellen zum politischen Denken der Deutschen im 19. und 20. Jahrhundert. Darmstadt.
- Freud, Sigmund (1997): Das Unheimliche [1919]. In: Ders.: Psychologische Schriften. Freud-Studienausgabe. Hg. v. Alexander Mitscherlich u.a. Bd. IV. 9. Aufl. Frankfurt a.M., S. 241–274.
- Ders. (2004): Das Unbehagen in der Kultur und andere Kulturtheoretische Schriften. Einleit. v. Alfred Lorenzer u. Bernhard Görlich. 9. Aufl. Frankfurt a.M.

- Gerhard, Ute/Link, Jürgen (1991): Zum Anteil der Kollektivsymbolik an den Nationalstereotypen. In: Jürgen Link/Wulf Wülfing (Hg.): Nationale Mythen und Symbole in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts: Strukturen und Funktionen von Konzepten nationaler Identität. Stuttgart, S. 16–52.
- Haß, Ulrike (1993): Militante Pastorale: Zur Literatur der antimodernen Bewegung im frühen 20. Jahrhundert, München.
- Heimböckel, Dieter (2012): Interkulturalität interdisziplinär denken. Ansätze zur Erweiterung ihrer Komplexität. In: Thomas Ernst/Ders. (Hg.): Verortungen der Interkulturalität. Die »Europäischen Kulturhauptstädte« Luxemburg und die Großregion (2007), das Ruhrgebiet (2010) und Istanbul (2010). Bielefeld, S. 21–38.
- Heinßen, Johannes (2003): Historismus und Kulturkritik: Studien zur deutschen Geschichtskultur im späten 19. Jahrhundert. Göttingen.
- Herder, Johann G. (1967): Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit. Nachw. v. Hans-Georg Gadamer. Frankfurt a.M.
- Holthusen, Hans Egon (1955): Der unbehauste Mensch: Motive und Probleme der modernen Literatur. 3. Aufl. München.
- Horn, Peter (1987): Fremdeitskonstruktionen weißer Kolonisten. In: Alois Wierlacher (Hg.): Perspektiven und Verfahren interkultureller Germanistik. München, S. 405–418.
- Husserl, Edmund (1973): Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929–1935. Hg. v. Iso Kern. Den Haag (Husserliana XV).
- Jaspers, Karl (1999): Die geistige Situation der Zeit. 5. Aufl. Berlin/New York.
- Košťálová, Dagmar (2003): Grenze. In: Alois Wierlacher/Andrea Bogner (Hg.): Handbuch interkulturelle Germanistik. Stuttgart/Weimar, S. 238–244.
- Kristeva, Julia (1990): Fremde sind wir uns selbst. Aus dem Franz. v. Xenia Rajewsky. Frankfurt a.M.
- Krusche, Dietrich (1993): Utopie und Allotopie: Zur Geschichte des Motivs der außereuropäischen Fremde in der Literatur. In: Ders.: Literatur und Fremde: Zur Hermeneutik kulturräumlicher Distanz. 2. Aufl. München, S. 13–43.
- Langbehn, Julius (1890): Rembrandt als Erzieher. Von einem Deutschen. 7. Aufl. Leipzig.
- Ders. (1893): Rembrandt als Erzieher. Von einem Deutschen. 43. Aufl. Leipzig.
- Ders. (1926): Niederdeutsches: Ein Beitrag zur Völkerpsychologie. Mit einem Nachw. v. Benedikt Momme Nissen. Buchenbach/Baden.
- Lévi-Strauss, Claude (1972): »Primitive« und »Zivilisierte«. Nach Gesprächen aufgezeichnet v. Georges Charbonnier. Zürich.
- Münkler, Herfried /Ladwig, Bernd (1997): Dimensionen der Fremdheit. In: Dies. (Hg.): Furcht und Faszination. Facetten der Fremdheit. Berlin, S. 11–44.
- Neitzel, Sönke (2000): Weltmacht oder Untergang: Die Weltreichslehre im Zeitalter des Imperialismus. Mit einem Geleitw. v. Winfried Baumgart. Paderborn u.a.
- Nietzsche, Friedrich (1999): Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. Hg. v. Giorgio Colli u. Mazzino Montinari. Bd. 4. München.
- Nipperdey, Thomas (1990): Deutsche Geschichte 1866–1918. Band I: Arbeitswelt und Bürgergeist. München.
- Nünning, Ansgar (Hg.; 2008): Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie: Ansätze – Personen – Grundbegriffe. 4. Aufl. Stuttgart/Weimar.

- Magris, Claudio (1983): Zwischen den Spalten des Ich: Hamsuns »Mysterien«. In: Heiko Uecker (Hg.): Auf alten und auf neuen Pfaden: Eine Dokumentation zur Hamsun-Forschung. Bd. I. Frankfurt a.M./Bern, S. 319–332.
- Mecklenburg, Norbert (1990): Über kulturelle und poetische Alterität: Kultur- und Literaturtheoretische Grundprobleme einer interkulturellen Germanistik [1987]. In: Dietrich Krusche/Alois Wierlacher (Hg.): Hermeneutik der Fremde. München, S. 80–102.
- Ohle, Karlheinz (1978): Das Ich und das Andere. Grundzüge einer Soziologie des Fremden. Stuttgart.
- Osterhammel, Jürgen (2001): Kolonialismus: Geschichte – Formen – Folgen. 3. Aufl. München.
- Parr, Rolf (2001): Wie die Burenkriege durch »Stopfkuchen« in die Leonhardstaße kamen – auch ein Stück Raabe-Rezeption. In: Herbert Blume (Hg.): Von Wilhelm Raabe und anderen: Vorträge aus dem Braunschweiger Raabe-Haus. Bielefeld, S. 45–93.
- Pauen, Michael (1994): Dithyrambiker des Untergangs: Gnostizismus in Ästhetik und Philosophie der Moderne. Berlin.
- Puschner, Uwe (2001): Die völkische Bewegung im wilhelminischen Kaiserreich: Sprache – Rasse – Religion. Darmstadt.
- Plumpe, Gerhard (1978): Alfred Schuler – Chaos und Neubeginn: Zur Funktion des Mythos in der Moderne. Berlin.
- Polaschegg, Andrea (2005): Der andere Orientalismus: Regeln deutsch-morgenländischer Imagination im 19. Jahrhundert. Berlin.
- Reif-Hülser, Monika (1999): Die Macht des Fremden: Überlegungen zu einer Kulturgeschichte der Barbaren. In: Stefan Rieger/Schamma Schahadat/Manfred Weinberg (Hg.): Interkulturalität: Zwischen Inszenierung und Archiv. Tübingen, S. 83–100.
- Roszbacher, Karlheinz (1975): Heimatkunstabewegung und Heimatroman: Zu einer Literatursoziologie der Jahrhundertwende. Stuttgart.
- Said, Edward D. (1994): Kultur und Imperialismus. Einbildungskraft und Politik im Zeitalter der Macht. Aus dem Amerik. v. Hans-Horst Henschen. Frankfurt a.M.
- Ders. (2009): Orientalismus. Frankfurt a.M.
- Scherpe, Klaus R. (2002): Die Mobilmachung des Fremden im Ersten Weltkrieg. In: Ders.: Stadt. Krieg. Fremde: Literatur und Kultur nach den Katastrophen. Tübingen/Basel, S. 177–196.
- Schütz, Alfred (1972): Der Fremde: Ein sozialpsychologischer Versuch. In: Ders.: Gesammelte Aufsätze II: Studien zur soziologischen Theorie. Hg. v. Arvid Brodersen. Den Haag, S. 53–68.
- See, Klaus v. (1975): Die Ideen von 1789 und die Idee von 1914. Frankfurt a.M.
- Sloterdijk, Peter (1995): Weltanschauungsskizzen und Zeitdiagnostik. In: Bernhard Weyergraf (Hg.): Literatur der Weimarer Republik 1918–1933. München/Wien (Hansers Sozialgeschichte der deutschen Literatur vom 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart 8), S. 309–339.
- Spengler, Oswald (2003): Der Untergang des Abendlandes: Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte. 16. Aufl. München.
- Stackelberg, Roderick (1981): Idealism Debased from Völkisch Ideology to National Socialism. Kent (OH).

- Stern, Fritz (2005): Kulturpessimismus als politische Gefahr: Eine Analyse nationaler Ideologie in Deutschland. Aus dem Amerik. v. Alfred P. Zeller. Mit einem Vorw. v. Norbert Frei. Stuttgart.
- Sundermeier, Theo (2003): Religion und Fremde. In: Alois Wierlacher/Andrea Bogner (Hg.): Handbuch interkulturelle Germanistik. Stuttgart/Weimar, S. 547–552.
- Tillich, Paul (1962): Masse und Geist. In: Ders.: Christentum und soziale Gestaltung. Gesammelte Werke Bd. 2. Stuttgart, S. 35–90.
- Titzmann, Michael (1991): Die Konzeption der »Germanen« in der deutschen Literatur des 19. Jahrhunderts. In: Jürgen Link/Wulf Wülfing: Nationale Mythen und Symbole in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Strukturen und Funktionen von Konzepten nationaler Identität. Stuttgart, S. 120–145.
- Waldenfels, Bernhard (1999): Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden 1. 2. Aufl. Frankfurt a.M.
- Weinrich, Harald (1990): Wie fern ist die Fremde? In: Dietrich Krusche/Alois Wierlacher (Hg.): Hermeneutik der Fremde. München, S. 48–50.
- Weyergraf, Bernhard (1995): Konservative Wandlungen. In: Ders. (Hg.): Literatur der Weimarer Republik 1918–1933. München/Wien, S. 266–308.
- Wiegmann-Schubert, Eva C. (2012): Kulturkritik und Naturverbundenheit im Werk von Meinrad Inglin: Von der antimodernen Verweigerung zur konstruktiven Kulturkritik. Essen.
- Wingert, Lutz (1996): Unpathetisches Ideal. Mittelmaß statt Wahn: Über den Begriff eines bürgerschaftlichen Wir. In: Frankfurter Rundschau v. 23. Januar 1996, S. 16.
- Wittgenstein, Ludwig (1984): Philosophische Untersuchungen. Werkausgabe. Bd. 1. Frankfurt a.M.
- Yousefi, Hamid Reza/Braun, Ina (2011): Interkulturalität: Eine interdisziplinäre Einführung. Darmstadt.
- Zimmermann, Peter (1975): Der Bauernroman: Antifeudalismus – Konservatismus – Faschismus. Stuttgart.

Haunting Melody

Zur Bedeutung Gustav Mahlers für den *Tod in Venedig* und *Morte a Venezia*

SUSANNE CRAEMER

Abstract:

City of longing and transience – that's how Venice is often considered at least since the famous novel by Thomas Mann. This myth has strongly been reinforced by the film version by Luchino Visconti, which – 60 years later and poor in words – is accompanied by a Gustav Mahler tune. No question that the famous composer was of high importance for the intercultural shaping of the myth of Venice. In June 1911 Thomas Mann began to endow his autobiographical protagonist with traits of Gustav Mahler, who had died a few weeks before. Thomas Mann thereby managed to get over a personal crisis. Why did he try to overcome his identity crisis with the help of Gustav Mahler? And why did he recount the fate of his protagonist as a dionysian one? And finally, why did he tell the story in a frequently ironic tone? Visconti's film helps us to find an answer to these questions. It is a tune instead of irony, that conveys the fate of the protagonist in Visconti's film: a tune that becomes a haunting melody. It will be shown in the following essay that this haunting melody has a deep connection with both irony and the Dionysian Complex in Mann's novel.

Title: *Haunting Melody: Gustav Mahler's Relevance for Death in Venice (Tod in Venedig) and Morte a Venezia*

Keywords: film; irony; Mahler, Gustav (1860–1911); Mann, Thomas (1875–1955); music; Visconti, Luchino (1906–1976)

ANNAHMEN

Aus dem autobiografischen Aspekt seiner Novelle *Der Tod in Venedig* (1911) hat Thomas Mann bekanntlich keinen Hehl gemacht: »Es ist die alte, gute Geschichte: Werther erschoss sich, aber Goethe blieb am Leben« (Mann 2009: 330), schrieb er in dem Essay *Chamisso*, den er zeitgleich mit dem *Tod in Venedig* verfasste und spielte darin auf die nachgerade therapeutische Funktion eines den Helden opfernden, quasi autobiografischen Erzählens an. Mit der novellistischen Verarbeitung seiner Begegnung mit einem Knaben in Venedig begann er noch während dieser Reise. Seiner Figur gab er den Namen »Gustav«, weil er – ebenfalls noch während dieser Reise – vom Tod Gustav Mahlers (1860–1911) erfahren hatte. Die Erzählung wurde zur Meisternovelle und ihre Verfilmung, die aus der autobiografisch geprägten Erzählung eine Erzählung um Mahler machte, zu einer der wohl kongenialsten Literaturverfilmungen der Geschichte

(1971). Was nur vordergründig erstaunlich ist, wie in den folgenden Überlegungen deutlich werden soll.

Ironie sei das Medium dieser das Autobiografische brechenden Erzählung, liest man in der Forschungsliteratur wie auch bei Thomas Mann selbst (vgl. Bahr 1991: 132). Mag sein, dass der Autor seine venezianische Ergriffenheit von einem Knaben ironisch verarbeiten wollte und seiner Figur quasi spontan den Namen »Gustav« gab. Und zweifellos wollte er den Dämon des Dionysischen an ihr aufzeigen: gegen Nietzsches Enthusiasmus gerichtet. Getan hat er jedoch mehr. Nachdem er von Mahlers Tod erfahren hatte und dem Knaben in Venedig begegnet war, gestaltete er seine Figur zu einer Gustav-Figur aus. In das Selbst webte der 36-jährige Autor eine Vater-*Imago* hinein, die das dionysische Schicksal zum Tode erleidet. So konnte er bei dessen Tod auch die andere Seite des Dionysischen präsentieren: Es ist die des Chors, der schon bei Euripides den dionysisch Verführten opfert und dennoch sein Ende betrauert, und der er selbst als ebenso opfernder wie trauernder Erzähler gewissermaßen zugehörte. Nicht ohne Ironie vollzieht der Erzähler diesen Seitenwechsel: Am Ende der Novelle geht Manns Ironie gegenüber dem dionysisch Ergriffenen über in die Ironie gegenüber der ›Welt‹ der Trauernden. Deren Trauer aber ähnelt jener Trauer des dionysischen Chors, die Freud nur wenige Monate später als ambivalent identifikatorische, nämlich als eine mit Schuldgefühl beladene bezeichnen wird.

Mann hat seine von Ironie durchsetzte dionysische Tragödie an einer Figur entfaltet, die den Überlebenden und den zum Sterben Bestimmten in sich aufnimmt, aber auch unterscheidbar macht: Gustav Mahler von Thomas Mann oder den Vater sozusagen vom Sohn. Eine solche Konstellation jedenfalls hat jenen merkwürdig selbstironischen Ton möglich gemacht, der nie vorgefertigt, sondern oft erschrocken wirkt. Während aber Ironie die Erschrockenheit über die dionysische Verführbarkeit des Protagonisten meistert, sitzt die Erschrockenheit darüber, einen erheblich Älteren dafür zu opfern, in den Gliedern einiger Sätze, die irritieren.

Vielleicht ist es ja wirklich das Erschrockene in Manns ironischer Erzählung, das sie zur Meisternovelle machte? Und vielleicht ist es ja auch das Erschrockene in dieser Ironie, das sie 60 Jahre später durch eine mahlersche Melodie in Viscontis Verfilmung ersetzbar machte? Von diesen Annahmen ist der folgende Essay geleitet.

DER MAHLERSCHE TYP

In der 100-jährigen Rezeptionsgeschichte von Manns Novelle stellt Viscontis filmische Interpretation (mit Mahler sozusagen in der ›Hauptrolle‹) einen markanten Wendepunkt dar. Denn nicht nur hat dieser Film die Vorstellung von Manns Hauptfigur stark geprägt: Auch der Komponist und sein inzwischen weltberühmtes *Adagietto*. *Sehr langsam* der 5. *Sinfonie* wurden allererst durch Viscontis Gustav Aschenbach einem breiten Publikum zugänglich.

Am 18. Mai 1911 war Gustav Mahler in Wien gestorben. Kurz darauf, im Juni 1911, nahm Thomas Mann die Niederschrift der Novelle auf, in der er dem Protagonisten den Vornamen des Komponisten und dessen Physiognomie und Herkunft gab. Zudem ließ er ihn im Alter des Komponisten sterben. In die Figur des Gustav Aschenbach ist Mahler damit subtil eingegangen. Mann selbst hat zehn Jahre später auf diese Spur aufmerksam gemacht. Dass Mahlers »verzehrend intensive Persönlichkeit auf mich den stärksten Eindruck machte« und sich »die Erschütterungen seines Sterbens« mit den »Eindrücken und Ideen vermischten, aus denen die Novelle hervorging«, verriet er dem Künstler Wolfgang Born in einem Brief, der als Begleittext zu dessen Bildermappe *Der ›Tod in Venedig‹. Neun farbige Lithographien zu Thomas Manns Novelle* (1921) erschien. Mann schreibt in diesem Brief, dass Born das letzte Bild der Mappe in einer Ähnlichkeit gestaltet habe, die ihn sonderbar und fast geheimnisvoll angemutet habe, da er um den »heimlich persönlichen Zusammenhang« zwischen Aschenbach und Mahler nicht gewusst haben konnte. »Trotzdem – und dies ist es, worüber ich beim ersten Anblick fast erschrak, – zeigt der Kopf Aschenbachs auf Ihrem Bild unverkennbar den Mahlerschen Typ« (Wysling 1975: 417) – stellt er fest, den heimlichen Zusammenhang damit öffentlich machend. Das seltsame Erschrecken über den mahlerschen Typ sollte sich 50 Jahre später noch einmal, wesentlich heftiger, ereignen: Thomas Manns Schwager Klaus Pringsheim reagierte empört auf die Interpretation des Protagonisten in Viscontis Verfilmung, die angeblich sowohl Mann als auch Mahler verbrecherisch diskreditierte:

An der Wurzel des Films *Tod in Venedig* ruht das Verbrechen zweifacher Verleumdung: gegenüber Gustav Mahler, dessen verehrungswürdiges Bild erbärmlich entehrt wurde, gegen Thomas Mann, dessen Roman in den Augen vieler Kinogänger, die ihn nicht gelesen haben, als Quelle der Verleumdung Mahlers gebrandmarkt wird. Es muss und wird etwas geschehen, um ein unverzeihliches Unrecht wieder gutzumachen und um die Namen zweier Giganten der europäischen Literatur und Musik vor weiteren Beleidigungen zu schützen. (Vaget 1979: 175)¹

PASSAGE INS UNBEWUSSTE

Nicht den Zusammenhang zwischen Aschenbach und Mahler, dafür aber das Fehlen von Ironie kritisierte Thorsten Zimmer an Viscontis Verfilmung, die Manns Ironie sozusagen gegen die Musik Mahlers ausgetauscht habe:

Die Ironie des Erzählers fehlt daher ebenso wie seine distanzierend-zynischen Kommentierungen von Aschenbachs Verhalten, womit dem Film ein wesentliches Merkmal der Novelle völlig abgeht. Auch die Schilderungen von Aschenbachs innerer Haltung und deren Entwicklung können nur schwer in den Film übertragen werden, selbst wenn

1 | Vaget zitiert hier Pringsheims Artikel *Protest gegen »Tod in Venedig«* in der *Münchener Abendzeitung* vom 21. November 1971.

Visconti dies durch den Einsatz der Musik Gustav Mahlers zu kompensieren versucht. (Zimmer 2001: 79)

Tatsächlich fehlt Ironie in der Verfilmung ganz. Und vielleicht hat Visconti Manns Ironie tatsächlich durch das wiederkehrende *Adagietto* aus Mahlers 5. *Sinfonie* ersetzt, das meist dann ertönt, wenn es um die Ergriffenheit Aschenbachs geht, die man bei Mann stets ironisch ausgedrückt findet. Viscontis unironischer Film *Morte a Venezia* (1971) beginnt allerdings mit einer Szene, die auch bei Mann ohne Ironie erzählt ist. Warum Visconti sie als Einstieg wählte, mag von daher einleuchtend sein, nicht aber, warum ausgerechnet dieses Kapitel bei Mann ganz unironisch beginnt.

Die Rede ist von Aschenbachs Fahrt übers Meer nach Venedig bis zur Szene des Kofferverlusts, die sein Bleiben in Venedig besiegelt. Eine Passage, die ihn damit als Todgeweihten einführt. Auf dieser Überfahrt parodiert der Erzähler nicht mehr wie zu Beginn der Novelle das Denken Aschenbachs, sondern folgt dessen traumartigem Erleben und das Reich der seltsamen Gestalten auf dem Schiff formiert sich dabei – zufällig oder gewollt – zu einer Illustration von Freuds Traumarbeit.² In erster Linie fällt der greise Geck, der als Jüngling geschminkte zudringliche Alte dabei in den Blick. Über diesen Alten, der sich in den Kreis junger Leute gemischt hat, urteilt der Erzähler: »Aber widerlich war es, zu sehen, in welchen Zustand den aufgestutzten Greisen seine falsche Gemeinschaft mit der Jugend gebracht hatte.« (Mann 2002: 523) Dem sich aufdrängenden Alten kann Aschenbach sich kaum entziehen: »So sieht er sich minutenlang außerstande, den Zudringlichkeiten des schauderhaften Alten zu entkommen.« (Mann 2002: 523)

Es fällt nicht schwer, in diesem unabweisbaren Alten eine Figuration von Freuds »insistenter Wiederkehr des Infantilen« zu sehen. Und auch in anderen Einzelheiten lässt sich die Reise Aschenbachs dem Weg der freudschen Traumarbeit gegenüberstellen: Sigmund Freud zufolge laden sich die einander verdichtenden latenten Traumgedanken des Vorbewussten, von denen es stets mehrere, über ihre Ähnlichkeit assoziierte gibt, mit jüngstem Material des Vortags auf. Nachdem sie von den auf Wiederkehr lauernden Strebungen des

2 | Manfred Dierks zufolge kannte Thomas Mann die Grundzüge der Traumarbeit möglicherweise schon 1911, da er Freuds 1907 erschienene Abhandlung *Der Wahn und die Träume in Jenses Gradiva* – wie die erstaunlichen Konkordanzen zwischen beiden Novellen zeigen – gelesen haben müsse und daher mit Freuds »Axiome[n] aus der Trieblehre (Verdrängung und Wiederkehr des Verdrängten) und aus der Traumarbeit (manifesten und latenten Inhalt, Entstellung)« vertraut gewesen sei (Dierks 1990: 246). Dagegen gab Thomas Mann es als »eine Tatsache« aus, »dass ich noch zur Zeit des ›Zauberbergs‹, geschweige als ich den ›Tod in Venedig‹ schrieb, mit den Schriften Freuds direkt nicht in Berührung gekommen war«. Er habe erst in der zweiten Hälfte der 1920er Jahre Freuds Traumpsychologie kennengelernt, wolle allerdings »nicht beschwören«, dass er »nicht schon vor dem ›Tod in Venedig‹ eine oder die andere psychoanalytische Schrift, die von Freud abstammte und die mir von den Autoren zugeschickt worden war, gelesen« hatte. (Wysling 1975: 445f.)

Infantilen gefunden wurden, die sich wie Trittbrettfahrer an die vorbewussten Traumgedanken heften, passieren diese Gedanken die Zensur, sobald eine hinreichende Entstellung vorgenommen wurde. Genau dies widerfährt Aschenbach: Nach seiner widerwillig erfahrenen Begegnung mit dem greisen Geck wird er von dem unheimlich wirkenden Gondoliere zu seinem Hotel gerudert. Dieser ist mit dem Wanderer am Münchner Nordfriedhof zu Beginn der Erzählung und mit dem aufdringlichen Bänkelsänger im weiteren Verlauf der Novelle die dritte Figur in einer Serie von einander ähnlichen, sich quasi überlagernden und damit sich verdichtenden Figuren, die auf unheimliche Weise insistieren. Ursprünglich wollte Aschenbach in ein Vaporetto umsteigen, aber er kann sich gegen den Gondoliere nicht durchsetzen. Seine eigenmächtige Transportentscheidung begründet der Gondoliere mit dem lakonischen Satz: »Sie können den Vaporetto nicht benutzen, mein Herr« – »Und warum nicht?« »Weil der Vaporetto kein Gepäck befördert« (Mann 2002: 525). Damit überlässt sich Aschenbach ergeben der weiteren Steuerung des Gondoliere. Im Hotel angekommen, packt er den Koffer zunächst nicht aus, und als er sich schließlich zur Abreise entscheidet, bestimmt wiederum das Gepäck den weiteren Verlauf der Reise. Aschenbach erfährt den Verlust seines Gepäcks an der Bahnstation. Damit schließt die Passage einer Figur, die von »latenten Traumgedanken« geführt wird, die sich verdichten und ihre Transportdienste ins Unbewusste anbieten, wo das Infantile und damit Älteste der persönlichen Geschichte darauf lauert, wiederzukehren. Das Gepäck, das in dieser Szene nun als der »große Koffer« bezeichnet wird, wäre die Lizenz zum Erwachen gewesen. Da er abhanden kam, ist diese Möglichkeit für Aschenbach verloren. So wird der Koffer zu seinem Schicksal. Er wird zum *Coffin*, zumindest in der Sprache, die der Erzähler später als redlich bezeichnen wird: zu einem Vorboten seines Todes. Dieser Kofferverlust macht Freuds Axiome der Traumarbeit anschaulich und präsentiert den beginnenden dionysischen Absturz als Einlassung ins Unbewusste. Und hiervon hatte Thomas Mann zweifellos eine Vorstellung, lagen doch, wie der Autor bekannte, die Ideen Freuds damals in der Luft (vgl. Wysling 1975: 445f.). Ein wirklicher Traum in Freuds Sinn ist diese Überfahrt und Einlassung mit dem Unbewussten jedoch nicht, weil man aus Träumen wieder erwacht. Dazu aber fehlt Aschenbach der Koffer als Verpackung, in der sich ein Trauminhalt transportfähig für das Passieren der Zensur dem Ich präsentieren könnte. Aschenbachs Überfahrt bis zur Bahnstation ist daher kein Traum, aus dem man mit sozusagen manifestem Gepäck wieder erwacht, sondern eher eine Reise ins Unbewusste, bei der das schützend Umschließende verloren ging: ein Eintauchen ins Unbewusste, das mit jener Einlassung von Mahler vergleichbar ist, bei der »das Unbewusste [...] den Krankheitskeimen die Eingangspforte [...] durch den Wegfall der Hemmungen« öffnen konnte (Pabst 2004: 46). Eine Begegnung mit dem Unbewussten also, die jener ähnlich ist, deren Folgen Freuds Mittwochsgesellschaft am 24. Mai 1911 im Zusammenhang mit Mahlers Sterben am 18. Mai 1911 in eben diesem Wortlaut reflektiert hatte. Die für Krankheitskeime geöffnete Eingangspforte, von der hier die Rede war, sah Freud offenbar in Zusammenhang mit der Unterredung, zu der ihn Mahler am 25. August 1910 in

Holland aufgesucht hatte und bei der – wie sich Freud später erinnerte – kein Licht »auf die symptomatische Fassade seiner Zwangsneurose« gefallen war.³ Freud war sie jedoch so erschienen »wie man einen einzigen, tiefen Schacht durch ein rätselhaftes Bauwerk graben würde« (Reik 1976: 115). Freuds Schacht also als Eingangspforte für Keime? Ist diese Lesart zulässig?

Und was könnte Thomas Mann davon gewusst haben? Einiges könnte er erahnt haben. Den Komponisten hatte er im September 1910 bei der Uraufführung von Mahlers 8. *Sinfonie in Es-Dur* kennengelernt und ihn kurz darauf in seinem Haus in München zum Tee empfangen: wenige Wochen nach Mahlers Kurkonzultation bei Freud. Katia Mann erinnert sich an Mahlers steifen Habitus bei dem Treffen zum Tee und daran, dass Thomas Mann zum ersten Mal das Gefühl hatte, einem »großen Mann« (Mann 1974: 74) begegnet zu sein. Mahlers Krankheitszeichnung kann Mann bei dem Treffen im September 1910 nicht entgangen sein, auch wenn er von dessen Unterredung mit Freud nichts wusste. Und so hat er Aschenbach die entscheidende Passage ins Dionysische in vielleicht erspürter Anlehnung an den von Mahler eingeschlagenen Weg antreten lassen: unbewehrt und bereits gezeichnet wie dieser. Dann wäre es also Mahler und weniger der autobiografische Anteil in der Figur, der diese Überfahrt nach Venedig erlebt? Das würde erklären, warum Visconti mit dieser Passage seinen Film eröffnete, mit der er übrigens subtil auf die letzte Reise Gustav Mahlers angespielt hat: eine Schiffspassage von Amerika nach Europa, festgehalten auf einer Fotografie, die ihn bereits krank zeigt und die vielleicht nicht nur Visconti, sondern möglicherweise auch Thomas Mann kannte. Wenn aber wirklich vor allem der mahlersche und weniger der autobiografische Anteil in Aschenbach in dieser Szene wirkt, hieße das, dass sich der Autor gegenüber Mahler in seiner Figur der Ironie enthalten hätte.

IRONIE ALS GEGENMITTEL

Sehr anders als Visconti den Film hat Thomas Mann seine Novelle eröffnet: »Gustav Aschenbach, oder von Aschenbach, wie seit seinem fünfzigsten Geburtstag amtlich sein Name lautete« ist ein sehr ironischer Satzanfang zu Beginn einer Novelle. Nicht nur durch das Prädikat »amtlich«, das den zu »von Aschenbach« korrigierten Namensträger parodiert und ihm sofort etwas Steifes, in sein Selbst nicht Integriertes zuschreibt, wirkt dieser Gustav Aschenbach ironisch gebrochen. Es ist auch der Anklang des Eröffnungssatzes an den

3 | Reinhard Pabst zitiert die Stelle wie folgt: »Bei dieser Unterredung meldete sich Freud, den Mahler im August 1910 zu einer vierstündigen Kurztherapie im holländischen Leiden konsultiert hatte, zu Wort und erklärte, er könne die für Mahler ausgesprochene Vermutung leicht beweisen, da ihm bekannt sei, daß sich Mahler an einem Wendepunkt seines Lebens befand, wo er die Wahl hatte, entweder sich zu ändern und damit die Basis seiner Künstlerschaft aufzugeben oder sich dem Konflikt zu entziehen« (Pabst 2004: 46).

Romananfang der *Wahlverwandtschaften*, mit dem sich der Erzähler als ein parodierender ausweist: »Eduard – so nennen wir einen reichen Baron im besten Mannesalter – Eduard hatte«, so beginnt Goethes Roman, den Mann vor der Niederschrift seiner Novelle mehrfach gelesen hatte. In der nun fortgesetzt hohen Sprache, die jene des als eloquent beschriebenen Schriftstellers zu imitieren scheint, gestaltet der Erzähler wie von selbst die weiteren Züge eines redgewandten, pflichtbewussten Schriftstellers, von dem es kurz vor dessen Tod recht doppelsinnig heißt: »Er saß dort [...] und aller Ironie entwachsen« (Mann 2002: 588). Die gegen Aschenbachs Preußen- und Schriftstellertum gerichtete Ironie der ersten beiden Kapitel, die insofern selbstironisch ist, als Aschenbach auch als Verfasser von Thomas Manns eigenen Werken auftritt, geht im dritten Kapitel in eine komplexere Form über.

Es ist die Szene, als Aschenbach kurz nach der Ankunft im Hotel und noch vor dem Kofferverlust den Knaben Tazio zum zweiten Mal erblickt und über die »wahrhaft gottähnliche Schönheit des Menschenkindes«, den er im Frühstückssaal des Hotels beobachtet hat, erschrickt. Dies scheint der Erzähler gleichsam mitzerleben, um die starke Empfindung sogleich wieder zu dämpfen: »Gut, gut! dachte Aschenbach mit jener fachmännisch kühlen Billigung, in welche Künstler zuweilen einem Meisterwerk gegenüber ihr Entzücken, ihre Hingerissenheit kleiden.« (Mann 2002: 535)

Ein solcher Kommentar denunziert den Denkenden ironisch im Augenblick der Ergriffenheit. Peter Heller nennt diese Eigenart, womit Mann »das ironisiert und parodiert, woran ihm am meisten liegt, was ihm das Liebste ist, woran er am leidenschaftlichsten hängt«, das ironische Pathos der »absprechenden Liebe«, die Heller als Ausdruck »der Berührung von Eros und Thanatos« und als »Minimalform der Polarität und Einheit von Umarmung und Vernichtung« versteht (1978: 99f.). Diese Kennzeichnung der mannlichen Ironie besagt, dass sich in der Novelle genau dort ein Geständnis findet, wo Ironie erscheint. Ironie wäre bei Mann also autobiografisch. Welches Geständnis aber liegt unter der ironischen Distanzierung von Aschenbachs Ergriffenheit, der einen Knaben als sein Meisterwerk betrachtet? Das Geständnis homoerotischer Anziehung, wie man leicht denken könnte? Oder ist es das Geständnis narzisstischer Fixierung? Von dieser zumindest ist Frederic Wyatt in seiner Analyse des Themas der Novelle überzeugt und gibt »deutungsfreudigen Psychologen« zu bedenken, »dass bei dieser Geschichte ihnen nichts in den Schoß fallen wird«. Das Thema der Novelle, das sich vordergründig als das »homoerotischer Anziehung« präsentiert, zeigt sich bei näherem Hinsehen für Wyatt als das der Suche nach etwas, »das genau genommen ein Teil seines Selbst ist, aber schon lange abgespalten und vom Übrigen getrennt war« (Wyatt 1984: 128). So erkennt er in Aschenbachs Weg die im psychoanalytischen Sinn narzisstische Reise des Protagonisten zu jenem längst abgetrennten Teil seines Selbst, den er dann in dem Knaben Tazio in Venedig wieder findet. Ein Narzissmusproblem hat der Autor also als dionysische Verführbarkeit inszeniert und konnte so auf das Dionysische Friedrich Nietzsches, das dieser in der *Geburt der Tragödie* (1872) und in

Ecce homo (1908) als Hoffnung beschworen hatte, kritisch und mit Selbstironie antworten.⁴

DER DIONYSISCHE CHOR

Dass Thomas Mann Nietzsches späteitlichen Enthusiasmus für das Dionysische mit seiner novellistischen Beschwörung des fremden Gottes »als Dämon einer entsittlichenden und tödlich entgrenzenden *Décadence*-Erfahrung« überwand, stellen Schmidt und Schmidt-Berger in ihrer kommentierten Textsammlung *Mythos Dionysos: Texte von Homer bis Thomas Mann* heraus (Schmidt/Schmidt-Berger 2008: 52f.). Für die Ausgestaltung des Dionysischen in Bildern, die sich dem Protagonisten im fünften Kapitel nun äußerst bedrohlich zeigen, bediente sich Mann des Werks *Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, dessen Autor Erwin Rohde sich wie Nietzsche auf die *Bakchen* (406 v. Chr.) des Euripides bezogen hatte (vgl. ebd.: 52). Gestalt gewinnt der Dämon des Dionysischen im fünften Kapitel durch die Darstellung des dionysischen Chors. Als zuchtlos entfesselter Chor der Mänaden erscheint Aschenbach der Chor in einem Traum. Er wird dem Dionysischen hernach schutzlos ergeben sein, wie auch Pentheus in den *Bakchen* sich dem Mänadenchor ergeben hat und wie einst Pentheus sich als Mänade verkleidete, wird auch Aschenbach sich hernach maskieren bzw. schminken lassen. Vorausdeutend auf die dionysische Traumszene war Aschenbach im fünften Kapitel zunächst ein neapolitanischer Komödiantenchor begegnet, dessen Hohngelächter Benno von Wiese schon 1956 als die »furchtbarste Stelle in der ganzen Erzählung« bezeichnet hat (Wiese 1956: 304f.). Tatsächlich gelingt es mit der Inszenierung des Bänkelsängers und seines neapolitanischen Trupps, die nicht zitierend und antikisierend, sondern in das Erleben Aschenbachs unmittelbar eingebettet ist, den Schrecken des dionysischen Chors zu fassen. Bedrohlich wirkt diese Szene und bedrohlich ist dieser Chor für Aschenbach. Als er den Spaßmacher nach dem Grund der Desinfektionen in Venedig fragt, wiederholt dieser nur ihn parodierend die Frage und verschweigt ihm damit bewusst die Wahrheit. Damit aber hat Mann die Komödianten und ihren Chef als jenen dionysischen Chor inszeniert, dessen Verhalten nicht nur fratsenhaft und unheimlich, sondern – wie schon bei Euripides – auch unmittelbar todbringend ist. Stärker noch als in Aschenbachs dionysischem Mänadentraum kommt in diesem Straßenchor das unmittelbar Vernichtende zum Ausdruck: eines Chors, der zumindest bei Euripides zugleich auch der Chor der Trauernden war.

4 | Nietzsches Gott Dionysos und dessen Aspekte von Rausch und Entgrenzung waren Mann seit 1899 bekannt (vgl. Sandberg 1990: 88).

DER DIONYSOSKOMPLEX UND DAS SELBSTIRONISCHE ERZÄHLEN

Dass der dionysische Chor dem Autor nicht geheuer war, liegt auf der Hand. Mit seinen Chor-Inszenierungen vor allem legte er eine Replik auf Nietzsche vor, der den Chor als Symbol der »tragischen Welterkenntnis« und der Hoffnung, dass »der Bann der Individuation zu zerbrechen sei« (Nietzsche 1972: 69), sowie als tief mitleidend beschworen hatte:

Der Chor schaut in seiner Vision seinen Herrn und Meister Dionysos und ist darum ewig der dienende Chor: er sieht, wie dieser, der Gott, leidet und sich verherrlicht, und handelt deshalb selbst nicht. Bei dieser, dem Gotte gegenüber durchaus dienenden Stellung ist er doch der höchste, nämlich dionysische Ausdruck der Natur und redet darum, wie diese, in der Begeisterung Orakel- und Weisheitssprüche: als der mitleidende ist er zugleich der weise, aus dem Herzen der Welt die Weisheit verkündende [...]. (Ebd.: 59)

Solch weises Mitleiden liegt dem Chor in Aschenbachs Traum und auch dem Straßenchor der Bänkelsänger fern. Als mitleidend wie Nietzsches Chor wird in der Novelle nicht der Chor des Dionysos, jedoch sehr wohl Aschenbachs Leserschaft thematisiert:

Damit ein bedeutendes Geistesprodukt auf der Stelle eine breite und tiefe Wirkung zu üben vermöge, muß eine geheime Verwandtschaft, ja Übereinstimmung zwischen dem persönlichen Schicksal seines Urhebers und dem allgemeinen mitlebenden Geschlecht bestehen. Die Menschen wissen nicht, warum sie einem Kunstwerke Ruhm bereiten. Weit entfernt von Kennerschaft, glauben sie hundert Vorzüge daran zu entdecken, um so viel Teilnahme zu rechtfertigen; aber der eigentliche Grund ihres Beifalls ist ein Unwägbares, ist Sympathie. (Mann 2002: 510)

In dem ›Unwägbaren‹ des sympathetischen Mitleidens von Aschenbachs Lesern klingt bei Mann aber auch Skepsis auf. Ob der Sympathie wirklich zu trauen sei, scheint fragwürdig zu sein. Korrespondiert diese Skepsis mit Manns Desavouierung des dionysischen Mänaden-Chors? Ist Aschenbachs »mitlebendes Geschlecht« von unwägbarem Anteil nehmenden Lesern gar eine Variante, wenngleich eine sehr abgeschwächte, des dionysischen Chors? Dann würde sich folgende, vielleicht abenteuerliche Lektüre von Aschenbachs Ende ergeben:

Mit der Reaktion der Welt auf den Tod des hoch geachteten Schriftstellers, also einer Welt, die eine Leserwelt ist, hat Thomas Mann sein Buch enden lassen: »Und noch desselben Tages empfing eine respektvoll erschütterte Welt die Nachricht von seinem Tode« – lautet im Anschluss an das elegisch geschilderte Sterben der recht sonderbare Schlusssatz, in dem sich die Ironie des Erzählens entfaltet. Schon der gestelzte Genitiv »Und noch desselben Tages« parodiert die Haltung einer Welt, die, als »respektvoll erschütterte«, zwiespältig erscheint. »Eine respektvoll erschütterte Welt« (Hervorh. d. Verf.) aber ist eine, von der sich der Autor ironisch distanziert: Es ist eine in ihrer offen gelegten Ambiva-

lenz als scheinheilig entlarvt. Zweifellos hat Thomas Mann mit diesem Ende auf Gustav Mahler und die teils geheuchelte Trauer jener Wiener Gesellschaft angespielt, die ihren Hofdirigenten als Sterbenden willkommen hieß, nachdem sie ihn zuvor aus ihrer Mitte eher vertrieben hatte (vgl. Fischer 2010: 842–848). Vor allem Karl Kraus nahm diese Scheinheiligkeit aufs Korn und wies am 2. Juni 1911 in der *Fackel* auf die Nachrufe in der Wiener Presse hin, die offenkundig schon vor Mahlers Tod verfasst worden waren:

Verächtlich sind Zuschauer einer Hinrichtung, die dem Henker bei seiner schweren und verantwortungsvollen Aufgabe beispringen. Verächtlich sind Hoftheaterdirektoren, die über Gustav Mahler, der am Donnerstag 11 Uhr 5 Minuten nachts gestorben ist, im Freitag-Morgenblatt der Neuen Freien Presse Nachrufe veröffentlichen. (Kraus 1911: 324)

Aber auch ohne diese Verbindung zur von Kraus monierten Heuchelei einiger Trauernden hat Mann der Trauer der Welt in seiner Novelle einen ambivalenten Beigeschmack gegeben und sie zwar freilich nicht als todbringend wie den dionysischen Chor, wohl aber als zwiespältig mitleidend dargestellt. Damit nahm er am Leitfaden seines dionysischen Themas die Analyse vorweg, die Freud wenige Monate später in einem Exkurs über die antike Tragödie veröffentlichte. Am Ende der vierten, im Frühjahr 1913 erschienenen Abhandlung aus *Totem und Tabu* (*Die infantile Wiederkehr des Totemismus*) kommentiert Freud die Reaktion des Chors auf den Tod des tragischen Helden als eine Inszenierung »im Dienste raffinierter Heuchelei« (Freud 1940: 188) und bezieht sich dabei auf den spät vom Dionysischen ergriffenen und schließlich vom dionysischen Chor getöteten Pentheus aus Euripides *Bakchen*. Die Trauer des Chors beurteilt er als »tendenziöse Wiederholung« jener Trauer, welche die Brüderhorde nach ihrem Mord am Urvater empfand. In dieser »Urtat« und dem anschließenden ambivalenten Gefühlsmix aus Schuldleugnung, Angst und Identifikation mit dem Getöteten sah er den Beginn der Zivilisationsgeschichte. Freuds Analyse hat Renate Schlesier mythologiegeschichtlich pointiert kritisiert: »Während Ödipus für Nietzsche nur eine der vielen Masken des Dionysos ist, scheint Freud hingegen in Dionysos nur eine Maske des Ödipus sehen zu wollen« (Schlesier 2002: 181). Doch ohnehin ist so weit mit Thomas Manns Entfaltung der dionysischen Seiten nicht zu gehen. Nicht den todbringenden, durchaus aber den Ambivalenzaspekt der »Welt« bzw. des »Chors« der Leser hat er inszeniert, und zwar angestoßen von der Trauer um Mahler. Dass er selbst diesem »Chor« zugehörte, sowohl als novellistischer Autor, der seine Figur sterben lässt, selbst aber weiterlebt, wie auch als autobiografischer Autor, der nach der Todesnachricht Gustav Mahlers eine lang geplante Novelle endlich schreiben konnte, vervollständigt die mannsche Selbstironie. Denn der Leser, den Mann im Satzesatz seiner Novelle mit Ironie bedenkt, hatte ja im Grunde, wie aus Katia Manns *Ungeschriebenen Memoiren* hervorgeht, sein Vorbild im Autor selbst. Thomas Mann las die Nachricht vom Tod des hochidealisierten Komponisten im Mai 1911 während der Venedig-Reise:

Äußerlich trägt Gustav Aschenbach die Züge von Gustav Mahler, nicht wahr? Das liegt daran, daß mein Mann die Geschichte in Venedig konzipierte und Mahler damals im Sterben lag. Die Zeitungen brachten wirklich alle paar Stunden Bulletins über sein Befinden, jede kleine Besserung, jede Verschlechterung wurde detailliert gemeldet, wie bei einem regierenden Fürsten. So wurde er geehrt. (Mann 1974: 73)

Die Reise nach Venedig und ihre Erlebnisse und Ereignisse lösten eine Schreibhemmung auf, unter der Mann seit Beginn des Jahres 1911 litt. Dierks vermutet, dass es die Begegnung mit dem Knaben war, die dies bewirkte. Mann habe mithilfe der Trieblehre Freuds in dessen *Gräfin*-Interpretation diese Begegnung als Wiederkehr des Verdrängten aufarbeiten und sich so von der Schreibhemmung befreien können (Dierks 1991: 113). Ihren Anstoß erfuhr diese Befreiung aber wahrscheinlich durch die Todesnachricht Gustav Mahlers, die Mann noch vor dem eigentlichen Aufenthalt in Venedig las. Kaum zufällig jedenfalls eröffnete er seine Novelle mit dem Vornamen des Mannes, dessen Sterben im Satzeschluss aufscheint. Dass Mann den Vornamen Mahlers für seine Figur wählte, ist also durch seine Lektüre an den Zeitungstischen der Venedig-Reise erklärbar. Ein tieferer Grund war dabei aber vielleicht auch die Erkenntnis, dass Gustav Mahler (1860–1911) das gleiche Lebensalter wie Manns Vater (1840–1891) erreicht hatte. Mann war übrigens 16, als sein Vater starb und 35 bei Mahlers Tod. Als er an den Zeitungstischen der Insel Brioni Mahlers Todesnachricht las, könnten ihm diese Koinzidenzen aufgefallen sein – möglicherweise. Klar aber ist: Während sich Thomas Mann auf beiden Seiten des Dionysischen selbstironisch widerspiegelt hat, bleibt Gustav Mahler von aller Ironie verschont. Keine Zeile, die ihn parodierte oder denunzierte. Im Gegenteil. Vielmehr ist die Ironie des letzten Satzes der Ahnung geschuldet, den großen Künstler mit Aschenbach sozusagen noch einmal sterben gelassen zu haben und ist daher – um im Bild zu bleiben – die erschrockene Selbstironie eines dionysischen Choreuten, welcher erkennt, dass er selbst ein Teil der Tragödie ist, die er erzählt.

Ironie also und darunter die Wahrheit? Der »aller Ironie entwachsene« Aschenbach ist der, der die Wahrheit verschweigen will: »Man soll schweigen« sagt er und »Ich will schweigen«, nachdem er über die Cholera in Venedig von einem Engländer aufgeklärt wurde. Über die Rede dieses englischen *Clerk* heißt es: »Und dann sagte er in seiner redlichen und bequemen Sprache die Wahrheit«. Und kurz darauf, noch unumwundener: »Danke Ihnen«, sagte Aschenbach und verließ das Amt«. Offenbar bedarf es, um die Wahrheit oder eine solch einfache Sprache wirkungsvoll zu inszenieren, jenes erheblichen Aufwands, den man auch heute noch als große Literatur empfindet.

HAUNTING MELODY

1971 präsentierte Luchino Visconti seine überaus dialogarme filmische Interpretation von Manns Erzählung: 60 Jahre nach Manns Venedig-Reise und 20 Jahre, nachdem er mit dem Autor wenige Jahre vor dessen Tod über die Novelle gesprochen hatte. Bei dieser Gelegenheit soll Thomas Mann gesagt haben, dass er mit Gustav Aschenbach im Grunde Gustav Mahler habe porträtieren wollen.

Mit Aschenbachs Schiffspassage übers Meer, untermalt von dem *Adagietto* aus Mahlers 5. *Sinfonie*, beginnt der Film und macht mit der minutenlangen Einspielung sofort deutlich, dass Gustav Mahler in dem Film eine Rolle spielt. Sein *Adagietto*, das auf die Paraphrasierung eines Gedichts von Friedrich Rückert mit dem Titel *Ich bin der Welt abhanden gekommen* zurückgeht, wird im Laufe des Filmes immer wieder eingespielt. Es wurde durch Viscontis Film zu einem der bekanntesten Stücke des Komponisten. Mahlers Biograf Jens Malte Fischer schreibt, dass die für den Film aus rechtlichen Gründen eigens aufgenommene Version trotz ihrer künstlerisch »bescheidenen« Interpretation den »Siegesszug« Mahlers als »Ohrenschmeichler« in den 1970er Jahren eingeleitet habe (Fischer 2010: 813). In Reinhold Pabsts Buch *Thomas Mann in Venedig* liest man, dass das *Adagietto* durch Visconti zur »Erkennungsmelodie der Lagunenstadt« geworden und seither auf zahlreichen »Ear-Books« und musikalischen »City-Guides« über Venedig zu hören sei (Pabst 2004: 49). »Wenn Mahlers *Adagietto* erklingt, [...] [sieht] jeder [...] Tadzio vor sich und den Strand Venedigs« – heißt es bei Michael Gielen (2002). Diese Wirkung des Films, sie mag zutreffend beschrieben sein, beruht allerdings auf einer Täuschung. Denn Tadzio am Strand Venedigs wird in Viscontis Film nicht durch das *Adagietto*, sondern durch das *Misteroso* aus Mahlers 3. *Sinfonie in d-Moll* begleitet, das sirenenhaft tief Aschenbachs Ergriffenheit von dem vor ihm her tanzenden Tadzio am Strand Venedigs zu Gehör bringt. So ist das *Adagietto* zwar auch die Melodie von Aschenbachs fataler Sehnsucht, vor allem aber ist es die Melodie seines der ›Welt abhanden Kommens‹ und damit die Melodie seines Sterbens in Venedig, die immer wieder aufs Neue anhebt: besonders eindrücklich in der Schlusszene des Films, in der zwei Träger den Verstorbenen auf einem Liegestuhl aus dem Bild tragen, begleitet von Mahlers Melodie. Musik also statt Ironie am Ende oder genauer gesagt: ein ›Trauermarsch‹ statt ironisiertem Chor von Trauernden. Etliche Male kehrte die Melodie zuvor wieder, signalisierend, wie unausweichlich der Held seinem Ende zustrebt. Wer aber ist dieser Protagonist? Als wen hat Visconti ihn gesehen? Er ist ein alternder, auf einen Knaben abgründig fixierter, spät ergriffener Komponist, der, um seinem Abgott zu gefallen, jung bleiben will und zum Sterben bereit ist. Einer, dessen Leiden durch eine Melodie ausgedrückt wird, statt durch Ironie und Sprache. Ist diese Figur damit Mahler, wie Manns Schwager Pringsheim empört meinte? Davon überzeugen zu wollen, und zwar mit traumartigen Bildern, die Szenen aus Aschenbachs Vorleben zeigen und damit tatsächlich an Mahlers Leben erinnern, ist sicherlich die schwächste Stelle des Films. Denn Gustav Aschenbach in Viscontis Film portraitiert

nicht wirklich Mahler. Viscontis Aschenbach ist vielmehr eine tief gelungene Figuration von Manns Projekt, sich selbst mit Mahler zu überwinden. Und es ist der Einsatz des *Adagietto*, der dies zum Ausdruck bringt: Indem Visconti es beständig wiederkehren und schließlich zu einem Trauermarsch werden ließ, machte er aus Mahlers »haunting *Adagietto*«, wie dieses Stück häufig genannt wird, eine *Haunting melody*: keinen Ohrwurm, sondern etwas ungleich tiefer Bewegendes. Was heißt das?

In seinem Buch *The Haunting Melody*, das 1953 erschien und damit etwa zu der Zeit, als Visconti mit Thomas Mann über Gustav Mahler sprach, hatte der Psychoanalytiker Theodor Reik das Wesen einer Melodie ergründet, die eine Person über eine bestimmte Zeit verfolgt. Es war eine Mahlersche Melodie und sie verfolgte Reik selbst. Ihren Kern präsentiert der psychoanalytische Autor in seinem autobiografischen Buch als das Insistieren des ebenso verdrängten wie triumphalen Wunsches, an die Stelle einer großen Vater-*Imago* zu treten und sie zu überleben. Ein Exkurs zu seiner psychoanalytischen Spurenlese mag dies konkretisieren:

Als Reik 1925 vom Tod seines Lehrers Karl Abraham erfuhr und von Freud den Auftrag erhielt, eine Trauerrede zu halten, verfolgte ihn mehrere Tage lang der Choral zu Klopstocks Ode *Aufersteh'n* im letzten Satz von Mahlers 2. *Sinfonie* in c-Moll. Dem Spuk der wiederkehrenden Melodie in seinem Innern kam er erst Jahre später auf die Spur, als er 1932 zufällig eine Passage aus der *Traumdeutung* wieder las, in der Freud bemerkt: »51 ist das Alter, in dem der Mann besonders gefährdet erscheint, in dem ich Kollegen habe sterben sehen, darunter einen, der nach langem Harren einige Tage vorher zum Professor ernannt worden war« (Freud 1940: 440). Beim Lesen dieser seltsamen Feststellung war Reik damals plötzlich aufgefallen, dass sowohl sein Lehrer Abraham wie auch Mahler knapp 51-jährig gestorben waren. Das gemeinsame Sterbealter der beiden großen Männer hatte im Unbewussten den Spuk der wiederkehrenden Melodie Gustav Mahlers begünstigt. Warum gerade diese Koinzidenz für ihn so bedeutungsvoll war, ergründet Reik in immer neuen Fassetten, die seinen eigenen Zwiespalt, aber auch den Mahlers herausarbeiten. Dieser Zwiespalt betrifft die Ambivalenz des Gefühls von Trauer um einen *Großen* einerseits und eigenem triumphalen Siegeswunsch bei dessen Tod andererseits; eine Ambivalenz, die Gustav Mahler bei der Komposition des Chorals am Ende seiner 2. *Sinfonie* kurz nach dem Tod seines Lehrers Hans von Bülow (1894) bewegt hatte, wie Reik zeigt und die er selbst 1925 beim Tod seines Lehrers Abraham offenbar teilte, wie er erkennt.

Auch Thomas Mann war wahrscheinlich von einer ähnlichen Ambivalenz bewegt, als er 1911 Gustav Mahler in seine autobiografische Figur aufnahm, die er im Sterbealter des Komponisten und dem seines eigenen Vaters aus dem Leben scheiden ließ. Ironie hielt sie in Schach, doch Visconti hat dieser Ambivalenz ganz unironisch mit dem *Adagietto*, das er zu einer *Haunting melody* machte, Gestalt gegeben, denn das *Adagietto* in Viscontis Film insistiert und verfolgt. Es fragt sich natürlich: Wen verfolgt diese Melodie eigentlich? Gustav

Aschenbach, der sie nicht hört? Oder Thomas Mann, als den so von Visconti gesehenen Schöpfer der Figur? Den Zuschauer/Zuhörer? Oder den Regisseur?

Am Ende seines Buchs bemerkt Reik, dass er erst nach einem Vierteljahrhundert obsessiver Befassung mit Mahler *The Haunting Melody* zu veröffentlichen in der Lage war, weil er mit 65 nun das Sterbealter seines Vaters erreicht hatte. Auch Visconti war 65 Jahre alt, als er Manns Novelle schließlich verfilmte. Ob er von Reiks *Haunting Melody* gehört hatte, ist ungewiss und so bleibt bei Viscontis Novellenauslegung schwer zu sagen, was Zufall ist oder auf tatsächlicher Anregung basiert.

LITERATUR

- Bahr, Ehrhard (1991): Thomas Mann. Der Tod in Venedig. Erläuterungen und Dokumente. Stuttgart.
- Dierks, Manfred (1990): Der Wahn und die Träume in *Der Tod in Venedig*. Thomas Manns folgenreiche Freud-Lektüre im Jahr 1911. In: *Psyche* 44, S. 240–268.
- Ders. (1991): Traumzeit und Verdichtung. In: Eckard Heftrich/Helmut Koopmann (Hg.): Thomas Mann und seine Quellen. Festschrift für Hans Wysling. Frankfurt a.M., S. 111–137.
- Euripides (1968): Die Bakchen. Übers., Nachw. und Anmerk. v. Oskar Werner. Stuttgart.
- Fischer, Jens Malte (2010): Gustav Mahler: Der fremde Vertraute. München.
- Freud, Sigmund (1940): Totem und Tabu. Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker [1913]. In: Ders.: Gesammelte Werke. Chronologisch geordnet. Hg. v. Anna Freud u.a. Bd. 9. London.
- Giehlen, Michael/Fiebig, Paul (2002): Mahler im Gespräch. Die zehn Sinfonien. Stuttgart/Weimar.
- Heller, Peter (1978): Probleme der Zivilisation. Versuche über Goethe, Thomas Mann, Nietzsche und Freud. Bonn.
- Kraus, Karl (Hg.; 1911): Die Fackel. Nr. 324f.
- Lacoue-Labarthe, Philippe (1979): L'écho du sujet. In: Ders.: Le sujet de la philosophie. Paris, S. 217–303.
- Mann, Katia (1974): Meine ungeschriebenen Memoiren. Tübingen.
- Mann, Thomas (2002): Der Tod in Venedig [1912]. In: Heinrich Detering u.a. (Hg.): Thomas Mann. Große kommentierte Frankfurter Ausgabe. Bd. 2.1: Frühe Erzählungen 1893–1912. Frankfurt a.M.
- Ders. (2009): Chamisso. In: Heinrich Detering u.a. (Hg.): Thomas Mann. Große kommentierte Frankfurter Ausgabe. Essays Bd. 1: 1893–1914. Frankfurt a.M., S. 305–330.
- Nietzsche, Friedrich (1972): Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik. In: Giorgio Colli/Mazzi Montinari (Hg.): Nietzsche Werke. Bd. III,1. Kritische Gesamtausgabe. Berlin/New York, S. 9–156.
- Pabst, Reinhard (2004): Thomas Mann in Venedig. Frankfurt a.M.
- Reik, Theodor (1953): *The Haunting Melody*. New York.
- Ders. (1976): Dreißig Jahre mit Sigmund Freud. München.

- Sandberg, Hans-Joachim (1990): Der fremde Gott und die Cholera. In: Eckhard Heftrich/Helmut Koopmann (Hg.): Thomas Mann und seine Quellen. Festschrift für Hans Wysling. Frankfurt a.M., S. 66–110.
- Schlesier, Renate (2002): Mehr Kult als Mythos: Freuds Dionysos. In: Achim Aurnhammer/Thomas Pittrof (Hg.): Mehr Dionysos als Apoll. Antiklassizistische Antike-Rezeption um 1900. Frankfurt a.M., S. 181–204.
- Schmidt, Jochen/Schmidt-Berger, Uta (Hg.; 2008): Mythos Dionysos. Texte von Homer bis Thomas Mann. Stuttgart.
- Vaget, Rudolf (1979): Film and Literature. The Case of Death in Venice. Luchino Visconti and Thomas Mann. In: The German Quarterly 2, S. 159–175.
- Wiese, Benno von (1956): Der Tod in Venedig. In: Ders.: Die deutsche Novelle von Goethe bis Kafka. Düsseldorf, S. 304–324.
- Wyatt, Frederic (1984): Zur Themenwahl in der Literatur. Gefahren und Gewinne. Ein Vergleich von Andre Gides *Der Immoralist* und Thomas Manns *Der Tod in Venedig*. In: Johannes Cremerius u.a. (Hg.): Jahrbuch für Literatur und Psychoanalyse. Freiburger literaturpsychologische Gespräche. Folge 3. Frankfurt a.M., S. 113–144.
- Wysling, Hans (Hg.; 1975): Dichter über ihre Dichtungen: Thomas Mann. Bd. 14,1. München/Frankfurt a.M.
- Zimmer, Thorsten (2001): Interpretationshilfe Deutsch. Der Tod in Venedig. Freising.

B. Traven und Mexiko

Traditionen und Aktualität von Kapitalismuskritik und Sozialutopie

MARC HIEGER

Abstract

»Traven is getting modern. Reading Traven, is part of good form«, writes the German communist journal *Linkskurve* in 1932. Today largely forgotten, B. Traven, the voice of the Mexican Indians, at his time was an internationally acclaimed author. This article argues that he it is still worthwhile reading him. B. Traven's novels synthesize exotic flair, adventure, and social accusation. His descriptions of the social and political developments in Mexico can be related to the present in various ways. The article points out the timelessness of B. Traven's writing by focusing on the novel *The Rebellion of the Hanged* (Die Rebellion der Gehenkten; 1936). It tries to connect the literary fiction to recent developments in Mexico, e.g. to the drug war and to the continuous resistance of the EZLN. The utopia of a socially balanced, just and anti-racist society is a major subject in B. Traven's novel.

Title: B.Traven and Mexico: Tradition and Current Relevans of the Critik of Capitalism and Social Utopia

Keywords: B.Traven (1882²–1969²); *Caoba*-novels; critique of capitalism; exile literature, Mexican indians

Linke Sozialkritik, die in Form von Abenteuer- und Unterhaltungsliteratur den Leser anspricht, an ihn appelliert, ist heute nicht mehr *en vogue*. Schnell wird von ideologisch belasteter Literatur gesprochen, die seit dem Ende der DDR – dort Teil des nationalen Literaturkanons – zu Recht dem Vergessen anheimfiel. Beispielhaft dafür stehen all die Schriftsteller, die sich dem sozialistischen Realismus verpflichtet fühlten und heute *per se* verpönt sind. Ihre Werke gelten nicht nur als ideologisch verbrämt, sondern auch als unästhetisch und langweilig.

Es gibt aber auch andere, ebenfalls vergessene bzw. verdrängte linke Literaturtraditionen in Deutschland, die im anderen deutschen Staat akzeptiert waren, aber dennoch über jeden Zweifel der ideologischen Vereinnahmung bzw. Anbiederung erhaben sind. B. Traven,¹ der bekannteste Unbekannte der deutschsprachigen Literatur, der mit wechselnden Pseudonymen und einem verheimlichten Lebenslauf alle biografischen Linien verwischen wollte, schrieb über Mexiko und seine jüngste Geschichte; er setzte sich mit den wirtschaftli-

1 | Auch das am häufigsten genutzte Pseudonym B. Traven findet sich in den unterschiedlichsten Ausprägungen: Bruno, Ben oder auch Berick Traven [Torsvan]; vgl. dazu die ausführliche Darstellung von Ruiz Castañeda/Márquez Acevedo 2000: 819–821.

chen, sozialen und politischen Umbrüchen dieses Landes auseinander. Seine Romane waren ab den 1950er Jahren in beiden deutschen Staaten echte Klassiker der Abenteuer- und Unterhaltungsliteratur und für den Leser in hohen Auflagen greifbar (in der »Sowjetisch-besetzten Zone« sind die ersten Roman [-auszüge] schon ab 1946 erhältlich [vgl. B. Traven 1946]). Eine intensivere wissenschaftliche Rezeption seiner Erzählungen und Romane setzte in den 1970er Jahren sowohl in West- als auch in Ostdeutschland ein. Dennoch wurde dem Autor seine Kommunismus-Kritik in der DDR nicht immer verziehen, was eine temporäre Zensur einzelner Bücher zur Folge hatte (vgl. Hohnschopp 1989). Die wissenschaftliche Auseinandersetzung hält zwar bis heute an, versickert aber zunehmend; in den letzten Jahren sind nur noch vereinzelte Abhandlungen zu Autor und Werk erschienen. Ab den 1980er Jahren gingen die Auflagen seiner populärsten Romane und Erzählungen zurück, die Leser verloren B. Traven zunehmend aus den Augen.

Diese Entwicklung in Deutschland überrascht insofern, als die Gesamtauflage seiner Werke weltweit auf 30 Millionen Exemplare geschätzt wird (vgl. Jachmann 2011), er weiterhin gelesen und wahrgenommen wird. B. Traven ist in Mexiko nach wie vor ein bekannter und geachteter Autor, der zur nationalen Revolutions- und Indianerliteratur zählt (vgl. Rall/Rall 2000: 469; vgl. Ávila 2008). Er hat einen beachtlichen Einfluss auf mexikanische Autoren ausgeübt, die sich mit der Kultur und Lebenswelt der Chiapas-Indigenas beschäftigt haben (vgl. Rall 1996: 39). Dies ist umso mehr bemerkenswert, als die zentrale Diskussion, ob B. Traven überhaupt als mexikanischer (oder eben als deutscher) Autor anzusehen ist, seit Jahren geführt wird und weiter anhält (vgl. Rall 1996).

Am 26. März 1969 starb B. Traven in Mexiko-Stadt. Sein 40. Todestag hätte 2009 auch in Deutschland zu einem gesteigerten Interesse, zum Aufkommen einer Art »B.-Traven-Renaissance« führen können, aber dem war nicht so. Weder Verlage noch die germanistische bzw. literaturwissenschaftliche Forschung rückten diesen linkskritischen Autor wieder stärker in das öffentliche Bewusstsein. Mexiko-Stadt ehrt dagegen einen seiner bekanntesten Bürger bis heute und Malú Montes de Oca de Heyman, die Stieftochter B. Travens, äußerte im Jubiläumsjahr, sie wolle zukünftig in Deutschland neues Interesse für sein Werk wecken (vgl. Anonymus 2009). Die »B.-Traven-Abstinenz« ist nicht nur unverständlich, sondern ärgerlich, bieten sich doch heute in der mexikanischen Gesellschaft unübersehbare Anknüpfungspunkte, an denen der aktuelle – nicht nur politische – Gehalt und die Überzeitlichkeit seines Werkes aufgezeigt werden kann.

B. Traven rückte wie kein anderer Schriftsteller die indigene Bevölkerung Mexikos, ihre Situation und Lebensweise in das Bewusstsein einer breiten (in der zweiten Hälfte der 1920er Jahren zunächst deutschen) Leserschaft.² Er stellte den besonders grausamen, unterdrückerischen Kapitalismus Mexikos dar, übte

2 | Da die Begriffe »Indianer« oder »Indio« eine abwertende oder generalisierende Bedeutung beinhalten können, wird in dieser Darstellung auf ihre Verwendung (außer in Zitaten) verzichtet.

in seinen Romanen und Erzählungen auch bissige Gesellschafts- und Systemkritik im Gewand unterhaltsamer, exotischer Abenteuer- und Unterhaltungsliteratur. Er gilt als einziger deutschsprachiger Schriftsteller des 20. Jahrhunderts, der sich in dieser Form der Welt der Maya-Quiché Indigenas in Chiapas angenähert hat. Es gibt nichts Vergleichbares, was dem Engagement, Verständnis und Wunsch B. Travens entspricht, diese außergewöhnlichen Kulturen und zugleich die Ausbeutung ihrer Menschen vor der Revolution zu beschreiben. Für andere Autoren sind die Chiapas-Indigenas in Abenteuerromanen eher ein geschichtliches Thema, ein dekoratives Moment, das höchstens ein sekundäres Motiv bildete (vgl. Rall 1996: 56f.). Nicht so im Werk von B. Traven, der als Nichtmexikaner zum vorausblickenden Beobachter des post-revolutionären Mexikos wurde. Geneigte Landsleute sehen in ihm einen der ihren, der mit großer Liebe und einem tiefen Verständnis den mexikanischen Charakter als auch die Indigenas im Südosten Mexikos verstanden habe (vgl. Carballo 2005). Denn in seinen Romanen und Erzählungen – seien sie auch mehr als 50 Jahre alt – findet man die historischen und politischen Ursachen verarbeitet, mit denen man heute das Scheitern des großen mexikanischen Gesellschaftsprojektes, der Begründung einer neuen, gerechteren und multiethnischen Gesellschaftsordnung, erklären kann. An anderer Stelle heißt es zu B. Travens Erzählwerk: »Travens Caoba-Romane haben noch nichts von ihrer [politischen] Brisanz eingebüßt. Die zeitlose Grundproblematik der Romane und ihre kunstvolle literarische Verarbeitung vermögen auch heute noch Leser weltweit zu faszinieren.« (Brenne 2006: 330) Nicht zufällig fiel B. Travens Name in der mexikanischen Presse als einer der ersten, als sich 1994 die EZLN (*Ejército Zapatista de Liberación Nacional* [=Zapatistisches Heer der nationalen Befreiung]) erhob. Er galt immer noch als Synonym für den Kampf der Ureinwohner um gesellschaftliche und soziale Rechte; erneut wurde die Welt auf die politische und soziale Misere in seiner Wahlheimat Chiapas aufmerksam (vgl. Rall 1996: 57). Dass er »trotz seiner entschiedenen Kritik an kolonialistischer und neokolonialistischer Ausbeutung selbst noch in koloniale und gar rassistische Denkmuster verstrickt war«, hat Lürbke (2005: 95) untersucht. Aber sie stellt auch fest, dass »Traven der erste Schriftsteller überhaupt [war], der sich mit der Unterdrückung der Indigenas in Chiapas beschäftigte« (ebd.: 96).

Im Folgenden soll gezeigt werden, dass sich zentrale Beobachtungen und Feststellungen, wie sie sich in B. Travens Texten engagiert manifestieren, bis in die gesellschaftliche Gegenwart Mexikos reichen. Insbesondere seine *Caoba*-Romane stützen die Vision einer gerechteren, sozial ausbalancierten Gesellschaft. Dieser Aufsatz möchte dazu anregen, diesen schillernden und geheimnisvollen Autor wieder verstärkt zur Kenntnis zu nehmen, ihn als einen wichtigen, überzeitlichen Vertreter linkspolitischen Denkens zu würdigen.

Kurz vor Ende des Ersten Weltkriegs wurde B. Traven in München als amerikanischer Staatsbürger, geboren am 25. Februar 1882 in San Francisco, registriert. Später korrigierte der Autor in seinem Testament diese Angaben leicht: Er sei der 1890 in Chicago geborene Travens Torsvan Croves (vgl. Raasch 2006: 155). Kein deutschsprachiger Autor hat sich selbst derart zu einer lebenden Le-

gende stilisiert: B. Traven (alias Traven Torsvan, B.T. Torsvan, Hal Croves [vgl. Brenne 2006: 25]) ist nach letzten Erkenntnissen jener ominöse Otto Feige, der in der heute polnischen Stadt Schwiebus zur Welt kam (vgl. Hauschild 2009: Z3).³ Er selbst bestritt zu Lebzeiten ausdrücklich deutscher Nationalität zu sein.⁴ Dies war eine lebenslange Strategie, die eigene Herkunft zu verschleiern, am besten ganz zu verwischen. Das Abwiegeln und Ablehnen einer definierbaren Identität und des eigenen Berühmtseins steigerte die Popularität, den Mythos »B. Traven« nur noch mehr.

B. Traven alias Ret Marut 1923



Zunächst begründete er als Ret Marut 1917 in München die anarchistische Zeitschrift *Der Ziegelbrenner* und wirkte 1919 als leitender Zensor in der Münchner Räterepublik (vgl. Brenne 2006: 20).⁵ Im Zuge des gewaltsamen Endes dieses rätendemokratischen Experiments wurden im selben Jahr dessen Führer durch Reichswehrtruppen verhaftet und erschossen. Aufgrund seines Engagements geriet B. Traven ebenfalls in deren Visier und konnte sich im letzten Moment der Verhaftung und Exekution durch seine Flucht nach Mexiko entziehen. Er ging zunächst in den Untergrund und floh in das europäische Ausland; die Details seiner Flucht liegen bis heute allerdings im Dunkeln (vgl. Guthke 1987:

3 | Die Recherchen des englischen Journalisten Will Wyatt mündeten in den 1970er Jahren in einer BBC-Dokumentation, die aber in der B.-Traven-Forschung lange Zeit keine große Beachtung fand.

4 | Vgl. B. Travens Brief vom 22. Mai 1938, der in der spanischen sozialistischen Tageszeitung *Solidaridad Obrera* abgedruckt wurde (vgl. Guthke 1987: 487), oder den Brief an John Schikowski vom 26. August 1925 (vgl. B. Traven/Schikowski 1992: 36).

5 | Zu B. Travens Biografie vgl. Recknagel 1982: 324f.; Guthke 1987; Hauschild 2012.

33). 1924 kam B. Traven schließlich in Columbus, Tampico (Bundesstaat Tamaulipas), an und hielt sich zunächst mit Hilfsarbeiten auf Baumwollplantagen und Erdölfeldern über Wasser (vgl. Raasch 2006: 41). Ab Mitte desselben Jahres wurde er nach eigenen Angaben in einem Busch-Bungalow wieder schriftstellerisch tätig. Neben den eigenen Erfahrungen mit den hiesigen Lebens- und Arbeitsverhältnissen traten später seine Beobachtungen indigener Lebenswelten fernab städtischer Zivilisation, die Eingang in seine Texte fand. Im späteren Rückblick unterschieden sich diese – typisch für B. Travens humanen Standpunkt – nicht so sehr von denen der sog. zivilisierten Völker (vgl. Arenas 1976: 15). B. Traven beschäftigte sich intensiv mit der Kultur und Lebensweise indigener Völker in den vor-kolumbianischen Epochen, der Zeit der spanischen Eroberungen sowie der Gegenwart. Seine Erkenntnisse ließ er in seine wissenschaftlichen Abhandlungen und literarischen Texte einfließen (vgl. B. Traven 1968a, 1968c u. 1992). Damit eignete er sich ein fundiertes und breites Wissen an, welches ihm den Zugang zur Lebenswirklichkeit der Chiapas-Indigenas erleichterte. B. Traven bereiste 1926 das erste Mal für vier Monate Chiapas, den südlichsten mexikanischen Bundesstaat (Raasch 2006: 42f.). Zwei Jahre später erschien als Ergebnis dieser Eindrücke und Erfahrungen seine Reisebeschreibung *Land des Frühlings* (1928), die auch eigene Fotos enthält. Er sah darin auch eine landeskundliche, fundierte Analyse, die im (deutschsprachigen) Ausland Beifall fand; B. Traven wollte als sozialistischer, anarchistischer Autor nicht nur informieren und unterhalten, sondern auch politisch aufklären. Dieser Reise- und Abenteuerbericht, der soziologische und anthropologische Fragestellungen aufwirft und diese unter sozialkritischen Prämissen beantwortet, ist einer der zentralen Grundlagentexte für seinen späteren *Caoba*-Romanzyklus (vgl. Rall 1996: 71).

B. Traven wurde erst 1951 mexikanischer Staatsbürger. Zu diesem Zeitpunkt war er zum einen ein gefeierter Autor, der sich kenntnisreich und kritisch mit indigenen Kulturen auseinandergesetzt hatte und sich zweifelsohne als ihr Anwalt sah. Zum anderen wurde, aufgrund der radikalen linkspolitischen Tendenz seines Werkes, seine »mexikanische Authentizität« auch bezweifelt und angegriffen (Anonymus 1978b: 39).⁶ Bemerkenswert ist, dass B. Traven als Nichtmexikaner die miserable soziale Lage und Rechtlosigkeit der Indigenas thematisierte und als Gewissen einer Nation fungierte, welche sich bis heute nicht adäquat ihren gesellschaftlichen und politischen Problemen stellen kann, geschweige denn sich mit einem Teil ihrer kulturellen Identität ausgesöhnt hat. Auch heute gelten Indigenas in Chiapas immer noch als Menschen zweiter Klasse, die entrechtet leben und nach wie vor auf diese Situation aufmerksam machen (vgl. Anonymus 2012). B. Traven starb 1969 in Mexiko-Stadt und seine Asche wurde über dem Urwald von Chiapas verstreut, dem Haupthandlungsort seiner *Caoba*-Romane, die zu den wichtigsten seines Œuvre zählen.

6 | Die von Januar 1951 bis April 1960 in Mexiko-Stadt und Zürich erschienenen *B. Traven-Mitteilungen* (BT-M) sind eine Rarität und wertvolle Quelle für die B.-Traven-Forschung; sie wurden als Information an Zeitschriften und Verlage verschickt.

Die Romane und Erzählungen, die B. Travens schriftstellerischen Ruhm begründeten und ihn weltberühmt machten, erschienen in den Jahren 1924 bis 1930. Exotische Beschreibungen eines fernen Landes, die Lebensweisen der Menschen sowie die politischen Zustände vor, in und nach der mexikanischen Revolution (1910–1920) rückten Mexiko auch in Deutschland in das Blickfeld einer breiten Leserschaft. Sein wichtigstes Werk, der *Caoba*-Zyklus, auf dessen Roman *Die Rebellion der Gehenkten* (1936) im Folgenden genauer eingegangen werden soll, ist, ungeachtet seiner formalen Mängel, »zur großen historischen und kritischen Romanliteratur unseres Jahrhunderts zu rechnen« (Pogorzelski 1985: 280). Der Zeitgenosse Kurt Tucholsky (1989: 304) äußerte mit gewohnter Schärfe, aber auch anerkennend: »Ein großer Epiker. Sicherlich kein sehr angenehmer Herr, sicherlich kein sehr glücklicher Mensch. Aber ein großer Epiker.«

Die Romane des *Caoba*-Zyklus: *Der Karren* (1930), *Regierung* (1931), *Der Marsch ins Reich der Caoba* (1933), *Die Troza* (1936), *Die Rebellion der Gehenkten* und *Ein General kommt aus dem Dschungel* (1940), verorten ihre Handlungen alle im südlichen Bundesstaat Chiapas und weisen Verbindungslinien untereinander auf (z.B. treten dieselben Figuren auf, der Leser kann ihre Lebenswege mitverfolgen).⁷ Der Autor spannt dabei einen zeitlichen Bogen von den letzten Jahren der Herrschaft von Porfirio Díaz⁸ bis zur mexikanischen Revolution. Das spanische Wort »Caoba« bedeutet »Mahagoni«. Das der Romanzyklus nach dieser Baumart benannt wurde, lässt den Leser schon im Vorfeld die wirtschaftliche Bedeutsamkeit dieses Rohstoffes, seiner Industrie und die sozialen und politischen Konsequenzen für die Arbeitermassen in den Urwäldern erahnen. Alle Romane haben die Ausbeutung und Unterdrückung der indigenen Bevölkerung in Chiapas zum Gegenstand, welche bis zu ihrer Erhebung mit staatlicher Duldung bis zum Äußersten ausgebeutet wird. B. Traven erschafft ein engagiertes sozial-politisches Gemälde dieser Zeit, dieser Romanzyklus ist »Abrechnung, Rechtfertigung, Botschaft und Testament zugleich« (Brenne 2006: 37). Nach wie vor gilt die Aussage, dass die »Caoba-Romane dem Leser die verschiedensten Bereiche der gesellschaftlichen, kulturellen und historischen Realität« Mexikos erschließen (Pogorzelski 1985: 271).

B. Travens *Caoba*-Roman *Die Rebellion der Gehenkten* gilt als sein politisch wirkungsvollstes Buch, da sich die Öffentlichkeit über Jahrzehnte immer wieder damit auseinandergesetzt hat, es verfilmt und auch auf die Theaterbühne ge-

7 | Der vollständige Zyklus ist online unter <http://nemesis.marxists.org/traven-der-caoba-zyklus.htm> [Stand: 30.06.2013] einsehbar.

8 | Porfirio Díaz (1830–1915), mexikanischer General und Politiker, wurde 1876 mit Unterstützung des Militärs Staatspräsident und regierte diktatorisch zunächst bis 1880, ein zweites Mal war er von 1884 bis 1911 im Amt. Der »Porfirismo« forcierte mit US-amerikanischem und britischem Kapital die Industrialisierung und Modernisierung (Eisenbahn) des Landes. Die Masse der Indigenas partizipierte weder in wirtschaftlicher noch sozialer Hinsicht an dieser Entwicklung.

bracht wurde (vgl. Raasch 2006: 97).⁹ Die überzeitliche Wirkungsabsicht des Buches wird bereits in den *BT-Mitteilungen* 1951 angedeutet:

Es ist wiederum ein Appell an das Menschheitsgewissen, im übertragenen Sinne sogar eine beispielhafte Drohung, wie Traven den Aufstand der versklavten indigenen Plantagenarbeiter im mexikanischen Urwald gegen ihre weißen Unterdrücker bis zur staatserschütternden Revolution entwickelt. Traven will nicht nur spannend unterhalten. Er stellt seine unerhörte Meisterschaft in den Dienst eines Kampfes für soziale Gerechtigkeit. (Anonymus 1978a: 35)

Die Überzeitlichkeit des Romans zeigt sich in der Abbildung politischer Strukturen oder Mechanismen, die bis in die Gegenwart existieren und deren (Aus-)Wirkungen andauern. B. Traven will realistisch und auf geschichtlichen Fakten basierend erzählen, dennoch sind seine Bücher nicht als historische Romane oder gar Dokumente zu lesen. Seine Texte haben eine aufklärerische Intention, die zur »unmittelbare[n] Parteinahme« (Bergmann 1976: 268) des Lesers führen soll.

Im Roman *Die Rebellion der Gehenkten* wird der Leser in die menschenfeindliche Wildnis der Monterias geführt, in riesige Gebiete des tropischen Regenwaldes. Die Handlung erstreckt sich von 1910 bis 1911, zeigt also die Anfänge der mexikanischen Revolution. Dort wird in großen Holzfällerlagern Mahagoniholz für ausländische (spanische oder auch nordamerikanische) Unternehmen geschlagen. Eine der Hauptfiguren des Romans ist der Tsotil-Indigena¹⁰ Candido¹¹ Castro, ein armer, aber unabhängiger Kleinbauer. Seine kranke Frau fällt einem Arzt in Jovel (San Cristóbal de Las Casas) zum Opfer. Sie muss sterben, da der »Doktor« zunächst auf sein Geld für die Behandlung wartet und ihr nicht hilft. Dem moralisch intakten Mikrokosmos der indigenen Siedlung »Rancheria«, aus der Candido stammt, wird die unmoralische, verkommene Welt der Städter Jovels gegenübergestellt. Der Arzt verlangt Geld für nicht durchgeführte Untersuchungen, und der Bestatter verdient ebenfalls am Tod der Frau. Am Ende ist der Protagonist hoch verschuldet und gerät mit seinen Kindern und seiner

9 | Vgl. u.a. die Verfilmung von Alfredo B. Crevenna u. Emilio Fernández (Regie): *La rebelión de los colgados* (Spielfilm). Mexiko 1954 (85 Min.); mit Pedro Armendáriz, Aridna Welter und Carlos López Moctezuma. B. Traven schrieb unter dem Pseudonym Hal Croves gemeinsam mit John Bright am Drehbuch, und Gabriel Figueroa führte die Kamera. 1986 folgte noch eine dreiteilige TV-Produktion der *Pidax film media Ltd.*; Regie führt der Franzose Juan Luis Buñuel, das Drehbuch bearbeitete Hans W. Geissendörfer; zu den Mitwirkenden gehörten Gustav Maria Halmer (Don Ramon), Uwe Ochsenknecht (Franzose) und Reiner Schöne.

10 | Die Tsotil- oder Tzotzil-Maya bewohnten ursprünglich die südlichen Gebiete von Chiapas, die an der Grenze von Guatemala liegen. Die Maya-Kultur breitete sich über die gesamte Yucatán-Halbinsel aus, d.h. umfasste Landesteile, die heute zu Mexiko, Guatemala, Honduras und El Salvador gehören.

11 | Candido (span.): (der) Treuherzige, Naive; in Anlehnung an Voltaires philosophische Erzählung *Candide* (1759).

Schwester Modesta in die Fänge des Agenten Don Gabriel, der mit Besitzern der Holzplantagen zusammenarbeitet und für sie billige Arbeitskräfte rekrutiert. Die Minen- als auch Großgrundbesitzer sind bei ihrer Suche nach billigen Arbeitskräften stets bestrebt, unabhängige Kleinbauern (»Peones«) und Arbeiter mit Knebelverträgen zu fangen und in ihren Dienst zu pressen. Die den Indigenas eigene Vertrauensseligkeit und Höflichkeit wird ihnen im Roman immer wieder zum Verhängnis. Die Ladinos können stets mit ihrer Unterwürfigkeit und ihrem Gehorsam rechnen, die Mestizen belügen, unterdrücken und beuten die Indigenas aus und fürchten niemals irgendeinen Aufruhr. Der Erzähler zeichnet aus indigenen Blickwinkeln ein übertrieben negatives, fast chauvinistisches Bild der Ladinos, um zugleich die tiefe Menschlichkeit der Indigenas zu zeigen, aber auch um ihre Apathie, ihren Fatalismus anzuprangern. Candido befindet sich von nun an in einem rechtlosen, quasi sklavischen Arbeits- und Abhängigkeitsverhältnis. Im Urwald soll er seine Geldschuld auf einer Holzplantage abarbeiten. Trotz aller mündlichen Zusagen und Versprechungen wird er auf Jahre ein Gefangener der Holzgesellschaft und ihrer Besitzer sein. Es bleibt ungewiss, ob er oder seine Familie überleben werden.

Auf die kulturellen Gemeinsamkeiten und tiefen Widersprüchlichkeiten zwischen den unterschiedlichen Bevölkerungsteilen (Kreolen, Mestizen, Indigenas) in Neu-Spanien hat Octavio Paz 1979 in einem Essay hingewiesen: »Wie der Kreole ist der Mestize weder Spanier noch Indio; er ist auch kein Europäer, der die Verwurzelung sucht [...]. Seine Beziehung zu den Indigenas gehorcht derselben Ambivalenz: er ist ihr Henker und ihr Rächer.« (Paz 1984: 30) In *Das Labyrinth der Einsamkeit* schreibt er 1950, dass die Unterdrückung der Indigenas und damit der vorkolumbianischen Kultur mit der Suche des Mexikaners nach seiner Herkunft, seinen Ursprüngen zusammenfalle (Paz 1998: 29). Und weiter heißt es:

Der Mexikaner will weder Indio noch Spanier sein; ebenso wenig will er von ihnen abstammen. Er verleugnet sie, und er behauptet weniger, ein Mestize zu sein als dessen Abstraktion: ein Mensch. Er möchte von niemanden abstammen, seinen Ursprung bei sich selber nehmen. (Ebd.: 90)

Ganz im Gegensatz dazu stand bereits das Konzept politischer Emanzipation, das Benito Juárez¹² als erster indigener Präsident Mexikos verfolgte. Er wollte einen neuen, ethisch-moralischen und auf Recht basierenden Staat begründen, der »eine universelle, abstrakte Auffassung vom Menschen proklamierte: ›Die Republik besteht demnach nicht aus Kreolen, Indios und Mestizen [...], sondern einfach aus Menschen – und nur aus solchen.« (Paz 1998: 91) Die freie und unabhängige mexikanische Gesellschaft sollte sich nur auf die Gleichheit aller Menschen vor dem Gesetz begründen (ebd.: 127).¹³ Leider blieb seine gro-

12 | Benito Juárez (1806–1872), liberaler Politiker indigener Abstammung, übernahm 1858 die Regierung und wurde 1861 Präsident von Mexiko.

13 | Im Gegensatz zu anderen lateinamerikanischen Ländern, in denen heute immer noch große indigene Bevölkerungsgruppen und Mehrheiten existieren, gingen diese im

ße politische Vision unvollendet, denn bis heute bilden die Mestizen die Oberschicht der mexikanischen Gesellschaft, die sich rigide und auch chauvinistisch von der indigenen Bevölkerung abgrenzt. Aus einem »kolonialen Patchwork« (Baxmann 2007: 152) resultiert eine tiefgreifende Störung der mexikanischen Identität, von den Anfängen der spanischen Kolonisation bis in die Gegenwart.

Auch José Vasconcelos¹⁴ versuchte zu Beginn des 20. Jahrhunderts das Identitätsproblem der mexikanischen Gesellschaft zu lösen. In seinen Schriften setzt er sich mit der indigenen Kultur auseinander, würdigt ihre ethnologische Bedeutung und versucht die Indigenas in die sozialen Hierarchien seines Landes einzugliedern (vgl. Krumpel 2006: 46). Dies bedeutete jedoch auch die Verwerfung indigener Kultur(en) (vgl. Sauter de Maihold 1995: 71ff.). Nach der mexikanischen Revolution leistet Vasconcelos mit seinen Werken *La raza cósmica* (1925) und *Indología – Una interpretación de la cultura ibero-americana* (1927) der Idee der »Mestizaje«, d.h. der Mischung indianischer und abendländischer Kulturen, Vorschub. Er bezieht sich dabei auf die »ethnische Homogenität« der indigenen Völker während der vorkolumbianischen Epochen, mit der er die Verbindung abendländischer und indigener Kultur propagiert (vgl. Vasconcelos 1925: 19). Diese ist im Prinzip die logische Konsequenz der jahrhundertealten Mischung der Bevölkerungsteile Mexikos und sie wird nach der Revolution lange zur nationalen Identitätsformel, der »Mexicanidad« (Rössner 2007: 264). Die heutige mexikanische Gesellschaft offenbart aber das Scheitern dieser »Mexicanidad«. Zum einen wird indigene Kultur auf nationaler Ebene erinnert, geschätzt und gefördert (man denkt sofort an die berühmten Wandgemälde Diego Riveras), zum anderen ist ihr gegenüber ein latenter Rassismus in der mexikanischen Gesellschaft verankert, der die soziale, rechtliche und politische Ungleichheit der Indigenas weiter festschreibt.¹⁵

In B. Travens Roman repräsentieren tyrannische Charaktere wie die Montalloy-Brüder das gescheiterte Konzept der »Mexicanidad«. Die Holzgroßplantagenbesitzer gehören zu den neuen aufstrebenden Kapitalisten Mexikos. Die von ihnen zu verantwortenden Arbeitsbedingungen und Lebensumstände im

Verlauf der mexikanischen Geschichte hauptsächlich in der »Mestizo-Kultur« auf. Etwa 90 % der Mexikaner haben heute sowohl europäische als auch indigene Vorfahren. Vom *Nationalen Indigenen Institut* (INI) wird die Größe der Urbevölkerung heute auf 10,6 Millionen Menschen geschätzt, die sich auf 56 verschiedene »pueblos indios« (indigene Völker) verteilen (vgl. Ross 2004: 34).

14 | José Vasconcelos (1882–1959) wurde 1914 unter Präsident Obregón Erziehungsminister und beeinflusste maßgeblich die mexikanische Kulturpolitik. Er versuchte durch zahlreiche Maßnahmen, wie Lehrmittelfreiheit, Alphabetisierungskampagnen oder den Aufbau von Schulen und Bibliotheken, die Bildungssituation indigener Bevölkerungsgruppen zu verbessern.

15 | Nach UN-Kriterien leben die als sehr arm eingestuften 18 Millionen Mexikaner zumeist in jenen 803 Landkreisen, die als »indigen« ausgewiesen sind. Die Kindersterblichkeit ist in diesen um ein Vielfaches höher und die Lebenserwartung (von Erwachsenen), Alphabetisierungsrate und Einkommen liegen deutlich unter dem der nicht-indigenen Bevölkerungsgruppen im Land (vgl. Ross 2004: 35).

Urwald fordern jeden Tag ihre Opfer. Alle Arbeiter müssen mindestens zwei Tonnen Holz pro Tag schlagen. Da es aber keine nachvollziehbaren, vertraglichen Abmachungen gibt, ist diese Vorgabe rein willkürlich:

[Candido:] »Zwei Tonnen, Patroncito, so steht es in meinem Kontrakt. [...]«

[Don Felix:] »Was in deinem Kontrakt steht, geht uns hier gar nichts an, und du hältst dein stinkiges Maul, oder ich lasse gleich einen Capataz [Aufseher] rufen, um dir den Montería-Willkommensgruß zu geben. [...] Drei Tonnen Lieferung den Tag, und schaffst du keine drei Tonnen, wird dir der Tag nicht bezahlt; und wenn das einige Tage so faul weitergeht, wirst du ja sehen, wie wir dich zu drei Tonnen herankriegen.« (B. Traven 1936: 58)

Auch das Aufeinandertürmen der großen »Trozás« (Holzstöße), die den Fluss hinuntergeflößt werden, kostet Menschenleben. Die ausbleibende Entlohnung ist die geringste Strafe für »schlechte Arbeit«, üblich ist das »Henken«, falls nicht genügend Tonnen Holz pro Tag herangeschafft werden. Die Schreie der Bestraften hallen als Warnung durch den Urwald, dabei werden die Opfer, an Händen und Füßen gefesselt, an Bäumen heraufgezogen:

Auf dem Boden lagen acht Klumpen Mensch. Sie waren völlig in sich zusammengequetscht, als wären sie für Monate in engen runden Fässern aufbewahrt gewesen. [...] Die Lassos, an denen die Klumpen hingen, waren mit einigen geübten Griffen der Capataces aufgeknotet worden, und man hatte die Körper einfach zu Boden fallen lassen, ohne sich weiter darum zu kümmern. [...] Ob sie während des Henkens verreckten, wie es zuweilen geschah, oder ob sie nicht verreckten, hatte für die Montellanos und deren Aufseher nur insofern Interesse, als ihnen Arbeitshände verloren gingen. Wenn die Hände zu faul sein sollten und nicht fähig waren, drei oder vier Tonnen zu schaffen, so war nichts verloren, wenn der Mann verreckte. (Ebd.: 73)

Diese unmenschlichen Strafen lösen schließlich die »Rebellion der Gehenkten« aus. Willkür und Unmenschlichkeit regieren in den Monterías, ein Menschenleben zählt dort nichts, Geldgier und Profitmaximierung dagegen alles. Betroffenen sind zwar auch weiße Arbeiter, aber vor allem doch die Indígenas, was die rassistische Komponente dieser Ausbeutung verdeutlicht.

Die Zerstörung indigener Gemeinschaften, die auf landwirtschaftlicher Produktion basieren, sind nach marxistischen Überlegungen Voraussetzung kapitalistischen Wirtschaftens:

In allen *naturalwirtschaftlichen* Formationen – ob es sich um primitive Bauerngemeinden mit GemeindEEigentum an Grund und Boden, feudale Fronverhältnisse oder dergleichen handelt – ist die Produktion für den Selbstbedarf das Ausschlaggebende der Wirtschaft [...]. [Sie] stützen sich in ihrer wirtschaftlichen Organisation auf die Fesselung des wichtigsten Produktionsmittels – des Grund und Bodens – sowie der Arbeitskräfte durch Recht und Herkommen. Die Naturalwirtschaft setzt somit den Bedürfnissen des Kapitals starre Schranken entgegen. Der Kapitalismus führt deshalb vor allem

stets und überall einen Vernichtungskampf gegen die Naturalwirtschaft ..., so in außereuropäischen Ländern – im Kampfe gegen primitivere soziale Formen – in der Gestalt der Kolonialpolitik. (Luxemburg 1985: 316f.)

Der nordamerikanische Kapitalismus strebt in Mexiko danach, diese »starren Schranken« zu durchbrechen. Marx (2009: 717) spricht von der »Vernichtung des auf eigener Arbeit beruhenden Privateigentums, d.h. [...] [der] Enteignung des Arbeiters.« Die Modernisierung Mexikos unter Díaz, d.h. die Errichtung von Verkehrswegen (z.B. der Eisenbahn) sowie Bergbau- und anderen Industriezentren, war wichtig für den Aufbau eines vorindustriellen Kapitalismus. Voraussetzung dafür waren hohe Auslandsinvestitionen, die den mexikanischen Staat in äußere Abhängigkeiten brachte. Die Entwicklung und der Ausbau von Wirtschaft und Infrastruktur gehorchten folglich den Interessen des ausländischen Kapitals. Der »Porfirismo« sah sich selbst in einer liberalen Tradition; dennoch verlängerte er, wie es Paz (1998: 129f.) beschreibt, einen »anachronistischen, rücksichtslosen Feudalismus«. Immerhin hätten die »Indiainer-Gesetze« schon damals Vorschriften zum Schutz der Indigenas enthalten. Der Landbesitz gehörte nun nicht mehr der Kirche, sondern der besitzenden mexikanischen Aristokratie und damit wieder einer kleinen, immer mächtiger werdenden Minderheit. Unter dem Díaz-Regime wurde im Zuge des Auf- und Ausbaus der Infrastruktur, so bei der Landvermessung und der Errichtung von Eisenbahnlinien, etwa ein Drittel des öffentlich klassifizierten Bodens privaten Gesellschaften zugesprochen und viele Kleinbauern und Viehzüchter somit entschädigungslos enteignet (vgl. Bernecker/Pietschmann /Tobler 2007: 228). Die Enteignungen von indigenem Grundbesitz führten dazu, dass die wirtschaftliche Unabhängigkeit der Indigenas beendet wurde. Rosa Luxemburg (1985: 319) formuliert dies so:

Die gewaltsame Methode ist die [...] direkte Folge des Zusammenpralls des Kapitalismus mit naturalwirtschaftlichen Formationen [...] [er] strebt zielbewusst danach, sie als selbständige soziale Gebilde zu vernichten.

Im Kampf gegen naturalwirtschaftliche Gesellschaften oder Formationen folge der Kapitalismus ökonomischen Prämissen, so z.B. »sich wichtiger Quellen von Produktivkräften direkt zu bemächtigen, wie Grund und Boden, [...] Erzeugnissen exotischer Pflanzenwelt [...] und [...] Arbeitskräfte ›frei‹ zu machen und zur Arbeit für das Kapital zu zwingen.« (Ebd.: 317f.)

Die Ausbeutung indigener Arbeiter und die unmenschlichen und lebensgefährlichen Arbeitsbedingungen auf den Holzplantagen, die B. Traven in seinem Roman beschreibt, sind Teil dieses Akkumulationsprozesses. Ausländische Firmen bauten mit Hilfe mexikanischer Unternehmer das Mahagoniholz billig ab und exportierten es nach Europa (vor allem Großbritannien) oder in die USA. Damit zeigt B. Traven in seinem Roman auch die beginnende weltwirtschaftliche Abhängigkeit Mexikos und dessen Einbindung in das im 19. Jahrhundert entstehende global-kapitalistische Wirtschaftssystem. Die Besitzer der Monteri-

as lassen das Mahagoniholz rücksichtslos schlagen, und – parallel zur Vernichtung der Menschen – wird das Land auch ökologisch zerstört.

In B. Travens Roman repräsentiert der Staat eine institutionalisierte Ungerechtigkeit, der unterprivilegierte Bevölkerungsmehrheiten unterdrückt und deren ökonomische Ausbeutung forciert. Die Regierung und ihre Institutionen sind Instrumente in den Händen der Besitzenden. Durch Gouverneure oder Staatsbeamte in der Verwaltung und Justiz wird das freie Zusammenleben in den unabhängigen Dorfgemeinschaften (»pueblos«) untergraben und geschwächt, um Kleinbauern in die »peonaje« (Schuldknechtschaft) zu treiben.¹⁶ Im Roman werden Militär und Polizei als besonders korrupte und skrupellose Kasten charakterisiert, die Autorität und Macht stets für sich nutzen. Unter dem Díaz-Regime werden die modern und technisch überlegen ausgerüsteten Truppen der »rurales« (Landgendarmarie) aufgestellt, die Aufstände blutig niederschlagen und durch Gewalt und Terror bestehende politische Verhältnisse aufrechterhalten:

Wenn fünfzig Rurales auf fünfhundert aufständische indianische Landarbeiter losgingen, dann hatten am Ende der Schlacht die Rurales vielleicht drei Tote und keinen Verwundeten, während die Rebellen vierhundertsechzig Tote und keinen Verwundeten auf dem Schlachtfelde zurückließen. (B. Traven 1936: 221)

Die zu Beginn des Romans auftretenden Charaktere, wie der örtliche Polizeikommandant oder der Arzt, sind Repräsentanten des korrupten Staates. Die Großgrundbesitzer oder auch die Agenten wie Don Gabriel können sich auf die Unterstützung der Behörden verlassen, mit denen man sich stets »geschäftlich« und gütlich einigt. Die Stadtbewohner und ihre Handelsaktivitäten sind von der Kaufkraft und Produktivität der Indigenas abhängig, die dennoch mit der größten Geringschätzung behandelt werden. Im Gegensatz zur Stadt wird – an anarchistische Ideen angelehnt – die dörfliche indigene Kommune in den *Caoba*-Romanen zum Idealbild einer funktionierenden Lebensgemeinschaft stilisiert, die sich von der Verderbtheit der »mexikanischen« bzw. »europäischen« Zivilisation und damit der Stadtkultur abgrenzt. In ihr lasse sich noch indigene Kultur mit ihren integralen Bestandteilen von Gleichheit und Gerechtigkeit realisieren: Hier »tritt dem Leser die gesellschaftliche Praxis der mexikanischen Mayas im Sinne einer ›konkreten Utopie‹ entgegen« (Pogorzelski 1985: 276). Die ärmlichen, aber unabhängigen Dörfer und Siedlungen der Indios bilden Räume der Freiheit im Gegensatz zu den »Fincas« der Großgrundbesitzer, die ebenfalls danach trachten, die Ureinwohner mit legalen oder illegalen Mitteln in ihre Dienste zu zwingen. Diese Gemeinschaften, die traditionell auf starken familiären und kommunalen Bindungen basieren und nur so existieren kön-

16 | B. Traven zeichnet in seiner Erzählung *Diplomaten* (1930) ein ironisches Bild des vor-revolutionären Mexikos, das an eine politische Analyse und Bestandsaufnahme erinnert (vgl. B. Traven 1968b).

nen, bilden einen diametralen Gegensatz zur ausbeuterischen und materiellen Welt der Finceros, Städter oder Holzplantagenbesitzer:

Obgleich das Land der übrigen Familien um nichts besser war als das des Candido Castro, obgleich alle in sehr ärmlichen Palmhütten, spärlich mit Lehm beworfen, wohnten [...], so war es nicht nur gegenüber Candido, sondern auch gegenüber allen anderen Familien nie geglückt, eine von ihnen nach einer Finca als Peones hinwegzuziehen. Es wusste ein jeder Mann in der Siedlung, dass ein Leben der Peones auf den Fincas in vieler Hinsicht leichter, sicherer und zuverlässiger war als das auf dieser mageren, heißen, dünnen, steinigen Erde. [...] Jedoch alle die Familien zogen vor, lieber ärmlich zu leben, ewig bedroht von verlorenen Ernten, als sich unter Herrschaft und Kommando zu begeben [...]. (B. Traven 1936: 8)

Urbano, ein Leidensgenosse Candidos, denkt beim Anblick des Flusses, in dem die Trozas abgeschwemmt werden, an die Gegenden, »wo das Wasser hinziehe, [in denen] wohl Frieden sein müsse und dort wahrscheinlich schöne Dörfer an den Ufern lägen, wo Menschen wohnten – Menschen mit guten Herzen und mit Liebe zu allen ihren Nachbarn« (ebd.: 96).

Paz stellt dazu fest, dass die indigenen Landarbeiter sich der mexikanischen Revolution deshalb anschlossen, um ihr Land zurückzugewinnen (Paz 1998: 140f.). Die Möglichkeit einer autonomen Versorgung stammt aus vorkolumbianischen Zeiten und war bereits unter der Herrschaft der Mayas etabliert. Hunger und Verelendung, die sich im Zuge der spanischen Eroberung seit dem 16. Jahrhundert unter der Urbevölkerung ausbreiteten und bis in das 19. Jahrhundert anhielten, waren bis dato unbekannt. Durch die Reformgesetzgebung im 19. Jahrhundert wurde das Gemeindeeigentum fast gänzlich aufgelöst und abgeschafft. Die Folge davon war eine vertiefte Abhängigkeit von den Großgrundbesitzern, die aus dieser Politik gestärkt hervorgingen (ebd.: 141).¹⁷ Während der mexikanischen Revolution erließ Präsident Venustiano Carranza unter dem Druck der Zapata-Bewegung (benannt nach Emiliano Zapata¹⁸) 1915 ein Gesetz, welches die Rückgabe der »ejidos« (Gemeindeländereien) regeln

17 | Im Zuge einer liberalen Reformära (1855/56) wurde die Enteignung kirchlichen Landbesitzes umgesetzt und eine Verfassung (1857) eingeführt. In dieser waren Wahlrecht, Grundrechte, Bildungsfreiheit und eine freie Wirtschaft vorgesehen. Die *Ley Lerdo* (1856) sah auch den Verkauf des seit alters her unveräußerlichen Kommunallandes der Indigenas vor. Damit sollte die mexikanische Wirtschaft zusätzlich modernisiert und neu belebt werden, den indigenen Kommunen drohte allerdings die gänzliche Verelendung. Es handelte sich letztendlich um eine entschädigungslose Enteignung (vgl. Bernecker u.a. 2007: 153f.).

18 | Emiliano Zapata (1883–1919), mexikanischer Revolutionär, spielte insbesondere als Anführer der Bauern ab 1906 eine herausragende Rolle in der Revolution. Die Zapata-Bewegung enteignete in ihrem Herrschaftsbereich (südlicher Teil des Hochlandes, Stadt Morelos) jeglichen Großgrundbesitz und stellte das Land freien Kleinbauern zur Verfügung (vgl. Tobler 1992: 185). Die indigene Befreiungsbewegung der Zapatisten (EZLN) im Bundesstaat Chiapas beruft sich heute noch auf ihn.

sollte. Während seiner Präsidentschaft wurde ebenfalls die konzeptionell sehr fortschrittliche Verfassung von 1917 ausgearbeitet und in Kraft gesetzt, die mit den Artikeln 27 und 123 – sie »definieren das Privateigentum als Schöpfung des Staates gemäß dem Gemeininteresse« – den Landarbeitern und damit der breiten Masse der Indigenas das Recht auf Boden garantieren sollte (vgl. Rey 1976: 287). Carranza und seine Regierung wollten damit die Masse der Landarbeiter für sich gewinnen, die im Süden des Landes vor allem auf Seiten der Revolutionäre Zapata und Francisco »Pancho« Villa (1894–1923) standen (vgl. Beck u.a. 1976: 280).¹⁹ Paz unterstreicht die gesellschaftliche Bedeutung des indigenen Gemein- und Kollektivbesitzes:

Indem [...] [der Radikalismus der mexikanischen Revolution] aus dem Calpulli das Grundelement unserer wirtschaftlichen und sozialen Organisation schuf, hat der Zapatismus nicht nur die Werte kolonialer Tradition gerettet, sondern auch bestätigt, daß jede wirklich fruchtbare Konstruktion von dem ältesten, stabilsten und dauerhaftesten Kern unserer Nation ausgehen sollte: *der indianischen Vergangenheit*. (1998: 143)

Er betont, dass während der Regierungszeit von Lázaro Cárdenas die »institutionalisierte Revolution« (ebd.: 152) versucht habe, sich mit größerer Breiten- und Tiefenwirkung in der Gesellschaft durchzusetzen. B. Traven verfasste seinen Roman während dieser Präsidentschaft. Cárdenas versuchte mit seiner Politik den traditionellen Gemein- und Kollektivbesitz neu zu beleben. Ein zentrales Ziel seiner tiefgreifenden Sozialreformen war die Lösung der Agrarfrage durch die Enteignung von Großgrundbesitz und dessen Verteilung an landlose Kleinbauern. Diese erlebte 1936/37 ihren Höhepunkt und 1940 umfassten die »ejidos« 47,4 % des gesamten Ackerlandes in Mexiko (vgl. Bernecker u.a. 2007: 296). Das Projekt war in einen »Pakt« eingebunden: Die nachrevolutionären Regierungen garantierten dem Volk Bildung, Arbeit und Stabilität, aber keine Demokratie. Solange diese Übereinkunft aufrechterhalten wurde, war Mexiko – so charakterisiert es Carlos Fuentes (2004: 253) – bis zu den großen Unruhen 1968 *das* lateinamerikanische Modell für Stabilität. Noch in der Ära der seit dem Ende der mexikanischen Revolution regierenden Staatspartei *Partido de la Revolución Institucional* (PRI; »Partei der institutionalisierten Revolution«) wurde in den 1990er Jahren der verfassungsrechtliche Rahmen so geändert, dass die bis dato stattfindende Landverteilung nicht nur gestoppt, sondern Kommunalland nun auch privatisiert werden konnte.²⁰ Der visionären Politik Lázaro Cárdenas', in der sich mit der Landverteilung an unabhängige Kleinbauern das Hauptziel der mexikanischen Revolution zu erfüllen schien, wurde endgültig das Grab

19 | Das von Zapata als Oberbefehlshaber unterzeichnete *Manifest an das mexikanische Volk* zeigt, dass man den neuen Herrschern der Republik und ihrer Politik großes Misstrauen entgegenbrachte. Eine ernsthafte Umsetzung, d.h. die Enteignung des Großgrundbesitzes und dessen Umverteilung, wurde nach Meinung der Revolutionäre niemals in Erwägung gezogen (vgl. Zapata 2005: 140f.).

20 | Zur Änderung des Art. 27 der mexikanischen Verfassung vgl. Horn 2004: 125f. Vgl. auch Werner 1992: 11.

geschaufelt. In Chiapas haben diese großflächigen Privatisierungen bis in die Gegenwart zu einer massiven Beeinträchtigung der Umwelt geführt, die wiederum die Existenz der dort lebenden Indigenas gefährdet.²¹

B. Traven schildert in *Die Rebellion der Gehenkten* den Beginn einer hoffnungsvollen, aber auch brutalen Revolution, an deren Ende ein funktionierendes Gemeinwesen stehen könnte, das, gerade mit Blick auf die Ejido-Genossenschaften, an die Verwirklichung einer anarchistischen Gemeinschaft erinnert. Die freie indigene Kommune, so wie sie B. Traven in dem zweiten Roman des *Caoba-Zyklus* *Regierung* (1931) anhand der Siedlung »Solipaz« (»sol y paz«: »Sonne und Frieden«) beschreibt, weist bereits in Richtung einer gesamtgesellschaftlichen Utopie und ist eine »Metapher einer herrschaftsfreien Gesellschaft« (Hohnschopp 1993: 232). Allerdings schließt der Zyklus mit *Ein General kommt aus dem Dschungel* (1940) ab, der einen offenen Schluss aufweist und damit für den Leser ebenfalls offen lässt, ob die (zapatistische) Revolution scheitern oder erfolgreich sein wird.

Carlos Fuentes äußert mit Blick auf die heutigen Verhältnisse, dass die mexikanische Revolution Chiapas nie erreicht habe, es statt dessen dort »eine Plutokratie, eine Oligarchie [gibt], die Land und Volk ausbeutet und von Banditen, Handlangern, Pistolenhelden und auch von den lokalen Strukturen der [...] PRI [...] unterstützt werde« (Fuentes/Barloewen 2003: 256). Zu Beginn der 1990er Jahre wiederholte sich in Chiapas die mexikanische Revolution in einem kleineren Format. Allerdings ging es den Aufständischen des *Zapatistischen Nationalen Befreiungsheeres* (EZLN) nicht darum, militärische Siege zu erringen. Der Aufstand war eine Machtdemonstration und die Schaffung eines Machtfaktors, mit dem die Regierung rechnen und verhandeln musste, insbesondere was die Reaktivierung und Verteidigung des Gemeindelandes anbelangte. Subcomandante Marcos machte zu Beginn des Jahres 1994 als Anführer und Sprecher der EZLN-Guerilleros die Welt auf die Situation der Indigenas aufmerksam.²² Schwer bewaffnet besetzten die Aufständischen zunächst die zweitgrößte Stadt im süd mexikanischen Bundesstaat Chiapas, San Cristóbal de las Casas. Die Indigenas hatten bereits jahrelang vergeblich mit legalen Mitteln für die Anerkennung ihrer Autonomierechte, den Schutz ihres Lebensraumes und gegen ihre Diskriminierung gekämpft.²³ Nach wie vor sind Großgrundbesitz, alte und neue Formen von Sklaverei, Analphabetismus sowie ausufernde Staatskorruption allgegenwärtig und verbreitet. Ein wesentlicher Auslöser des Aufstandes der EZLN war auch der Beitritt Mexikos zum *Nordamerikanischen Freihandels-*

21 | Die anhaltende massive Ausplünderung von Rohstoffen und Bodenschätzen (u.a. gibt es in Chiapas große Gas- und Ölfelder der staatlichen Ölgesellschaft PEMEX) führt zur Zerstörung des Ökosystems. Nur im geringen Umfang werden Profite in der Region reinvestiert (z.B. in die Gesundheitsversorgung, Bildung, Industrie oder Infrastrukturprogramme); vgl. dazu Subcomandante Insurgente Marcos 2005.

22 | Vgl. insbes. EZLN/Ya Basta [2005]. Zur Entwicklung der Guerilla und ihres Aufstandes siehe Kerkeling 2006.

23 | Vgl. dazu u.a. Tena 1994: 3; Gabbert 2004; Zimmering 2005; vgl. auch Bernecker u.a. 2007: 356f.

abkommen (NAFTA) im Januar 1994, das für die Masse indigener Kleinbauern zur existentiellen Bedrohung wurde.²⁴ Die Privatisierung von Gemeindeland ist seitdem verfassungsrechtlich abgesichert und beschleunigt dessen Ausverkauf an ausländisches Kapital, was wiederum die Selbst- und Grundversorgung der Landbevölkerung stark gefährdet. Die mexikanische Regierung ging im weiteren Verlauf der Auseinandersetzungen massiv gegen die Aufständischen der EZLN und die indigene Bevölkerung vor, es kam zu Bombardierungen mit vielen Toten. Nach einem Waffenstillstand folgten jahrelange Verhandlungen. Die 1996 erzielte Vereinbarung (das Abkommen von San Andrés²⁵) zur Verbesserung der rechtlichen Situation der Indigenas und dem Schutz ihrer Kultur wurde bis heute nicht umfassend umgesetzt.

In B. Travens *Die Rebellion der Gehenkten* ist die Ermordung brutaler Aufseher der Auslöser des Aufstandes gegen die *Caoba*-Herren, und eine gewaltsame, unaufhaltsame Kettenreaktion wird in Gang gesetzt. Der ganze Hass trifft nun die Besitzer der Holzplantagen, die an Ort und Stelle wie gefährliche Tiere totgeschlagen werden. Die Indigenas werden militärisch organisiert und von erfahrenen Rebellen angeführt. Mit dem Ruf »Tierra y Libertad« (»Erde und Freiheit«) machen sich die Holzarbeiter in großen Kolonnen auf den Weg, die Revolution aus dem Urwald in das gesamte Land zu tragen. Der Erzähler kommentiert, dass Zensur, Unterdrückung der Gedankenfreiheit sowie Bildungsmangel in sinnlose, destruktive Gewalt münden können:

Es war nicht die Schuld der Rebellen, daß sie zerstörungswütig und mordlustig waren. Nie hatten sie sich besprechen können, nie hatten sie sich beraten dürfen, nie kam jemand, der sie in politischen oder in wirtschaftlichen Dingen unterrichtete. Keine Zeitung durfte die Politik des Diktators kritisieren. Kein Buch gab es, das Arbeiter gelehrt hätte, wie sich ihre Lage verbessern ließe, ohne Mord und ohne Zerstörung. (B. Traven 1936: 206f.)

Der Überfall auf die *Hacienda* am Ende des Romans, die nicht zufällig »El Requemado« (span.: »versengt«, »verbrannt«, »verkohlt«) heißt, wirft auch ein zweifelhaftes Licht auf die beginnende Revolution. B. Traven stellt damit die Frage, ob sich der Aufstand als konstruktiv, gesellschaftsumwälzend und letzten Endes als die Erfüllung einer gesellschaftlichen Utopie erweisen wird oder in Destruk-

24 | Durch die Einfuhr von billigem Importmais aus den USA wurden bis heute bis zu 700 000 Bauern in den Ruin getrieben (vgl. Raasch 2006: 128–131; Ross 2004: 109–114). Im Februar 2008 forderten Tausende Bauern in Mexiko-Stadt Neuverhandlungen über das Freihandelsabkommen mit den USA und Kanada. Amerikanische Landwirte werden mit Subventionsgeldern mit jährlich bis zu 20 000 Dollar gefördert, während ein mexikanischer Kleinbauer höchstens 700 Dollar im Jahr erhält (vgl. Anonymus 2008: 7).

25 | Die drei Grundsatzdokumente legten die Verfassungsreformen fest, die die Autonomie der indigenen Völker in Mexiko garantieren sollten. Hier wurden auch Möglichkeiten nicht-institutioneller politischer Organisation, Beteiligung und Selbstverwaltung eingeräumt (vgl. Hernández Navarro/Vera Herrera 1998).

tion und Terror endet. Die in der Nähe der *Hacienda* lebenden Bauern töten den Verwalter und seine Familie und übernehmen die Besitzung. Sie schließen sich nicht den revolutionären indigenen Arbeitern an.

B. Travens Kritik und Skepsis gegenüber der Revolution bzw. ihrem möglichen Scheitern am Ende des Romanzyklus weist ebenfalls in die Gegenwart. Es stellt sich heute die Frage, inwieweit die Indigenas im heutigen Mexiko ökonomisch und politisch gleichberechtigt leben können. In den 1990er Jahren weitete sich der EZLN-Aufstand zu einem regelrechten Krieg aus, in dem viele Menschen ihr Leben ließen, Verwüstung und Zerstörung die Folge waren. Der Konflikt schwelt weiter, unübersehbar ist, dass die ungelösten politischen und sozialen Probleme nach wie vor einen brisanten gesellschaftlichen Sprengstoff darstellen. Das basisdemokratische und kollektive Denken der indigenen Kommunen ermöglichte in Oaxaca einen friedlichen Widerstand, der erst durch das gewalttätige Vorgehen der Staatsmacht eskalierte. Nach den Zusammenstößen waren 20 Tote und Hunderte von Verletzten zu beklagen. Einige von der Polizei Festgenommene sind seitdem verschwunden.²⁶ Die mexikanische Zeitung *La Jornada* urteilte am 13. August 2007:

Die Leute aus Oaxaca haben dagegen viel Erfahrung mit einer anderen Form der Demokratie: mit jener, die auf radikale Weise in den *indigenen Dörfern* praktiziert wird und auch ein substantielles soziales Gewebe in den Städten bildet, wie sich kürzlich an den Barrikaden gezeigt hat. [...] Es hat den Anschein, dass sie heute den Widerstand in einen Befreiungskampf umwandeln, der diesen sozialen und politischen Lebensstil auf den gesamten Staat ausdehnen soll – und zwar jenseits der herrschenden, bloß formalen Demokratie. (Zit. n. Mercker 2007: 1184)

Die freie indigene Kommune als nicht-korrumpierte, kollektive Alternative, wie sie auch von B. Traven dargestellt wird, hat insofern einen Modellcharakter, da sie basisdemokratisch organisiert ist und ihren Bewohnern wirtschaftliche Autonomie und Sicherheit bietet. Die Anerkennung und Wertschätzung indigener (politischer) Kultur und Tradition seitens des Staates wäre nicht nur eine versöhnende Geste, sondern könnte auch nachhaltig die Entwicklung einer gerechten, sozialen Zivilgesellschaft unterstützen. Carlos Fuentes stellt im historischen Rückblick fest, dass die große mexikanische Revolution nicht nur einen enormen gesellschaftlichen, sondern auch einen kulturellen Bewusstwerdungsprozess in Gang gesetzt habe (vgl. Fuentes/Barloewen 2003: 268). Er fragt: »Verdienen wir ein anderes Schicksal?« Und antwortet sogleich: »Es muss unsere Antwort sein!«

Die Indigenas Mexikos sind Teil unserer multikulturellen und multiethnischen Gesellschaft. Sie zu vergessen, heißt uns selbst zum Vergessen zu verurteilen. Die Gerechtigkeit, die sie erhalten, sollte untrennbar von der sein, die wir selbst erhalten. Die

26 | Das brutale Vorgehen von 5 000 Bundespolizisten in Oaxaca von Juli bis Dezember 2006 zeigt, dass der Staat auf die virulenten gesellschaftlichen und politischen Probleme in Mexikos Süden häufig gewalttätig reagiert (vgl. dazu Mercker 2007).

mexikanischen Indigenas sind das Zünglein an der Waage unserer gemeinschaftlichen Gesellschafts-Möglichkeit. Wir werden niemals zufriedene Männer und Frauen sein, wenn wir nicht das Brot mit ihnen teilen. (Fuentes 1989: 20f.)

B. Travens Texte lassen nicht nur Bezüge zu aktuellen politischen Themen und Entwicklungsmustern zu, sondern verweisen auch auf mögliche Perspektiven einer gerechteren und sozial ausbalancierten Gesellschaft. Er würdigt die indigene Traditionen des gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Zusammenlebens und versuchte bereits vor über 50 Jahren zu ergründen, warum indigene Lebens- und Kulturtraditionen für die mexikanische Gesellschaft der Gegenwart und Zukunft unverzichtbar sind. Den freien Menschen sieht er wie Emiliano Zapata im freien, selbstbestimmten Indigena, der eine Nation würdiger Menschen begründet. Die im Roman *Die Rebellion der Gehenkten* enthaltene Kapitalismuskritik erscheint aktueller denn je. Die konservative Regierungspraxis hat mit ihrer Wirtschaftspolitik in den vergangenen Jahren suggeriert, dass in nicht kontrollierten Märkten ein Allheilmittel für die wirtschaftlichen und sozialen Probleme des Landes zu sehen sei. Damit erteilen sie dem indigenen Konzept des Gemein- und Kollektivbesitzes eine Absage – mit furchtbaren Folgen. Für B. Traven galt die dörfliche indigene Kommune als Keimzelle einer freiheitlichen Gesellschaft, in der sich das selbstbestimmte, politisch emanzipierte Individuum entfalten kann. Seit 2003 haben die Chiapas-Indigenas zunächst mit Hilfe der EZLN regionale Selbstverwaltungsstrukturen etabliert. In kleinen und politisch autonomen Einheiten, den sogenannten *Caracoles*, wird seitdem in alter Mayatradition versucht, eigene lokale Bildungs- und Gesundheitsprogramme aufzubauen (vgl. Matamoros 2006: 16). Kleine Betriebe, Geschäfte und Kooperativen werden gefördert und jegliche Unterstützung durch die Bundesregierung wird abgelehnt. Ein funktionierendes Beispiel ist der biologische und kooperative Kaffeeanbau (vgl. dazu Gerber 2005). Im Bundesstaat Oaxaca wurde – trotz der Auseinandersetzungen vor sechs Jahren – bereits 1998 das bislang fortschrittlichste Gesetz hinsichtlich indigener Rechte und Selbstverwaltung verabschiedet. Es räumt weitgehende Autonomie (einschließlich des Rechtes Steuern zu erheben) und kulturelle Selbstbestimmung ein. Carlos Fuentes, in dessen Erzählwerk die Revolution und das indigene Erbe eine zentrale Rolle spielen, bezieht sich immer wieder kritisch auf die heroische Vergangenheit Mexikos:

Juárez und Cárdenas waren groß, weil sie Männer ihrer Zeit mit historischem Gedächtnis waren. Wir können uns nicht aus Furcht vor der jetzigen Welt (die viel Erschreckendes hat) in die Sehnsucht nach unwiederholbaren Heldentaten flüchten. Wir sollten besser unsere Lektion lernen und Fehler vermeiden. (Fuentes 2004: 193)

Nationale Identität statuarisch festzulegen hieße, sie zu musealisieren. Die indigene Geschichte und Welt wird von ihren Erben als moderne Welt begriffen, die Respekt und Schutz verdient, »aber keine unkritische Schmeichelei, die ihr Elend, ihre Unwissenheit und ihre Ungerechtigkeit nur in alle Ewigkeit fortsetzt.« Fuentes stellt die Frage: »Werden wir im einundzwanzigsten Jahrhun-

dert ein Land sein, das weder Angst vor seiner indigenen Vergangenheit noch vor seiner mestizischen Moderne hat?» (Ebd.: 192) Er sieht die einzige Option einer zukunftsweisenden Politik darin, die Ureinwohner Mexikos endlich in Wort und Tat als mündige Bürger anzuerkennen, die Rechte haben und am politischen Prozess teilnehmen müssen. Autonomie und Wohlstand der indigenen Regionen von Chiapas und ganz Mexiko hingen entscheidend von der Achtung kommunaler Freiheiten ab (vgl. Fuentes/Barloewen 2003: 256).

B. Traven hat den Ureinwohnern in Chiapas, stellvertretend für alle mexikanischen Indigenas, eine Stimme gegeben, die weit über die Landesgrenzen hinweg gehört wurde. Das Recht jedes Individuums und jedes Volkes, seinen eignen freien Weg zu gehen, schließt Unterdrückung, Nötigung und Dogmatismus aus. Angesichts der zunehmenden Gewalt in Mexiko, die aus dem in den letzten Jahren verschärften Anti-Drogenkampf der Regierung resultiert, stellt sich gegenwärtig die Frage nach der Autorität staatlicher Institutionen und ob sie die Gesellschaft überhaupt noch vor der weiter eskalierenden Gewalt beschützen können (vgl. dazu Ehringfeld 2008: 9). Die Ursachen sind wirtschaftlichen und sozialen Ursprungs, der Drogenkrieg ist zum wesentlichen Teil Ergebnis der Verelendung breiter Bevölkerungsmassen.²⁷ Mexikos neuer Präsident Enrique Peña Nieto hat einen Strategiewechsel im Anti-Drogenkrieg angekündigt, in dem der Schutz der Bevölkerung und nicht die Vernichtung der Drogen-Bosse Priorität hat. Ob er erfolgreich sein wird, bleibt abzuwarten (vgl. Ehringfeld 2012: 9).

B. Traven zeigt in seinem *Caoba*-Zyklus und im Roman *Die Rebellion der Gehenkten* sozialutopische Ansätze auf. Die indigene Kommune kann Ausgangspunkt eines umfassenden humanen, nachhaltigen Denkens und Handelns sein. Für ihn stehen nicht bestimmte politische Programme oder Ideologien im Vordergrund, sondern er spricht allgemein von der Humanisierung, dem Finden von unterschiedlichen Meinungen und Lösungen (vgl. Árenas 1976: 14). B. Traven versteht sich als ein Suchender, der die Ursprünge menschlicher Humanität aus sich heraus vermitteln möchte, wie er zwei Jahre vor seinem Tod in einem Interview erläutert:

Der Schriftsteller, ein sich seiner Menschlichkeit bewußter Mensch, betrachtet, zu diesen Ursprüngen zu gelangen, nicht als Befehl, Verpflichtung oder »Aufgabe«. Für den Schriftsteller ist es etwas Selbstverständliches zu diesen Ursprüngen zu gelangen, obwohl es nicht so einfach wie essen, beobachten oder zu Fuß gehen ist. (Ebd.: 14f.)

Ein Autor muss humanistisches Denken leben, es ist ihm Verpflichtung, die ihn zu seiner Tätigkeit berechtigt: Der »Schriftsteller, der nicht zum Ursprung geht, ist kein Schriftsteller« (ebd.: 14) Auf die Frage, ob ein Autor eher ein Kämpfer oder ein passiver Betrachter dessen sei, was ihn umgebe, antwortet B. Traven:

27 | Dieser Krieg wurde immer blutiger, brutaler und hat seit Dezember 2006 28 000 Tote gefordert, mit steigender Tendenz (vgl. dazu Keppeler 2010).

Von der tiefen Beobachtung aus, wenn man in ihr die wesentliche Innerlichkeit der Realität sucht, daraus entsteht eine kämpferische Haltung dem Leben gegenüber und das Streben nach einem besseren Leben. Das Leben ist ein Kampf. Wenn man ihnen [den Lesern] den Kontrast des ganzen Lebens zeigt, mit seiner Schönheit, Fruchtbarkeit und seiner Lebensfreude, bekämpft man die Ungerechtigkeit, die Kleinmütigkeit, die Unehre, die Diskriminierung, die Unterwürfigkeit. Die echte Literatur schließt die rein passive Beobachtung aus. (Ebd.)

Literatur muss seiner Ansicht nach einen humanen, kämpferischen Standpunkt einnehmen. Das Aufzeigen von Formen kapitalistischer Ausbeutung, die sich in ihrer grundsätzlichen Struktur am Beispiel des heutigen Mexikos weiterhin konkretisiert, liegt den Romanen B. Travens zugrunde. Carlos Fuentes beschreibt Mexiko »oxymoronisch« als ein Land der Widersprüche, das »sanfte Stärke, grausames Mitleid, tödliche Freundschaft, Leben im Augenblick [ist]. Alle Zeiten sind in einer vereint, die Vergangenheit jetzt, die Zukunft jetzt, die Gegenwart jetzt.« (Fuentes 2004: 195). B. Traven ist Fuentes »Kronzeuge«, wenn er ebenfalls die Bedeutung indigener Lebensweisen und Traditionen hervorhebt und in kollektiven Lebensformen eine Perspektive für die Befriedung und nachhaltigen Entwicklung großer Teile der mexikanischen Gesellschaft sieht. Hierin zeigt sich vor allem der aktuelle Gehalt und die Überzeitlichkeit von B. Travens Werk. Im Mexiko der Gegenwart gilt er immer noch als Romancier der Zärtlichkeit, Bescheidenheit, Aufrichtigkeit und der Liebe (vgl. Carballo 2005), auch deshalb hat sein Werk wieder größere Beachtung sowohl in Deutschland als auch Mexiko verdient.

LITERATUR

- Anonymus (1951a): Die Rebellion der Gehenkten. In: Esperanza Lopez Mateos/Rosa Elena Lujan/Josef Wieder (Hg.): B. Traven-Mitteilungen (BT-M), No. 1–36. Mit einem Vorwort (Leitfaden zur Handhabung der BT-Mitteilungen) von Kilian Schott [ND]. Berlin (West) 1978, S. 35
- Anonymus (1951b): Was Mexiko über Traven schreibt. In: Esperanza Lopez Mateos/Rosa Elena Lujan/Josef Wieder (Hg.): B. Traven-Mitteilungen, No. 1–36. Mit einem Vorwort von Kilian Schott [ND]. Berlin (West) 1978, S. 39.
- Anonymus (2007) in: La Jornada v. 13. August 2007), Ulrich Mercker: Mexiko: Oaxaca probt den Aufstand. In: Blätter für deutsche und internationale Politik 52, Nr. 10, S. 1184.
- Anonymus (2008): Bauernproteste in Mexiko. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung, Nr. 28 v. 2. Februar 2008, S. 7.
- Anonymus (2009): El misterioso Traven está presente en México. In: El Universal v. 13. September 2009; online unter: <http://www.eluniversal.com.mx/cultura/60482.html> [Stand: 30.06.2013].

- Anonymus (2012): Demonstration in Mexiko. Zapatisten fordern Freiheit. In: taz. die tageszeitung v. 22. Dezember 2012; online unter: <http://www.taz.de/Demonstration-in-Mexiko/> !107952 [Stand: 30.06.2013].
- Arenas, José (1976): Nuestro Traven. In: Plural VI, Nr. 61, S. 13–15.
- Ávila, Wilfrido: Bruno Traven, personaje misterioso del cuento Mexicano. In: El Sol de Cuernavaca v. 18. April 2008; online unter: <http://www.oem.com.mx/esto/notas/n666912.htm> [Stand: 30.06.2013].
- B. Traven (1928): Land des Frühlings. Berlin.
- Ders. (1936): Die Rebellion der Gehenkten. Zürich/Prag.
- Ders. (1946): Karrenreise durch die Sierra Madre: Aus dem Roman »Der Karren«. Berlin/Leipzig.
- Ders. (1968a): Die Geburt eines Gottes [1928]. In: Ders.: Erzählungen. Erster Band. Frankfurt a.M./Wien/Zürich, S. 31–38.
- Ders. (1968b): Diplomaten [1930]. In: Ders.: Erzählungen. Erster Band. Frankfurt a.M./Wien/Zürich, S. 140–164.
- Ders. (1968c): Sonnen-Schöpfung. Indianische Legende [1936]. In: Ders.: Erzählungen. Erster Band. Frankfurt a.M./Wien/Zürich, S. 317–347.
- Ders. (1992): Himmel und Hölle der Azteken. In: Ders./John Schikowski: Ich kenne das Leben in Mexiko: Briefe an John Schikowski 1925 bis 1932. Mit einem Essay von Karl S. Guthke. Frankfurt a.M./Berlin, S. 28–32.
- Ders./Schikowski, John (1992): Ich kenne das Leben in Mexiko: Briefe an John Schikowski 1925 bis 1932. Mit einem Essay von Karl S. Guthke. Frankfurt a.M./Berlin.
- Baxmann, Inge (2007): Die transnationale Nation. In: Dies.: Mayas, Pochos und Chicanos. Die transnationale Nation. München, S. 152–158.
- Bergmann, Klaus (1976): Kleine Geschichte der mexikanischen Revolution. In: Johannes Beck/ders./Heiner Boehncke (Hg.): Das B. Traven-Buch. Reinbek b. Hamburg, S. 268–283.
- Bernecker, Walther L./Pietschmann, Horst/Tobler, Hans Werner (Hg.; 2007): Eine kleine Geschichte Mexikos. Frankfurt a.M.
- Brenne, Hans Rudolf (2006): Revolution und Abenteuer. Struktur und Botschaft von B. Travens Caoba-Zyklus als eine Folge operativer historischer Romane. Beschreibung einer innovativen Romanform. Münster.
- Carballo, Emmanuel (2005): Traven y las letras mexicanas. In: El Universal v. 27. April 2005; online unter: <http://www.eluniversal.com.mx/columnas/47625.html> [Stand: 30.06.2013].
- Ehringfeld, Klaus (2008): Entfesselte Drogenkartelle. Mexikos Regierung erfolglos im Kampf gegen Mafia / UN-Experte fordert Strategiewechsel. In: Frankfurter Rundschau, Nr. 221 v. 21. September 2008, S. 9.
- Ders. (2012): Gezielte Schläge statt Krieg. Mexikos neuer Präsident Peña Nieto will neue Wege im Kampf gegen die Drogenkartelle gehen. In: Frankfurter Rundschau, Nr. 297 v. 20. Dezember 2012, S. 9.
- EZLN/Ya Basta – Netz für Solidarität und Rebellion (Hg.; [2005]): EZLN. Sechste Erklärung aus dem lakadonischen Urwald. Lich.
- Fuentes, Carlos (1989): Prólogo. In: Fernando Benítez: Los indios de México. Antología. México, S. 11–21.
- Ders. (2004): Woran ich glaube. Alphabet des Lebens. München.

- Ders./Barloewen v., Constantin (2003): Kreolische Odyssee. Das Drama Lateinamerikas und die Mythologien der Zukunft. Ein Interview mit Carlos Fuentes. In: Barbara Dröschner/Carlos Rincón (Hg.): Carlos Fuentes' Welten. Kritische Reflexionen. Berlin, S. 253–284.
- Gabbert, Wolfgang (2004): Der Aufstand der Zapatisten in Chiapas 1994. Vorbedingungen und Folgen. In: Walther L. Bernecker u.a. (Hg.): Mexiko heute. Politik – Wirtschaft – Kultur. 3. vollst. neu bearb. Aufl. Frankfurt a.M., S. 363–384.
- Gerber, Philipp (2005): Das Aroma der Rebellion. Zapatistischer Kaffee, indigener Aufstand und autonome Kooperativen in Chiapas, Mexiko. Münster.
- Guthke, Karl S. (1987): B. Traven. Biographie eines Rätsels. Frankfurt/Olten/Wien.
- Hauschild, Jan-Christoph (2009): Wer ist dieser Mann? In: Frankfurter Allgemeine Zeitung, Nr. 140 v. 20. Juni 2009, Z3.
- Ders. (2012): B. Traven – Die unbekannten Jahre. Zürich.
- Hernández Navarro, Luis/Vera Herrera, Ramón (Hg.; 1998): Acuerdos de San Andrés. México.
- Hohnschopp, Christine (1989): Der ›Eigene‹ im Prokrustesbett des Marxismus. Über die Traven-Rezeption in der DDR. In: Text+Kritik, H. 102, S. 50–59.
- Dies. (1993): Rebellierende Tote: Tod und Emanzipationsprozess im Werk B. Travens. Paderborn.
- Horn, Hans-Rudolph (2004): Aktualisierung der Verfassung von 1917. In: Walther L. Bernecker u.a. (Hg.): Mexiko heute. Politik – Wirtschaft – Kultur. 3. vollst. neu bearb. Aufl. Frankfurt a.M., S. 117–147.
- Jachmann, Sven (2011): Comicbiografie eines Phantoms. Der Mann, der sich verbarg. In: taz. die tageszeitung v. 23. November 2011; online unter: <http://www.taz.de/Comicbiografie-eines-Phantoms!/82362> [Stand: 30.06.2013].
- Keppeler, Toni: Eskalierende Gewalt. 28.000 Tote in Mexikos Drogenkrieg. In: taz. die tageszeitung v. 4. August 2010; online unter: <http://www.taz.de!/56551> [Stand: 30.06.2013].
- Kerkeling, Lutz (2006): ¡La lucha sigue! – Der Kampf geht weiter. EZLN – Ursachen und Entwicklungen des zapatistischen Aufstands. 2., akt. u. erweit. Aufl. Münster.
- Krumpel, Heinz (2006): Philosophie und Literatur in Lateinamerika – 20. Jahrhundert. Ein Beitrag zur Identität, Vergleich und Wechselwirkung zwischen lateinamerikanischem und europäischem Denken. Frankfurt a.M. u.a.
- Lürbke, Anna (2005): Die indigenen Kulturen Mexikos im Werk von B. Traven. In: Günter Dammann (Hg.): B. Travens Erzählwerk in der Konstellation von Sprachen und Kulturen. Würzburg, S. 95–108.
- Luxemburg, Rosa (1985): Die Akkumulation des Kapitals. Ein Beitrag zur ökonomischen Erklärung des Imperialismus [1913]. In: Dies.: Gesammelte Werke. Bd. 5: Ökonomische Schriften. Berlin (Ost), S. 5–411.
- Marx, Karl (2009): Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erstes Buch: Der Produktionsprozess des Kapitals. Ungekürzte Ausgabe nach der zweiten Auflage von 1872. ND der Ausg. Berlin 1932. Köln 2009, S. 707–717.
- Matamoros Ponce, Fernando (2006): Der Comandante und der Bürgermeister. In: Le Monde Diplomatique. Beilage der taz. die tageszeitung v. 10. Februar 2006, S. 16.
- Mercker, Ulrich (2007): Mexiko: Oaxaca probt den Aufstand. In: Blätter für deutsche und internationale Politik 52, Nr. 10, S. 1180–1184.

- Paz, Octavio (1984): Quetzalcóatl und Tonantzín. In: Ders.: Essays I. Frankfurt a.M., S. 17–64.
- Ders. (1998): Das Labyrinth der Einsamkeit. Essay. Frankfurt a.M.
- Pogorzelski, Winfried (1985): Aufklärung im Spätwerk B. Travens. Eine Untersuchung zu Inhalt, formaler Struktur und Wirkungsabsicht des Caoba-Zyklus. Frankfurt a.M./Bern/New York.
- Raasch, Rolf (2006): B. Traven und Mexiko. Ein Anarchist im Land des Frühlings: Eine politisch-literarische Reise. Berlin.
- Rall, Dietrich (1995): B. Traven, ein mexikanischer Autor? In: Renate von Hanffstengel/Cecilia Tercero Vasconcelos/Silke Wehner Franco (Hg.): Mexiko, das wohltemperierte Exil. Mexiko-Stadt 1995, S. 93–102.
- Ders. (1996): Literatura y etnología: Los indios de Chiapas como tema en la narrativa Alemana y Mexicana. In: Ders./Marlene Rall (Hg.): Letras comunicantes. Estudios de literatura comparada. Mexiko-Stadt 1996, S. 21–82.
- Ders./Rall, Marlene (2000): Zur Rezeption der deutschsprachigen Literatur in Mexiko. In: Manfred Durzack/Beate Landenberg (Hg.): Literatur im interkulturellen Dialog. Festschrift zum 60. Geburtstag von Hans-Christoph Graf v. Noyhaus. Bern u.a., S. 460–472.
- Recknagel, Rolf (1982): B. Traven. Beiträge zur Biographie. 3. Aufl. Leipzig.
- Rey, Romeo: Die verlorene Revolution. In: Johannes Beck/Klaus Bergmann/Heiner Boehncke (Hg.): Das B. Traven-Buch. Reinbek b. Hamburg, S. 284–297.
- Rössner, Michael (Hg.; 2007): Lateinamerikanische Literaturgeschichte. 3. erweit. Aufl. Stuttgart/Weimar.
- Ross, John (2004): Mexiko. Geschichte – Gesellschaft – Kultur. Münster.
- Ruiz Castañeda, María del Carmen/Márquez Acevedo, Sergio: Diccionario de seudónimos, anagramas, iniciales y otros alias usados por escritores mexicanos y extranjeros que han publicado en México. México 2000, S. 819–821.
- Sauter de Maihold, Rosa María (1995): Del silencio a la palabra: mythische und symbolische Wege zur Identität in den Erzählungen von Carlos Fuentes. Frankfurt a.M. u.a.
- Subcomandante Insurgente Marcos (2005): Chiapas: Der Südosten in zwei Winden, einem Sturm und einer Prophezeiung. In: Ders.: Botschaften aus dem lakandonischen Urwald. Hamburg, S. 18–40.
- Tena, Gerardo (1994): »Gerechter Krieg« gegen die Erben der Eroberer. In: taz. die tageszeitung v. 4. Januar 1994, S. 3.
- Tobler, Hans Werner (1992): Die mexikanische Revolution. Gesellschaftlicher Wandel und Umbruch 1876–1940. Frankfurt a.M.
- Tucholsky, Kurt (1989): B. Traven [1930]. In: Ders.: Gesammelte Werke. Hg. v. Mary Gerold Tucholsky u. Fritz J. Raddatz. Bd. 8. Reinbeck b. Hamburg, S. 296–304.
- Vasconcelos, José (1925): Indología. Una interpretación de la cultura ibero-americana. Barcelona.
- Werner, Johannes: Dem Kapital »Tierra y Libertad«. Mexikos Bauerngenossenschaften, Erbe der Revolution von 1917, werden abgeschafft. In: taz. die tageszeitung v. 13. Mai 1992, S. 11.
- Zapata, Emiliano (2005): Manifest an das mexikanische Volk [1916]. In: Ricardo Magón Flores: Tierra y Libertad. Hg. v. der Gruppe B.A.S.T.A. Münster, S. 137–147.
- Zimmering, Raina (2005): Die Revolte gegen die »Revolution«, der Zapatismus. In: Dies. (Hg.): Der Revolutionsmythos in Mexiko. Würzburg, S. 150–164.

Mission impossible*

Politisches und religiöses Sendungsbewusstsein in Uwe Timms *Morenga*. Zu Aspekten des postkolonialen Romans

PAUL MICHAEL LÜTZELER

Abstract

Christian missionary work was, for centuries, part of Europe's political and economic colonization projects. The German Empire during the reign of Wilhelm II became the third largest colonial power. A century later, this part of history is being dealt with in a number of German novels by authors like Uwe Timm, Hans Christoph Buch, Sibylle Knauss, Marc Buhl, and Christian Kracht. Most of them deal with aspects of conversion as organized by both the Catholic Church and by various protestant denominations. In Uwe Timm's novel *Morenga* the success and failure of missionaries play a particularly important role. The author offers a sort of phenomenology of religious educational ambitions as part of the encompassing colonial goals: to further the natives' ability to become obeying African »subjects« and to make them contribute to the economic colonial endeavors. But contrary to such expectations, there is also a dialectics of Christianization at work: Timm shows missionaries representing a theology of liberation who take the imitatio Christi seriously and support the Africans in their resistance movements.

Title: *Mission Impossible: Political and Religious Consciousness in Uwe Timm's Morenga. Aspects of the Postcolonial Novel*

Keywords: concepts of missionary work; *Morenga*; postcolonial novel; Timm, Uwe (1940–)

GLOBALISIERUNG UND POSTKOLONIALER ROMAN

Die politisch-wirtschaftliche Kolonisierung und religiöse Missionierung war über die Jahrhunderte hin der Motor der Globalisierung. Ihr Höhepunkt fällt in die Zeit des europäischen Imperialismus in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Mit ihm haben die deutschsprachigen postkolonialen Romane zu tun. Die drei Jahrzehnte zwischen 1884 und 1914 sind die letzte Epoche in der Neuzeit, in der Europa seinen Weltherrschaftsanspruch annähernd realisieren konnte. Und innerhalb dieser kontinentalen Szene spielte das 1871 vereinigte Deutschland keine geringe Rolle: Man denke an sein Ausgreifen auf weite Teile Afrikas, auf einige Inseln in der Südsee und auf eine kleine chinesische Region (vgl.

* | Diesen Aufsatz konnte ich während der drei Monate als *Fellow* am *Freiburg Institute for Advanced Studies* (FRIAS) im Sommer 2012 schreiben. Mein Dank gilt für Einladung und Betreuung Werner Frick und Gesa von Essen.

Konrad 2008). Das Kaiserreich war damals nach England und Frankreich (und vor den Niederlanden) die drittgrößte Kolonialmacht der Welt. Es mag sein, dass aktuelle Globalisierungsschübe den Blick in Deutschland geschärft haben für die koloniale Phase in der deutschen Geschichte. Es könnte aber auch sein, dass das derzeitige Interesse am wilhelminischen Imperialismus eine Reaktion ist auf die Verdrängung dieses Geschichtsabschnitts aus dem öffentlichen Bewusstsein der jungen Bundesrepublik, auf ein Schweigen, das bis zu einem gewissen Grad jenem glich, mit dem man die Hitler-Zeit in den beiden ersten Nachkriegsjahrzehnten zu vergessen suchte. Beide Abschnitte gehören – bei allen Unterschieden – zu den aggressivsten und inhumansten Kapiteln der deutschen Geschichte. Stärker als die Mitglieder der *Gruppe 47* waren es die Autorinnen und Autoren der beiden nächsten Generationen, die globale Konflikte thematisierten, wie ich in meinem Buch *Bürgerkrieg global* (Lützeler 2009) gezeigt habe.

Die Literatur, um die es dort geht, ist Teil der postkolonialen Kondition. Die Schriftstellerinnen und Schriftsteller begannen sich zu üben in dem, was ich den ›postkolonialen Blick‹ genannt habe (vgl. Lützeler 1997b). Gemeint ist damit die Sehweise der Empathie, des Verstehenwollens und der transnationalen Anerkennung der Menschenrechte. Der koloniale Blick dagegen ist der von politischer Eroberung, religiöser oder weltanschaulicher Dominanz und ökonomischer Ausbeutung. Der postkoloniale Blick erkennt und anerkennt hybride Kulturen und Identitäten; die Vertreter des kolonialen Blicks dagegen wollen ihre monokulturellen Sichtweisen anderen Ländern aufzwingen.

Der postkoloniale Blick ist aber nicht nur Ergebnis einer bestimmten ethischen Position von Schriftstellerinnen und Schriftstellern, er ist auch bezeichnend für eine inter- und transdisziplinär ausgerichtete Theoriebildung und Interpretation innerhalb der Literaturwissenschaft. In der postkolonialen Theoriebildung waren es zunächst Akademikerinnen und Akademiker aus ehemals von Europäern kolonisierten Ländern, die maßstabsetzende Arbeiten vorlegten. Man denke an Gayatri Chakravorty Spivak (1990), Edward Said (1993), Homi K. Bhabha (1994) oder Arjun Appadurai (1996). Aber inzwischen haben zahlreiche Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler aus den westlichen Ländern zum postkolonialen Diskurs beigetragen. Herausragende Arbeiten sind die der Amerikanerin Mary Louise Pratt (1992) und die der australischen Kollegen Bill Ashcroft, Gareth Griffiths und Helen Tiffin (1995). Auch in der internationalen Germanistik sind eine Reihe von Studien vorgelegt worden, die sich als Beiträge zum postkolonialen Diskurs verstehen. Besondere Verdienste hat sich das von Axel Dunker (2005 u. 2008) und Gabriele Dürbeck (2007) geleitete DFG-Netzwerk *Postkoloniale Studien in der Germanistik* erworben. Die bekanntesten germanistischen Beiträger zur Postkolonialismus-Forschung – und zum Teil Mitglieder des DFG-Netzwerks – sind Alexander Honold und Klaus Scherpe (2004), Monika Albrecht (2008), Ortrud Gutjahr und Stefan Hermes (2011;

vgl. auch Hermes 2009), Herbert Uerlings und Julia-Karin Patrut (2012)¹ sowie Dirk Götsche (2013; vgl. auch Diallo/Götsche 2003). In diesem Arbeitskreis ist aus kulturhistorischer Perspektive die deutsche Kolonialzeit und ihre Literatur, aber auch die postkoloniale Dichtung der Gegenwart zum Objekt disziplinärer und interdisziplinärer Forschung gemacht worden. Zu nennen ist hier auch die Pionierarbeit der amerikanischen Germanistin Susanne Zantop (1997), die die Entwicklung einer Kolonialideologie in Deutschland im 18. und frühen 19. Jahrhundert nachgewiesen hat, d.h. in einem Land, das selbst noch gar keine Kolonien besaß.

ZUR ÄSTHETIK DES POSTKOLONIALEN ROMANS

Bei der Lektüre sowohl der postkolonialen Literatur wie auch der über sie vorliegenden Sekundärliteratur fällt auf, dass zwar der ethische Standpunkt im Sinne des postkolonialen Blicks umschrieben, die multikulturelle Position erfasst und die zeitkritische Intention erörtert werden können, dass es aber unverhältnismäßig schwieriger ist, eine gesonderte Ästhetik des postkolonialen Romans zu erarbeiten. In den Jahren zwischen 1978 und 2012 ist eine ganze Reihe von Romanen erschienen, die sich auf unterschiedliche Weise mit kulturellen und politischen Konflikten in den deutschen Kolonien Afrikas, der Südsee und Chinas auseinandersetzen. Die Romane über Deutsch-Südwestafrika, d.h. der ältesten Kolonie des Wilhelminischen Reiches, sind jene von Uwe Timm (*Morenga*, 1985)² und Gerhard Seyfried (*Herero*, 2004; vgl. auch Arich-Gerz 2009); die Gegenwartsromane über Deutsch-Ostafrika sind die von Hans Christoph Buch (*Kain und Abel in Afrika*, 2000, und *Sansibar Blues*, 2008),³ von Christof Hamann (*Usambara*, 2007);⁴ von Ilona Maria Hilliges (*Ein Kind Afrikas*, 2010) und von Alex Capus (*Eine Frage der Zeit*, 2009); über die sogenannten Südsee-Kolonien Deutsch-Neuguinea und Ponape schrieben Marc Buhl (*Das Paradies des August Engelhardt*, 2011),⁵ Christian Kracht (*Imperium*, 2012)⁶ und Sibylle Knauss (*Die Missionarin*, 1997);⁷ und schließlich ist Gerhard Seyfrieds histori-

1 | Auf S. 15 definieren die Herausgeber die »[p]ostkolonialen Studien als kritische kulturwissenschaftliche Auseinandersetzung mit dem gegenwärtigen Zustand der globalisierten Welt, d.h. mit der Geschichte und Gegenwart von Kolonialismus und Imperialismus, westlichen Dominanzkulturen und Ethnozentrismen sowie kapitalistischer Globalisierung«. Zum Thema vgl. auch Febel 2012.

2 | Vgl. dazu Oberprieler 1991; Horn 1995: 93–117; Ridley 1995; Kußler 1995; Wilke 2001; Agossavi 2003: 37–67; Baumbach 2005; Albrecht 2006; Holdenried 2011.

3 | Vgl. dazu Agossavi 2003c; Götsche 2012; Buch /Lubrich 2009.

4 | Vgl. dazu Gerhard 2009.

5 | Vgl. dazu Schwarz 2012.

6 | Vgl. dazu die kontroverse Besprechung bei Diez 2012; ferner Lovenberg 2012; Lützel 2012.

7 | Vgl. dazu Agossavi 2009a.

scher China-Roman *Gelber Wind oder Der Aufstand der Boxer* (2008)⁸ zu erwähnen. Die literarische Qualität dieser Bücher ist ganz unterschiedlich, aber alle passen ins Bild des postmodernen Romans. Darin sind die Erzählexperimente, die mythischen Ambitionen, der Ehrgeiz von Totalitätsgestaltung qua subtiler Leitmotiv- und Symbolreihungen oder maximaler intertextueller Verknüpfungen weitgehend abhandengekommen. Was für den postmodernen Roman allgemein gilt, kann auch speziell für den postkolonialen Roman festgehalten werden. Im Vergleich zur Erzählliteratur der klassischen Moderne im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts fallen auf: die Tendenz von einer Favorisierung elitärer Kunst zu einer Präferenz populärer Stilarten, von hermetischen ästhetischen Formen zu einem publikumsfreundlichen Schreiben, von einer auf Originalität erpichten Innovation zu einer Rückbesinnung auf ältere Erzählformen, von einem avantgardistischen Utopismus und Antihistorismus zu einer Beschäftigung mit der Vergangenheit.⁹ Auch bei den zwei – narratologisch gesehen – avanciertesten Texten von Uwe Timm und Christian Kracht besteht keine Absicht an James Joyces *Finnegans Wake* (1939), Hermann Brochs *Der Tod des Vergil* (1945) oder Arno Schmidts *Zettels Traum* (1970) anzuschließen. Allerdings wird deutlich, dass bei Uwe Timm die Collage-Technik eingefügter Dokumente und die mit Hilfe unterschiedlicher Fokalisierungen erreichte Multiperspektivik des modernen Romans Spuren hinterlassen haben. Bei Christian Kracht erinnert manches an Thomas Manns *Doktor Faustus* (1947), denn sein (namenloser) Erzähler berichtet zuweilen über den negativen Helden seines Romans, August Engelhardt, wie Serenus Zeitblom über seinen ›Freund‹ Adrian Leverkühn – allerdings mit weniger Empathie.

Die hier behandelten Romane sind durchweg der Kategorie des postkolonialen Romans zuzurechnen, wenngleich man im Fall von Seyfrieds *Herero-Roman* zuweilen den Eindruck bekommt, dass er eher dem alten Muster des Kolonialromans verpflichtet ist (vgl. Durzak 2007). Die postkolonialen Romane sind – man könnte sagen ihrer Natur nach – historische Romane. Zwischen der Erzählzeit und der erzählten Zeit liegen 80 bis 110 Jahre, und die auktorialen Erzähler machen wiederholt – so bei Timm und Kracht – deutlich, dass sie nicht nur die Kolonialepoche überblicken, sondern auch die folgenden Jahrzehnte mit Erstem Weltkrieg, Nationalsozialismus und Nachkriegszeit. Allerdings fällt auf, dass sich historischer Roman und Zeitroman in den beiden Büchern von Hans Christoph Buch mischen: Alternierend werden hier Geschichten aus dem Ostafrika der Kolonialzeit und den Nachkriegsjahrzehnten erzählt. Vergleichbar – wenn auch erzählerisch anders gestaltet – werden Gegenwart und Vergangenheit Ostafrikas bei Christof Hamann miteinander verbunden.

Betrachtet man diese Texte unter dem Gattungsaspekt und untersucht sie als historische Romane, fällt eine Besonderheit des postkolonialen Romans auf. Georg Lukács hat in seinen Untersuchungen zum historischen Roman (1937)

8 | Vgl. dazu Lü 2005. Zur Geschichte der Region vgl. Schultz-Naumann 1985; Gerber 2002; Herold 2006; Jung-Diestelmeier 2010.

9 | Vgl. dazu die Einleitung bei Lützeler 2005.

seit Walter Scott den sog. mittleren Helden als Figur verstanden, die zum einen repräsentativ für die jeweils behandelte historische Epoche ist und ihrem Alltag angehört, die aber zum anderen auch mit den streitenden Parteien verbunden ist und so einen Einblick in die konfliktreichen gesellschaftlichen Gegensätze vermittelt. Dass dabei von Anfang an der historische Roman in seiner Symbiose von *Romance* und *History* nie kritische Geschichtsschreibung ersetzen wollte, dass der fiktionale Anteil am Erzählten hier immer durchsichtig blieb, ist wiederholt betont worden (vgl. Geppert 1976; Aust 1994; Nünning 1994; Lützel 1997). Im postkolonialen Roman ist eine entschiedene Abwendung vom mittleren Helden festzustellen. Akzentuiert wird der historische Konflikt, d.h. der koloniale *Clash of cultures*, der den religiösen, wirtschaftlichen, sozialen und politischen Gegensatz zwischen den europäischen Kolonialisten und den Eingeborenen auslöst (vgl. Gründer 2012). Bei der Schilderung dieses auf Krieg hinauslaufenden Gegensatzes lernen wir Dutzende von Figuren kennen, die auf unterschiedliche Weise als Agitatoren, Wortführer, Mit- oder Überläufer, Vermittler oder Opponenten sichtbar werden. Die Entwicklung des Konflikts ist vom Verhalten so vieler Agenten abhängig, dass er nie durch eine Einzelperson repräsentiert oder gar gelenkt werden könnte. In allen Romanen geht es um Krieg: Um den der deutschen Kolonialtruppen 1904 gegen die Hereros bei Seyfried, um den gegen die Nama bzw. Hottentotten 1904/05 bei Timm, um den Krieg gegen die Einwohner von Ponape, die 1908 eine Revolte gegen die neuen Herren anzettelten, bei Sibylle Knauss. Und in Seyfrieds *China*-Roman ist das Thema die Niederschlagung des sog. Boxer-Aufstands. Bei Buchs *Ruanda*-Roman, Krachts *Südsee*-Erzählung und Capus *Ostafrika*-Buch gehen die Handlungen über in die Schilderungen der Auswirkungen des Kriegsbeginns von 1914.

Uwe Timm hat seinen Roman *Morenga* nach einem der Führer des Nama-Aufstands in Deutsch-Südwest benannt. Es ist nicht so, dass *Morenga* eine Nebenrolle spielt, aber im Ensemble der Akteure ist er nur einer unter vielen, die die Entwicklung des Krieges mitbestimmen wollen. Vergleichbar hat Marc Buhl den Namen seines sonderbaren Helden in den Romantitel eingefügt, aber dieser Titel *Das Paradies des August Engelhardt* verweist auf die Irrealität der Ziele dieser Figur und verdeutlicht damit die Relativität seiner Bedeutung. Die anderen Autoren haben darauf verzichtet, ihre Bücher nach den Protagonisten zu benennen. Am deutlichsten hat Kracht mit seinem Titel *Imperium* demonstriert, dass es ihm um die Erinnerung an eine Geschichtesepoke geht, in dem sein realitätsflüchtiger Protagonist das Leben einer Randexistenz fristet. Im postkolonialen historischen Roman werden die in ihm agierenden Figuren durchaus in ihrer individuellen Besonderheit gezeichnet, aber das übergreifende Kolonialgeschehen hat die Rolle des zentralen Helden übernommen und konfrontiert die Figuren mit einer Realität, in deren Konfliktszenarien sie immer wieder vom Subjekt- in den Objektstatus gedrängt werden. Der Krieg aber findet nicht nur auf einer militärischen, sondern auch auf einer politischen, wirtschaftlichen und religiösen Ebene statt, wobei es schwierig ist, diese gesellschaftlichen Segmente, Felder oder Systeme der Interdependenzen wegen klar voneinander zu trennen.

MISSIONSVORSTELLUNGEN IN UWE TIMMS *MORENGA*

Europäisches Sendungsbewusstsein

In den genannten Romanen wird ein ganzes Geflecht von kolonialen Missionsvorstellungen politischer und religiöser Art vermittelt, die in ihrer komplementären, konkurrenzhaften und antagonistischen Art die Ambitionen des kolonialen Projekts veranschaulichen. Der politische Kolonialismus bemäntelte im 19. Jahrhundert die militärische Expansion und ökonomische Motivation mit einer paternalistischen Erziehungsideologie (vgl. Hammer 1978), die in England unter dem Motto »The White Man's Burden« stand, in Frankreich unter dem Begriff der »mission civilisatrice« zirkulierte und in Deutschland unter dem Slogan »Am deutschen Wesen soll die Welt genesen« verbreitet wurde. Der englische Schriftsteller Rudyard Kipling hatte am 4. Februar 1899 das Gedicht *The White Man's Burden* in der Tageszeitung *The Times* publiziert, ein Poem mit sieben Strophen, die jeweils mit der imperativen Zeile »Take up the White Man's burden« beginnen. Die erste Strophe fordert von den westlichen Kolonialreichen in arrogant-heroischer Manier:

Take up the White Man's burden –
 Send forth the best ye breed –
 Go bind your sons to exile
 To serve your captives' need;
 To wait in heavy harness,
 On fluttered folk and wild –
 Your new-caught, sullen peoples,
 Half-devil and half-child. (Kipling 2008: 79)

Im deutschen Kaiserreich griff man auf Emanuel Geibels – ebenfalls siebenstrophiges – Gedicht *Deutschlands Beruf* (1861) zurück (Uthmann 1992: 91f.), wo es in den beiden Schlusszeilen noch konjunktivisch hieß: »Und es mag am deutschen Wesen / Einmal noch die Welt genesen«. Geibel unterstützte mit seinen Versen die deutsche Einigung unter preußischer Führung und hatte die Pazifizierung des Kontinents, nicht jedoch koloniale Ambitionen im Blick. Die Zitatänderung »Am deutschen Wesen wird einmal noch die Welt genesen« nahm Kaiser Wilhelm II. in einer Rede des Jahres 1907 vor.¹⁰ Dafür, dass der im Wilhelminismus verbreitete Slogan »Am deutschen Wesen soll die Welt genesen« in genau dieser Formulierung vom Kaiser selbst stammt, konnte ich keinen Beleg finden. Für vergleichbar stramme Parolen war er allerdings bekannt:

10 | Krieger o.J. – Auf S. 88 findet sich dort unter dem Datum 31. August 1907 der Abschnitt: »Dann wird unser deutsches Volk der Granitblock sein, auf dem unser Herrgott seine Kulturwerke an der Welt aufbauen und vollenden kann. Dann wird auch das Dichterwort sich erfüllen, das da sagt: ›An deutschem Wesen wird einmal noch die Welt genesen.‹«

Man denke an jene vom ›Platz an der Sonne‹ und der ›Zukunft‹, die ›auf dem Wasser‹ läge. Der Kaiser benutzte ein koloniales Reizvokabular, mit dem er die Deutschen enthielt und das Ausland provozierte. Vergleichbar national ausgerichtet wie der Weltgenesungsspruch Wilhelms II. war die französische Idee der »mission civilisatrice« (vgl. Constantini 2008), wobei sich die *Grande Nation* allerdings auf so aufgeklärte Köpfe wie den Marquis de Condorcet berufen konnte, der bereits im 18. Jahrhundert für alle Völker die gleiche Ausbildung und die gleichen Rechte gefordert hatte.

Vorstellungen von der kulturellen Mission werden auch in den postkolonialen Romanen diskutiert. Der erste deutschsprachige postkoloniale Roman ist das bereits 1978 erschienene Buch *Morenga* von Uwe Timm. Es handelt sich um einen historischen Roman mit stark dokumentarischem Einschlag, wie die eingebauten Materialien zeigen.¹¹ Die Dokumente vermitteln ein vielstimmiges Bild der Vorgänge im Aufstandsjahr 1904/05 in Deutsch-Südwestafrika (Zimmerer/Zeller 2004; Zimmerer 2001; Richter 2005). Eigenartigerweise wird *Morenga* oft als eine Art Bildungsroman über den Oberveterinär Gottschalk gelesen. Nur in 40 % der Kapitel des Buches wird über Gottschalk berichtet bzw. werden Abschnitte aus seinem Tagebuch zitiert. Eine auf Gottschalk konzentrierte Interpretation lässt zu viele Aspekte des Romans außer Acht. Die kulturmissionarischen Ideen werden in Timms Roman kontrovers diskutiert. Gottschalk bekennt sich zu einer kolonialen Erziehungsaufgabe, wie sie im Gedicht Kiplings über die Last des weißen Mannes propagiert wird. Bei ihm ist diese anfänglich vertretene Ansicht subjektiv ehrlich, wenn er die »Vermittlungsaufgaben von technischem und kulturellem Wissen« als »wahre Funktion und Verantwortung der Kulturstaaten gegenüber einer Bevölkerung« herauskehrt, »die in ihrer Entwicklung zurückgeblieben sei« (152). Der Erzähler in *Morenga* berichtet unter dem Kapitel *Landeskunde* 3 aber von einer Variante dieser Einstellung, die schon problematischer ist. Da wird die Vertragsunterzeichnung zur »Gründung der Deutschen Kolonialgesellschaft für Südwestafrika« (249) am 30. April 1885 in Berlin erwähnt. »Kommerzienrat Bleichröder« ergreift das Wort und freut sich, »auch auf dem ökonomischen Sektor der patriotischen Pflicht« nachkommen zu können, endlich einen Beitrag dazu leisten zu dürfen, »ein unterentwickeltes, rückständiges Land zu zivilisieren«. Es gehöre doch zu den »vornehmsten Aufgaben der Nation der Dichter und Denker [...], das Wilde zu kultivieren. Darauf erhebe er jetzt das Glas und auf ein gutes Geschäft« (249). Der Bankier Gerson von Bleichröder, ein Intimus Bismarcks, kaufte damals gemeinsam mit anderen Vertretern des Bankwesens, der Industrie und der Politik jene Erwerbungen, die Adolf Lüderitz im südwestlichen Afrika auf zweifelhafte Weise gemacht hatte (vgl. Gründer 1987). Aus diesem Besitz der Kolonialgesellschaft

11 | Herbert Uerlings hat zu Recht den Aspekt des interkulturellen Erzählens in diesem Roman betont (vgl. Uerlings 2001). Allerdings wäre die Gattungsbezeichnung »interkultureller Roman« zu allgemein, und so bleibt es hier bei der Kennzeichnung von Timms *Morenga* als historischem Roman postkolonialer Provenienz. Zu den gattungstypologischen Aspekten vgl. vor allem Car 2012.

entstand in wenigen Jahren die Kolonie Deutsch-Südwestafrika. So durchsichtig die Argumentation mit den Dichtern und Denkern auch war, erwies sich Bleichröders Standpunkt noch als relativ human, ging er doch davon aus, dass die einheimische Bevölkerung in Afrika in das »gute Geschäft« mit eingebunden werde. Dem entspricht auch jener Standpunkt, den ein Professor Brunkhorst im Gespräch mit Gottschalk darlegt und in einem »Bericht an die Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften« begründet. Der Bericht basiert auf einem Originaldokument der Zeit, wie Uwe Timm in einem Interview betont (Schulte 2003: 6). Brunkhorst meint, es sei das Richtige, »zivilisatorische Arbeit« an den Eingeborenen zu leisten, d.h. sie zu »nützlichen Mitgliedern der Gesellschaft« (314) zu erziehen. Man müsse das »Interesse« der Deutschen »mit dem der Eingeborenen [...] verknüpfen« (319). »Der Idealfall für die Kolonialwirtschaft« träte ein, wenn »die wirtschaftlichen Erfordernisse deckungsgleich« mit den »Wünschen« würden (ebd.), die die Afrikaner haben. Das klingt abstrakt und stand der faktischen kolonialen Enteignungs- und Vertreibungspolitik entgegen. Brunkhorst grenzt sich vor allem von jenen Ideologen ab, die »die Eingeborenen einfach auszurotten« (ebd.) gedenken. Zu dieser Fraktion gehörte General Lothar von Trotha (29), der im Mai 1904 von Wilhelm II. beauftragt worden war, den »Aufstand« der Herero mit allen Mitteln niederzuschlagen. Der General kämpfte dabei nicht gegen feindliche Soldaten, sondern verwandelte den Feldzug in eine Vernichtungskampagne, u.a. gegen das Volk der Nama, wie Timm in seinem Roman, der auch hierin dokumentarisch ist, hervorhebt. Eine begleitende Terrormaßnahme von Trothas Kampf in Deutsch-Südwest war die Errichtung von »Konzentrationslagern«, in denen man »Menschen hocken« sieht, die zu »Skeletten« (23) abgemagert sind. Das sind Tatsachen, von denen der Unterveterinär Wenstrup in Timms Roman erfährt und die ihn darin bestärken, zu desertieren. Andere Angehörige der Kolonialtruppe, wie Leutnant Elschner, verteidigen hingegen die Ausgrenzungs- und Vernichtungsstrategie. Elschner meint: »Zwei Möglichkeiten böten sich für eine radikale Pazifizierung des Landes an. Einmal nach dem Motto General Trothas: Ein guter Hottentott ist ein toter Hottentott. Das wäre die radikale Lösung. Oder aber man sperrte alle Hottentotten in Lager« (334).

Die religiöse Missionierung

Erziehung zur Arbeit: Bei der Gründungssitzung der *Deutschen Kolonialgesellschaft* für Südwestafrika wird auch die erhoffte »segensreiche Vermittlung der deutschen Missionare« (250) bei den geplanten Landnahmen erwähnt. Stärker als andere Verfasser postkolonialer Romane hat Timm die unterschiedlichen Rollen der christlichen Missionare im Afrika des 19. Jahrhunderts in Erinnerung gebracht,¹² hat gleichsam eine Phänomenologie der unterschiedlichen Verhaltensformen auf den Missionsstationen vergegenwärtigt (vgl. Niesel 1971;

12 | Vgl. Pakendorf 1993 u. Gomsu 2004. – In beiden Aufsätzen wird allerdings nur auf die beiden sog. falschen Propheten eingegangen. Dass Timm Originaldokumente

Mirtschink 1980; Gründer 1982). Da gibt es einmal den Typus des Missionars, dessen Evangelium eigentlich mehr dem des Adam Smith als jenem von Jesus Christus gleicht; daneben die politischen Patrioten, die die Vorschriften des Reichskolonialamtes in Berlin stärker als die Parabeln der Evangelien verinnerlicht haben; ferner die Vertreter der reinen christlichen Lehre, die ohne Rücksicht auf irgendwelche Interessen der Kolonialherren oder auf die fremdkulturellen Besonderheiten der Eingeborenen zu vermitteln sei; zusätzlich Repräsentanten der Kirche, die versuchen ihre europäische Religion in Wort und Ritus der fremdkulturellen Umgebung zu übersetzen; und schließlich die Botschafter der Liebesreligion, die zu entschiedenen Opponenten des ganzen Kolonialapparates werden, weil sie einsehen, dass dessen Aktionen auf die Vernichtung der Eingeborenen-Kultur hinauslaufen.

Der bereits erwähnte Professor Brunkhorst meint, die primäre Aufgabe der christlichen Mission müsse es sein, die »Eingeborenen zur Arbeit« (321) zu erziehen. Von hier aus gesehen sei es nicht ratsam, »die katholische Mission von amtlicher Seite [zu] behindern«, wie das bisher – als Nachwirkung des Kulturkampfes zwischen Berlin und Rom – geschehen sei.¹³ Die »katholische« und die »evangelische Mission« solle man vielmehr »in einen Wettstreit treten lassen« und dann nach dem »Erfolg« beurteilen, »welche der beiden Missionen den arbeitswilligeren, auch staatsbehäufigeren eingeborenen Christen« (322) hervorbringe – eine etwas eigenwillige Variante der Ringparabel aus Lessings *Nathan der Weise*.

Solch einen Vorzeige-Assimilierten führt Timm in seinem Roman vor: Es ist Simon, der Bambuse, der junge Diener Gottschalks. Simon hatte die Schule der Rheinischen Missionsgesellschaft (vgl. Glocke 1997 u. Panzergrau 1998), einer 1828 gegründeten evangelischen Einrichtung, in Berseba im südwestlichen Afrika besucht. Dort war er als »Katechist« tätig, sprach »fließend Deutsch«, konnte »rechnen und schreiben«, besaß einen »unstillbaren Bildungshunger«, liebte »zielgerichtete« Arbeit und verachtete es, »zu gaffen oder zu schwatzen« (310). Wenn Gottschalk Simon etwas »auf nama« fragt, antwortet Simon »auf deutsch«, weil er von sich behauptet, er könne »nicht mehr richtig nama sprechen« (311; vgl. Rempfer 2011). Simon ist gleichsam ein weißer Schwarzer, der zwar noch als Bambuse eine typische Diener-Funktion in der Kolonialgesellschaft ausübt, sich jedoch ideologisch an die Kultur der deutschen Herrschicht assimiliert hat.

Neben diesem Beispiel der Überanpassung wird von Brunkhorst auch ein Fall der Pseudo-Assimilierung eines jungen Schwarzen geschildert, der ein klassisches Beispiel der von Homi Bhabha in *Die Verortung der Kultur* (2000)

aus der Geschichte der Afrika-Missionierung – besonders aus den Archiven der Rheinischen Mission – extensiv verwertet hat, wird nachgewiesen bei Schmiedel 2007. **13** | Vgl. Schmidlin 1913. Dieses umfangreiche und aufwendig gestaltete Buch erschien mit der devot-patriotischen Widmung »Seiner Majestät dem Kaiser zum Regierungsjubiläum widmet in Ehrfurcht dieses Werk das Internationale Institut für missionswissenschaftliche Forschung.«

geschilderten »Mimikri« ist. Brunkhorst schreibt in seinem Bericht über einen jungen Mann, der als Diakon bei einem Missionar, als Buchhalter bei einem Viehhändler und schließlich als Bambuse eines Offiziers sich immer genauso verhält, wie es die deutsche Umgebung von ihm erwartet:

In allen drei Rollen stimmte die Gestik, die Mimik, sogar der Tonfall beim Sprechen verblüffend mit dem seiner Herren überein, aber in allen drei Fällen etwas überzogen und fast karikierend, so daß man nie wußte, ob sich der Hottentotte nicht insgeheim über alle drei lustig machte. (324)

Erziehung zum Konsum: Adam Smith hatte in seinem 1776 erstmals erschienenen Werk über *The Wealth of Nations* die Botschaft von der Förderung des Gemeinwohls durch persönliche, durchaus egoistische Glücksmaximierung verkündet. Missionar Haddy in Timms Roman versucht das neue kaufmännische mit dem alten religiösen Evangelium zu verbinden, wenn er den Hottentotten die Freude an gottgefälliger Bereicherung und persönlichem Glück predigt. Haddy wird in dem Sinne verstanden, dass man auch als Christ die Rinder der Nachbarn, der Hereros, stehlen darf und gegen ausgelassenes Tanzvergnügen mit kräftigem Alkoholgenuss nichts einzuwenden ist. Die kommerziellen Nutznießer dieser etwas ungewöhnlichen Christenlehre, die Viehhändler und Rumfabrikanten, meinen, »dieser Haddy« sei »Goldes wert« (177), und Missionierung hätte doch ihren guten Sinn, wenn sich alle Sendboten der Kirchen wie Haddy verhielten. Als den »Abzockern« und »Heuschrecken« der Boden zu heiß wird und sie sich aus dem Missionsgebiet absetzen, kehrt Haddy zur traditionellen Bußpredigt mit dem Leitmotiv »Laßt uns ehrbarlich wandeln« (179) zurück. Haddy besinnt sich als Vertreter der wesleyanischen Mission auf seine theologische Herkunft, auf die Prinzipien der Erweckungsbewegung von John Wesley, einem britischen Zeitgenossen von Adam Smith mit dezidiert anderer Botschaft: Nicht mehr die »unsichtbare Hand« (175) von Hermes, dem Gott der Händler, sondern jene des strafenden alttestamentarischen Jahwe wird wieder zum Thema von Haddys nun puritanisch-pietistischen Sermonen – all das zum Ärger seiner schwer zu konvertierenden Gemeindemitglieder, die wieder anfangen, Haddys Gottesdienst entbehrlich zu finden.

Erziehung zur Christlichkeit: In Bethanien wirkt der asketische Missionar Kreft. Ihm ist es gelungen in langer, hartnäckiger Bekehrungsarbeit den regionalen Häuptling wie seine ganze christliche Herde vom Alkohol zu entwöhnen. Kreft, der so gerne die Rolle des strengen Lehrers übernimmt, erhält allerdings selbst eine Lektion erteilt, mit der er nicht gerechnet hat. Während er für einige Tage auf einer kleineren nachbarlichen Siedlung seinem missionarischen Eifer frönt, macht der Branntweinhändler Klügge, der ein riesiges Fass Rum mit sich führt, Station in Bethanien. Er darf sogar mit Genehmigung Krefts, der verheiratet ist, in dessen Haus nächtigen (185ff.). Klügge ist für die Frau des Missionars der Versucher, der mit seiner sexuellen Potenz und dem nicht minder attraktiven Angebot an Rum der Asketin wider Willen zu einem nächtlichen psycho-physischen Hochgenuss verhilft, wie sie ihn noch nie erlebt hat.

Das Crescendo einander jagender Lustschreie der beiden während ihres Geschlechtsverkehrs bringt (anders als das Hosianna in der Missionskirche) die ganze Dorfbevölkerung aus dem ›Häuschen‹. Man lauscht in der Nacht vor dem Missionshaus gebannt dem ekstatischen Jubelduo. Alle, inklusive des Häuptlings, werden infiziert vom neuen Enthusiasmus für die körperlichen und alkoholischen Freuden. Gab Klügge im Rausch zuerst an alle kostenlos Rum ab, kehrt bald sein Geschäftsinteresse zurück und er kann Riesenquantitäten des Getränks gegen Bezahlung absetzen. Als der Missionar Kreft nach Bethanien zurückkehrt, fühlt er sich in der Situation des Moses, der nach seiner Abwesenheit entsetzt den »Rückfall ins Heidnische« (189) bei der verlotterten Gemeinde vorfindet: Das orgiastische Springen ums Rumfass entspricht dem Tanz ums »Goldene Kalb« (188). Seine Frau kann Kreft weder durch derbe Flüche noch fromme Sprüche ins Bett zurückbringen, sondern nur durch sexuelle Leistungen, die hinsichtlich Intensität und Dauer jenen nahekommen, mit denen Klügge ihr neue Dimensionen von Lusterfahrung erschlossen hat. Aber die Gemeinde ist vorläufig verloren, denn Klügge hat hier ein ›Fass‹ im sprichwörtlichen Sinne aufgemacht, das nicht mehr zu fließen aufhört.

Erziehung zum Widerstand: Und endlich ist da der streitbare katholische Pater Meisel, der mit der *Imitatio Christi* Ernst macht und wie der Jesus in den Evangelien seine Not mit den Vertretern der institutionalisierten Religion hat. Sein Orden bestreitet, dass Meisel »überhaupt noch Pater« sei, was ihn selbst bei seiner Arbeit als »Diakon« (342) nicht stört. Auf die eine oder andere Weise ist Meisel immer dabei, den Pharisäern Heuchelei vorzuwerfen und die Händler aus dem Tempel zu vertreiben. »Er pochte«, heißt es im Roman, »auf absolute Lauterkeit und Wahrheit im Glauben«, weswegen es »immer wieder zu Spannungen und Reibereien« mit den »Oberen seines Ordens« (343) kommt. Zudem ist er »bei den Offizieren« der sog. Schutztruppen »gefürchtet als militanter Pazifist« (ebd.). Meisel verkörpert in Timms Roman den »Aufstand des Gewissens« (376), d.h. er wird mit einem Ehrentitel bezeichnet, den man in der Bundesrepublik Deutschland mehr als ein halbes Jahrhundert später dem Widerstand gegen Hitler zuerkannte (vgl. *Aufstand des Gewissens* 1984). Meisel berichtet über »Ungeheuerlichkeiten« (372), die sich in Deutsch-Südwestafrika nach dem offiziellen Friedensschluss ereigneten:

Gefangene sollen in Lager verlegt werden, aber sie kommen nie an ihrem Bestimmungsort an. Ortschaften fände man, die Pontoks abgebrannt, am Himmel Geier. Die Hottentotten, die sich [...] ergeben hätten, habe man auf eine kleine Felseninsel in der Lüderitzbucht gebracht, der sogenannten Haifischinsel. In dem kaltfeuchten Seeklima stürben Frauen und Kinder zu Hunderten. Dahinter stecke leider System. Sogar seine evangelischen Kollegen von der Rheinischen Mission, die sonst ja kaum noch wüßten, was Protestantentum heißt, hätten inzwischen mit Briefen und Eingaben beim Gouvernement und Reichskolonialamt gegen diese Behandlung protestiert. (372f.)

Der Pater geht aber weiter. Er schildert »die Situation der Eingeborenen in Briefen« und schickt sie »an sozialistische Zeitungen nach Deutschland, Schweden

und in die Schweiz« (373). Er meint, dass die Soldaten die inhumanen Befehle der Generalität nicht ausführen dürften. Sie sollten sich mit einer Entschiedenheit gegen sie wenden, wie zur napoleonischen Zeit »Graf York von Wartenburg bei Tauroggen« (375) seinem König den Gehorsam verweigert habe, um von seiner Armee und auch vom preußischen Staat Schande abzuwenden. Und man könne hier auch aus dem Neuen Testament lernen, denn schließlich habe »Saulus, der die Christen hetzte«, sich zu »Paulus« (ebd.) gewandelt, der die Sache der Jesus-Anhänger zu seiner eigenen gemacht habe.

Afrikanische Befreiungstheologie und biblizistische Rebellion

Der Begriff »Theologie der Befreiung« wurde erst vor wenig mehr als 40 Jahren in die Debatte um Religion und Gesellschaft eingeführt. Der peruanische Geistliche Gustavo Gutiérrez prägte ihn 1972 mit seiner Schrift *Teología de la liberación*. Das Buch wurde in kurzer Zeit ein Bestseller und bestimmt seitdem die Diskussion innerhalb und außerhalb der katholischen Kirche, wenn es um gesellschaftliche Reformen und soziale, religiös verankerte Ethik in Lateinamerika geht (vgl. Ellacuria/Sobrino 1995 u. 1996). Aber bereits zwei Jahre zuvor hatte der afroamerikanische protestantische Theologe James H. Cone mit dem Buch *Black Theology and Black Power* (1969) eine vergleichbare befreiungstheologische Schrift verfasst (vgl. ferner Cone/Willmore 1993). Im heutigen Afrika ist der Kleriker und Politiker Allan Boesak aus Kapstadt einer der einflussreichsten Vertreter dieser Richtung (vgl. Baesak 1976 u. 2008). Der Begriff der Theologie der Befreiung ist zwar neu, aber er bezieht sich auf eine religiös-gesellschaftliche Praxis, die seit Jahrhunderten besteht und sich überall in den europäischen Kolonien Amerikas, Afrikas und Asiens bemerkbar machte. Es geht dabei darum, mit Hilfe der christlichen Botschaft den Armen eine Stimme zu geben, sich gegen Ausbeutung, Versklavung und Entrechtung zu wehren. Auch in *Morenga* werden Situationen geschildert, in der die zum Christentum bekehrten Afrikaner befreiungstheologisch argumentieren, um sich im Sinne des neuen Glaubens, d.h. unter Berufung auf das Neue Testament, gegen die Unterdrückung der Weißen wehren zu können.¹⁴

Mit der Konversion des Paulus wird in *Morenga* eines der wichtigsten Themen dieses Buches angeschnitten, das des Glaubenswechsels.¹⁵ Dieser Wechsel steht nicht nur im Zeichen divergierender Missionierungsabsichten, sondern wird auch von den Konvertiten ganz unterschiedlich verstanden. Die Vertreter des politischen und ökonomischen Kolonialismus hatten sich von der Missionierung eine Unterstützung ihrer Ansprüche in Afrika versprochen. Dass die christliche Religionslehre aber auch einen destabilisierenden Einfluss haben

14 | Auch Gomsu benutzt in seinem Aufsatz *Die Zeit der Erlösung ist nun gekommen* (2004) auf S. 92 den Begriff des »Befreiungstheologen«, wenn er Shepperd/Stürmanns Verhalten charakterisiert.

15 | Vgl. Wiesberger 1990; Hefner 1993; Mills/Grafton 2003; Leone 2004; Bremmer/Bekum/Molendijk 2006; Washburn/Reinhart 2007; Pitassi/Solfaroli 2010.

kann, zeigt im Roman nicht nur das Beispiel des Paters Meisel, sondern auch die Tatsache, dass die konvertierte einheimische Bevölkerung sich wiederholt mit biblischen Argumenten gegen den Herrschaftsanspruch der Europäer auflehnt.

In Timms Roman wird von zwei Fällen berichtet, in denen sog. falsche Propheten die Legitimation von Mission und Kolonialmacht mit biblischen Argumenten bestreiten. Da ist zunächst – Jahrzehnte vor dem Beginn der Kolonisierung Südwestafrikas durch die Deutschen – ein »eingeborener Kirchendiakon« (116), der in Bethanien auftaucht und sich bald als veritabler theologischer Gegner des Missionars Knudsen entpuppt. Unter Berufung auf die Bibel, besonders auf den Brief des Jakobus, stellt er Luthers fundamentale protestantische »sola fides«-Lehre infrage, nach der der Mensch die von Gott verlangte Gerechtigkeit nicht durch gute Werke verdienen, sondern nur durch den Glauben erlangen kann. Im Jakobus-Brief 2,24, so argumentiert der Diakon, stehe klipp und klar: »So sehet ihr nun, daß der Mensch durch Werke gerecht wird, nicht durch Glauben allein.« (Ebd.) »Seid aber Täter des Wortes und nicht allein Hörer«, heißt es zuvor bei Jakobus (1,22). Zudem kann der Diakon belegen, warum »aus Bösem [...] Gutes werden« kann (ebd.). Denn Jakobus berichtet von der Hure Rahab (2,25), die trotz ihres schlechten Lebenswandels Gutes tut, wenn sie Josuas Kundschafter das Leben rettet und damit die Voraussetzung für die Eroberung von Jericho schafft. Wenn es aber ans Handeln geht, so liefert der Brief des Jakobus eine Reihe von Glaubensargumenten, warum den Armen geholfen werden muss und warum die Reichen mit ihrem Besitz und ihrer Lebensweise keine Achtung verdienen. Diese Lehren wendet der Diakon auf die Verhältnisse in seiner südwestafrikanischen Gegenwart an und doziert über den lebenswichtigen Diebstahl von Rindern, ein Diebstahl, der an sich etwas Böses sei, aus dem aber Gutes werde. »Wenn der Allmächtige«, so argumentiert er, es zulasse, dass die Kinder des Stammes an Hunger sterben, »nur damit die Rinder der Reichen weiterleben können«, dann sei »Knudsens Gott der allmächtige Gott der Rinder, aber nicht der Hottentotten und erst recht kein gütiger Gott« (117).

Die in der Missionskirche versammelten Gemeindemitglieder spenden dem Diakon Beifall. Knudsen aber hat von Anfang an seine Sache auf Gott gestellt und ohne Kompromisse die reine Lehre Jesu nach offizieller protestantischer Lesart auszudrücken versucht. Vor allem will er den Nama ihre seit Jahrhunderten bestehende Gewohnheit des Viehdiebstahls bei den Hereros austreiben. Die Befolgung des siebten Gebots aus dem Moses-Dekalog hat Knudsen während seines »neunjährigen Ringens um das Seelenheil der Hottentotten« (111) ins Zentrum seiner katechetischen Anstrengungen gerückt. Knudsen verliert seine Anhänger und kehrt »zermürbt« (116) in seine norwegische Heimat zurück. Er muss erkennen, dass sich die Eingeborenen gerne die Stellen aus der »Heiligen Schrift [...] herauspicken, die sich gegen die Reichen, dann gegen die Obrigkeit und schließlich sogar gegen die Missionskirche richten« (118).

Ein weiterer sog. falscher Prophet macht der deutschen Kolonialobrigkeit 1904/05 das Leben schwer. Er heißt Shepperd oder Stürmann, und sein Name ist mit ›Schafhirt‹ und ›Steuermann‹ Programm.¹⁶ Stürmann hat als »Stallknecht in Kimberley« eine Christuserscheinung gehabt und meint vom Glaubensgründer den »Auftrag« erhalten zu haben, den »schwarzen Menschen das Evangelium zu verkünden« (70). Es geht ihm um ein partielles Bekehrungswerk, nämlich speziell um »die Erlösung für das Namavolk« (72). Wie bei Pater Meisel und dem Diakon in Knudsens Missionskirche ist auch für Stürmann Christus vor allem jene Vorbildfigur, die die »Wucherer« aus dem »Tempel« vertreibt (ebd.). Nachfolge Christi bedeutet für ihn die Verbannung der Deutschen aus Südwestafrika. »Gott«, der »Herr der Heerscharen« gebrauche ihn, »um ein Königreich zu zerschlagen« (ebd.). Theodor Leutwein, der Gouverneur von Deutsch-Südwestafrika, erklärt dieses Vorhaben in einem von Timm zitierten Brief an den Reichskanzler vom November 1904 als »religiösen Wahnsinn« (ebd.). Stürmann beruft sich (wie in der Vergangenheit der Diakon in Bethanien) vor allem auf den Jakobusbrief (2,5f.), wenn er in den »Bergpredigten« genannten Reden die doppeldeutige Stelle zitiert:

Höret zu, meine lieben Brüder! Hat nicht Gott erwählt die Armen auf dieser Welt, daß sie an Glauben reich seien und Erben des Reichs, welches er verheißen hat denen, die ihn lieben? Ihr aber habt den Armen Unehre getan. Sind es nicht die Reichen, die Gewalt an euch üben und ziehen euch vor Gericht? (69)

Wie Jahrhunderte zuvor die Bauern in Europa biblizistisch den Krieg gegen die Adligen begründeten (vgl. Blicke 2004), zieht Stürmann als »Gottesstreiter« in den Krieg gegen die deutschen Schutztruppen. Es gelingt ihm den Nama-Häuptling Hendrik Witboi für seine militanten Pläne zu gewinnen (vgl. Witbooi 1982). Als dann die unausweichlichen Niederlagen folgen, erklärt Stürmann sie mit dem »Unglauben der Kämpfer« (74). Der »Prophet« verschwindet aus dem Kampfgebiet, bleibt eine Weile verschollen (75), wird dann später jedoch in der Kapkolonie aufgegriffen und gehängt (76). In Timms Roman wird berichtet, dass Stürmann das Schlagwort »Afrika den Afrikanern« (74) erfunden haben soll. Wenn das auch nicht zu beweisen ist, kommt diese Losung des Antikolonialismus damals jedenfalls auf.

»VERKAFFERUNG«: WEISSE GOING NATIVE

Konversionen kamen in der Kolonialzeit nicht nur bei Afrikanern vor, sondern auch bei Europäern. Das *Going native* war ein offiziell geächtetes, aber nichtsdestoweniger häufig praktiziertes Verhalten. Definiert wird der Begriff in der postkolonialen Theorie so:

16 | Gomsu 2004 weist in *Die Zeit der Erlösung ist nun gekommen* auf S. 94 darauf hin, dass mit »Stürmann« auch »Sturmann« und »Störmann« assoziiert werden kann.

The term indicates the colonizer's fear of contamination by absorption into native life and customs. The construction of native cultures as either primitive or degenerate in a binary discourse of colonizer/colonized led, especially at the turn of the century, to a widespread fear of »going native« amongst the colonizers in many colonial societies. [...] But »going native« could also encompass lapses from European adoption and even enjoyment of local customs in terms of dress, food, recreation and entertainment. (Ashcroft/Griffiths/Tiffin 1998: 115)

Gottschalk in *Morenga* etwa unterhält zeitweilig eine Liebesbeziehung zu Elisabeth, einer Eingeborenen. Seine militärische Umgebung diffamiert das Verhältnis als »Verkaufung« (151). Leutnant Wolf meint, »gerade an der Widerstandsfähigkeit gegen diesen schwarzen Sog zeige sich Rasse und wahrer Charakter« (ebd.). Gottschalk selbst sieht das anders und meint, man könne von den Hottentotten Tugenden wie »Herzensbildung« (153) lernen. Ursprünglich hatte Gottschalk vor, Farmer in Deutsch-Südwestafrika zu werden (19), doch nach den Kriegserfahrungen will er nicht mehr Teil eines inhumanen kolonisierenden Systems sein, dessen Symbol die »Nilpferdpeitsche« (98) ist. Er kehrt nach Deutschland zurück, um dort eine Laufbahn als Wissenschaftler einzuschlagen.

Entschiedener verläuft die Hinwendung zur Kultur der Einheimischen bei Unterveterinär Wenstrup. Der behandelt seinen Bambusen, der bezeichnenderweise Jakobus heißt, nicht wie einen Diener, sondern stellt ihn als Lehrer ein, der ihm die Sprache der Nama beibringt (52). Wenstrup, der zum Anarchismus tendiert, assimiliert sich auch in seinem Aussehen an die Einheimischen, beginnt also »denen zu ähneln, die zu bekämpfen er hergeschickt worden war« (63). Er will nicht in Konflikte mit den Hottentotten geraten, deren soziale, auf gegenseitiger Hilfe basierende Kultur er schätzt, und wird zum Deserteur und Überläufer. Im Roman ist er der Verschollene, der sich möglicherweise in die Kapkolonie abgesetzt hat (101).

In der Zeit des Kolonialismus trafen Kulturen aufeinander, die nur geringe Anschlussmöglichkeiten boten, weil sie ganz andere Basiselemente aufwiesen. Chancen auf einen beide Seiten inspirierenden Kulturdialog wurden von den offiziellen kolonisierenden Institutionen in Politik und Kirche nicht wahrgenommen, weil man wie selbstverständlich von der Überlegenheit der eigenen Zivilisation ausging. Ansätze zu postkolonialen Einstellungen finden sich lediglich bei Personen, die den Erwartungen der offiziellen Institutionen nicht entsprechen. Doch sogar bei ihnen halten die Romanciers letztlich nur Situationen des Scheiterns fest: mit teils tragischen, teils komischen Konsequenzen. Bei Timm zieht sich Gottschalk aus dem kolonialen Projekt angewidert zurück. Wenstrup versucht zwar den Seitenwechsel in die afrikanische Kultur, doch bleibt offen, ob er dabei erfolgreich ist. Die christlichen Missionare, so unterschiedlich sie auch ihre Aufgabe anpacken, verkünden eine Botschaft, die von den Einheimischen nicht als froh und heilbringend verstanden wird. Die postkolonialen Romane lassen uns die kolonialen Irrwege besser verstehen. Vielleicht fungieren die überzeugendsten unter ihnen gerade wegen ihres literarischen Unterhaltungswertes als Beiträge zu einer entstehenden Ethik

transkontinentaler Kulturverständigung im Zeichen von Menschenrecht und Menschenwürde. Dazu befähigt den Roman von Uwe Timm nicht zuletzt ein historisches Bewusstsein seines Erzählers. Dieses Bewusstsein zeigt sich auch darin, dass wiederholt auf den Kulturbruch hingedeutet wird, der nur wenige Jahrzehnte später mit Krieg und Holocaust offen zu Tage tritt.

LITERATUR

- Agossavi, Simplicio (2003a): Uwe Timm: *Morenga* (Roman). In: Ders.: *Fremdhermeneutik in der zeitgenössischen Literatur. An Beispielen von Uwe Timm, Gerhard Polt, Urs Widmer, Sibylle Knaus, Wolfgang Lange und Hans Christoph Buch*. St. Ingbert, S. 37–67.
- Ders. (2003b): Sibylle Knaus: *Die Missionarin* (Roman). In: Ders.: *Fremdhermeneutik in der zeitgenössischen Literatur. An Beispielen von Uwe Timm, Gerhard Polt, Urs Widmer, Sibylle Knaus, Wolfgang Lange und Hans Christoph Buch*. St. Ingbert, S. 109–138.
- Ders. (2003c): Hans Christoph Buch: *Kain und Abel in Afrika* (Roman). In: Ders.: *Fremdhermeneutik in der zeitgenössischen Literatur. An Beispielen von Uwe Timm, Gerhard Polt, Urs Widmer, Sibylle Knaus, Wolfgang Lange und Hans Christoph Buch*. St. Ingbert, S. 159–175.
- Albrecht, Monika (2006): Che Guevara in »Deutsch-Südwest«. Uwe Timms Anti-Kriegsroman »Morenga« aus interdisziplinärer Sicht. In: Dirk Göttsche u.a.: *Schreiben gegen Krieg und Gewalt*. Göttingen, S. 187–203.
- Dies. (2008): »Europa ist nicht die Welt«. (Post)Kolonialismus in Literatur und Geschichte der westdeutschen Nachkriegszeit. Bielefeld.
- Appadurai, Arjun (1996): *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*.
- Arich-Gerz, Bruno (2009): Postkoloniale Prosaliteratur zwischen Einfühlungs- und Rezeptionsästhetik. In: *Acta Germanica* 37, S. 33–44.
- Ashcroft, Bill/Griffiths, Gareth/Tiffin, Helen (Hg.; 1995): *The Post-colonial Studies Reader*. London/New York.
- Dies. (Hg.; 1998): *Key Concepts in Post-colonial Studies*. London/New York.
- Aufstand des Gewissens (1984): *Der militärische Widerstand gegen Hitler und das NS-Regime 1933–1945*. Hg. v. Militärischen Forschungsamt im Auftrag des Bundesministeriums der Verteidigung. Herford.
- Aust, Hugo (1994): *Der historische Roman*. Stuttgart.
- Baumbach, Kora (2005): Verdrängte Kolonialgeschichte: Zu Uwe Timms Roman »Morenga«. In: *Monatshefte* 97, H. 2, S. 213–231.
- Bhabha, Homi K. (1994): *The Location of Culture*. London/New York.
- Ders. (2000): Von Mimikry und Menschen: Die Ambivalenz des kolonialen Diskurses. In: Ders.: *Die Verortung der Kultur*. Tübingen, S. 125–137.
- Blickle, Peter (2004): *Biblizismus contra Feudalismus*. In: Ders.: *Die Revolution von 1525*. München, S. 140–150.
- Boesak, Allan Aubrey (1976): *Farewell to Innocence: A Social-Ethical Study on Black Theology and Black Power*. Maryknoll (NY)

- Ders. (2008): *The Tenderness of Conscience: African Renaissance and the Spirituality of Politics*. Glasgow.
- Bremmer, Jan N./Bekkum, Wout J. van/Molendijk, Arie L. (Hg.; 2006): *Cultures of Conversions*. Löwen.
- Buch, Hans Christoph (2000): *Kain und Abel in Afrika*. Berlin.
- Ders. (2008): *Sansibar Blues oder Wie ich Livingstone fand*. Roman. Frankfurt a.M.
- Ders. (2009) im Gespräch mit Oliver Lubrich: »Wie ich Livingstone fand.« Reise ins äußerste Afrika. In: Christof Hamann/Alexander Honold (Hg.): *Ins Fremde schreiben. Gegenwartsliteratur auf den Spuren historischer und fantastischer Entdeckungsreisen*. Göttingen, S. 171–179.
- Buhl, Marc (2011): *Das Paradies des August Engelhardt*. Roman. Frankfurt a.M.
- Capus, Alex (2009): *Eine Frage der Zeit*. Roman. München.
- Car, Milka (2012): Uwe Timms »Morenga«: Ein historischer Dokumentarroman. In: *Gegenwartsliteratur* 11, S. 82–99.
- Cone, James H. (1969): *Black Theology and Black Power*. New York.
- Ders./Willmore Gayraud S. (Hg.; 1993): *Black Theology: A Documentary History*. Marryknoll (NY).
- Constantini, Dino (2008): *Mission civilisatrice. Le rôle de l'histoire coloniale dans la construction de l'identité politique française*. Paris.
- Diallo, M. Moustapha/Götttsche, Dirk (Hg.; 2003): *Interkulturelle Texturen. Afrika und Deutschland im Reflexionsmedium der Literatur*. Bielefeld.
- Diez, Georg (2012): Die Methode Kracht. In: *Der Spiegel* 7, S. 100–103.
- Dürbeck, Gabriele (2007): *Stereotype Paradiese. Ozeanismus in der deutschen Südeeliteratur 1815–1914*. Tübingen.
- Dunker, Axel (2008): *Kontrapunktische Lektüren. Koloniale Strukturen in der deutschsprachigen Literatur des 19. Jahrhunderts*. München.
- Ders. (Hg.; 2005): *(Post-)Kolonialismus und Deutsche Literatur. Impulse der angloamerikanischen Literatur- und Kulturtheorie*. Bielefeld.
- Durzak, Manfred (2007): Zweimal Deutsch-Südwestafrika: Uwe Timms Roman »Morenga« und Gerhard Seyfrieds Roman »Herero«. In: David Basker (Hg.): *Uwe Timm II*. Cardiff, S. 37–49.
- Ellacuria, Ignaci/Sobrin, Jon (Hg.; 1995): *Mysterium Liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung*. Bd. 1. Luzern.
- Dies. (Hg.; 1996): *Mysterium Liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung*. Bd. 2. Luzern.
- Febel, Gisela (2012): Postkoloniale Literaturwissenschaft. Methodenpluralismus zwischen Rewriting, Writing back und hybridisierenden und kontrapunktischen Lektüren. In: Julia Reuter/Alexandra Karentzos (Hg.): *Schlüsselwerke der Postcolonial Studies*. Wiesbaden, S. 229–247.
- Geibel, Emmanuel (1904): *Deutschlands Beruf*. In: Ders.: *Ausgewählte Gedichte*. Stuttgart.
- Geppert, Hans Vilmar (1976): *Der ›andere‹ historische Roman. Theorie und Strukturen einer diskontinuierlichen Gattung*. Tübingen.
- Gerber, Lydia (2002): *Von Voskamps ›heidnischem Treiben‹ und Wilhelms ›höherem China‹. Die Berichterstattung deutscher protestantischer Missionare aus dem deutschen Pachtgebiet Kiautschou 1898–1914*. Hamburg.

- 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.
- Glocke, Nicole (1997): *Zur Geschichte der Rheinischen Missionsgesellschaft in Deutsch-Südwestafrika unter besonderer Berücksichtigung des Kolonialkrieges von 1904 bis 1907*. Bochum.
- Göttsche, Dirk (2012): Hans Christoph Buch's »Sansibar Blues« and the Fascination of Cross-Cultural Experience in Contemporary German Historical Novels about Colonialism. In: *German Life and Letters* 65, H. 1, S. 128–146.
- Ders. (2013): *Remembering Africa: The Rediscovery of Colonialism in Contemporary German Literature*. Rochester (NY).
- Gomsu, Joseph (2004): »Die Zeit der Erlösung ist nun gekommen«. Subversive Bibelexegese in Uwe Timms »Morenga«. In: *Weltengarten: Deutsch-Afrikanisches Jahrbuch für interkulturelles Denken*, S. 84–97.
- Gutiérrez, Gustavo (1972): *Teología de la liberación: perspectivas*. Salamanca.
- Gutjahr, Ortrud/Hermes, Stefan (2011): *Maskeraden des (Post-)Kolonialismus. Verschattete Repräsentationen ›der anderen‹ in der deutschsprachigen Literatur und im Film*. Würzburg.
- Gründer, Horst (1982): *Christliche Mission und deutscher Imperialismus. Eine politische Geschichte ihrer Beziehungen während der deutschen Kolonialzeit (1884–1914) unter besonderer Berücksichtigung Afrikas und Chinas*. Paderborn.
- Ders. (1987): Art. »Lüderitz, Adolf«. In: *Neue Deutsche Biographie*. Bd 15. Berlin, S. 452f.
- Ders. (2012): *Geschichte der deutschen Kolonien*. 9. Aufl. Paderborn.
- Hamann, Christof (2007): *Usambara. Roman*. Göttingen.
- Hammer, Karl (1978): *Weltmission und Kolonialismus. Sendungsideen des 19. Jahrhunderts im Konflikt*. München.
- Hefner, Robert W. (Hg.; 1993): *Conversion to Christianity. Historical and Anthropological Perspectives on a Great Transformation*. Berkeley (CA).
- Hermes, Stefan (2009): »Fahrten nach Südwest. Die Kolonialkriege gegen die Herero und Nama in der deutschen Literatur (1904–2004)». Würzburg.
- Herold, Heiko (2006): *Deutsche Kolonial- und Wirtschaftspolitik in China 1840 bis 1914. Unter besonderer Berücksichtigung der Marinekolonie Kiautschou*. Köln.
- Hilliges, Ilona Maria (2010): *Ein Kind Afrikas*. Reinbek b. Hamburg.
- Holdenried, Michaela (2011): Neukartierungen deutscher Kolonialgebiete. Postkoloniale Schreibweisen in Uwe Timms Roman »Morenga«. In: *Zeitschrift für interkulturelle Germanistik* 2, H. 2, S. 129–149.
- Honold, Alexander/Scherpe, Klaus R. (Hg.; 2004): *Mit Deutschland um die Welt. Eine Kulturgeschichte des Fremden in der Kolonialzeit*. Stuttgart.
- Horn, Peter (1995): Über die Schwierigkeit, einen Standpunkt einzunehmen. Zu Uwe Timms »Morenga«. In: Manfred Durzak/Hartmut Steinecke in Zusammenarbeit mit Keith Bullivant (Hg.): *Die Archäologie der Wünsche. Studien zum Werk Uwe Timms*. Köln, S. 93–117.
- Kipling, Rudyard (2008): *The White Man's Burden [1899]*. In: Ders.: *The Five Nations*. Rockville (MD), S. 79f.; online unter: <http://books.google.de/books?id=VQQAM-hT>

- 35EC&printsec=frontcover&hl=de&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false [Stand: 30.06.2013].
- Judd, Dennis (1997): *Diamonds are Forever: Kipling's Imperialism. Poems of Rudyard Kipling*. In: *History Today* 47, No. 6, S. 37.
- Jung-Diestelmeier, Maren (2010): »Schönen Gruß aus Kiao-Tschau...« Deutsche China-bilder und Konstruktionen des nationalen Selbst. In: *Jahrbuch für Antisemitismusforschung* 18, S. 113–138.
- Knauss, Sybille (1997): *Die Missionarin*. Roman. Hamburg.
- Kracht, Christian (2012): *Imperium*. Roman. Köln.
- Krieger, Bogdan (Hg.; o.J.): *Die Reden Kaiser Wilhelms II. in den Jahren 1906 – Ende 1912*. Viertes Teil. Leipzig.
- Kußler, Rainer (1995): Interkulturelles Lernen in Uwe Timms »Morenga«. In: Manfred Durzak/Hartmut Steinecke in Zusammenarb. mit Keith Bullivant (Hg.): *Die Archäologie der Wünsche. Studien zum Werk Uwe Timms*. Köln, S. 65–91.
- Leone, Massimo (2004): *Religious Conversion and Identity. The Semiotic Analysis of Texts*. London/New York.
- Lovenberg, Felicitas v. (2012): Ein kultischer Verehrer von Kokosnuss und Sonnenschein. In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* v. 11. Februar 2012.
- Lü, Yixu (2005): Geschichte und Fiktion: Der Boxer-Aufstand in der zeitgenössischen deutschen Kolonialliteratur. In: Jean-Marie Valentin (Hg.): *Akten des XI. Internationalen Germanistenkongresses 2005*. Bd. 8. Bern u.a., S. 229–234.
- Lützel, Paul Michael (1997a): Bürgerkrieg und Legitimität: Zum romantischen Geschichtsroman. In: Ders.: *Klio oder Kalliope? Literatur und Geschichte*. Berlin, S. 21–50.
- Ders. (Hg.; 1997b): *Der postkoloniale Blick. Deutsche Schriftsteller berichten aus der Dritten Welt*. Frankfurt a.M.
- Ders. (2005): *Postmoderne und postkoloniale deutschsprachige Literatur. Diskurs, Analyse, Kritik*. Bielefeld.
- Ders. (2009): *Bürgerkrieg global. Menschenrechtsethos und deutschsprachiger Gegenwartsroman*. München.
- Ders. (2012): Hitler und die Kokosnuss. In: *Literarische Welt* v. 11. Februar 2012, S. 3.
- Lukács, Georg (1955): *Der historische Roman [1937]*. Berlin.
- Mills, Kenneth/Grafton, Anthony (Hg.; 2003): *Conversion. Old Worlds and New*. Rochester (NY).
- Mirtschink, Bernhard (1980): *Zur Rolle christlicher Mission in kolonialen Gesellschaften. Katholische Missionserziehung in »Deutsch-Ostafrika«*. Frankfurt a.M.
- Niesel, Hans-Joachim (1971): *Kolonialverwaltung und Missionen in Deutsch Ostafrika 1890–1914*. Diss. Berlin.
- Nünning, Ansgar (1994): *Von historischer Fiktion zu historiographischer Metafiktion*. Trier.
- Oberprieler, Gudrun (1991): Gottschalks Entwicklungsprozess oder der gescheiterte Versuch, einen fremdkulturellen Code zu erlernen. Eine Untersuchung zu Uwe Timms Roman »Morenga«. In: *Acta Germanica*. Beiheft 2, S. 167–183.
- Patrut, Iulia-Katrin/Uerlings, Herbert (Hg.; 2012): *Postkolonialismus und Kanon*. Bielefeld.
- Pakendorf, Günther (1993): *The Subversive Nature of the Gospel. Reflections on Uwe Timm's Novel »Morenga«*. In: *Etudes Germano-Africaines* 11, S. 128–136.

- Panzergrau, Kurt (1998): Die Bildung und Erziehung der Eingeborenen Südwestafrikas durch die Rheinische Missionsgesellschaft von 1842–1914. Ein Beitrag zur Beziehung von Pädagogik und Kolonialismus. München.
- Pitassi, Maria-Cristina/Camillocchi, Daniela Solfaroli (Hg.; 2010): *Les Modes de la conversion confessionnelle à l'Epoque moderne*. Florenz.
- Pratt, Mary Louise (1992): *Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation*. London/New York.
- Rempfer, Dorothee (2011): »Gemeinsam, getrennt, hierarchisch«. Das Bildungs- und Erziehungskonzept der Rheinischen Missionsgesellschaft im südlichen Afrika. In: Hanns Lessing u.a. (Hg.): *Deutsche evangelische Kirche im kolonialen südlichen Afrika. Die Rolle der Auslandsarbeit von den Anfängen bis in die 1920er Jahre*. Wiesbaden, S. 511–521.
- Richter, Steffen (2005): »... oder lasse auf die schießen«. Zur Geschichte des Kolonialkriegs in Deutsch-Südwestafrika. In: *Afrika – Kultur und Gewalt. Hintergründe und Aktualität des Kolonialkriegs in Deutsch-Südwestafrika. Seine Rezeption in Literatur, Wissenschaft und Populärkultur (1904–2004)*. Iserlohn, S. 11–16.
- Ridley, Hugh (1995): Die Geschichte gegen den Strich lesend: Uwe Timms »Morenga«. In: Anne Fuchs/Theo Harden (Hg.): *Reisen im Diskurs*. Heidelberg, S. 358–373.
- Said, Edward W. Said (1993): *Culture and Imperialism*. New York.
- Schmidlin, J. (1913): *Die katholischen Missionen in den deutschen Schutzgebieten*. Münster.
- Schmiedel, Roland (2007): Fiktion oder literarische Geschichtsschreibung? Eine Quellenanalyse von Uwe Timms historischem Roman »Morenga«. In: *Acta Germanica* 35, S. 85–101.
- Schulte, Rainer (2003): Interview with Breon Mitchell and Uwe Timm: Collaboration Between Translator and Author. In: *Translation Review* 66, S. 1–7.
- Schultz-Naumann, Joachim (1985): *Unter Kaisers Flagge. Deutschlands Schutzgebiete im Pazifik und in China einst und heute*. München.
- Schwarz, Thomas (2012): Eine Tragikomödie der Südsee. Marc Buhls und Christian Krachts historische Romane über das imperiale Projekt des August Engelhardt; online unter: http://www.germanistik.ch/publikation.php?id=Eine_Tragikomoe_die_der_Suedsee [Stand: 30.06.2013].
- Seyfried, Gerhard (2008): *Gelber Wind oder Der Aufstand der Boxer. Roman*. Frankfurt a.M.
- Ders. (2009): *Herero. Roman*. 5. Aufl. Berlin [¹2004].
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1990): *The Post-colonial Critic: Interviews, Strategies, Dialogues*. London/New York.
- Timm, Uwe (1985): *Morenga. Roman*. Köln.
- Uerlings, Herbert (2001): Die Erneuerung des historischen Romans durch interkulturelles Erzählen. Zur Entwicklung der Gattung bei Alfred Döblin, Uwe Timm, Hans Christoph Buch und anderen. In: Osman Durrani/Julian Preece (Hg.): *Travellers in Time and Space. The German Historical Novel / Reisende durch Zeit und Raum. Der deutschsprachige historische Roman*. Amsterdam/New York, S. 129–154.
- Uthmann, Jörg v. (1992): Deutsches Wesen und Unwesen. Emanuel Geibel: Deutschlands Beruf. In: Marcel Reich-Ranicki (Hg.): *Frankfurter Anthologie. Gedichte und Interpretationen*. Frankfurt a.M., S. 91f.

- Washburn, Dennis/Reinhart, A. Kevin (Hg.; 2007): *Converting Cultures. Religion, Ideology and Transformation of Modernity*. Leiden/Boston (MA).
- Wiesberger, Franz (1990): *Bausteine zu einer soziologischen Theorie der Konversion. Soziokulturelle, interaktive und biographische Determinanten religiöser Konversionsprozesse*. Berlin.
- Wilke, Sabine (2001): »Hätte er bleiben wollen, er hätte anders denken und fühlen lernen müssen«: Afrika geschildert aus Sicht der Weißen in Uwe Timms »Morenga«. In: *Monatshefte* 93, H. 3, S. 335–354.
- Witbooi, Hendrik: *Afrika den Afrikanern! Aufzeichnungen eines Nama-Häuptlings aus der Zeit der deutschen Eroberung Südwestafrikas 1884 bis 1894*. Hg. v. Wolfgang Reinhard. Berlin/Bonn 1982
- Zantop, Susanne (1997): *Colonial Fantasies. Conquest, Family, and Nation in Precolonial Germany. 1770–1870*. Durham/London.
- Zimmerer, Jürgen (2001): *Deutsche Herrschaft über Afrikaner. Staatlicher Machtmissbrauch und Wirklichkeit im kolonialen Namibia*. Münster.
- Ders. (2004): *Krieg, KZ und Völkermord in Südwestafrika. Der erste deutsche Genozid*. In: Ders./Joachim Zeller (Hg.): *Völkermord in Deutsch-Südwestafrika. Der Kolonialkrieg (1904–1908) in Namibia und seine Folgen*. 2. Aufl. Berlin, S. 45–63.
- Ders./Zeller, Joachim (Hg.; 2004): *Völkermord in Deutsch-Südwestafrika. Der Kolonialkrieg (1904–1908) in Namibia und seine Folgen*. 2. Aufl. Berlin.

Liebe als ›Dritter Raum‹

Feridun Zaimoğlu's *Liebesbrand* als interkultureller Roman

SANIYE UYSAL ÜNALAN

Abstract

This article examines the very significant role of the love concept in the novel Fire of Love (Liebesbrand; 2008) of Feridun Zaimoğlu. Love is not only the main subject of this novel, but also appears as a ›third place‹ (Bhabha), since love is mobilized as a hybrid and intercultural concept that ultimately makes boundaries dubious. Through referring to literary traditions such as the German Romantic period as well to the Divan-Literature, i.e. the classic period of Turkish Literature, this love concept incorporates structures and components of German and Turkish Literature in contemporary German Literature and constitutes in this way a new literary space. As the links between the novel and the German Romantic period have already been established, the article focuses on those elements and structures corresponding with the Divan-Literature. On the basis of the literary and aesthetic remapping of the love concept emerging in Liebesbrand the novel produces a third space evading cultural differences. The novel configures and enriches German Literature through the literary references to Turkish Literature, and the boundaries of German Literature and Culture get expanded.

Title: Love as a ›Third Space‹: Feridun Zaimoğlu's *Fire of Love (Liebesbrand)* as an Intercultural Novel

Keywords: Divan-Literature; *Liebesbrand*; romantic love; Turkish-German literature; Zaimoğlu, Feridun (1964–)

Der preisgekrönte und mehrfach ausgezeichnete Autor Feridun Zaimoğlu zählt zu den bekanntesten Vertretern der deutschen Gegenwartsliteratur und gehört mit seinen Werken mittlerweile zum deutschen Kanon. In Literaturgeschichtsbüchern wird Zaimoğlu als eine wichtige Stimme der deutschen Gegenwartsliteratur vorgestellt, seine fassettenreichen Texte haben Eingang gefunden in Lehrbücher, und nicht zuletzt ist es der Eintrag in *Kindlers Literaturlexikon*,¹ der die Kanonisierung dieses Autors besonders deutlich werden lässt. So kommt es auch nicht von ungefähr, dass Hajo Steinert nach Erscheinen des Romans *Liebesbrand* beteuert, dass »Feridun Zaimoğlu [...] ein deutschsprachiger Romancier« sei und »mit diesem Buch endgültig zur Spitze« (2008) gehöre. In der Tat ist dieser 2008 erschienene Roman nicht nur auf große Resonanz in der Literaturkritik gestoßen, er hat seinem Autor auch zu einem renommierten und – was noch wichtiger zu sein scheint – seriösen Platz in der deutschen Literatur

1 | Siehe hierzu den Kommentar des Autors in der FAZ: Zaimoğlu 2009. Zum Eintrag vgl. Yeşilada 2009.

verholfen (vgl. auch Hofmann 2012: 250).² Im klaren Gegensatz zum wortgewaltigen und rebellischen Stil seiner früheren Texte setzt Zaimoğlu in *Liebesbrand* den romantisch-pathetischen Ton, den er erstmals in seinem Briefroman *Liebesmale, scharlachrot* (2000) angeschlagen hat, auf brisante Weise fort und wendet sich hauptsächlich dem Thema der ›Liebe‹ zu. Auch sein Erzählband *Zwölf Gramm Glück* (2004) ist ein exemplarisches Beispiel für die selbstgesetzte Zäsur im eigenen Werk. Denn in seinen sensationellen Erfolgsbüchern wie *Kanak Sprak. 24 Misstöne vom Rande der Gesellschaft* (1995), *Abschaum. Die wahre Geschichte von Ertan Ongun* (1997) oder *Koppstoff. Kanaka Sprak vom Rande der Gesellschaft* (1998) handelt es sich zum einen um eine dezidierte Gesellschaftskritik aus der Perspektive von türkischen Migrantinnen und Migranten, zum anderen um vermeintlich authentisches Material, das Zaimoğlu literarisch umgearbeitet haben will.³ Auch die jüngeren Bücher wie etwa *Leyla* (2006), *Hinterland* (2009) und *Ruß* (2011) unterscheiden sich in stilistischer wie auch thematischer Hinsicht sehr deutlich von seinem Frühwerk. Dieser gravierende Wandel im Werk Zaimoğlus erklärt auch die Schwierigkeit, »Zaimoğlu als Vertreter einer Außenseiter- oder gar Gastarbeiterliteratur, als ›Malcolm X der Türken‹, in den literaturkritischen Griff zu bekommen« (Rüdenauer 2004: 64). Statt ihn auf diese repräsentative Funktion zu reduzieren, sollten demnach die besonderen ästhetischen Bedeutungsräume seiner Bücher in den Blick genommen werden, die zweifelsfrei zu einer kreativen Neugestaltung der deutschen Literatur und Kultur beitragen.

Bekanntlich ist Feridun Zaimoğlu ein Schriftsteller, der sich sowohl zu seinen eigenen Texten als auch zu öffentlichen Themen gerne zu Wort meldet und sich mit seinen Äußerungen mitunter auch in Widersprüche verwickelt. Was allerdings seine literarische Selbstverortung betrifft, profiliert sich Zaimoğlu eindeutig und konsequent als deutscher Schriftsteller. In diesem Sinne akzentuiert er auch in dem von Frauke Meyer-Gosau geführten Interview in der Literaturzeitschrift *Literaturen*,⁴ dass sein Buch *Kanak Sprak* »ein deutsches Sprach-Phänomen« sei, »daran war«, so der Autor, »nichts Türkisches; auch die anderen wilden Bücher beziehen sich auf den deutschen Kontext.« (Meyer-Gosau 2008: 12) Und weiter stellt der Schriftsteller nahezu mit Verwunderungspose fest: »Tatsächlich: ich bin ein deutscher Schriftsteller, Deutschland ist meine Heimat – aber ich bin kein Heimatdichter!« (Ebd.)⁵ Wenngleich Zaimoğlu sich in diesem Interview prononciert der deutschen Literatur verschreibt und mit

2 | Der Roman wurde 2008 für den *Preis der Leipziger Buchmesse* nominiert, erhielt aber den zweiten Preis. Im gleichen Jahr wurde *Liebesbrand* mit dem *Corine-Preis* ausgezeichnet.

3 | Insbesondere zu *Kanak Sprak* siehe ausführlich Hofmann 2006: 226–236 und auch Yıldız 2009.

4 | Den Schwerpunkt dieser speziellen Ausgabe bildet die türkische Literatur anlässlich der Frankfurter Buchmesse, deren Gastland 2008 die Türkei war.

5 | Zur Selbstverortung des Autors vgl. auch das Interview mit Ostrowicz/Ulrich 2009: 179.

dem ›Türkischen‹ lediglich Intimes sowie Privates in Verbindung bringt, erklärt er gleichzeitig: »Ich bin deutsch-türkisch, in meinen Geschichten wird man immer deutsche und türkische Momente finden.« (Ebd.) Deutsche und türkische Momente kommen in der Tat auch in dem hier zu behandelnden Roman *Liebesbrand* (2010)⁶ zum Tragen. Diese lassen sich vorzüglich anhand der literarischen Konfiguration des Themas ›Liebe‹ nachweisen, zumal der nunmehr für Zaimoğlu charakteristische romantisch-pathetische Duktus in diesem Roman auf eine sehr eindringliche und programmatische Weise zum Ausdruck kommt. Die ›Liebe‹ spielt nämlich einerseits als textuelles Phänomen und andererseits als literarisches Konzept eine entscheidende Rolle. In der vorliegenden Untersuchung soll gezeigt werden, dass dieser Roman ein interliterarisch konzipiertes Liebesmodell zur Geltung bringt und auf dessen Grundlage einen sehr spezifischen interkulturellen Bedeutungsraum entfaltet. Denn neben der deutschen Romantik stellt die türkische *Divan*-Literatur, deren Besonderheiten im Weiteren noch vorzustellen sind, eine signifikante Bezugsgröße im Hinblick auf die literarische Gestaltung des Themas ›Liebe‹ dar. Die Forschung zu diesem Roman hat bereits die Verknüpfungen zur deutschen Romantik herausgearbeitet.⁷ Daher möchte ich insbesondere die Bezüge zur türkischen *Divan*-Literatur ausloten. Indem der Roman an die Traditionen der *Divan*-Literatur wie auch der deutschen Romantik anknüpft, bringt er etwas völlig Neues hervor, das methodisch im Hinblick auf die Erkenntnisse der ›türkischen Wende‹ (vgl. Adelson 2005) zu untersuchen sein wird. Den methodischen Referenzrahmen der Argumentation bilden somit die neuen Konzeptualisierungen und Bewertungen der türkisch-deutschen Gegenwartsliteratur, deren Erkenntnisinteresse sich, statt auf die Autobiografien sowie die Herkunft der Schriftsteller auf die ästhetischen Dimensionen der literarischen Texte richtet und überdies von der Annahme einer »türkische[n] Präsenz in der deutschen Gegenwartskultur« (Adelson 2006: 36) geleitet wird. Die türkischen Spuren tragen somit nicht nur zu einer Erweiterung und Veränderung der deutschen Kultur bei, sondern es ist für die türkisch-deutsche Literatur, zur deren Bezeichnung Cheesman den Begriff der »literature of settlement« einführt, kennzeichnend, dass sie zugleich ihre eigenen spezifischen intertextuellen Traditionen entfaltet (vgl. Cheesman 2007: 12f.). Im Zuge dieses Paradigmenwechsels in der interkulturellen Literaturwissenschaft hat sich demzufolge die Einsicht durchgesetzt, dass die türkische Literatur und Kultur bei der Bewertung und Untersuchung der türkisch-deutschen Gegenwartsliteratur nicht unbeachtet bleiben darf, da die Literatur von Schriftstellern »nicht-deutscher Provenienz«, so Yeşilada, ein Beispiel für deutsche Literatur »mit zusätzlichem interkulturellen Potential« darstellt (2010a: 63). In diesem Sinne vertritt auch Hofmann die Ansicht, dass die »Herausbildung

6 | Zitate aus diesem Roman werden mit der Sigle »L« und der entsprechenden Seitenzahl in einfachen Klammern im fortlaufenden Text ausgewiesen.

7 | Vgl. dazu insbesondere Matthes 2010; siehe auch Yeşilada 2010b: 21-23, Hofmann 2012: 250-253 u. Littler 2012. Auch in Rezensionen kommt dieser Aspekt zum Ausdruck (vgl. Löffler 2008 u. Blaschke 2008).

einer deutsch-türkischen Literatur und Kultur eine Konstellation des Hybriden erzeugt« (2006: 196). Im Weiteren soll im Anschluss an diese Prämissen herausgearbeitet werden, dass der Roman *Liebesbrand* durch die interliterarischen Bezüge zur deutschen Romantik und zur türkischen *Divan*-Literatur ein intermediäres Liebeskonzept entfaltet, das mit dem kulturwissenschaftlichen Konzept des ›Dritten Raumes‹ engzuführen ist.⁸ Die ästhetische Konfiguration der für den Roman *Liebesbrand* spezifischen Liebesthematik stellt in der vorliegenden Untersuchung somit einen Anknüpfungspunkt für die Überlegung dar, dass Komponenten der türkischen und deutschen Literatur in diesem Roman zusammentreffen und auf diese Weise einen neuen ›Dritten Raum‹ mit einem ästhetischen Mehrwert hervorbringen, der als interkulturell zu beschreiben ist.

TOD UND LIEBE ALS ENTGRENZUNGSERFAHRUNGEN

Im Mittelpunkt von *Liebesbrand* steht der 38-jährige Ich-Erzähler und Protagonist David, ein Deutsch-Türke und ehemaliger Börsenmakler aus Kiel, dessen Leben durch die großen Gewinne an der Börse finanziell abgesichert ist. Den Hilferuf seiner Tante wahrnehmend bricht er wegen einer Familienangelegenheit in die Türkei auf, um den »wildgewordenen Stiefsohn« der Tante »zur Vernunft zu bringen« (L 20). Als er nach seinen erfolglosen Schlichtungsversuchen in der Türkei nachts im Bus unterwegs ist, wird er Opfer eines schrecklichen Verkehrsunfalls. Bereits am Anfang des Romans steht bemerkenswerterweise eine Schwellenerfahrung:

Es wurde *dunkel*, es wurde *hell*, dann aber starb ich. [...] Und ich erinnerte mich: Wenn man stirbt – kurz bevor der Faden reißt –, leiten die Nerven Millionen von Impulsen weiter, und vielleicht ist diese Impulsexplosion das Fegefeuer, die kleine *Hölle* vor dem Eintritt in das große *Paradies*. Ich war nicht darauf vorbereitet, ich hatte *Angst*. (L 5 [Hervorh. d. Verf.])

Dieser Unfall und der darauf folgende Krankenhausaufenthalt sind für den weiteren Verlauf der Geschichte prägend. Diese beiden Erfahrungen, die interessanterweise topografisch in der Türkei angesiedelt sind, erweisen sich in

8 | Karin E. Yeşilada (2012: 53) bezeichnet die türkisch-deutsche Lyrik als »Poesie der Dritten Sprache«. Die Autorin arbeitet in ihrer Untersuchung heraus, dass diese Poesie »sowohl deutsche als auch türkische Komponenten« beinhaltet und somit innerhalb der deutschen Gegenwartsliteratur »einen eigenen Ort, eine spezifische Räumlichkeit oder Topografie einnimmt«. Obgleich es sich bei Zaimoğlu nicht um eine »Poesie der Dritten Sprache« handelt, sehe ich in der literarischen Konzeptualisierung des Themas ›Liebe‹ Ähnlichkeiten zu der Denkfigur des ›Dritten‹, zumal die Verknüpfungen mit der türkischen Literatur darauf hindeuten, dass auch die türkische Literatur in die deutsche Literaturlandschaft »eingewandert« ist. Zum Begriff der »eingewanderten Literatur« vgl. Yeşilada 2010a.

zweifacher Hinsicht als Begegnungssituationen mit dem ›Anderen‹: zum einen als Nahtoderfahrung und zum anderen als Alteritätserfahrung angesichts des türkischen Umfelds. Die Erfahrung des Protagonisten, die unmittelbar mit dem Unfall verbunden ist, lässt sich mit dem Begriff der Liminalität⁹ engführen, insofern als die Nahtoderfahrung im Sinne einer Grenz- und Schwellenerfahrung bei dem Protagonisten Angst, Verunsicherung und Entfremdung von seinen gewohnten Lebensvorstellungen bewirkt und einen Lebenseinschnitt markiert. Zwar bezieht sich das Konzept der Liminalität auf kulturwissenschaftlich orientierte Ritualanalysen, allerdings kann die mit der Nahtoderfahrung und dem Krankenhausaufenthalt verknüpfte Entfremdung des Protagonisten unter Bezugnahme auf dieses Konzept erklärt werden, da durch diese ›liminale‹ Erfahrung die Koordinaten von Selbst- und Fremdwahrnehmung stark ins Wanken geraten. So bezeichnet David den Ort, an dem er sich nach dem Unfall befindet, als »Niemandland« »unter dem freien Himmel« (L 7). Dies macht deutlich, dass die erfahrene Lebensgefahr als eine strukturelle Entsprechung zur Erfahrung von Liminalität tatsächlich eine Entfremdung bewirkt. Mit dieser Entfremdung geht ebenfalls »eine Dekonstruktion symbolischer Zuordnungen« (Bachmann-Medick 2007: 117) einher. Gleich zu Beginn des Romans wird somit insbesondere die Konstellation von Eigenem und Fremdem ins Ambivalente gerückt, denn einerseits bezeichnet David nach dem Busunfall die Menschen in der Türkei als Einheimische (vgl. L 7), was deutlich macht, dass er sich nicht ihnen zugehörig fühlt und sich von ihnen abgrenzt. Diese Abgrenzung macht sich auch in einer Szene mit dem Polizisten direkt nach dem Unfall bemerkbar. David fühlt sich hier genötigt, eine Entschuldigung für seinen »sorglosen Umgang mit der türkischen Sprache« zu erbringen, mit der Begründung, dass er fast sein »ganzes Leben im Ausland verbracht hätte« (L 17). Andererseits aber nimmt er auch eine Grenzziehung zu der deutschen Frau vor, die ihm nach dem Busunfall Wasser reicht, indem er sie »Ausländerin« (L 7) nennt. Gleichzeitig und paradoxerweise ist eine Selbstbestimmung als ›Fremder‹ zu beobachten, denn David denkt angesichts der überstandenen Lebensgefahr darüber nach, ob er »in diesem Land böse Blicke« (L 32) auf sich ziehe und ob er »in Deutschland geschützt« (L 33) sei. Auch die Wahrnehmung der türkischen Mitpatienten im Krankenhaus, die ihn als einen ›Denker‹ mit ›kaltem Herzen‹ bezeichnen (vgl. L 39), ist in diesem Zusammenhang ein Indikator dafür, dass die Figur David in der Türkei als Fremder wahrgenommen wird. Diese Beispiele erlauben es, den Zustand des Protagonisten mit den Erfahrungen im liminalen

9 | Doris Bachmann-Medick (2007: 116) zufolge stellt Liminalität als Schlüsselbegriff und -phänomen in den Kulturwissenschaften eine »Erfahrungs- und Handlungsform des kulturtheoretisch heute so hoch geschätzten ›Dazwischen‹« dar. Besondere Wichtigkeit erlangt das Konzept der Liminalität in den Kulturwissenschaften gerade deshalb, weil diametral gegenübergestellte Bereiche dadurch in Frage gestellt und aufgelöst werden: »Bis dahin für selbstverständlich gehaltene Symbolkomplexe und vertraute soziale Grenzziehungen werden gesprengt und durch Verfremdung [...] in sich widersprüchlich gemacht.« (Ebd.: 117)

Raum zu korrelieren. Unterdessen wird der Protagonist nach seiner Einlieferung in das nächstgelegene Krankenhaus mit einer Form von Liebe und Romantik konfrontiert, die ebenfalls einen verfremdenden Effekt auf ihn ausübt. Die Patienten sprechen hier ununterbrochen über die Frauen, die Liebe, die Seele und darüber, wie sie Frauen verführen können. David ist inmitten dieser Patienten irritiert und fragt sich: »Was mache ich hier?« (L 27) Auffallend ist der Umstand, dass der Protagonist während seines Krankenhausaufenthaltes in der Türkei den pathetischen Gesprächen über Frauenanbetung und -verführung beiwohnen muss, weshalb er auch zu folgender Selbsterkenntnis gelangt:

[...] ich kannte Feuerzeugfunken, aber keinen Liebesbrand im Herzen, ich war im Westen verdorben, ich war ein durch und durch degenerierter Mann des Abendlandes, und von der Tradition der orientalischen Frauenanbetung hatte ich keine Ahnung [...]. (L 31)

Diese Erkenntnis, die gewissermaßen mit dem ›liminalen‹ Zustand des Protagonisten in Verbindung steht, löst eine gravierende Veränderung in seinem Leben aus. Denn er verliebt sich in Tyra, die ihn nach dem Unfall mit Wasser versorgt hatte. Festzuhalten ist demnach, dass diese Liebe ihren Impuls aus diesem Erfahrungshorizont erhält. Als David zurück in Kiel ist, erinnert er sich plötzlich an diese Frau: »[...] da fiel sie mir plötzlich ein, die Frau mit dem Emaillering und der Wasserflasche« (L 63). Diese Erfahrungen von Liminalität sind nicht nur deshalb von Bedeutung, weil dadurch auf textueller Ebene die Grenzen von Selbst- und Fremdbestimmung radikal in Frage gestellt und aufgelöst werden, sondern auch deshalb, weil diese Erfahrungen die Grundlage für eine impulsiv eintretende Liebe darstellen, deren literarische Konfiguration ebenfalls mit der Dekonstruktion von Grenzen operiert: den Grenzen zwischen deutscher und türkischer Literatur. Denn David, beschreibbar als eine hybride Figur, der sich dem Deutschen zugehörig fühlt, aber ebenso einen Bezug zum Türkischen hat, setzt in der Nachfolge dieser Erfahrungen eine Performance als Frauenanbeter in Szene, die sich sowohl von den Vorbildern der deutschen als auch türkischen Literatur nährt. Um es allgemeiner zu fassen: Es wird hier ein Liebeskonzept erstellt, das sowohl auf die deutsche als auch die türkische Literatur Bezug nimmt und kraft dieser Bezüge einen neuen ›Dritten Raum‹ erschließt. Auf diese Weise erfährt auch das Konzept des ›Dritten Raumes‹ eine praxisorientierte Ausweitung, denn es wird hier nicht etwa im Hinblick auf die spezifischen Existenzformen von kulturellen Identitäten, sondern zur Beschreibung und Analyse von ästhetischen Entwürfen und literarischen Neugestaltungen wie denen des Liebesmodells eingesetzt. Der Begriff des ›Dritten Raumes‹, der hier zur Beschreibung des Liebeskonzepts herangezogen wird, beruht demnach auf der methodischen Annahme, dass dieser einen Bereich des Transzendierens darstellt, innerhalb dessen festgelegte kulturelle Bedeutungssetzungen sowie Konstanten aufgelöst und neu semantisiert werden können. In Bhabhas prominenter Schrift *Die Verortung der Kultur* heißt es zum Begriff des ›Dritten Raumes‹, dass dieser »›in sich‹ nicht repräsentierbar« sei und »›die diskursiven Bedingungen der Äußerung‹ konstituiere, »›die dafür sorgen, daß die Bedeu-

tung und die Symbole von Kultur nicht von allem Anfang an einheitlich und festgelegt sind und daß selbst ein und dieselben Zeichen neu belegt, übersetzt, rehistorisiert und gelesen werden können« (2000: 57). Damit im Einklang steht auch jenes Potential des ›Dritten Raumes‹, einer »Politik der Polarität« (ebd.: 58) zu entkommen. Die Kategorie des ›Dritten Raumes‹ als kulturwissenschaftliche Kategorie und Leitidee, die im Kontext der postkolonialen Theoriebildung durch Bhabha geprägt wurde, ist zugleich aufs Engste mit dem Begriff der ›Hybridität‹ verknüpft. Damit ist allerdings nicht ein einfaches Vermischungsverhältnis gemeint, vielmehr bezieht sich das Konzept der Hybridität auf die Verflüssigung von Antagonismen insofern, als kulturelle Differenzen erkannt, anerkannt und neu ausgehandelt werden (vgl. Bachmann-Medick 2007: 201f.). Demzufolge bedeutet Hybridisierung »vor allem in methodischer Hinsicht das Ausloten eines Dritten Raums« (ebd.: 203). Somit evozieren diese beiden Leitkonzepte ein Zusammentreffen von verschiedenen Kulturen, lehnen allerdings den Gedanken einer Homogenisierung, Synthese oder Vermischung vehement ab, da es letztlich um die Dekonstruktion und Überwindung von essentialistischen Dualismen geht. Um zu veranschaulichen, dass das Liebeskonzept in *Liebesbrand* als ein solcher ›Dritter Raum‹ lesbar wird, sollen im Weiteren die Verbindungen zur deutschen Romantik rekonstruiert und im Anschluss daran die Parallelen des Romans zum Konzept der *Divan*-Literatur herausgearbeitet werden.

LIEBE ALS ›DRITTER RAUM‹

Wirft man zunächst einen Blick auf die Beschaffenheit von Davids Liebe zu Tyra, seiner fremden Retterin nach dem Busunfall, so fällt vor allem die Nachträglichkeit dieser Liebe ins Auge. Die bereits besprochenen Grenz- und Alteritätserfahrungen in der Türkei scheinen den Hintergrund von Davids pathetischer Liebe und Sehnsucht zu bilden, die ihn zu einer romantischen Suchbewegung im wahrsten Wortsinn verleiten. Da er die fremde Frau nach dem Unfall noch in ihr Auto einsteigen sah und sich an das Autokennzeichen NI erinnern kann, vermutet er, dass die Frau aus Nienburg an der Weser kommen könnte. Immer mehr beschäftigt ihn fortan diese Frau: »Wo bist du, Nienburgerin? dachte ich, wo bist du genau in diesem Augenblick, ich habe angefangen, mich nach dir zu sehnen, ich weiß, es ist dumm, aber deine Hände. Aber dein besonderer Ring. Aber deine Stimme.« (L 79) Entschlossen, diese fremde Frau zu finden, bricht David nach Nienburg auf, womit die romantische Reise des Protagonisten beginnt. Einen konkreten Anlass, diesen Roman mit der deutschen Romantik zu korrelieren, gibt der Autor selber: »Ich selbst fühle mich der deutschen Romantik zugehörig. Aber wegen meiner Biografie und meines Namens werde ich automatisch der orientalischen Seite zugeschlagen. Dabei unterscheiden sich diese beiden Konzepte gar nicht so sehr.« (Zaimoğlu 2008b) Dieser Kommentar veranschaulicht überdies, dass Zaimoğlu sich der Überlagerungen zwischen deutscher Romantik und der *Divan*-Literatur, die er zwar nicht nament-

lich nennt und einfach als die »orientalische Tradition der Frauenanbetung« (ebd.) bezeichnet, durchaus bewusst ist. Was die Analogien des Romans zum Liebesdiskurs der deutschen Romantik betrifft, hat diese bereits Frauke Matthes untersucht. Insbesondere das hellblaue Emaillemedaillon (vgl. L 7), das direkt zu Beginn des Romans eingeführt wird, eröffnet einen symbolischen Assoziationsraum deutscher Romantik. Dabei handelt es sich um den Ring von Tyra:

[...] sie setzte vorsichtig die Öffnung einer Plastikflasche an meine Unterlippe, erst rann das Wasser an meinen Mundwinkeln herunter in den Nacken, dann trank ich es Schluck für Schluck, und während ich trank, heftete ich meinen Blick auf den silbernen Ring, den sie an ihrem langen rechten Zeigefinger trug: Auf dem Ringkopf lag ein hellblaues Emaillemedaillon [...]. (L 7)

Dass dieses hellblaue Emaillemedaillon auf das altbekannte Motiv der deutschen Romantik rekurriert, wird ausdrücklich von Frauke Matthes betont. Sie argumentiert, dass Davids »Suche nach dieser Frau mit dem blauen Ring« an »Heinrich von Offerdingens Streben nach der Blauen Blume« erinnert (2010: 88). Diese Suche betrachtet sie demnach als eine »romantische Suche«, denn die Tatsache, dass die Frau nicht gefunden werde, zeichne diese Suche als eine romantische aus (vgl. ebd.). Zudem betont Matthes, dass Davids Reisen ebenfalls zur »Romantisierung seines Unternehmens« (ebd.) beitragen. Allerdings unterscheide sich die Figur David, so hält die Autorin fest, auch deutlich von den Helden der Frühromantik wie z.B. von Julius in Friedrich Schlegels *Lucinde* oder etwa Heinrich in Novalis' *Heinrich von Ofterdingen* darin, dass David »kein ›künstlerisches Schicksal‹« suche und auch sein Bezug zur Welt »nur bedingt von seiner ›Beziehung zu einer weiblichen Muse‹ bestimmt« werde (ebd.). Überdies sieht sie auch in dem Motivpaar von Feuer und Wasser, Brennen und Kühlung ein bekanntes romantisches Merkmal angelegt (vgl. ebd.: 89). Auch die Aufnahme der »Metaphern des Herzens und des Blutes«, so Matthes, werden als die Rezeption von weiteren romantischen Motiven lesbar (ebd.: 90).

Sofern man unterdessen die in diesem Roman beobachtbare Liebeskonstellation nach expliziten Korrespondenzen mit der *Divan*-Literatur abtastet, wird in dieser Liebesform ebenso das typische Liebeskonzept der *Divan*-Literatur und insbesondere der Ghaselen identifizierbar. Für einen allgemeinen Überblick und zur Kontextualisierung seien hier zunächst einige Informationen über diese Literatur vorangestellt. Als *Divan*-Literatur¹⁰ wird die klassische türkisch-osmanische Dichtkunst bezeichnet, die vorwiegend am osmanischen Hof in der Zeit vom ausgehenden 13. Jahrhundert bis zur zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts gepflegt wurde (vgl. Akün 1994: 389; Kut 2002: 527). Ihren Höhenpunkt erreichte diese Dichtung in der Blütezeit des Osmanischen Reiches, verlor allerdings im Zuge der gegen Ende des 19. Jahrhunderts einsetzenden Verwestlichung immer mehr an Bedeutung. Auch wenn mit der Gründung der Republik die Tradition der *Divan*-Literatur ein Ende fand, galt diese Literatur modernen

10 | Zur *Divan*-Literatur siehe auch Yeşilada 2012: 84–87 und Şenocak 1994: 34–47.

Dichtern wie etwa Yahya Kemal Beyatlı oder Behçet Necatigil – um nur einige zu nennen –, als Bezugsgröße für ihre eigenen Gedichte (vgl. Kut 2002: 530; Şenocak 1994: 46). Im Unterschied zur türkischen Volksliteratur stand die *Divan*-Literatur im Dienst des Hofes. Dieser direkte Bezug zum Hof und seinem Umfeld erklärt das starke Bestreben der Dichter, solche Gedichte zu verfassen, die ihnen den Zugang zu dieser elitären Hofkultur verschaffen und das Ansehen eines *Divan*-Dichters gewährleisten sollten (vgl. Kut 2002: 527). Kennzeichnend für die *Divan*-Literatur ist ebenfalls ihre sehr enge Verbindung zur islamischen Kultur sowie zur arabischen und persischen Literatur (vgl. Akün 1994: 389). Hierbei sind es insbesondere genrespezifische und thematische Aspekte, die in den *Divan*-Gedichten von diesen Literaturen übernommen wurden. Aber auch in der Sprache zeigt sich der Einfluss des Arabischen und Persischen. Neben ihrer poetisch-stilisierten Kunstsprache zeichnet sich die *Divan*-Literatur durch ihren normativen Charakter aus, denn sie ist sowohl formal wie inhaltlich präskriptiv. Strophenformen, Versmaße, Reimschemen und ein Register von Motiven, Metaphern und Inhalten stellen den strengen Rahmen dar, innerhalb dessen der Dichter seine Gedichte zu verfassen hat (vgl. ebd.: 413). Der Begriff ›Divan‹ dient unterdessen zur Bezeichnung der kompletten Gedichtsammlung eines Dichters. Die Gedichte eines *Divan*-Dichters erschienen also nicht separat und einzeln in Form von Gedichtbänden mit jeweils unterschiedlichen Titeln, sondern wurden in einem Divan zusammengestellt, so dass man darunter auch das Œuvre des jeweiligen Dichters verstehen kann. Die Einordnung der jeweiligen Gedichte erfolgte nicht nach der Chronologie ihrer Entstehungszeit. Auf diese Weise wurde es möglich, dass der Divan eines bestimmten Dichters auch durch später erschienene Gedichte ergänzt werden konnte (vgl. ebd.: 396f.). Neben den bekannten *Divan*-Dichtern wie Baki, Fuzuli, Nef'i, Nedim oder Şeyh Galip gab es auch osmanische Sultane, die *Divan*-Gedichte verfassten, wie etwa Süleyman der Prchtige, der zudem ebenfalls ein Divan zusammengestellt hat (vgl. Kut 2002: 549f.). Zu den bevorzugten Gedichtformen der *Divan*-Literatur gehören zum einen die Kaside und zum anderen die Ghasele. Neben den formalen Besonderheiten unterscheiden sich diese beiden Gedichtformen auch inhaltlich. Während es in Kasiden um die Anpreisung Gottes, des Propheten, des Sultans oder anderer hoher Würdenträger geht (vgl. Akün 1994: 407f.), befasst sich die Ghasele hauptsächlich mit dem Thema der Liebe und dem damit verknüpften Leid und Kummer des Liebenden. Die Ghasele stellt nicht nur die beliebteste und geläufigste Gedichtform der *Divan*-Literatur dar, sie gilt ebenfalls als die repräsentative Form der *Divan*-Literatur, nicht zuletzt deswegen, weil die spezifische Gedichtauffassung der *Divan*-Literatur ganz besonders in dieser Gattung ihren Niederschlag findet (vgl. ebd.: 405). Denn das für die *Divan*-Literatur spezifische Liebeskonzept kommt insbesondere in den Ghaselen zum Tragen. Auch hier gestaltet der Dichter seine Liebeslyrik nach dem vorgegebenen Modell und übernimmt dessen konstitutive Elemente. Das Gefühl der Liebe, des Verliebt-Seins und die damit zusammenhängenden Qualen stehen dabei im Zentrum des Gedichts (vgl. ebd.: 414).

Charakteristisch für das Liebesmodell der Ghasele,¹¹ das eine adäquate Vergleichsbasis für den Roman *Liebesbrand* darstellt, ist die sehr enge Verbindung von Liebe und Leid. Denn spezifisch für die in diesen Gedichten thematisierte Liebe, so Akün, ist ihre Einseitigkeit, d.h. ihre platonische Struktur: Während der Liebende seine Liebe und Geliebte glorifiziert, verhält sich die Geliebte diesem Liebesdienst gegenüber äußerst reserviert. Gleichgültigkeit und Erbarmungslosigkeit erscheinen somit in der Ghasele als charakteristische Eigenschaften der Geliebten. Aus dieser einseitig angelegten Liebesstruktur geht ein hierarchisches Verhältnis hervor, was daran erkennbar wird, dass der Liebende sich als Knecht bezeichnet und sich seiner Geliebten unterwirft. Der tragische Zustand des Liebenden, der aufgrund seiner hoffnungslosen Liebe einem Leidensprozess ausgesetzt ist, wird somit zum konstitutiven Moment dieser Liebe (vgl. Akün 1994: 415). Zur Beschreibung dieses leidvollen Zustandes haben *Divan*-Dichter wie Şeyh Galip oder Hayali oftmals die Metapher von Feuer und Brand eingesetzt (vgl. Kut 2002: 528, 535), insofern der Liebende sich an der Liebe, die durch die Geliebte entfacht wurde, gleichsam »verbrennt« (vgl. ebd.: 529) und entsprechend leidet. Bezeichnenderweise kommt unter diesem Gesichtspunkt betrachtet auch dem Titel¹² des Romans – *Liebesbrand* – eine signifikante Bedeutung zu, denn bereits hier scheint sich das Liebeskonzept der *Divan*-Literatur, und ganz besonders der Ghaselen, als literarisches Motto anzukündigen. So liegt auch die Vermutung nahe, dass bereits im Titel des Romans eine Spur zu finden ist, die auf die türkische Literatur hinweist.

Der Liebesdienst des Protagonisten beginnt im Roman mit seiner Reise nach Nienburg, wo er Tyra zufällig in einem Café begegnet. Bereits bei dieser Begegnung wird die für die Ghasele spezifische Figurenkonstellation wahrnehmbar: »Ich will dein Geliebter sein, sagte ich und rechnete fest damit, daß sie mich wegen meiner dramatischen Worte in die Schranken wies. Sie wandte den Blick ab, sie spielte mit dem Silberring.« (L 95). Offensichtlich profiliert sich David ganz im Sinne des Liebenden aus der *Divan*-Literatur, der sich seiner Geliebten unterwirft. Er betont ausdrücklich, dass er seit ihrem ersten Treffen am Unfallort Sehnsucht nach ihr habe (vgl. L 98) und bezeichnet sich zudem als »Bittsteller« und »Romantiker« (L 102). In seinen Augen ist Tyra nicht nur

11 | Hervorzuheben ist dabei, dass die Liebesthematik, so wie sie in den Ghaselen der *Divan*-Literatur gehandhabt wird, in der westlichen Tradition als »amour[] courtois, courtly love, Minnelyrik« bezeichnet wird und an die Liebesauffassung des Mittelalters rückzubinden ist. Gemeinsam ist diesen somit ein Liebesmodell, in dem ein Verliebter als Leidender und eine erbarmungslose Geliebte als unerreichbares Ideal auftritt (vgl. Tezcan 2012: 105). Auch Akün (1994: 415) bezieht sich auf die Ähnlichkeiten der *Divan*-Literatur zu der »amour courtois«, die unter dem Einfluss der arabischen Liebeslyrik eine nach den Normen des mittelalterlichen Rittertums und der Aristokratie geformte Liebesform reflektiere und nach vorgegebenen Regeln gestaltet sei.

12 | Matthes (2010: 90) macht darauf aufmerksam, dass der Titel des Romans im Türkischen »sevda yangı« heißt und gleichzeitig der Titel eines Liedes der türkischen Sängerin Funda Arar ist.

Gegenstand seiner Sehnsucht und Begierde, sondern nahezu eine lebenspendende Göttin¹³, da sie ihm am Unfallort das Leben gerettet hat: »[...] ich war halbtot, und als du dich über mich gebeugt hast, dachte ich: Sie schenkt mir Leben« (L 96). Ausschlaggebend ist dieser Aspekt deshalb, weil auch in der *Divan*-Literatur die Geliebte mit der Fähigkeit ausgestattet ist, den Liebenden zu retten und ihn zu heilen (vgl. Kut 2002: 529). In diesem Zusammenhang scheint der Name Tyra, »von Thor abgeleitet« (L 94), eine wichtige Rolle zu spielen, denn dieser Name aus der nordischen Mythologie eröffnet einen religiösen Assoziationsraum, der deshalb von Bedeutung ist, weil David diese Frau geradezu anbetet und ihr kraft seiner Liebe ausdrücklich eine überlegene und gottähnliche Position verleiht. Eine mit dieser ›göttlichen‹ Überlegenheit einhergehende Erbarmungslosigkeit, die für den Typus der Geliebten signifikant ist, lässt sich in *Liebesbrand* ebenfalls nachweisen. Tyra ist unglücklich verheiratet, promoviert über Marketenderinnen und unternimmt aus diesem Anlass mit ihrem Doktorvater eine Reise nach Prag. Obwohl sie nach der ersten Begegnung mit David die Nacht mit ihm verbringt, gibt sie in ihrem Abschiedsbrief klar zu verstehen, dass er sich keine Hoffnungen machen soll: »Werben ist zwecklos« (L 108). Diese Gleichgültigkeit gegenüber Davids Liebe macht sich noch deutlicher in Prag bemerkbar, als dieser ihr hinterherreist: »Ich interessiere mich nicht für dich« (L 236). Auffallend ist hier zudem ihr beleidigender Umgang mit David, wenn sie ihn z.B. als »einfältig« (L 236) bezeichnet, zu der abgemachten Verabredung gar nicht erscheint und ihn versetzt (vgl. L 239) oder aber ihn vor Mutproben stellt (vgl. L 275). Ähnlich wie der Typus der Geliebten in der *Divan*-Literatur zeichnet sie sich durch eine eminente Herzlosigkeit aus (vgl. L 273), was auch die Liebesqualen des Protagonisten begründet. Sie bestimmt beispielsweise, wann und wo sie sich treffen. So bleibt David nichts anderes übrig, als zu resignieren: »[...] ich werde mich fügen« (L 239). Selbstvergessen, betrübt und wie ein »Idiot auf Wanderschaft« (L 272) bringt David seine Leiden folgenderweise zum Ausdruck:

Sie hatte mich nicht angeschaut, als wäre ich ein Gespenst, oder ein Irrer, oder ein Idiot, sie starrte mich an, und ich kam mir vor wie eine Leiche. Es war verloren. Ich saß auf der Parkbank, aß lustlos das letzte Brötchen, strich mir die Krümel vom Mund [...] Sie brach mir das Herz. (L 238)

Offensichtlich korrespondiert das ›gebrochene Herz‹ als Ausdruck der leidvollen Liebe mit dem Liebeskonzept der *Divan*-Literatur, so dass Davids Liebe mit einer Krankheit vergleichbar wird. Seinen Niederschlag findet dieser Aspekt in der Selbstbeschreibung der Hauptfigur, wenn er etwa behauptet, dass er »infiniziert« (L 110) bzw. »ein liebeskranker Idiot« (L 238) sei. Dies macht zudem den Opfer-Status Davids als Liebender sichtbar, der sich den Torturen der Liebe bereitwillig hingibt. Bemerkenswert ist diesbezüglich ebenso die Tatsache, dass David im Laufe des Romans drei Mal zum Opfer von körperlicher Gewalt wird,

13 | Auch Steinert 2008 erwähnt diesen Punkt in seiner Rezension.

obgleich er niemanden provoziert hat (vgl. L 82, 190 u. 216). Darüber hinaus ist auf das Motiv der Eifersucht zu verweisen, das mit der leidvollen Liebe im Zusammenhang steht. Denn kennzeichnend für die *Divan*-Literatur ist ihre dreipolige Struktur auf Figurenebene: Liebender, Geliebte und Konkurrent (vgl. Kut 2002: 528). In *Liebesbrand* ist es Tyras Ehemann, der als Konkurrent identifizierbar wird, allerdings fürchtet sich David auch vor anderen Konkurrenten. So heißt es beispielsweise in einem Gespräch mit seinem Freund Gabriel: »Du hast jede Menge Konkurrenten.« (L 305) Der mit der unvollendeten Liebe zusammenhängende Leidensprozess erscheint in der *Divan*-Literatur zugleich als eine Folie für den Reifungsprozess des Liebenden (vgl. Gönel 2010: 209; vgl. Akün 1994: 415), was offenkundig an die Struktur des Bildungsromans erinnert. Aufgrund seiner einseitig erlebten Liebe wird der Liebende genötigt, sich mit dem Traumbild der Geliebten zurechtzufinden, was ebenfalls dazu führt, dass ein gewisser Reifegrad erreicht wird (vgl. Akün 1994: 415). Diese Reife ist gewissermaßen auch bei David zu beobachten, denn am Ende des Romans akzeptiert er es, dass eine Liebe zwischen ihm und Tyra nicht möglich ist (vgl. L 373). Indessen stellt der Roman dem Protagonisten eine neue Liebe in Aussicht, und zwar mit der Figur Jarmila, seiner Stadtführerin in Prag. Ausschlaggebend ist indes die Bedeutung dieses Namens: »die Frühlingsliebende« (L 342). In Anbetracht dieses Bedeutungsgehalts ist auch diese Figur mit dem Liebesmodell der *Divan*-Literatur in Einklang zu bringen, denn der Frühling als beliebte Metapher für die Liebe, wird in vielen *Divan*-Gedichten besungen (vgl. Kut 2002: 534f.). Ein weiterer Gesichtspunkt, der mit der *Divan*-Literatur zu korrelieren ist, bezieht sich auf den Namen »David«. Kennzeichnend für das *Divan*-Gedicht ist mitunter die Verwendung von Prophetennamen (vgl. Gönel 2010: 217). So kommt auch der Name »David«, im Türkischen »Davud«, als Prophetenname im Koran vor. Dieser Punkt scheint überdies mit den religiösen Aspekten zu korrespondieren, die ebenfalls für die *Divan*-Literatur signifikant sind.

Bezeichnend für das *Divan*-Gedicht sind ferner zwei differente Versionen der Liebe: menschliche Liebe (diesseitsorientiert) und göttliche Liebe (jenseitsorientiert und spirituell) (vgl. Gönel 2010: 210).¹⁴ Dass es sich bei der von David »performierten« Form der Liebe zweifelsfrei um eine menschliche und profane Liebe handelt, ist offensichtlich. Gerade deshalb ist es auch bemerkenswert, dass es die Figur Tyra ist, die am Ende des Romans zu einer überzeugten Katholikin wird. Der Besuch bei einer Freundin in Italien verändert Tyras Leben, denn beim Anblick von betenden Frauen in Neapel (vgl. L 363) hat sie eine Art Erweckung und folglich, so heißt es im Roman, habe sie »den Schutz des Himmels angenommen« (L 358). Entscheidend ist allerdings, dass dabei David, der Verliebte, ähnlich wie seine Geliebte Tyra von »seinem« Glauben berührt wird:

14 | Auch im *Deutschen Wörterbuch* von Jacob und Wilhelm Grimm wird Liebe als »die innige neigung zu einem göttlichen oder menschlichen wesen im allgemeinen« definiert (Grimm 1991: 917).

[...] nachdem ich dir von meinem Glauben sprach, in dem der Sieg des Messias am Ende der Zeiten besungen wird, und ich erzählte dir von meinem heiligen Buch, in dem es heißt, daß das Feuer ihre Angesichter verbrennen wird, jener, die Gott, den Herrn, zum Verschwinden bringen wollten, und du nanntest mich das erste Mal bei meinem Namen, wie ein Hauch kam es über deine Lippen, *der Herr hat mich erweckt, sagtest du, und ich kannte diese Zeile aus dem Gotteslob meines Glaubens, wo ist der Abstand, wo ist die Stille [...]*. (L 342f. [Hervorh. d. Verf.])

Erkennbar wird anhand dieser Stelle, dass auch David einen Reifungsprozess durchmacht, wobei dies bei ihm, anders als bei Tyra, keine grundsätzliche Veränderung seiner Haltung auslöst. Von einem Reifungsprozess kann hier insofern die Rede sein, als David an zitierter Stelle auf die Berührungspunkte ›seiner‹ und ›ihrer‹ Religion aufmerksam macht. Die für diesen Roman charakteristische Handhabung des Themas ›Liebe‹ macht somit nicht nur auf die Überlappungsräume von deutscher Romantik und türkischer *Divan*-Literatur aufmerksam, sondern auch auf jene der beiden Religionen Islam und Christentum.¹⁵

Diese interliterarischen Bezüge des Romans machen somit evident, dass hier ein literarisches Liebeskonzept in Erscheinung tritt, welches als ein ästhetisches Pendant des ›Dritten Raumes‹ beschreibbar wird. Sofern literarische Texte als modellhafte Teilsysteme der Kultur in den Blick genommen werden, können mit der Anwendung dieser Leitkategorie – auch im Sinne der ›türkischen Wende‹ – die aufgezeigten ineinandergreifenden literarischen Schichtungen und kreativen Züge, die für den Roman *Liebesbrand* charakteristisch sind, erklärt werden. Das literarische Liebeskonzept, das angesichts des interkulturellen Mehrwerts des Romans einen zentralen Stellenwert hat, stellt ein exemplarisches Beispiel für das Zusammentreffen von literarischen Traditionen dar, welche sowohl in unterschiedlichen Nationalliteraturen als auch in unterschiedlichen Kulturen verortet sind. Dieses »Zusammentreffen« ist somit zugleich ein Beispiel für das »Entstehen eines ganz anderen, neuen ›dritten Raums‹« (Bachmann-Medick 1999: 518). Bei der literarischen Konzeptualisierung der ›Liebe‹, die als zentrales Thema den ganzen Roman durchzieht, bewegt sich *Liebesbrand* zum einen innerhalb des Rahmens unterschiedlicher Nationalliteraturen und geht zum anderen ebenso über diese hinaus und erschließt durch den produktiven Rückgriff auf diese einen neuen kreativen Bereich im Sinne des ›Dritten Raumes‹. Auf der Basis dieses Liebeskonzepts wird es dem Roman dementsprechend möglich, ein »Neuverhandeln fester Zuschreibungen« in Szene zu setzen, da »eigene und fremde Traditionen« (ebd.: 522) nicht in ein gegensätzliches, sondern produktives Verhältnis gestellt werden, so dass daraus neue

15 | Frauke Matthes (2010: 92) argumentiert in dieser Hinsicht, dass es Zaimoğlu durch die Verbindung von Glauben und Liebe gelinge, »Liebe mit einem stark religiösen Element zu versehen: Liebe ist Glauben, aber Glauben ist auch Ausdruck von Davids Liebe«. Mit dieser Verbindung schaffe es Zaimoğlu, so Matthes, dass »er das Religiöse in *Liebesbrand* zunächst als romantisches Motiv einsetzt«.

Standpunkte und Horizonte zum Tragen gebracht werden. Das bedeutet also, dass der Roman *Liebesbrand* Differenzen zwischen der deutschen Romantik und türkischer *Divan*-Literatur insofern unterläuft, als er diese Differenzen ins Produktive wendet und somit jeglichen Dualismen vehement entgegenarbeitet. Die Konstitution eines neuen literarischen Raumes, der deutsche wie auch türkische Spuren und Anklänge in sich miteinschließt, macht demzufolge ebenso auf die literarischen Neukartierungsprozesse innerhalb der türkisch-deutschen Literatur aufmerksam. Dieser ästhetische und kreative Interventionsraum, innerhalb dessen zudem auch religiöse Unterschiede verhandelt werden, trägt insofern zu einer dynamischen Neugestaltung der deutschen Literatur und Kultur bei, als deren Grenzen eine entscheidende Erweiterung erfahren. So gesehen scheint dieser Roman die »gewohnte Vorstellung von Kultur als einem Ort fester Zugehörigkeit und Geschlossenheit« zu negieren und stattdessen eine »Auffassung von Kultur als Übergang und Entwicklung« (ebd.: 521f.) stark zu machen. Im Sinne des »Dritten Raumes« impliziert *Liebesbrand* demnach »eine Öffnung und Dynamisierung des Kulturbegriffs«, bezieht sich aber nicht auf einen »Ort oder Zustand zwischen verschiedenen Kulturen« (ebd.: 521) bzw. Literaturen. Das bedeutet also, dass auch das Liebeskonzept, das sich hier sowohl aus Komponenten der deutschen als auch türkischen Literatur speist, nicht als Zwischenbereich oder Synthese zur Geltung gebracht wird, sondern einem literarischen Neukartierungsprozess unterzogen wird. In Anbetracht dieses literarisch ausgetragenen Kulturkontakts ist dieser Roman als ein entscheidender Beitrag zur Sichtbarmachung der literarischen Effekte der türkischen Präsenz in der deutschen Literatur und Kultur anzusehen.

LITERATUR

- Adelson, Leslie A. (2005): *The Turkish Turn in Contemporary German Literature. Toward a New Critical Grammar of Migration*. New York u.a.
- Adelson, Leslie A. (2006): *Against Between – Ein Manifest gegen das Dazwischen*. In: Heinz Ludwig Arnold (Hg.): *Literatur und Migration*. München, S. 36–46.
- Akün, Ömer Faruk (1994): Art. »Divan Edebiyatı«. In: *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Bd. 9. Istanbul, S. 389–427.
- Bachmann-Medick, Doris (1999): 1+1=3? Interkulturelle Beziehungen als »dritter Raum«. In: *Weimarer Beiträge* 45, H. 4, S. 518–531.
- Dies. (2007): *Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften*. Reinbek bei Hamburg.
- Bhabha, Homi K. (2000): *Die Verortung der Kultur*. Mit einem Vorwort von Elisabeth Bronfen. Deutsche Übersetzung v. Michael Schiffmann u. Jürgen Freudl. Tübingen.
- Blaschke, Bernd (2008): *Rebell im Minnedienst*. Im Reiseroman »Liebesbrand« wandelt sich Feridun Zaimoğlu, der Erfinder der »Kanak Sprach«, zum romantischen Märchen-erzähler. In: *literaturkritik.de*, Nr. 6 (Juni); online unter: http://www.literaturkritik.de/public/rezension.php?rez_id=11972 [Stand: 30.06.2013].

- Cheesman, Tom (2007): *Novels of Turkish German Settlement: Cosmopolitic Fictions*. New York.
- Gönel, Hüseyin (2010): *Divan Şiirinde Sevgiliye Dair*. In: *Turkish Studies. International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Vol. 5/3 (Summer), S. 208–222; online unter: http://turkoloji.cu.edu.tr/ESKI%20TURK%20%20EDEBIYATI/huseyin_gonel_divan_siiri_sevgiliye_dair.pdf [Stand: 30.06.2013].
- Grimm, Jacob u. Wilhelm (1991): *Deutsches Wörterbuch*. Nachdr. München.
- Hofmann, Michael (2006): *Interkulturelle Literaturwissenschaft. Eine Einführung*. Paderborn.
- Ders. (2012): *Romantic Rebellion: Feridun Zaimoğlu and Anti-bourgeois Tradition*. In: Tom Cheesman/Karin E. Yeşilada: *Feridun Zaimoğlu*. Oxford u.a., S. 239–258.
- Kut, Günay (2002): *Türk Edebiyatında Klasik Dönem*. In: Halil İnalçık/Günsel Renda (Hg.): *Osmanlı Uygarlığı*. Bd. 2. Ankara, S. 527–567.
- Little, Margaret (2012): *Between Romantic Love and War Machine: Liebesbrand*. In: Tom Cheesman/Karin E. Yeşilada (Hg.): *Feridun Zaimoğlu*. Bern, S. 219–238.
- Löffler, Sigrid (2008): *Eine fast unerreichbare Frau*. In: *Dradio.de* v. 14. März 2008; online unter: <http://www.dradio.de/dkultur/sendungen/kritik/753634/> [Stand: 30.06.2013].
- Matthes, Frauke (2010): *Männliche Sehnsucht in (türkisch-)deutscher Gegenwart in Feridun Zaimoğlus Liebesbrand*. In: *Alman Dili ve Edebiyatı Dergisi/Studien zur deutschen Sprache und Literatur XXIV*. Istanbul 2010/2, S. 85–102.
- Meyer-Gosau, Frauke (2008): *Oh, Ankara. Ach, Kiel*. In: *Literaturen* 9, S. 6–12.
- Ostrowicz, Philipp/Ulrich, Stefanie (2009): »Wer Augen hat, der sehe, und das Wissenswerte wird einem dann kundgetan.« Interview mit Feridun Zaimoğlu. In: Özkan Ezli/Dorothee Kimmich/Annette Werberger (Hg.): *Wider den Kulturreiz. Migration, Kulturalisierung und Weltliteratur*. Bielefeld, S. 177–185.
- Rüdenauer, Ulrich (2004): *Die Liebe springt*. In: *Literaturen* 6, S. 63f.
- Şenocak, Zafer (1994): *Das Buch mit den sieben Siegeln. Über die vergessene Tradition der osmanischen Dichtung*. In: Ders.: *War Hitler Araber? Irreführungen an den Rand Europas, Essays*. Berlin, S. 34–47.
- Steinert, Hajo (2008): *Zaimoğlu »Liebesbrand« ist pure Leidenschaft*. In: *Welt online* v. 23. Februar 2008; online unter: <http://www.welt.de/kultur/article1709134/Zaimoglus-Liebesbrand-ist-pure-Leidenschaft.html> [Stand: 30.06.2013].
- Tezcan, Nuran (2012): *Divan Edebiyatında Aşk, Kadın Kahramanlar ve Kıyafet Değişirme Motifi*. In: Emine Gürsoy Naskali/Hilal Oytun Altun (Hg.): *Acta Turcica. Çevrimiçi Tematik Türkoloji Dergisi/Online Thematic Journal of Turkic Studies: »Kültürümüzde Tebdil-i Kıyafet«* IV, Nr. 2–1 (Juli), S. 104–117; online unter: http://www.actaturcica.com/sayi8/IV_1_06.pdf [Stand: 30.06.2013].
- Yeşilada, Karin E. (2009): Art. »Feridun Zaimoğlu«. In: Heinz Ludwig Arnold (Hg.): *Kindlers Literatur Lexikon*. 3., völlig neu bearb. Aufl. Stuttgart/Weimar, S. 710f.
- Dies. (2010a): *Einwandern heißt bleiben – oder die Literatur von Autoren nicht-deutscher Provenienz ist deutsch. Ein polemischer Essay*. In: Wolfgang Asholt u.a. (Hg.): *Littérature(s) sans domicile fixe/Literatur(en) ohne festen Wohnsitz*. Tübingen, S. 63–76.
- Dies. (2010b): Art. »Feridun Zaimoğlu«. In: Heinz-Ludwig Arnold (Hg.): *Kritisches Lexikon zur deutschsprachigen Gegenwartsliteratur (KLG)*. München, Lieferung 86/06–07 und 95/06–10, 1–24, A–P.

- Dies. (2012): *Poesie der Dritten Sprache. Türkisch-deutsche Lyrik der zweiten Generation*. Tübingen.
- Yıldız, Yasemin (2009): Kritisch »Kanak«: Gesellschaftskritik, Sprache und Kultur bei Feridun Zaimoğlu. In: Özkan Ezli/Dorothee Kimmich/Annette Werberger (Hg.): *Wider den Kulturrenzwang. Migration, Kulturalisierung und Weltliteratur*. Bielefeld, S. 187-205.
- Zaimoğlu, Feridun (2008a): *Liebesbrand*. Köln.
- Ders. (2008b): Schriftsteller Feridun Zaimoğlu: »Liebe ist reaktionär« [Interview mit Jenny Hoch auf der Leipziger Buchmesse]. In: Spiegel online v. 13. März 2008; online unter: <http://www.spiegel.de/kultur/literatur/schriftsteller-feridun-zaimoglu-liebe-ist-reaktionaer-a-541282.html> [Stand: 30.06.2013].
- Ders. (2009): Bin ich ein One-Hit-Wonder? [Artikelteil von: Kindlers Literaturlexikon. Huch, ich bin ja Kanon!] In: Frankfurter Allgemeine Zeitung v. 14. Oktober 2009; online unter: <http://www.faz.net/themenarchiv/2.1139/themen/kindlers-literaturlexikon-huch-ich-bin-ja-kanon-1870349.html> [Stand: 30.06.2013].

Die reine Spur der Schrift

Unleserliche Schriftzeichen und fingierte Signifikation in Xu Bings *Buch des Himmels**

ARNE KLAWITTER

Abstract

Xu Bing's imaginary characters haven't stopped irritating their spectators since the first exhibition of his work *A book from the sky* (1988) in Beijing. For this monumental project, he created about 4 000 characters, which, in a certain way, question the status and the tradition of Chinese characters. The characters Xu Bing invented are extraordinary because they don't have any meaning: they are empty and without any reference, only pure aesthetical form. At first sight, they look very similar to genuine Chinese characters, but the fact is that they mislead the reader and drive him into a non-signifying void. With Foucault's ontology of language and Derrida's grammatological critique of Western phonocentrism the essay suggests two approaches in order to conceptualize Xu Bing's simulacra of Chinese characters.

Title: The ›Pure Trace‹ of Writing. Unreadable Characters and Fictive Signification in Xu Bing's *Book from the Sky*

Keywords: concept of culture; Chinese characters; deconstruction of writing; grammatology; post-structuralism; society; Xu Bing (1955–)

1. DIE UNLESERLICHEN SCHRIFTZEICHEN IN XU BINGS *BÜCHERN DES HIMMELS*

Der bis dahin selbst Fachleuten weitestgehend unbekannte chinesische Künstler Xu Bing präsentierte im Oktober 1988 auf einer Kunstaussstellung in Peking eine Reihe von Büchern, die mit ihren indigoblauen Einbänden, der weißen Fadenheftung und dem Satzspiegel bis ins Detail die Aufmachung klassischer chinesischer Werke imitierten,¹ deren Text bei näherem Hinsehen aber von niemandem gelesen werden konnte, denn selbst die scheinbar wohlbekannten

* | Der hier abgedruckte Text ist die überarbeitete Fassung des in *Kodikas/Code* (35, H. 1–2 [2012]) veröffentlichten Essays *Schrift als fingierte Signifikation. Die unleserlichen Schriftzeichen aus Xu Bings »Buch des Himmels«*.

1 | Zum klassischen Kanon des Konfuzianismus zählen fünf Bücher (die sog. Fünf Klassiker): das *Buch der Wandlungen* (*Yijing*), das *Buch der Lieder* (*Shijing*), das *Buch der Urkunden* (*Shujing*), das *Buch der Riten* (*Liji*) und die *Frühlings- und Herbstannalen* (*Chunqiu*), eine Chronik der historischen Ereignisse des Staates Lu vom 8. bis zum 5. vorchristlichen Jahrhundert.

Zeichen erwiesen sich durch zum Teil minimale Veränderungen im Aufbau als unbekannt und damit als unverständlich. Das Kunstprojekt selbst ging unter dem Namen *Tianshu*, was so viel bedeutet wie »Buch des Himmels« bzw. »Bücher des Himmels«, in die moderne chinesische Kunstgeschichte ein.²

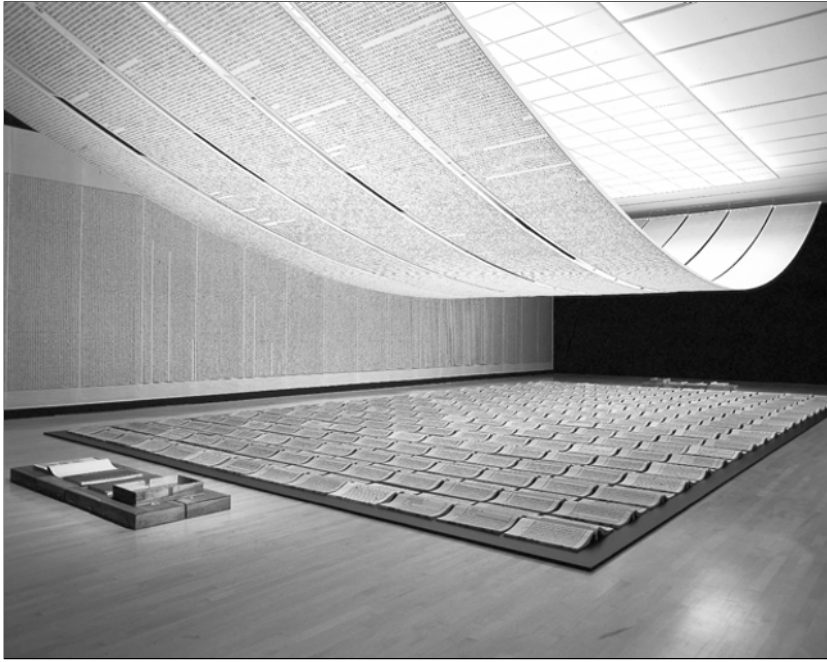
Im Westen wurde Xu Bings Werk vor allem als Kritik an der überkommenen chinesischen Schriftkultur und Gelehrtentradition interpretiert. Nicht die Tatsache, dass Xu Bing seine Bücher im Stil kanonischer chinesischer Bücher gestaltet und auf dem Weg der traditionellen Drucktechnik hergestellt hat, ist das Besondere an ihnen, sondern vielmehr die Verbindung des Herkömmlichen mit den dabei verwendeten, ungefähr 1200 Schriftzeichen, die aufgrund ihrer gewollten Verfremdung die Besucher der Ausstellung wohl ausnahmslos in nicht geringes Erstaunen versetzte. Denn obwohl fast jedem von ihnen die Zeichen bekannt schienen, was sogleich zum Versuch animierte, sie zu entziffern, gelang es niemandem, ihnen auch nur irgend einen greifbaren Sinn zu unterlegen. Aufgrund ihrer teilweise frappierenden Ähnlichkeit mit immer noch gebräuchlichen chinesischen Schriftzeichen schienen sie zwar ihnen adäquat zu sein, doch als ein Ganzes waren sie unlesbar. Manche Besucher der Ausstellung fühlten sich getäuscht und hinters Licht geführt, während andere vermuteten, dass es sich hier vielleicht um uralte Schriftzeichen handeln könne, die im Verlauf der historischen Entwicklung und als Konsequenz der letzten umfassenden Schriftreform unter Mao Zedong ihre Lesbarkeit eingebüßt hatten oder zumindest nicht mehr so einfach zu lesen wären. Sollte es demnach dann nicht doch einen Weg geben, wenigstens das eine oder andere dieser Zeichen wiederzuerkennen und es verstehen zu können?

Um es vorwegzunehmen: Nichts dergleichen ist möglich, denn die Schriftzeichen, die Xu Bing in seinen Büchern verwendet, sind allesamt von ihm erfunden. Obwohl sie auf den ersten Blick vielen vertrauten chinesischen Zeichen täuschend ähnlich sehen, unterscheiden sie sich doch in einigen oft nur geringfügigen Details von ihnen, womit sie in letzter Konsequenz überhaupt keinen Sinn mehr ergeben. Xu Bing suchte zu diesem Zweck verschiedene, ihn besonders ansprechende Schriftzeichen aus einem Wörterbuch heraus,³ zerlegte sie in ihre Grundbestandteile und setzte diese dann willkürlich neu so zusammen, dass die auf diese Weise zustande gebrachten Gebilde ihre ursprüngliche Bedeutung vollkommen verloren.

Nachdem die *Bücher des Himmels* 1988 erstmals öffentlich gezeigt worden waren, weitete Xu Bing sein Projekt in den Folgejahren zu einer Installation

2 | Der ursprünglich von Xu Bing gewählte Titel lautete: *The Mirror of the World – An Analyzed Reflection on the End of this Century*.

3 | So aus dem *Shuowen jiezi*, das als erstes Zeichenlexikon der chinesischen Sprache um 100 n. Chr. von dem Gelehrten Xu Shen zusammengestellt worden war und das wichtigste Wörterbuch der chinesischen Schrift ist. Es umfasst etwa 10 000 Zeichen, die nach 540 Radikalen geordnet sind.

Abb. 1: *Installation Tianshu* (›Bücher des Himmels‹)

aus, die in den USA, in Japan und anderen Ländern zu sehen war und den Künstler weltweit berühmt machte.

Die Installation bestand aus mehreren riesigen, mit Schriftzeichen bedruckten Papierbahnen, die wie Baldachine von der Decke des Raumes herabhängen und Reminiszenzen an buddhistische Schriftrollen evozierten. Darunter befand sich, ebenerdig ausgelegt, eine auf den ersten Blick unüberschaubare Zahl aufgeschlagener Bücher – ein Arrangement, das durch geschickt eingesetzte Lichteffekte eine faszinierende Atmosphäre erzeugte und mit ihr einen ganz eigenen ästhetischen Eindruck. Mit der schon erwähnten auffälligen weißen Fadenheftung und den indigofarbenen Einbänden folgte Xu Bing genau den Regeln der traditionellen Buchbinderkunst der späten Song-Dynastie aus dem 11. Jahrhundert. Auch der Druck entsprach exakt dem Vorbild der alten chinesischen Buchdruckerkunst und war mithin ein sehr aufwendiges Unterfangen: Es soll immerhin drei Jahre gedauert haben, bis Xu Bing alle diese neuen Schriftzeichen spiegelverkehrt in jene Holzblöcke geschnitzt hatte, die dem Druck als Vorlage dienten (Abb. 2).

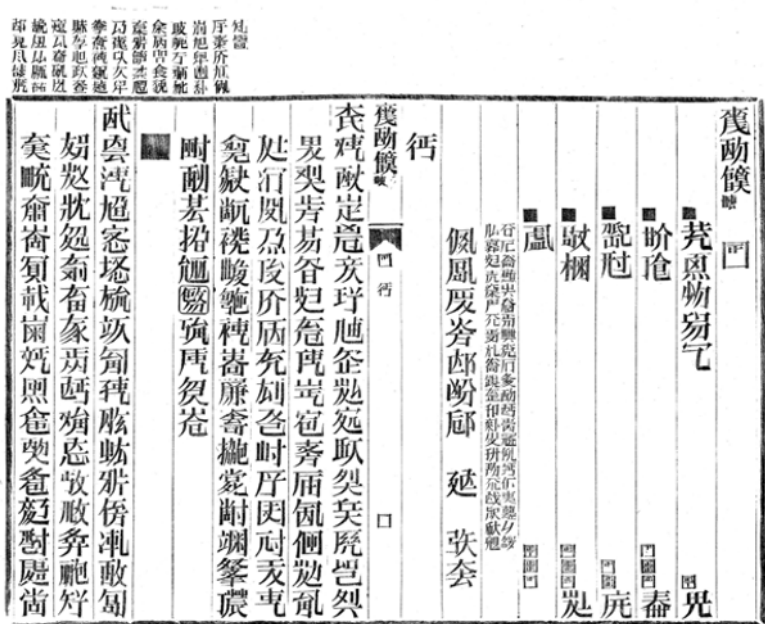
Die Zahl der unlesbaren Zeichen Xu Bings war inzwischen auf gut 4 000 angewachsen, und das aus einem ganz konkreten Grund: Etwa so viele Zeichen muss ein Chinese lernen und auch beherrschen, um seine tägliche Alltagskultur bewältigen zu können.

Besonders wichtig für eine zeichentheoretische Betrachtung dieser neu geschaffenen Schriftzeichen scheint mir der Gesichtspunkt zu sein, dass sie bewusst dahingehend manipuliert worden sind, keine wirklichen Zeichen mehr

Abb. 2: Druckstock des Frontispizes aus Tianshu



Abb. 3: Buchseite aus Tianshu



zu sein. Vom optischen Eindruck her scheinen sie zwar zu signalisieren, dass es sich durchaus um Zeichen mit einer konkreten Sinngebung handeln könnte, doch referieren sie auf nichts: Sie haben weder einen semantischen Wert, noch können sie mit einem Laut in Verbindung gebracht werden, und dies, obwohl doch jede ihrer einzelnen Komponenten ganz und gar konventionellen Zeichenelementen entspricht. Da aber die prinzipielle Zeichenhaftigkeit dieser eigentlich unlesbaren Zeichen sehr wohl erkennbar ist, spreche ich hier in diesem Zusammenhang von ›unleserlichen Zeichen‹.

Den folgenden Betrachtungen liegen zwei verschiedene Zeichenkonzeptionen zugrunde, die in Abgrenzung zum strukturalistischen Zeichenbegriff zweierlei Optionen anbieten, um den Zeichencharakter unter dem Aspekt der Nicht-Signifikation zu problematisieren: Michel Foucaults Sprachontologie und Jacques Derridas Grammatologie.

2. FOUCAULTS SPRACHONTOLOGISCHE PERSPEKTIVE

Die grundsätzliche Frage, die Xu Bing mit seinen abgewandelten Schriftzeichen aufwirft, richtet sich auf die Schwelle zwischen einer bloßen Strichfolge und einem signifizierenden Zeichen. Was dergleichen Schriftzeichen aus semiotischer Perspektive so interessant macht, ist, dass sie die Grenze zwischen der Signifikation und dem Nichtsignifikativen erkunden, womit sie eine Reihe von Fragen hervorrufen: Unter welchen Bedingungen ist ein Zeichen ein Zeichen? Welche Funktion haben unleserliche (was auch bedeuten kann: archaische) Zeichen in der Zeichenwelt einer Gegenwartssprache? Inwieweit können archaische Zeichen noch verstanden werden und unlesbare Zeichen lesbar gemacht werden, und welche Konsequenzen ergeben sich daraus für den Referenzzusammenhang? Was geschieht mit Schriftzeichen, wenn man sie modifiziert, und welcher Spielraum ist dafür erlaubt? Inwiefern sind sie dann überhaupt noch Zeichen, und sind sie auch dann noch Zeichenträger (Signifikanten), wenn das Signifikat nicht mehr unmittelbar präsent ist? Von welcher Art sind die Signifikanten, die ihr Signifikat eingebüßt haben? Welche Rolle spielen sie in der Zeichenwelt unserer Gegenwartssprache? Inwiefern können solche an sich schon zweifelhaften Signifikanten eine andere Bedeutung annehmen? Und inwiefern sind sie konstitutiv für das, was wir im Zeitalter der Moderne als Kunst bzw. Literatur verstehen?

Auf all dies eine befriedigende Antwort zu geben, ist hier natürlich nicht möglich, doch soll im Folgenden zumindest auf diejenigen Fragen näher eingegangen werden, die sich ergeben, wenn man Xu Bings modifizierte Zeichen mit Foucault als ontologische Hinweise auf das nicht-signifikative Sein der Sprache begreift.

Im Vorfeld seiner Diskursanalyse und Wissensarchäologie arbeitete Foucault in einer Reihe von Essays und Rezensionen in den Jahren zwischen 1961 und 1966 eine ganz eigene Literaturontologie aus, der in der Forschung jedoch wenig Beachtung geschenkt worden ist. Er stützte sich dabei auf Überlegun-

gen von Maurice Blanchot, der in der modernen Literatur (seit Baudelaire und Mallarmé) eine »machtvolle Negationsbewegung« am Werk sah und eine Diskursweise, die sich »über ihren Trümmern errichtet« (Blanchot 1993: 12). Seiner Meinung nach schöpft die moderne Literatur gerade aus ihrer Nichtigkeit (d.h. der »Abwesenheit des Werkes« und dem Entzug von Sinn) eine »wunderbare Kraft«, durch die sie vermag, darauf hinzuwirken, »daß sie sich rückhaltlos jenem Teil öffnet, den das Nichts an ihr hat, daß sie ihre eigene Unwirklichkeit verwirklicht« (ebd.). Darauf aufbauend, formulierte Foucault den Gedanken, dass in der modernen Zeit die Literatur das sei, »was das signifikative Funkzionieren der Sprache kompensiert (und nicht bestärkt)« (Foucault 1971: 77). Die Radikalität dieser These ist häufig übersehen worden. Foucault weist hier nämlich dem nicht-signifikativen Moment eine konstitutive Rolle für die moderne Literatur zu. Gleichzeitig erhält diese eine besondere Funktion in Bezug auf die epochale Wissensformation (*Episteme*), die ohne die in Foucaults früheren Schriften zur Literatur dargelegten literaturontologischen Prämissen kaum zu verstehen ist. Sie besagen, dass seit dem 19. Jahrhundert – von Hölderlin über Mallarmé bis zu Artaud und Blanchot – die Literatur als eine Art »Gegen-diskurs« funktionierte, indem sie »von der repräsentativen oder bedeutenden Funktion der Sprache zu jenem rohen Sein zurückging« (ebd.: 76).

In seinem Aufsatz *Die Sprache, unendlich* umreißt Foucault sein Konzept moderner Literatur, mit dem, ausgehend von den »großen ontologischen Ereignissen der Sprache« (Foucault 2003: 87), ein Raum sichtbar gemacht wird, in dem Sprache und Tod sich kreuzen und die Sprache ihre Endlichkeit reflektiert. Dabei bezieht sich Foucault vor allem auf den achten Gesang von Homers *Odyssee*, auf die Rahmenhandlung der *Märchen aus Tausendundeiner Nacht* sowie auf die Erzählung *Das geheime Wunder* von Jorge Luis Borges und verdeutlicht, wie an der Grenzlinie des Todes die Rede auf eine Art Sprachspiegel trifft, und, indem sie versucht, den Tod aufzuhalten, in diesem Spiegel ihr eigenes Bild entstehen lässt. In der Tiefe des Spiegels, wo sich die Rede verliert und sie ihre Signifikation einbüßt, wird man nach Ansicht Foucaults eines anderen Sprechens gewahr, und zwar als »winziges, inneres und virtuelles Modell«, das eine enge Verknüpfung von Tod, grenzenlosem Sich-selbst-Verfolgen und Selbstdarstellung der Sprache impliziert (ebd.: 87).

Vor dem Hintergrund der Feststellung, dass die Verdoppelung der Sprache, selbst wenn sie im Werk noch verborgen ist und nur durch Risse an die Oberfläche dringt, konstitutiv ist für das sprachliche Werk und erst recht für die Literatur, wo sich die Verdoppelung zu einem unendlichen Sprechen ausweitet, folgert Foucault, dass die Zeichen, die auf diese Weise zutage treten, »als ontologische Hinweise« (ebd.: 89) zu lesen seien. Das besagt nichts anderes, als dass die Figuren der Sprachverdoppelung, wie sie beispielsweise als Spiegelungen oder Verschachtelungen innerhalb eines Werkes auftreten können, nicht als Momente der Selbstreferenz aufzufassen sind, sondern im Sinne einer Selbstimplikation des Sprechens. Foucault führt diesen Begriff bewusst im Gegensatz zum strukturalistischen Konzept der Selbstreferenzialität ein, das Zeichen voraussetzt, die auf ihr Funktionieren in einem Zeichenzusammenhang verwei-

sen und damit *zeigen, dass sie zeigen*. Im Gegensatz zur Selbstreferenzialität, die ein Sprechen über einen *Code* impliziert, handelt es sich beim selbstimpliziten Sprechen gewissermaßen um ein Sprechen ohne *Code*: um einen Diskurs, der keine Entzifferung verlangt, weil er nichts kodiert. In diesem Fall wird der Verweisungszusammenhang suspendiert; es handelt sich demnach bei den ›Zeichen‹, die in Erscheinung treten, genaugenommen nicht mehr um Signifikanten, denn ihre Funktion besteht, wie schon oben angedeutet, nunmehr darin, zu *zeigen, dass sie nicht zeigen*. Foucault zieht daraus den Schluss, dass diese Figurationen der Sprachverdoppelung, diese unendlichen Spiegelungen und Redeformen des Unendlichen, als *Indikatoren* eines nicht-signifikativen Seins der Sprache aufgefasst werden können, was sich als eine Aufforderung verstehen lässt, sie als ontologische Hinweise zu lesen.

3. FINGIERTE SIGNIFIKATION

Mit Zeichen, die das Sein der Sprache indizieren, hat man es dann zu tun, wenn diese ›Zeichen‹ signalisieren, dass sie Zeichenformen sind, ohne aber tatsächlich auf etwas Außersprachliches zu referieren bzw. einen Sinnzusammenhang zu vermitteln. Das wäre z.B. bei einer unleserlichen Handschrift der Fall, die die Vermutung nahe legt, dass sie sehr wohl etwas bedeutet, doch mit der Einschränkung verbunden ist, dass sie sich nicht entziffern lässt.⁴ Eine andere Situation tritt jedoch dann ein, wenn die Zeichen bewusst so arrangiert oder manipuliert werden, dass sie eine Signifikationsfunktion fingieren. Genau das trifft auf die konstruierten Schriftzeichen von Xu Bing zu.

Abb. 4: Beispiel eines fingierten Schriftzeichens



4 | Erwähnen könnte man hier Robert Walsers *Mikrogramme*, die in einer Miniaturschrift geschrieben sind, von der man zunächst annahm, dass sie eine »nicht entzifferbare Geheimschrift« (Carl Seelig, zit. n. Middleton 1957: 46) sei. Tatsächlich handelt es sich jedoch um eine ins Extreme verkleinerte Sütterlinschrift, die seit den 1970er Jahren nach und nach durch Jochen Greven und Martin Jürgens entschlüsselt und transkribiert wurde, so dass die Texte (darunter einige bis dahin unbekannte) der Forschung zugänglich gemacht werden konnten. In den 1980er Jahren begannen dann Bernhard Echte und Werner Morlang mit der systematischen Transkription des gesamten Mikrogramm-Konvoluts, das 526 Blätter umfasst (vgl. Walser 2003).

Ein solches konstruiertes ›Kunst-Zeichen‹ ist erwartungsgemäß in keinem der einschlägigen Wörterbücher zu finden, die man befragen könnte. Es hat weder Bedeutung noch Lautung, obwohl es aus zwei Komponenten zusammengesetzt ist, die es, jede für sich genommen, im Chinesischen tatsächlich gibt: Im oberen Teil steht unübersehbar das Zeichen für ›Berg‹ 山 (»shan«) und darunter das Zeichen für ›Stoffballen‹ oder ›eine Rolle aus Stoff‹ 匹 (»pi«). Auch wenn seine beiden Komponenten als Schriftzeichen jedes für sich sehr wohl existieren, gibt es das Zeichen als Gesamtheit nicht. Der Betrachter könnte hier zwar eine Bedeutung imaginieren, wie z.B. ›ein Berg von Stoffballen‹, aber diese Bedeutung wäre rein subjektiv und in keiner Weise lexikalisch abgesichert. Entscheidend aus sprachontologischer Sicht ist, dass durch die konventionellen Elemente dieses fingierten Zeichens suggeriert wird, es als sprachliches Zeichen aufzufassen. Doch da es dieses Zeichen als Ganzes realiter so gar nicht gibt, besteht seine Funktion allein darin, sein sprachliches Sein (sowie das mögliche Bedeutungspotential dieses Sprache-Seins) zu indizieren.

Für Foucault sind die Spiegelungen und Verdopplungen, die er in literarischen Texten ausfindig macht, Figurationen, die eine semantische Entleerung bewirken und die Sprache in ihrem leeren, d.h. nicht-signifikativen Sein zur Darstellung bringen. In solchen Fällen hat man es also strenggenommen nicht mehr mit Signifikanten zu tun, die mit einem Signifikat verbunden sind. Im Poststrukturalismus bezeichnet man diesen Sachverhalt als Trennung zwischen Signifikant und Signifikat: »Wenn der Strukturalismus das Zeichen von seinem Referenten getrennt hat, so geht diese Denkweise – oft unter dem Namen ›Poststrukturalismus‹ bekannt – noch einen Schritt weiter: sie trennt den Signifikanten vom Signifikat.« (Eagleton 1988: 111) Foucault hat mit den Poststrukturalisten wie Derrida und dem späten Barthes gemein, dass seine speziell auf die moderne Literatur zugeschnittene Sprachontologie das linguistische Zeichenmodell von Saussure sprengt. Während aber für die Textualisten die Bedeutung entlang der Signifikantenkette verstreut ist, sieht Foucault sie im Spiel der Verdopplungen in einer Sinn-Reserve zurückgehalten – Reserve aber nicht als Vorrat verstanden, sondern als Figur eines Rückhalts, »die den Sinn zurück- und in der Schwebe hält und eine Leere einrichtet, in der allein die noch nicht vollzogene Möglichkeit so zur Vorlage kommt, dass irgendein Sinn sich darin niederlässt, oder irgendein anderer, oder gar noch ein dritter, und dies vielleicht in unendlicher Folge« (Foucault 2003: 182).

Was Foucault im diskursiven Zusammenhang anhand der modernen Literatur erläutert und verdeutlicht, trifft auf die Zeichenmodifikationen von Xu Bing im besonderen Maße zu. Seine Konstrukte verweisen weder auf ein Korrelat, d.h. auf ein Signifikat, noch auf den Zeichenzusammenhang, in dem sie funktionieren. Sie laden den Betrachter aufgrund ihres konventionellen Aussehens zunächst zu einer Entzifferung ein, machen die Entzifferung jedoch im gleichen Augenblick unmöglich. Niemand kann ihnen eine definitive Bedeutung zuweisen oder vermag es, ihnen einen Sinn zu entlocken. Was aber noch wichtiger ist: Sie sind unaussprechbar. Mit Buchstaben geschriebene Texte können wir, sofern wir das Alphabet kennen, nicht nur problemlos lesen, sondern auch

aussprechen, selbst ohne den Sinn der Wörter zu verstehen. Das ist bei einem weitgehend logografischen Schriftsystem wie dem chinesischen nicht der Fall.

In seinem Aufsatz *Die Sprache, unendlich* hat Foucault angemerkt, dass die alphabetische Schrift in sich bereits eine Form von Verdopplung sei, »da sie nicht das Signifikat repräsentiert, sondern die phonetischen Elemente, die es bedeuten«, während das Ideogramm direkt das Signifikat vorstelle, »unabhängig vom phonetischen System, das eine andere Art der Repräsentation ist« (ebd.: 88). Linguisten werden dem vermutlich entgegenhalten, dass die chinesische Schrift ebenso wie die der westlichen Sprachen sehr wohl phonetische Elemente repräsentiere. Dem aber steht ein gewichtiges Argument entgegen, nämlich jenes, das belegt, dass ein und dieselbe chinesische Schrift für ganz unterschiedliche phonetische Systeme benutzt wird, d.h. sowohl für das Hochchinesische (*Mandarin*) als auch für das Kantonesische. Hinzu kommt, dass man, wenn man Chinesisch gelernt hat, eine Vielzahl sino-japanischer Schriftzeichen (*Kanji*) lesen und verstehen kann, ohne zu wissen, wie sie ausgesprochen werden. Dabei resultiert die Bedeutung direkt aus dem Schriftzeichen selbst ohne irgend einen ›Umweg‹ über ein phonetisches System. Für die sprachontologische Betrachtung sowohl wirklicher chinesischer Zeichen als auch der konstruierten Zeichen Xu Bings ergeben sich daraus wichtige Konsequenzen.

Gegen das ideogramatische Argument ließe sich wiederum einwenden, dass die chinesischen Schriftzeichen mehrheitlich eben keine Ideogramme seien, sondern Phonogramme. Dabei handelt es sich vor allem um mehrteilige Zusammensetzungen, die ein Radikal besitzen, das als sogenanntes ›Wurzelzeichen‹ die Bedeutung des Zeichens bestimmt (deshalb oft auch als ›Signifikum‹ bezeichnet), und ein Phonetikum, d.h. dessen lauttragenden Teil. Das Phonetikum findet sich häufig auf der rechten Seite des Schriftzeichens, ohne dass dies jedoch die Regel wäre: Es kann gegebenenfalls auch links, oben oder unten stehen, woraus sich ergibt, dass ein Zeichen nur lesbar ist, wenn man es schon kennt. Obwohl circa 90 % der Schriftzeichen ein Phonetikum enthalten, gehen Sprachwissenschaftler davon aus, dass ein Leser eine nicht mehr als maximal vierzigprozentige Chance hat, die Aussprache eines ihm unbekannten Schriftzeichens zu erraten. Für ihn gibt es also kaum eine andere Möglichkeit, als alle Schriftzeichen auswendig zu lernen (vgl. Taylor/Taylor 1983: 40).

Dies alles trifft aber auf die von Xu Bing aufs Neue aus altbekannten Komponenten zusammengesetzten Schriftzeichen nicht zu, denn sie beziehen sich, wie wir gesehen haben, ja keineswegs auf eine gesprochene Sprache, sondern breiten sich auf den Buchseiten aus, indem sie unentwegt die grafischen Formen bekannter und überkommener Zeichen abwandeln. Gerade der Umstand, dass die einzelnen Elemente seiner konstruierten Zeichengebilde durchaus lesbar sind, diese als Ganzes aber nicht ausgesprochen werden können, lenkt die Aufmerksamkeit auf ihren ideogramatischen Gehalt. In den *Büchern des Himmels* gibt es dann allerdings keine Zeichen im eigentlichen Sinne mehr, sondern nur noch deren stumme Rohformen: die genuine Möglichkeit von Zeichen. Man könnte sie als Krypto-Zeichen beschreiben oder als Zeichensimulakren, d.h. als Trugbilder von Zeichen, weil mit ihnen die Illusion geschaffen wird, dass ih-

nen eine Bedeutung innewohnen könne, ja, womöglich sogar innewohne – nur, dass wir nicht in der Lage sind, diese zu erkennen. Xu Bings Zeichengebilde als ontologische Hinweise aufzufassen, hieße also, sie als Zeichenfigurationen zu verstehen, die dem Betrachter signalisieren, dass sie nicht zeigen, und die am Nullpunkt ihrer Signifikation einzig das Sein der Sprache indizieren.

4. XU BINGS ZEICHENEXPERIMENTE UND IHRE VERFAHREN

Xu Bings konstruierte Schriftzeichen sind keineswegs die einzigen Zeichenfigurationen in der chinesischen Kulturgeschichte, durch die Sprache in ihrem opaken Sein in bildliche Darstellung überführt wird. Wie der Sinologe Robert E. Harrist gezeigt hat, gibt es in der ostasiatischen Kunstgeschichte schon viel früher Formen von *Virtual writing*, wie z.B. in den im 13. Jahrhundert entstandenen Schriftrollen des Bilderzyklus *Die zehn Könige der Hölle*. Dort sieht man auf dem siebten Bild einen König, der gerade dabei ist, solche Rollen zu überprüfen, um über das Schicksal der ihm zugeteilten Seelen zu urteilen. Diese ihm von Dämonen überreichten Schriftrollen sind angefüllt mit unleserlichem Gekritzel. Der erste optische Eindruck lässt an eine flüchtige Kursivschrift denken, aber tatsächlich ist es eine auf keine Weise lesbare Schrift. Harrist hat außerdem darauf hingewiesen, dass, wenn Texte in ein Bild integriert sind, sie in der Regel Hinweise für die Interpretation des Bildes geben. In diesem Falle aber liege der Verwendung einer solchen ›virtuellen Schrift‹ ein ganz anderes Konzept zugrunde: »[...] while the screens and books in these paintings are *representations* of real objects, the writing is *real* writing, which suggests that the only way to make a representation of writing that is *not* real writing is to adopt the method of the Ten Kings of Hell painting and replace legible texts with illegible lines« (Harrist 2006: 35f.).

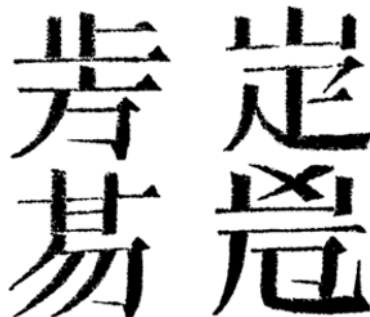
Xu Bing kommt es jedoch auf etwas anderes an: Indem er nicht die Schrift virtualisiert, um auf den Charakter der Repräsentation zu verweisen, sondern die Signifikation der Zeichen derart minimiert, dass lediglich ausgeleerte, stumme Zeichenmonumente übrig bleiben, greift er weit über ein reines Spiel mit Zeichen oder ein semiotisches Gedankenexperiment hinaus. Die nicht-signifikativen Zeichengebilde sind für Xu Bing eine Art Versuchsanordnung, mit deren Hilfe er die Welt der Zeichen untersucht, wie es ja auch der ursprüngliche Titel der Installation nahelegt. Es geht dabei also nicht allein um die Selbstrepräsentation von Schrift, sondern vielmehr um die Infragestellung einer Schrift- und Kulturgeschichte, denn dadurch, dass er die einem jeden Chinesen bekannten grafischen Zeichenelemente in unlesbare Zeichensimulakren verwandelt, verfremdet er sie und trennt sie abrupt von der langen Kulturgeschichte. Darüber hinaus macht er jegliche Kommunikation unmöglich, indem er die Betrachter seines Kunstwerkes im buchstäblichen Sinne sprachlos werden lässt.

Harrist hat darauf hingewiesen, dass Xu Bing bei der Schaffung seiner fingierten Zeichen genau jene Regeln beachtet, denen Psychologen folgen, wenn

sie Pseudozeichen für ihre psychologischen Experimente kreieren, indem er nämlich wie diese ganz besonders darauf achtet, dass die Radikale in den ihnen zugewiesenen Positionen verbleiben, wie man es von den gewohnten Zeichen her kennt.⁵ Das Zeichen 江 (»jiang«, dt. »Fluss«) mit dem Radikal »Wasser« wird für ein psychologisches Experiment dahingehend verändert, dass der linke Teil, der für »Wasser« steht, mit dem Zeichen (Radikal) für »Jade« 玉 (»yu«) verknüpft wird, wobei das Zeichensimulakrum 𠂔 玉 entsteht. Daraus könnte man einen Begriff wie etwa »Wasserjade« herauslesen, aber das Zeichen, so wie es hier geschrieben steht, gibt es nicht: Es ist ein völliges Novum. Ein weiteres Beispiel wäre das Zeichen 姐 (»jie«), das »ältere Schwester« bedeutet. Während der linke Teil mit der Bedeutung »Frau« erhalten bleibt, wird beim Experiment der rechte Teil des Zeichens durch 止 ersetzt. Es handelt sich dabei um einen Bestandteil des Zeichens für »Zehe«: 趾 (»zhi«). Aber auch dieses Zeichen gibt es in dieser Schreibweise 女 止 nicht. Man könnte bei seiner Ausdeutung zudem einer Assoziation folgen, die sich aus der horizontalen Anordnung der Radikale auf der rechten Seite ergibt: 口 止. Das Zeichen 口 (»kou«) hat die Bedeutung »Mund«, und 止 (»zhi«), zugleich die lauttragende Komponente des Zeichens, bedeutet so viel wie »anhalten«, »stoppen«, »verboten«, »verhindern«. 口 止 könnte demnach so viel wie »nicht sprechen« oder »aufhören zu sprechen« heißen und die Bedeutung »eine Frau, die zu sprechen aufhört«, assoziieren.

Ein ähnliches Verfahren hat auch Xu Bing verwendet, was sich an dem oben bereits erwähnten Beispiel aus den *Büchern des Himmels* zeigen lässt. Unterlegt man dem fingierten Zeichen (Abb. 4) eine solche Intention, dann wäre als Ausgangszeichen 岩 (»yan«) anzunehmen, das sich aus den Komponenten 山石 (»Berg« und »Stein«) zusammensetzt und so viel wie »Felsen« bedeutet. Das obere Zeichen für »Berg« bliebe hierbei erhalten, während das untere von Xu Bing ausgetauscht wird, und zwar durch das Zeichen 皮 (»pi«), das so viel bedeutet wie »Stoffballen« oder »eine Rolle aus Stoff«.

Abb. 5: Fingierte Schriftzeichen auf einer Seite des Tianshu



Das Verfahren ließe sich auch auf andere Zeichenmodifikationen anwenden. Die Neuschöpfung oben links in der Abbildung 5 setzt sich aus zwei Teilen

5 | Vgl. den Aufsatz von Weekes (1997: 171-186), auf den sich Harrist beruft.

zusammen: Der obere Teil besteht aus dem Zeichen 止 (»zhi«), was so viel wie »aufhören« bedeutet, und der untere Teil aus dem Zeichen 方 (»fang«) in der Bedeutung von »Richtung« oder auch »Quadrat«. Beide sind zwar reale Zeichen, doch gibt es im Chinesischen kein in dieser Kombination zusammengesetztes Zeichen. Das Gleiche gilt für das darunter stehende Zeichengebilde, das ebenfalls aus zwei Teilen besteht, in dem das obere Zeichen 甘 (»gan«) »süß« bedeutet und das untere Zeichen 勿 (»wu«) so viel wie »nicht« oder »nein«. Man könnte das Ganze dahingehend interpretieren, dass man nichts Süßes essen solle, doch auch für diese Zeichenkombination gibt es keinerlei Vorbild in der Realität.

Das vierte Zeichen unten rechts schließlich scheint auf den ersten Blick eine Modifikation des realen Zeichens 危 (»wei«) zu sein, das so viel wie »Gefahr«, »Unheil« oder »Unglück« bedeutet und hier gleichsam verstärkt wird durch das Zeichen 凶 (»xiong«) mit einer ähnlichen Bedeutung. Letzteres leitet sich vom Radikal 凵 (»qu«) für »Grube«, »Behälter« oder »geöffneter Mund« ab und bezeichnet eine »unachtsame Person, die in die Grube gefallen ist« (Fazzioli 1991: 104). Eine mögliche Bedeutung des imaginären Zeichens als Ganzes wäre dann »doppeltes Unglück«. Doch auch dieses Zeichen gibt es realiter nicht.

Bei allen hier vorgestellten Beispielen handelt es sich um einfache Zusammensetzungen. Für die komplexeren Zeichen, wie sie im *Buch des Himmels* weit häufiger zu finden sind, kombinierte Xu Bing nicht nur Radikale, sondern er modifizierte sie auch, so z.B. durch Hinzufügung einiger Striche oder durch deren Eliminierung. Wir haben es hier demnach mit künstlerischen Zeichenexperimenten zu tun, die ihrerseits jedoch auf höchst rationalen Verfahren beruhen und deren Ziel darin besteht, den Zeichen ihre Bedeutung vollständig zu entziehen, um gleichsam nur Zeichenreste zurückzulassen, die die »Abwesenheit eines Werkes« (Foucault 2003: 175) markieren.

5. DIE REINE SPUR DER SCHRIFT

Auf Xu Bings fingierte Zeichen trifft im gewissen Sinne aber auch zu, was Derrida in seinem Aufsatz *Die différance* über den grafischen Unterschied zwischen *Différence* und *Différance* bemerkte: »[...] er lässt sich schreiben oder lesen, aber er lässt sich nicht vernehmen«, d.h. hören (Derrida 1988: 30). Das stumme Spiel der Differenzen (welche er in erster Linie als Schriftspuren begreift) sieht Derrida als die Bedingung der Möglichkeit des Funktionierens eines jeden Zeichens an. Dieser Gedanke ließe sich problemlos auf Xu Bings Zeicheninstallation übertragen, sofern im Zwischenbereich zwischen Zeichen und Nicht-Zeichen Anordnungen von Strichzügen kreiert, modifiziert und unentwegt »differiert« werden, die als ein System leerer Signifikanten erscheinen. Seine Zeichensimulakren laden zur Deutung und Interpretation ein, die sie im selben Moment sabotieren, und inszenieren auf diese Weise den Entzug des Sinns im sprachlichen Sein. Sie eröffnen ein freies, assoziatives Spiel von Differenzen, die der realen, funktionierenden Schrift vorausgehen und im Sinne einer Dekonstruktion der chinesischen Schrift aufgefasst werden könnten (vgl. Köppel-Yang

2003: 162f.). Mit Derrida ließe sich sagen, dass Xu Bings *Bücher des Himmels* eine Schrift präsentieren, die so weit modifiziert worden ist, dass sie sich dem Nicht-Sinn öffnet: eine Schrift, für die es keine Lautung gibt und die daher nur grafisch existiert, oder vielmehr: Spuren der Schrift vor jeder Bedeutung.

Mit der Vorstellung einer ›Ur-Schrift‹ hatte Derrida in seiner *Grammatologie* versucht, sich dem Phonozentrismus der abendländischen Schriftkritik zu entziehen (vgl. Derrida 1974: 99). Er kennzeichnet die Auffassung von Leibniz, der in der chinesischen Sprache das Modell einer philosophischen Sprache erblickte, zwar als ein »Verkennen« und hält sie für gleichsam »rationalistisch und berechnend« (ebd.: 142). Aber er folgt trotzdem in gewisser Weise dem Weg jener Philosophen, die in der chinesischen Schrift eine Alternative zur abendländischen Metaphysik sahen. Derrida bezieht sich in seiner Argumentation (allerdings recht unkritisch) auf den Sprachwissenschaftler Ernest Fenollosa, der bereits Ezra Pound zu einer ideogramatischen Poetik inspiriert hatte. Dennoch geht er nicht so weit, wie einige seiner Kritiker behaupten,⁶ die chinesische Schrift tatsächlich als ›Ur-Schrift‹ anzusehen, die er in der *Grammatologie* als ein ursprüngliches Auf- und Verschieben der Präsenz und als eine vorgängige Spaltung jeden Ursprungs beschrieben hat.

Xu Bings Zeichensimulakren sind im Vergleich zu den realen chinesischen Schriftzeichen in Hinblick auf eine grammatologische Schrifttheorie weit verführerischer. Denn mit ihren unablässigen Abwandlungen markieren sie das »Ende des Buches« und den »Anfang der Schrift« (ebd.: 16), indem sie unter der Voraussetzung eines abwesenden (transzendentalen) Signifikats das entgrenzte Spiel der Differenzen anschaulich machen. Mit anderen Worten: Nicht die chinesische Schrift, sondern Xu Bings Schriftsimulation folgt dem Modell des ›freien Spiels‹ von Zeichenspuren, die sich aus rein räumlichen Differenzen einzelner Striche (Markierungen) zusammensetzen und als leere Signifikanten erweisen. Derrida hätte sie wahrscheinlich als eine Art *désécriture* bezeichnet, als eine »Dekonstruktion aller Bedeutungen, deren Ursprung in der Bedeutung des Logos liegt« (ebd.: 23).

Begreift man Xu Bings ›Kunstschrift‹ als Inszenierung einer ›reinen Spur der Schrift‹, dann müsste sie, weil die Spur der Schrift auch eine »Spur vor dem Seienden« (ebd.: 82) ist, notwendig verborgen sein und als Verbergung ihrer selbst entstehen. Das aber würde bedeuten, dass sie sich nur im *Verborgenen* präsentieren kann, außerhalb der gewöhnlichen und gewohnten Signifikation. Sie kann daher nur in der Exteriorität, d.h. im nicht-signifikativen Niemandsland der Kunst erscheinen.

Im Jahre 2000 kam es zu einer persönlichen Begegnung zwischen Derrida und Xu Bing, auf die Letzterer sehr lakonisch, ja geradezu unwirsch reagierte: Derridas Bücher seien zu schwierig für ihn, und wenn er sie verstehen würde, dann könne er womöglich seine Kunst nicht mehr fortsetzen.⁷

6 | Vgl. z.B. Palumbo-Liu 1993.

7 | Vgl. z.B. ebd.

LITERATUR

- Blanchot, Maurice (1993): Die Literatur und das Recht auf den Tod. In: Ders.: Von Kafka zu Kafka. Frankfurt a.M., S. 11–53.
- Derrida, Jacques (1974): Grammatologie. Frankfurt a.M.
- Ders. (1988): Die différance. In: Ders.: Randgänge der Philosophie. Wien, S. 29–52.
- Eagleton, Terry (1988): Einführung in die Literaturtheorie. Stuttgart.
- Fazzioli, Edoardo (1991): Gemalte Wörter. 214 chinesische Schriftzeichen – Vom Bild zum Begriff. Ein Schlüssel zum Verständnis Chinas, seiner Menschen und seiner Kultur. 5. Aufl. Wiesbaden.
- Foucault, Michel (1971): Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften. Frankfurt a.M.
- Ders. (2003): Schriften zur Literatur. Frankfurt a.M.
- Greenblatt, Stephen (1995): Resonanz und Staunen. In: Ders.: Schmutzige Riten. Betrachtungen zwischen Weltbildern. Frankfurt a.M., S. 7–29.
- Harrist jr., Robert E. (2006): Book from the Sky at Princeton: Reflections on Scale, Sense, and Sound. In: Jerome Silbergeld/Dora C.Y. Ching (Hg.): Persistence/Transformation. Text as Image in the Art of Xu Bing. Princeton, S. 25–45.
- Köppel-Yang, Martina (2003): Semiotic warfare: A semiotic analysis, the Chinese avant-garde, 1979–1989. Hongkong.
- Lloyd, Ann Wilson (2004): Die verschwindende Tusche. In: »Sprachräume«. Xu Bing in Berlin. Ausstellungskatalog, Museum für Ostasiatische Kunst. Berlin, S. 22–29.
- Middleton, Christopher (1957): Notizen eines Walser-Übersetzers. In: Du. Schweizerische Monatsschrift, H. 10 (Oktober), S. 42–50.
- Palumbo-Liu, David (1993): Schrift und kulturelles Potential in China. In: Hans Ulrich Gumbrecht/Ludwig K. Pfeiffer (Hg.): Schrift. München, S. 159–167.
- Taylor, Insup/Taylor, M. Martin (1983): The Psychology of Reading. New York/London.
- Walser, Robert (2003): Aus dem Bleistiftgebiet. Mikrogramme aus den Jahren 1924 bis 1933. 6 Bde. Hg. v. Bernhard Echte u. Werner Morlang. Frankfurt a.M.
- Weekes, Brendan/Chen, May Jane/Yin, Bo-lin: Repetition Priming Effects of Chinese Characters and Pseudocharacters. In: Hsuan-Chih Chen (Hg.): Cognitive Processing of Chinese and Related Asian Languages. Hongkong, S. 171–186.

Beiträge zur Kulturtheorie und Theorie der Interkulturalität

Title: Society as Culture, or Why We Have to Describe When We Want to Recognize

Keywords: comparison; concept of culture; contingency; second-order observation; society

Gesellschaft als Kultur oder Warum wir beschreiben müssen, wenn wir erkennen wollen*

DIRK BAECKER

Man spricht von Kultur, so als ob man nicht wüsste, dass dieser Begriff erfunden worden ist, um alles zu duplizieren und es dann historischen oder nationalen Vergleichen auszusetzen – also zu verunsichern.

Niklas Luhmann

Eine der Eigentümlichkeiten der modernen Gesellschaft ist ihre Selbstbeschreibung als Kultur. Weder die Griechen noch die Römer, weder die Apachen noch die Chinesen sind je auf diese Idee gekommen. Erst wir heute, die wir unserer Gesellschaft eine Kultur zuschreiben oder auch absprechen, dichten auch anderen Gesellschaften eine Kultur an. Den Griechen und Römern, Apachen und Chinesen hat es völlig gereicht, die Angehörigen des eigenen Volkes für ›Menschen‹ und alle anderen für ›Barbaren‹ zu halten. Damit war klar, mit wem man wie umzugehen hatte, und mehr brauchte man nicht zu wissen. Einiges spricht dafür, dass auch der Umkehrschluss gilt: Sobald man das eigene und das Verhalten der anderen auf ›Kultur‹ zurechnet, ist nicht mehr klar, sondern wird vielfältig und unterschiedlich interpretierbar, mit wem man wie umzugehen hatte.

Doch erst Samuel von Pufendorf (1632–1694) um die Mitte des 17. Jahrhunderts und Jean-Jacques Rousseau um die Mitte des 18. Jahrhunderts sprachen davon, dass gesellschaftliche Zustände als kulturelle Zustände begriffen werden können, zum Guten und zum Schlechten. Für Pufendorf war der Kulturzustand der Glückszustand der Gesellschaft im Unterschied zum Unglückszustand der unzivilisierten Barbaren. Erst im Verkehr untereinander befreien sich die Menschen aus den Bedrängnissen, Ängsten und Armseligkeiten des Naturzustands und werden frei, ihr Schicksal selbst zu gestalten. Hundert Jahre später drehte Rousseau die Wertung um und sprach nun davon, dass die Menschen nur im Naturzustand glücklich und im Kulturzustand unglücklich sind. Eine Kultur sei nichts anderes als Girlanden um die Ketten, die die Menschen der Zivilisation in künstlichen Bedürfnissen, in falscher Höflichkeit, in eitler Neugier und in

* | Erstabdruck in: *Lettre International* (Sommer) 1999, H. 45, S. 56–58; Wiederabdr. in: Dirk Baecker: *Wozu Kultur?* Berlin 2000, S. 44–57.

den leeren Gesten der Galanterie gefangen halten (vgl. Rousseau 1983). Dagegen habe der Wilde noch gewusst, was wann zu wissen und zu tun gewesen sei und habe tapfer für das gestritten, was er für richtig hielt. Auch hier also derselbe Hinweis: Die Einführung der Kultur schafft eher Unklarheit als Klarheit, eher Mehrdeutigkeit als Eindeutigkeit.

Hier und in vielen anderen Beiträgen der Zeitgenossen wird Kultur zu einem eigenen Zustand der Gesellschaft. Sie verliert ihren Genitiv, den sie bei den Griechen und Römern noch mit sich trägt – »agri culti« für Ackerbau, »cultura animi« als Name, den Cicero der Philosophie gibt, »cultura dolorum« als Bezeichnung des christlichen Glaubens –, und wird zum Substantiv aus eigener Kraft (vgl. Perpeet 1984). Bei den Griechen und Römern hatte man noch im Hinterkopf, dass »Kultur« etwas mit der Pflege und Verehrung des Unverfügbaren zu tun hat. Eine fruchtbare Ernte verdankt man der eigenen Bestellung des Ackers und der Gunst der Götter und dem guten Wetter. Eine gute Idee verdankt man der Pflege der eigenen Gemütszustände und einem Einfall, den man sich nicht selber zurechnen kann. Die Intensität des eigenen Glaubens verdankt man der eigenen Bereitschaft zum Glauben und der Gnade Gottes, die einem das Geschenk des Glaubens macht. Im antiken Kulturverständnis, zumindest soweit wir das heute rekonstruieren können, spielt dieses Wissen um die Differenz zwischen dem, was man selbst unter Kontrolle hat, bewirken kann, hervorbringen kann einerseits und den Umständen, Bedingungen, Voraussetzungen und Gewogenheiten, die hinzukommen müssen, ohne dass man irgendeinen Einfluss auf sie hätte, andererseits eine ganz entscheidende Rolle.

Dieses antike Kulturverständnis geht mit dem modernen Kulturbegriff nicht verloren. Es schwingt mit, wenn man auch heute noch weiß oder ahnt, dass eine Kultur etwas mit nicht verfügbaren Grundlagen der eigenen Gesellschaft oder auch nur der eigenen Lebensform zu tun hat. Gerade wer hinreichend »kultiviert« ist, weiß, dass er mit seinen Essgewohnheiten, mit seinen Kleidungsitten, mit seinen Umgangsformen, mit seinem Sprachvermögen viel mehr »bewegt«, auch viel mehr »zitiert«, als ihm selbst bewusst sein kann. Das ist der Grund, warum man mit Recht von Esskultur, Bekleidungskultur, Umgangskultur, Sprachkultur und so weiter spricht. Diese »Kulturen« halten etwas auf Distanz: das Wissen, dass man nach wie vor Fleischfresser ist, oder die Scham um den eigenen Körper oder die Angst vor Verletzungen durch andere oder die Angst vor dem eigenen Begehren oder die Ahnung, dass jedes Wort sich in ein Urteil verwandeln kann. Aber diese »Kulturen« spielen auch mit dem, was sie auf Distanz halten. Sie beschwören es, sie drohen damit, sie locken damit. Sie erlauben vorzuführen, wie souverän man mit Dingen umzugehen vermag, die Souveränität unmöglich machen. Erst daran zeigt sich wahre Souveränität. Und nur dazu braucht man die Kultivierung. Im Menschen lockt das Tier; im Menschen lockt der Gott. Doch weder das eine noch das andere zu sein und sein zu wollen, macht ihn erst zum Menschen. Und das vor allem gilt es zu entwickeln und unter Beweis zu stellen.

In dieser Akzentuierung überlebt das antike Kulturverständnis bis heute. Und natürlich ist es überall dort präsent, wo wir uns der begrenzten Reichweite

unserer Kontrolle über unsere Verhältnisse bewusst werden, ob es sich dabei um den Wirbelsturm handelt, der unsere Dörfer zerstört, um unsere Aggression, mit der wir diejenigen verletzen, die uns am liebsten sind, oder um den Sonnenuntergang an einer Meeresküste, der alle Kultur belanglos werden lässt, ohne Kultur jedoch gar nicht zur Kenntnis genommen werden kann.

Der moderne Kulturbegriff reagiert auf eine strukturell zwar nicht unähnliche, aber dennoch zunächst ganz andersartige Erfahrung. Der moderne Kulturbegriff, wie ihn Pufendorf, Rousseau und viele andere verwenden, reagiert darauf, dass mit dem Buchdruck eine intellektuelle Praxis entsteht, die zuvor allenfalls in Klosterbibliotheken eine Chance hatte und dort von den Pflichten um die Pflege der Schriften der Offenbarung erfolgreich unter Kontrolle gehalten werden konnte. Diese intellektuelle Praxis, wie sie auf ebenso virtuose wie furiose Weise in den Essais von Michel de Montaigne wenige Jahrzehnte nach der Einführung des Buchdrucks bereits beherrscht und vorgeführt wird, ist die Praxis des Vergleichs. Wer liest und weiß, dass andere lesen, muss davon ausgehen, dass bei allen Aussagen über menschliche Lebensweisen in Rechnung gestellt werden kann, dass man jetzt wissen kann, dass die Menschen zu anderen Zeiten und in anderen Regionen anders leben und anderes für selbstverständlich halten, ohne dass man deswegen davon ausgehen könnte, dass es sich um ›Barbaren‹ handelt. Der Buchdruck lässt das historische und regionale Vergleichswissen explodieren. Und darauf reagiert der Kulturbegriff. ›Kultur‹ ist das, was sich an den Lebensweisen der Menschen unterscheidet und in dieser Hinsicht mit den Lebensweisen anderer Menschen verglichen werden kann. Oder kürzer gesagt: ›Kultur‹ ist das, was unvergleichbare Lebensweisen vergleichbar macht.

Der moderne Kulturbegriff ist das Ergebnis der intellektuellen Praxis des Vergleichens. Erst in zweiter Linie, als Begriff zweiter Ordnung, der so tut, als wäre er ein Begriff erster Ordnung, reagiert der Kulturbegriff auf den Vergleich und mobilisiert den Einwand der Unvergleichbarkeit, des Authentischen und Identischen, der es dann um so interessanter macht, jetzt erst recht zu vergleichen. Gerade die Verteidigungsbewegung gegen die intellektuelle Neugier liefert dieser ihren nächsten Stoff.

In der Tat kann man die Rolle, die diese intellektuelle Neugier in der Entwicklung der modernen Gesellschaft gespielt hat, gar nicht überschätzen. Jede Warnung vor dem Buchdruck kam zu spät, kam ebenso zu spät wie die Warnung Platons vor der Schrift oder die Warnung einiger heutiger Zeitgenossen vor dem Computer. Dabei geht es gar nicht um intellektuelle Höchstleistungen, die nur nachgelesen werden können, wenn es Buchdruck gibt, und die auch nur aufgeschrieben werden, wenn man damit rechnet, Leser zu finden. Sondern es geht um die scheinbar ganz harmlose intellektuelle Geste, irgendetwas für ›interessant‹ zu halten und sich mithilfe des Vergleichswissens, das man sich angelesen hat, Gedanken über dieses Interessante zu machen.

Man muss sich das vorstellen. Ein Gläubiger kniet nieder und beginnt ein Gebet. Ein Intellektueller stellt sich neben ihn und sagt: »Wie interessant! Weißt du, dass andere Völker an ganz andere Götter glauben?« Wie kann der Gläubi-

ge, der an seinen Gott glaubt, darauf reagieren? Natürlich lehnt er die Zumutung des Vergleichs ab, hält den Intellektuellen für einen Neunmalklugen und die anderen Völker für ungläubig. Aber in Wahrheit ist er bereits erschüttert. In Wahrheit hat ihn bereits eine Unruhe erfasst. Wie kann er glauben, wenn andere anders glauben? Was kann er wissen, wenn andere anderes wissen? Wer ist sein Gott, wenn andere ihn nicht kennen? Wie weit reicht die Macht seines Gottes, wenn andere ungestraft ihren Götzen huldigen dürfen?

Oder stellen wir uns eine andere Szene vor. Eine Ehefrau, vielleicht Flauberts Emma Bovary oder Fontanes Effi Briest, durchaus willens, ihre ehelichen Pflichten ernst zu nehmen, trifft auf einen Intellektuellen – in den Romanen, die sie liest, oder in Jugendfreunden, mit denen sie Strandritte unternimmt –, der ihr andeutet: »Wie interessant! Weißt du, dass nur der europäische Spießbürger es so ernst mit der Ehe nimmt und auf die vielfältigen und unschuldigen und schönen Freuden außerehelicher Affären zu verzichten bereit ist?« Entrüstet weist die Ehefrau die Andeutung zurück, weiß sich ihrer Ehre sicher – und beginnt doch bereits, mit anderen Gedanken zu spielen. Sie sieht ihren Mann mit anderen Augen. Sie nimmt an sich selbst Bedürfnisse, Fähigkeiten und Einfälle wahr, die ihr zuvor nicht aufgefallen waren. Sie bringt sich ins Spiel und entdeckt, dass mit ihr bisher nur gespielt worden ist. Und dann nimmt sie den nächsten Zug in die Stadt oder verabredet sich doch noch einmal mit dem Rittmeister zum Strandausritt.

All das nur wegen einer harmlosen Rückfrage: »Wie interessant!« Auf diese Bemerkung gründen die ersten Intellektuelle der Moderne, die »philosophes« der französischen Aufklärung, ihre Karriere. Es ist nicht einmal nötig, die Rückfrage so spöttisch zu beherrschen, wie das bei Voltaire schon sprichwörtlich der Fall war. Es ist auch nicht nötig, sich daran zu erinnern, dass diese intellektuelle Praxis an die Rückfragen der Priester anschließen kann, die ans Gewissen appellierten. Die Formel selbst: »Wie interessant!«, leitet eine Praxis des Vergleichs, der Reflexion und der Selbstkritik ein, auf die die moderne Kultur gegründet ist und von der die moderne Kultur sich nie wieder erholen sollte. Ob man mit Messer und Gabel isst, wo man dies doch auch mit Stäbchen tun könnte; ob man auf dem Land wohnt, obwohl man auch in der Stadt wohnen könnte; ob man den einen Beruf wählt, obwohl man auch den anderen Beruf wählen könnte; ob man gerne Bier trinkt, obwohl Wein für vornehmer gehalten wird; ob man ins Theater geht, obwohl die aufregenden Sachen sich angeblich im Kino abspielen: Was immer man tut, man hat die Beobachtung »Wie interessant!« im Nacken sitzen. Man kann die Beobachtung nicht abweisen, weil sie ja zunächst gar nicht als Kritik, nicht als Einwand, nicht als Vorwurf daherkommt, sondern ganz im Gegenteil als Geschenk der Aufmerksamkeit für das, was man treibt, denkt und glaubt. Aber dieses Geschenk ist vergiftet. Es ist mit der Beobachtung zweiter Ordnung vergiftet. Und selbst, wenn man weiterhin Bier trinkt und ins Theater geht: Diese Beobachtung zweiter Ordnung, dieses Wissen darum, dass man dabei beobachtet wird, wie man selbst die Welt beobachtet und sich in ihr anstellt, verlässt einen nicht mehr. Und kurze Zeit darauf stellt man

fest, dass man nur noch Gründe sammelt, die Dinge so zu treiben, wie man sie zu treiben gewohnt ist, und kaum noch Zeit hat, sie so zu nehmen, wie sie sind.

Vor diesem Hintergrund überrascht es nicht, dass das Zeitalter der Aufklärung als Zeitalter der Vernunft in die Geschichte eingegangen ist. Denn nur die Vernunft konnte einem dabei helfen, die Gründe zu finden, die man brauchte, um vor den Beobachtern bestehen zu können. Jetzt erst begann man, für alles, was man trieb, dachte und glaubte, auch Gründe zu entwickeln. Und wahrscheinlich war es keine Übertreibung, sondern tief empfundene Dankbarkeit, freilich auch Drohung mit weiteren intellektuellen Beobachtungen, die es den französischen Revolutionären eingab, der Vernunft sogar einen Tempel zu widmen.

Allerdings konnte sich die Selbsttäuschung nicht lange halten. Denn irgendwann musste ein Intellektueller auf die Idee kommen, die Vorstellung, dass man sein Verhalten, seinen Glauben, sein Denken vernunftmäßig begründen könne, schlicht und ergreifend für »interessant« zu halten. Und schon war es um die Vernunft geschehen. Sie hatte jetzt nur noch die Möglichkeit, sich als Kritik des eigenen Vermögens auszugeben, das heißt der Beobachtung anderer durch Selbstkritik zuvorzukommen und mehr Gründe bereitzustellen, sich dieser Selbstkritik anzuschließen, als die Selbstkritik etwa ihrerseits schlicht für »interessant« zu halten. Von Kant bis Husserl verstrickt sich die Philosophie in ein Abenteuer der Selbstkritik, von dem sie sich bis heute nicht erholt hat.

Der moderne Kulturbegriff führt das Wissen um die Kontingenz aller Lebensformen in die moderne Gesellschaft ein. Aber er tut dies heimlich. Er verdeckt seine Operation, indem er nicht den Vergleich betont, sondern das Unvergleichbare, nicht den Zweifel, sondern die Identität, nicht das Zufällige, sondern das Authentische. Der moderne Kulturbegriff ist eine Falle. Er lockt mit Orientierung, aber hat nur die Ungewissheit zu bieten, wie lange die eine Orientierung gegenüber anderen Orientierungen aufrechterhalten werden kann. Er beschwört die Unterstützung durch Traditionen, die eine etwas längere Lebensdauer haben, und durch Moden und Trends, die glücklicherweise schneller wechseln. Aber letztlich hat er nichts anderes zu bieten als das Wissen darum, dass nichts dem Vergleich entgeht und daher nichts wirklich sein kann, was es ist. Alles ist dadurch angekränkt, dass es das nicht ist, was etwas anderes ist.

Nach all dem überrascht nicht, wenn Niklas Luhmann sagen konnte, der Begriff der Kultur sei »einer der schlimmsten Begriffe, die je gebildet worden sind« (Luhmann 1995a: 398), und die Beobachtung von Religion, Kunst und Philosophie als Kultur habe »verheerende Folgen gehabt« (ebd.: 341; vgl. auch Luhmann 1995b, 1996a u. 1996b). Aber es überrascht auch nicht, dass er nicht etwa dazu auffordert, den Kulturbegriff fallenzulassen, sondern vielmehr zu untersuchen, »was eigentlich geschieht, wenn wichtige Bereiche gesellschaftlicher Kommunikation, inklusive Religion und Philosophie, als Kultur registriert werden.« (Brackert/Wefelmeyer 1984: 8)

Schlimm ist der Kulturbegriff, weil er seine eigene Operation verheimlicht und an die Stelle eines Wissens um die Kontingenz die Emphase für sich selbst setzt. Kultur ist das Bedeutende, das Wichtige, das Unverzichtbare, ja sogar,

Gipfel der Verheimlichung, das Notwendige schlechthin. Und verheerende Folgen hat der Kulturbegriff, weil seine Geste des Interessantfindens, auch sie nicht offen, sondern getarnt, das Kunstwerk, den Glaubensakt, die philosophische Lebenseinstellung, den Genuss, die Scham und die Neugier nicht als das nehmen, was sie im jeweiligen Gebrauch sind, sondern als Zeichen für eine Bedeutung, die man nur entdeckt, wenn man sie mit anderen, ähnlichen oder unähnlichen Praktiken vergleicht. Verheerend ist, dass man jetzt laufend mit Beobachtern rechnen muss, die einem eine andere Bedeutung, andere Motive, andere Gründe vorrechnen, als man sie selbst zu haben glaubte. Verheerend ist, dass man jetzt etwas tut und erst noch abwarten muss, wer das wie interpretiert. Man liebt Idyllen und bekommt gesagt, man hätte zu viele schlechte Romane gelesen. Man malt ein Bild und muss sich sagen lassen, der Stil sei zu ›akademisch‹ oder zu ›naturalistisch‹. Man glaubt, und wird für naiv gehalten. Für all dies braucht man jetzt neue Gründe, und das verändert die Liebe, das verändert die Kunst und das verändert die Religion, von anderen Bereichen gesellschaftlicher Kommunikation zu schweigen.

Die Liebe und die Kunst überleben diese verheerenden Folgen. Sie überstehen die ›Katastrophe‹ der Beobachtung zweiter Ordnung, indem sie sie selbst in ihren Dienst nehmen. In der Liebe wird die Verführung, also die Selbstdarstellung eines Beobachters, der mit einer Beobachterin rechnet, die ihn daraufhin beobachtet, wie er sie beobachtet, ohne dass er zu erkennen gibt, dass er das, was er tut, nur tut, weil er sich beobachtet weiß (oder der auch mit diesem Verdacht noch verführerisch zu spielen weiß), zum Inbegriff natürlich kultivierter Liebe. Die Kunst kapriziert sich darauf, den Künstler als Beobachter vorzuführen, der mit den Wahrnehmungen, den Vorurteilen, dem allzu gesunden Menschenverstand der Betrachter zu spielen weiß und dies den Betrachter eines Bildes, den Zuschauer eines Theaterstücks, den Zuhörer eines Konzerts oder den Leser eines Romans genießen lässt. Wie die Philosophie reagiert, haben wir bereits gehört. Aber wie reagiert die Religion? Gehört sie zu den großen Verlierern der Moderne? Hat sie nur die Wahl zwischen dem Rückzug ins Unbeobachtbare eines »ozeanischen Gefühls« (Freud 1994: 31f.) oder der Flucht nach vorne, in den Trotz des Fundamentalismus? Und wie reagieren die Wirtschaft, die Politik, die Wissenschaft? Wahrhaftig ein reichhaltiges Forschungsprogramm!

Die Wirtschaft hat sich als »Marktwirtschaft« vollständig und mit bemerkenswertem Erfolg auf die Beobachtung zweiter Ordnung eingestellt. Hier beobachten Verkäufer nur noch, was andere Verkäufer mit oder ohne Erfolg zu verkaufen versuchen, und Käufer nur noch, was andere Käufer mit oder ohne Distinktionsgewinn kaufen. Die Politik hat sich auf »Demokratie« umgestellt, was nichts anderes heißt, als dass nur noch die Politik gemacht wird, die bei Beobachtern, sprich: Wählern, Erfolg hat, die bei ihren Entscheidungen in Rechnung stellen, wie geschickt Politiker sich »politisch«, das heißt auf dem gefährlichen Terrain der Beobachtung zweiter Ordnung zu bewegen verstehen (vgl. White 1981; Luhmann 1988; Baecker 1988). Und die Wissenschaft bietet das Konzept der »Empirie« an: Und das heißt nicht, dass Aussagen nur noch im Hinblick auf ihren Gegenstand zu validieren sind, sondern es heißt, dass sie

erkennbar für andere Beobachter gemacht werden, denen eigene Möglichkeiten unterstellt werden, die Aussagen zu überprüfen.

Wir lassen diese Beispiele hier auf sich beruhen, gehen nicht auf den Sport, die Erziehung oder das Recht ein, lassen die weitreichenden Verschiebungen in den Interaktions- und Organisationskulturen der modernen Gesellschaft außen vor und wenden uns versuchsweise und abschließend dem Maximalfall der Registrierung eines Bereiches gesellschaftlicher Kommunikation als Kultur zu: der Gesellschaft. Was geschieht, wenn die Gesellschaft selbst »als Kultur« beobachtet wird? Ist die intellektuelle Vergleichspraxis überhaupt so weit entwickelt worden, sich auch an diesem Gegenstand zu messen? Natürlich ist sie das, die Ethnologie und verschiedene Versionen der Soziologie sind nichts anderes als vergleichende Analysen von Gesellschaften und damit Analysen von Gesellschaften als Kultur. Und auch die Kulturkritik ist seit Rousseau damit beschäftigt, die Gesellschaft insgesamt als Kultur zu betrachten und unter dem Gesichtspunkt ihrer Fortschrittlichkeit zu preisen oder unter dem Gesichtspunkt ihrer Dekadenz zu verdammen, je nach Gemütslage des Kulturkritikers – der dabei auch noch regelmäßig vergisst, wie Theodor W. Adorno einmal festgestellt hat (vgl. Adorno 1955), dass er der Gesellschaft angehört, deren Kultur er kritisiert, sodass sein Preisen verdächtig ist, weil er sich selbst mitpreist, und seine Verdamnung, weil er sich selbst mitverdammt.

Mich interessieren hier andere Fälle – wohl wissend, dass ich damit die Geste des Interessantfindens nur verlängere. Mich interessiert, ob es Fälle der Beobachtung von Gesellschaft als Kultur gibt, in denen die Gesellschaft sich vor sich selber warnt. Mich interessiert, ob es Fälle gibt, in denen die Kunst des Vergleichs gegen die Kunst des Vergleichs gerichtet wird: Fälle, in denen mittels Beobachtung zweiter Ordnung die »verheerenden Folgen« der Beobachtung zweiter Ordnung geschildert werden. Mich interessiert, ob die Beobachtung von Kontingenz auf etwas anderes stößt als auf Kontingenz. Dabei nehme ich gleich den radikalen Fall an, nämlich die moderne Weltgesellschaft, in der es nur noch eine Gesellschaft gibt, und wir daher fragen müssen, was man über die Gesellschaft herausfindet, wenn man sie mit sich selbst vergleicht. Ist diese Frage leer? Kann sie nur auf Abstrakta stoßen? Ist sie unsinnig, weil man nichts mit sich selbst vergleichen kann?

Johann Gottfried Herder hat die Art und Weise, wie man mit diesen Fragen umgehen kann, seinerzeit bereits entschieden. »Ich mag gar nicht vergleichen«, ruft er in seiner *Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* aus, um dann jedoch dieser Philosophie den schönen Untertitel *Beitrag zu vielen Beiträgen des Jahrhunderts* zu geben (vgl. Herder 1990: 21). Das ist, im Jahr 1774, bereits die »postmoderne« Geste, die mit einer komplexen, einer polykontexturalen, einer Welt nicht mehr mit einem, sondern mit vielen Beobachtern rechnet, die alle ihr eigenes Recht haben und dieses Recht auch wahrnehmen sollen, wenn sie nur zulassen, bei ihren Beobachtungen von anderen Beobachtern beobachtet zu werden.

Darum wird die Maxime, dass wir beschreiben müssen, wenn wir erkennen wollen, zum obersten Gebot eines Vergleichs der Gesellschaft mit sich selbst.

Denn Beschreiben heißt, auf andere Beobachter zu stoßen, auf sich selbst als Beobachter zu stoßen und der Bedingungen gewahr zu werden, unter denen Beobachtungen angefertigt werden können. Beschreiben heißt, einen Text anzufertigen, in dem auch andere Beobachter vorkommen können. Und Beschreiben heißt, einen Text anzufertigen, der seinem Autor Gelegenheit gibt, sich selbst beim Beobachten zu beobachten. Und Beschreiben heißt, feststellen zu können, wie Texte funktionieren und daraus Rückschlüsse, nicht immer eindeutiger Art, darauf zu ziehen, wie man Beobachtungen macht.

Also noch einmal: Gibt es Fälle der Beobachtung von Gesellschaft als Kultur, in denen die Gesellschaft sich vor sich selber warnt? Wir wissen jetzt, dass diese Frage nur so zu beantworten ist, dass man nach Fällen sucht, in denen die Gesellschaft sich selbst beobachtbar macht. Wir suchen also in Wirklichkeit nach Gesellschaftstheorien, die um das Faktum der Beobachtung und hier vor allem der Beobachtung zweiter Ordnung herum gebaut sind. Natürlich fällt einem sofort die Gesellschaftstheorie Luhmanns ein, aber ich denke, es gibt noch mindestens drei andere Fälle von Theorien, die aus dem unmöglichen Manöver des Vergleichs der Gesellschaft mit sich selbst erwachsen sind und die daher als Höhepunkte der intellektuellen Entwicklung der Moderne gelten können. Vier Fälle also insgesamt, aber ich bin sicher, die Liste ist unvollständig:

Der erste Fall ist die Kritik der politischen Ökonomie, wie sie von Hegel und Marx eingeleitet worden ist. Hegels Begriff der »Entzweiung« und Marx' Begriffe des »Klassenkampfes« und der »Revolution« sind die Voraussetzungen dafür, die Gesellschaft in der Gesellschaft zu spalten und sie mit sich selbst vergleichen zu können. Nach Hegel und Marx gibt es keine Gesellschaftstheorie mehr, die sich überzeugend auf irgendetwas außerhalb der Gesellschaft beziehen könnte, um einen Vergleichsmaßstab für die Gesellschaft zu finden. Nicht die »Schöpfung« der Theologen, nicht die »Vernunft« der Philosophen und nicht der »Fortschritt« der Ideologen bieten jetzt noch externe Anhaltspunkte. Die Gesellschaft ist nichts anderes als die Kultur ihrer selbst, im antiken und im modernen Sinne. Sie ist eine soziale Konstruktion, motiviert durch Klasseninteressen. Und sie ist eine Praxis, die erst noch über sich selbst aufgeklärt werden muss. Das wäre bereits so radikal, wie man es sich heute wünschen kann, würden dann nicht doch noch Vergleiche der Gesellschaft mit dem sittlichen Staat (bei Hegel) und der humanen Gesellschaft (bei Marx) eingeführt, die in die Gesellschaft Gesichtspunkte einführen, die selbst nicht beobachtet werden können.

Der zweite Fall ist die Psychoanalyse und ihre Kritik. Wenn man *Das Unbehagen in der Kultur* von Freud vor dem Hintergrund eines Interesses an Beobachtung zweiter Ordnung liest, überrascht, wie wesentlich die Rolle der Angst für Freud ist und wie eindeutig sie eine Angst vor dem Über-Ich ist, das seinerseits aus der Erfahrung der Gemeinschaft, das heißt des Beobachtetwerdens resultiert. Das »Unbehagen« in der Kultur ist identisch mit der Kultur selber, jede Lust an der Kultur, so es sie gibt, ist immer auch eine Lust an diesem Unbehagen (Freud 1994: 86ff.). Zur Gesellschaftstheorie wird die Psychoanalyse allerdings erst in dem Moment, in dem ihr von Gilles Deleuze und Félix Guattari

in ihrem Anti-Ödipus die Ausflucht in die Familie gestrichen wird, das heißt, in dem ihr der Ödipuskomplex als fixe Idee nachgewiesen wird und das Interesse an der »schizogenen« Wirkung der Gesellschaft selbst ins Zentrum der Analyse rückt (Deleuze/Guattari 1974). Das ist natürlich noch marxistisch motiviert, ist noch Kapitalismusanalyse. Aber es trifft den wesentlichen Punkt, dass als Vergleich der Gesellschaft mit sich selbst, und das heißt: als Kulturanalyse, nur zählt, was eine gesellschaftliche Ausgangsdifferenz angeben kann. Dass diese Differenz zunehmend »leer« wird, wie dies die *Cultural studies* heute vorführen (vgl. Allen 1996), ist eine unvermeidbare Konsequenz. Denn sie kann nur von Beobachtern »gefüllt«, das heißt gesetzt werden, die man dann wieder auf ihre Beobachtungen hin beobachten kann.

Der dritte Fall sind die epistemologischen Bewegungen des Konstruktivismus, und zwar sowohl in ihrer philosophischen Variante der »deconstruction« als auch in ihrer kybernetischen Variante einer »Ökologie des Geistes«. Jacques Derrida (1972 u. 1988) ebenso wie Gregory Bateson (1981 u. 1982), um nur diese beiden Vertreter zu nennen, sind unerbittlich beim Nachweis von externen Referenzen jeder Art als »Supplemente« oder »Typenfehler«, die nur die Aufgabe haben, den Blick auf die eigene Konstruktion der Verhältnisse, mit denen man es zu tun hat, zu verstellen. Ob als »Schrift« oder als »Geist«: Die Erkenntnis stößt laufend auf sich selbst, wenn sie nach ihren Voraussetzungen fragt, und hat nichts anderes als sich selbst, wenn sie Antworten auf die Voraussetzungen dieser Voraussetzungen sucht.

Der vierte Fall schließlich ist die Kritik der Soziologie, wie sie von Niklas Luhmann in seiner Theorie der Gesellschaft vorgelegt worden ist – eine durchweg soziologische Kritik der Soziologie, denn diese Kritik der Soziologie ist eine Kritik ihres vermeintlich empirischen Programms. Luhmann analysiert die Kultur der Gesellschaft als »Gedächtnis« der Gesellschaft (Luhmann 1997: 586ff.). Dieses Gedächtnis operiert ohne irgendwelche externen Anhaltspunkte, ohne Maßstäbe für das, was richtig oder falsch, wünschenswert oder nicht wünschenswert, moralisch einwandfrei oder moralisch bedenklich ist. Es hat nichts anderes als die Vergangenheit der Gesellschaft, in der es nach Beschreibungen und Unterscheidungen suchen kann, in deren Rahmen die Zukunft oszillieren kann.

Denn das ist der langen Rede kurzer Sinn: Hat die moderne Kultur die moderne Gesellschaft auf einen Weg der immer neuen Entdeckung von Kontingenz gebracht, die in die Erfolgsgeschichte des Kapitalismus ebenso umgesetzt werden konnte wie in die Wahnideen der Totalitarismen, so gilt es jetzt, zur Kenntnis zu nehmen, dass die Zukunft offen ist und dass wir nichts anderes als unsere Beschreibungen haben, um uns dieser Zukunft zu nähern. Dann würde sich zum guten Ende der Begriff der Kultur doch noch in einen »guten« Begriff verwandeln: Er würde darauf hinweisen, dass wir uns unsere Verhältnisse selber schaffen und dass wir nur uns für sie verantwortlich machen können.¹ Und

1 | Siehe in wunderbar übermütiger Konsequenz Foerster 1997. Es ist nicht überflüssig, darauf hinzuweisen, dass der Modus der Frage der Erkenntnis nach sich selbst seit

das erklärt sogar, warum die Formel »Wie interessant!« heute keine Unruhe mehr schafft, sondern den Beginn einer Arbeitsbeziehung markieren kann.

LITERATUR

- Adorno, Theodor W. (1955): Kulturkritik und Gesellschaft. In: Ders.: Prismen: Kulturkritik und Gesellschaft. Frankfurt a.M., S. 7–31.
- Allen, Jennifer (1996): The Predicament of Culture At Room Temperature. In: Surfaces VI, S. 208; online unter: <http://pum12.pum.umontreal.ca/revues/surfaces> [Stand: 30.06.2013].
- Baecker, Dirk (1988): Information und Risiko in der Marktwirtschaft. Frankfurt a.M.
- Bateson, Gregory (1981): Ökologie des Geistes: Anthropologische, psychologische, biologische und epistemologische Perspektiven. Aus dem Amerik. v. Hans Günter Holl. Frankfurt a.M.
- Ders. (1982): Geist und Natur: Eine notwendige Einheit. Aus dem Amerik. v. Hans Günter Holl. Frankfurt a.M.
- Brackert, Helmut/Wefelmeyer, Fritz (Hg.; 1984): Naturplan und Verfallskritik: Zu Begriff und Geschichte der Kultur. Frankfurt a.M.
- Deleuze, Gilles/Guattari, Félix (1974): Anti-Ödipus: Kapitalismus und Schizophrenie I. Aus dem Franz. v. Bernd Schwibs. Frankfurt a.M.
- Derrida, Jacques (1972): Die Schrift und die Differenz. Aus dem Franz. v. Rodolphe Gasché. Frankfurt a.M.
- Ders. (1988): Randgänge der Philosophie. Hg. v. Peter Engelmann. Wien.
- Ders. (1991): L'autre cap. Paris.
- Foerster, Heinz v. (1997): Der Anfang von Himmel und Erde hat keinen Namen: Eine Selbsterschaffung in 7 Tagen. Hg. v. Albert Müller u. Karl H. Müller. Wien.
- Freud, Sigmund (1994): Das Unbehagen in der Kultur: Und andere kulturtheoretische Schriften. Frankfurt a.M.
- Herder, Johann Gottfried (1990): Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit: Beitrag zu vielen Beiträgen des Jahrhunderts. Hg. v. Hans Dietrich Irmischer. Stuttgart.
- Husserl, Edmund (1982): Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie: Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. 2., verb. Aufl. Hamburg.
- Luhmann, Niklas (1988): Die Wirtschaft der Gesellschaft. Frankfurt a.M.
- Ders. (1990): Weltkunst. In: Ders./Frederick D. Bunsen/Dirk Baecker: Unbeobachtbare Welt: Über Kunst und Architektur. Bielefeld, S. 7–45.
- Ders. (1992): Europäische Rationalität. In: Ders.: Beobachtungen der Moderne. Opladen, S. 51–91.
- Ders. (1995a): Die Kunst der Gesellschaft. Frankfurt a.M.

den Griechen und wieder seit Husserls *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (1982) als Kennzeichen einer spezifisch »europäischen« Rationalität gelten kann. Siehe dazu auch Derrida 1991 u. Luhmann 1992.

- Ders. (1995b): Kultur als historischer Begriff. In: Ders.: Gesellschaftsstruktur und Semantik: Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft. Bd 4. Frankfurt a.M., S. 31–54.
- Ders. (1996a): Religion als Kultur. In: Otto Kallscheuer (Hg.): Das Europa der Religionen. Frankfurt a.M.
- Ders (1996b): Die neuzeitlichen Wissenschaften und die Phänomenologie. Wien.
- Ders. (1997): Die Gesellschaft der Gesellschaft. Frankfurt a.M.
- Perpeet, Wilhelm (1984): Zur Wortbedeutung von »Kultur«. In: Helmut Brackert/Fritz Wefelmeyer (Hg.): Naturplan und Verfallskritik: Zu Begriff und Geschichte der Kultur. Frankfurt a.M., S. 21–28.
- Rousseau, Jean-Jacques (1983): Über Kunst und Wissenschaft: Discours sur les Sciences et les Arts. In: Ders.: Schriften zur Kulturkritik. Eingel., übers. u. hg. v. Kurt Weigand. Hamburg, S. 1–59.
- White, Harrison C. 1981): Where Do Markets Come From? In: American Journal of Sociology 87, S. 517–547.

Literarischer Essay

Un campo di papaveri

ANDREAS F. KELLETAT

Gern hatte Sottkowski die Einladung zu der Athener Germanistentagung über Erinnerung und Identität angenommen und war schon ein paar Tage vor Konferenzbeginn nach Griechenland geflogen. Er musste einfach mal raus aus der Treitmühle seiner Gommersbacher Hochschule. Im Hotel *Orion* gleich am Strefi-Park hatte er sich ein Zimmer besorgt, oben am Rand des quirlig gemütlichen Anarchistenviertels Exarchia. Von seinem Balkon aus konnte er über die ganze Stadt schauen, bis zur Akropolis und zum Saronischen Golf und den Gebirgszügen im Westen, hinter denen abends die Sonne unterging. Die Tage nutzte Sottkowski für ausgedehnte Spaziergänge und für Museumsbesuche. Er schaute sich wie schon 1978 während seiner ersten Griechenlandreise das *Archäologische Nationalmuseum* an und stand jetzt ein bisschen wehmütig vor den Kouroi, den kraftstrotzenden Jünglingsstatuen. Er ging ins *Benaki-Museum für Kykladische Kunst*, ins *Schliemann-Haus* und auch ins *Byzantinische Museum*, wo sie seine Lieblingsikone aus dem Depot geholt und ausgestellt hatten, die mit dem hundsköpfigen Christophorus, den Kynokephalos aus dem 17. Jahrhundert. Die dort seit Herbst ebenfalls gezeigte Andy-Warhol-Ausstellung war leider schon vorbei. Gerne hätte Sottkowski gesehen, ob und wie sich dessen Selbstporträts und dessen Pop-Bilder von Marilyn Monroe, Mao, Elvis Presley oder Joseph Beuys neben den altfrommen Heiligenbildern behaupten können. Am letzten freien Tag, einem Mittwoch, hatte er sich den Kerameikos am anderen Ende der Innenstadt vorgenommen, das von Touristen so erfreulich verschonte Ausgrabungsgelände unweit der Akropolis.

Die beiden Burschen in ihren schwarz-rot gestreiften Kapuzenpullovern waren Sottkowski gleich aufgefallen. Waagrecht angeordnet waren die breiten Streifen bei dem einen, senkrecht bei dem anderen. Sie standen vor dem schmiedeeisernen Tor der Synagoge in der Melidonistraße. Sein Griechisch reichte, um die Inschrift unter dem Sims des Gebäudes zu entziffern: *Synagoge der israelitischen Gemeinschaft zu Athen*. Dann war da noch so etwas wie *Beth Shalom* zu lesen. Der waagrechte Kapuzenbursche fotografierte den senkrechten und anscheinend sollte der sechszackige Stern mit aufs Bild kommen. Der eine hielt in der rechten Hand die Kamera und gab mit der linken Zeichen, dass sein Kumpel mit dem Kopf noch ein bisschen dichter an das Gitter mit dem Davidstern heranrücken müsse. Der streckte seinen rechten Arm nach vorne und spreizte Zeige- und Mittelfinger zum *Victory*-Zeichen. Sie lachten.

Im Vorübergehen schaute Sottkowski sich das an. Er blieb sogar kurz stehen. Aber er traute sich dort nicht, ein Foto von den beiden zu machen. Anfang zwanzig dürften sie gewesen sein. Er fand, dass sie trotzdem gut aussahen in ihren gestreiften Kapuzenpullovern. Sie waren schlank, trugen Springerstiefel und hatten kahl rasierte Schädel, Glatzen. Erst als er an der Synagoge vorbei war und oben an der Ecke zur Hermesstraße durch den Zaun schon auf das tiefer liegende Ausgrabungsgelände schauen konnte, knipste er die beiden von weitem dann doch.

Bevor er den Eingang zum Kerameikos-Museum erreicht hatte, drehte er sich noch einmal um. Am Ende der leicht ansteigenden Straße, in vielleicht zwei Kilometer Entfernung, war trotz des trüben Wetters das Parlamentsgebäude am Syntagmaplatz zu erkennen, König Ottos bavarischer Prachtbau. Wie eine vergrößerte Version der Villa Ludwigshöhe kam ihm das vor, wohin er von Gommersbach aus gelegentlich fuhr, um im Pfälzer Wald zu wandern. Links vom Schloss war der Lykavittos zu erkennen, Athens höchster Berg mit der kleinen Georgs-Kapelle und der riesigen griechischen Fahne. Rechts neben der Straße läuft die Bahnlinie und dann kommt die Akropolis. Direkt an der Bahn übernachteten Leute, Afrikaner, in Behausungen aus Pappkartons und Plastikplanen, ein richtiges kleines Dorf. Als er diese Stelle auf einem Spaziergang entdeckt hatte, gleich am ersten Tag, war es noch kälter gewesen als heute, und er hatte auch ein bisschen Angst gehabt vor den Schwarzen, die ihn aus ihren Schlafsäcken und Woldecken anstarrten wie einen Fremden.

Am Eingang, neben dem Häuschen mit der Museumskasse, stand auf einem handgemalten Zettel: *The WC is not working*. Der griechische Text war dreimal so lang. Aber das Klo ließ sich zum Glück dennoch benutzen. Kurz nach ihm kamen auch die Kapuzenjungs ins Museum. Gleich fingen sie wieder mit dem Fotografieren an, obwohl die Aufseherinnen immerzu riefen *No flash! No flash!* Doch das schien die beiden nicht zu kümmern und irgendwann hörten die Frauen auf und ließen sie einfach machen.

In der Eingangshalle schaute Sottkowski sich den Löwen an mit den kreisrunden Augen und der wunderschönen Mähne, der von einer deutschen Archäologin unlängst entdeckt worden sein soll. Seit 1913 graben die Deutschen jetzt schon hier, las er auf der Tafel neben dem Löwen. Die Jungs müssen Italiener sein, dachte er. Vor der großen Statue des nackten Jünglings redeten sie vom *Scultore Michelangelo*, von *Perfetta muscolatura del torso*. Sie machten sich gegenseitig auf das geflochtene Haar aufmerksam, das dem Kouros bis zu den Schulterblättern reicht, und zeigten auf die abgebrochene Nase und das leicht lädierte Gemächt. Dann betatschten sie die Pobacken des Jünglings. Eine Aufseherin kam angerannt. *Don't touch!* rief sie, *Don't touch!* – *Va bene, Va bene* sagten die beiden und hoben die Arme in die Höhe, als wollte die Frau sie erschießen.

Im Lichthof machten sie sich über den Stier lustig, knipsten dessen gewaltige Hoden von vorn und von hinten. *Red bull, Bull shit*, sagte der eine und dann hörte man so etwas wie *Red Skin* und *Fuck parade*, aber Sottkowski war sich nicht sicher. Der mit den senkrechten Streifen erklärte seinem Kumpel richtig sachlich, aber ziemlich lautstark etwas von *Mitologia greca*, von *Grande Madre*

und *Orgastica*, von Kybele und Attis. Mehrmals fiel das Wort *Castrazione*. Dabei lachten sie und schauten durch die Beine des Stiers zu ihm hinüber.

Als er schon eine Weile vor den Vitrinen mit den Keramiksachen gestanden hatte und ihn die Jungs auf ihrem Rundgang endlich eingeholt hatten, stieß ihm der eine plötzlich mit dem Ellbogen in die Seite und zeigte auf ein kleines rötliches Tongefäß. Er erklärte etwas auf Italienisch, aber Sottkowski verstand das nicht. Nur die Wörter *Svastica* und *Emblema nazista* konnte er aus dem Wortschwall heraushören. So etwas war wirklich auf dem Ausstellungsstück zu sehen, neben zwei Kriegern, die mit Lanzen um ein zwischen ihnen stehendes Pferd zu streiten schienen. Wie Strichmännchen kamen ihm die Gestalten vor. *Individual Find (800–775 BC) – warriors taming a horse. This is one of the earliest depiction of human figurine*, stand auf einem Schildchen am Rand der Vitrine. *Si, si, svastica, but not the emblema nazista*, kauderwelschte Sottkowski zu dem Burschen und versuchte, ihm dabei in die Augen zu blicken.

Dann ging er in den nächsten Raum, um sich weitere Grabungsfunde anzuschauen, während die beiden wieder ihre Fotos machten. *No flash! No flash!*, äfften sie die Frauen nach. *Red bull, Bull shit! Fuck parade!* Schon wieder lachten sie. Auch in diesem Raum entdeckte er jetzt unter den vielen Objekten eine Tonschale mit Hakenkreuzen. Zwischen einer Reihe von Tieren waren sie rund an die Innenwand des kleinen rötlichen Gefäßes gemalt, einer Trinkschale vielleicht, mit schwarzer Tusche wie von Kinderhand. Was für Tiere das sein sollten, war nicht richtig zu erkennen, ob Esel oder Pferde oder Kühe oder doch eher Ziegen, vielleicht sogar Windhunde. Das Schild mit der englischen Erläuterung fehlte bei diesem Ausstellungsstück mit der Nummer 18.

Er ging vor die Tür und steckte sich eine Gauloise an. *Liberté toujours* stand auf der Packung und dass Nikotin impotent mache. Er schlenderte durch das Museumsgelände. Quer über die Wiese war durch das hoch gewachsene Gras ein Weg gemäht. Es roch nach fauligem Heu. An der Stadtmauer wuchsen Brennesseln. *City Wall* stand auf einem der Steine. Xerxes, Salamis, Themistokles, Perikles – all der Schutt aus seiner Schulzeit ging Sottkowski durch den Kopf und er schaute durch den Zaun an der Hermesstraße hinauf zur Akropolis. Da soll die Hakenkreuzfahne geweht haben, hatte ihm sein Vater vor vielen Jahren erzählt. Ein irrer Grieche habe die Fahne eines Nachts runtergeholt, einfach geklaut, gleich Ende Mai 1941. Heilfroh sei er gewesen, dass er damals nicht zu den Wacheschiebenden gehört habe, in jener mondbeglänzten Zaubernacht da oben bei den erhabenen antiken Tempeln.

Am Bach, der durch das Gelände fließt, hielt Sottkowski Ausschau nach den berühmten Riesenschildkröten. Aber er konnte keine entdecken. Vielleicht war es denen noch zu kalt oder sie hielten sich tagsüber versteckt. Auch dort roch es ein bisschen nach Verfaultem. Aus einer gelben Plastikröhre floss klares Wasser in den mit Pflanzen überwucherten Bach. Biotop, Soziotop, Genotop, Nekrotop, murmelte er vor sich hin. Dann schaute er zur Kirche Hagia Triada und zu den Palmen, die ihr bis übers Dach reichen. Was könnte man da noch alles entdecken, dachte er, wenn sie unter der Kirche auch mal graben würden.

Am Ende des Geländes, wo hinter dem Zaun die Straße nach Piräus entlangläuft, wo sich das Gazi-Viertel rund um das alte Gaswerk zu einem Vergnügungs- und Kulturzentrum mausert und wo Riesenneubauten hochgezogen werden, blieb er vor einem kleinen mit Olivenbäumen und Zypressen umgebenen Hügel stehen. Zwischen den Grabstelen roch es nach Minze. Am Stamm einer Kiefer lehnte ein Handfeuerlöscher. Er knipste Fotos von dem nicht mehr richtig funktionstüchtig aussehenden roten Gerät, von den gelben Blüten des Löwenzahns und von den weißen der Margeriten. *Zypressen, meine dunklen Lieblingsbäume, / Ihr werdet stets in meinen Lichtvisionen stehn.* Muss dir der Däubler gerade hier und gerade jetzt einfallen?, dachte er.

Dann waren die beiden Kapuzenjungs schon wieder zu hören. Sie kamen oben vom Museum durch das Stelenfeld angelaufen und winkten ihm, dass er zu ihnen kommen solle. In der Mitte des Hangs waren sie vor einem eingesackten Grab stehen geblieben, verwildert sah es aus mit dem sprießenden Unkraut. Zwischen dem Gras und dem Löwenzahn wuchs überall Klatschmohn. Die Jungs zeigten auf die leuchtend roten Blätter und die schwarzen Punkte im Inneren der Blüten. Sie beugten sich zur Erde, als wollten sie an ihnen schnupern. Wie auf Verabredung riefen sie gleichzeitig und völlig aufgekratzt: *Un campo di papaveri! Un campo di papaveri!*

Sie baten Sottkowski ein Foto zu machen, von diesem Grab mit den Mohnblüten. Sie setzten sich auf eine umgestürzte Stele und machten ihm durch Gesten klar, dass die *Papaveri*, die Mohnblüten unbedingt mit aufs Bild kommen müssten. Der eine legte seinen Arm um die Schulter des anderen. Der stülpte sich die Kapuze über, streckte im Sitzen seinen rechten Arm nach vorne und machte wieder dieses V-Zeichen. *Grazie, mille grazie* sagten sie, als er sie geknipst hatte. Sie standen auf und nahmen ihm den Fotoapparat wieder ab.

Er fragte sie auf Englisch, warum sie das mit dem Nazi-Gruß immer noch machen müssten. Sie grinsten, fielen sich um den Hals und küssten sich auf den Mund. Dabei schauten sie ihm in die Augen. *Fuck parade! – Kolossal romantisch, was?* hörte er den einen, den senkrecht gestreiften, plötzlich auf Deutsch sagen. *Was seid ihr bloß für miese Typen*, schrie Sottkowski. Aber die beiden lachten nur und der waagrecht gestreifte richtete die Kamera auf ihn. *Wo bin ich hier eigentlich*, rief er, drehte sich um und hetzte quer über das Mohnblütenfeld den Grabhügel hinauf, zurück zum Ausgang des Museums.

Rezensionen

Petra Heinrichs: Grenzüberschreitungen: Die Türkei im Spiegel deutschsprachiger Literatur. Ver-rückte Topographien von Geschlecht und Nation

Bielefeld: Aisthesis 2011 – ISBN 978-3-89528-860-9 – 39,80 €

In Deutschland leben seit mehr als einem halben Jahrhundert, vor allem infolge der Arbeitsmigration, immer mehr Menschen, die aus der Türkei gekommen sind oder deren Vorfahren dort gelebt haben. Sie bilden mittlerweile die größte ›Minderheit‹, wenn es denn zulässig ist, alle diese Individuen unter solch einen aus- wie einschließenden Begriff zu bringen. Die Deutschen stehen folglich mit keinem anderen Volk in engerer Berührung als mit den Türken. So unbestreitbar diese Tatsache ist, so schwer haben sich Gesellschaft, Politik, Öffentlichkeit, Kultur und auch Wissenschaft bisher mit ihr getan. Rechts-, Sozial, Kultur- und andere Wissenschaften versuchen ihr jedoch zunehmend gerecht zu werden.

Die deutsche Germanistik ist da lange sehr zögerlich geblieben, auch diejenige ihrer Richtungen, die sich interkulturell nennt. Deutschsprachige Autoren türkischer Herkunft, inzwischen eine beträchtliche Anzahl, darunter einige auch international bekannte Namen, sind bisher bald gönnerhaft, bald abschätzig am Rande verblieben. »Trotz gelungener Einzelbeispiele öffnet sich die Literaturgeschichtsschreibung nur zögernd für ›Migrantenliteratur‹ und so gut wie gar nicht für die Einbeziehung interkultureller/ postkolonialer Literatur und entsprechender Perspektiven der Literaturgeschichtsschreibung.« So jedenfalls das Fazit, das Herbert

Uerlings in H. 1/2011 dieser Zeitschrift gezogen hat.

Ebenso wie Kritik, Erforschung und Vermittlung von ›Migrantenliteratur‹ bedarf auch die Untersuchung von Bildern der Türken und der Türkei in Literatur und Medien der Beachtung; sie kann, eben aufgrund der genannten Konstellation, sogar Vorrang vor anderen imagologischen Projekten beanspruchen. Allerdings enthält dieses Thema sehr heterogene Aspekte: Türken- und Islambild überschneiden sich traditionell und verzerrend, ohne sich sachlich zu decken, und heute werden sie beide gern – auch das eine verzerrende Reduktion – dem Feld übergreifender Studien zum »Orientalismus« zugeordnet. Hier sind differenzierende kritische Analysen nötig und erwünscht. Eine solche zu sein, beansprucht die hier zu besprechende Dissertation von Petra Heinrichs.

Die mit annähernd 500 Seiten sehr umfangreiche und, was ihr Textkorpus betrifft, sehr heterogene Arbeit versteht das Titelstichwort »Geschlecht«, ohne das theoretisch und methodologisch zu begründen, ganz schlicht im Sinne von weitestgehender Beschränkung auf Autorinnen. Sie besteht aus drei großen Blöcken von jeweils zwei Kapiteln. Das Ganze wird, die Beschränkung nur wenig lockernd, von zwei Filmanalysen eingerahmt, die paradigmatisch dem In-

einander von Gender- und Kultur-Alterität gelten: zu *Lola* und *Bilidikid* des beachtlichen Video-Künstlers Kutluğ Ataman und zu Filmen des offenbar unvermeidlichen Fatih Akin. Den ersten Block bildet ein Kapitelpaar über Reiseliteratur aus dem 19. Jahrhundert, in der auch die Türkei vorkommt, verfasst von jeweils zwei Autorinnen: Ida Pfeiffer und Ida Gräfin von Hahn-Hahn aus der Jahrhundertmitte, Rosa von Förster und Bernhardine Schulze-Smidt aus wilhelminischer Zeit.

Im zweiten Block werden kapitelweise zwei auch dem literarischen Wert nach sehr verschiedene Autorinnen aus der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts behandelt: Das ist zum einen die allein durch ihre romantisierende Präsentation türkischer Märchen bekannt gewordene Elsa Sophia von Kamphoeven, eine deutschnationale, später in die Nationalsozialistische Partei eingetretene Tochter eines deutschen Offiziers in osmanischen Diensten, die in ihrer Jugend 20 Jahre in Istanbul gelebt hatte, danach als antimoderne Schriftstellerin und nostalgische Schwärmerin für das Osmanische Reich, besonders für den ›blutigen‹ Sultan Abdülhamid II., Romane schrieb und Märchen verbreitete.

Das ist zum anderen die literarisch unvergleichlich bedeutendere, erst in den letzten beiden Jahrzehnten wiederentdeckte Annemarie Schwarzenbach, deren reale und schriftstellerische Suchbewegungen sich kulturell zwischen Okzident und Orient einerseits, sexuell zwischen Hetero- und Homosexualität andererseits abspielten, wobei Türkei- und Türkenbilder eine eher marginale Rolle spielen. Immerhin streift Heinrichs wenigstens kurz Schwarzenbachs literarische Verar-

beitung des Armenier-Genozids, nach Eugen Hoefflich, Armin T. Wegner und Franz Werfel, und in genauem Gegensatz zu Kamphoeveners Schweigen, über das Heinrichs ihrerseits schweigt.

Der dritte Block schaltet abrupt von historischer Türkeireise- auf heutige türkische Migrantenliteratur um, und zwar weiter ausschließlich von Frauen, abgesehen von ein paar Seiten, auf denen Zaimoğlu und Özdoğan gestreift werden, und von einem kleinen Istanbul-Feuilleton Ulrich Peltzers. In einem Kapitel liegt der Akzent mehr auf migrativen Authentizitätsdiskursen, im anderen mehr auf deren experimenteller Subversion und »Ver-rückung«. Dieser abschließende Teil der Arbeit wirkt wie aufgepfropft. Denn nur dünnste Fäden können Türkeireiseliteratur adliger und bürgerlicher deutscher Frauen zwischen 1850 bis 1950 mit heutiger Literatur türkischstämmiger Migrantinnen verbinden. Wie oft bei quantitativ überdehnten, weil stofflich allzu heterogenen und gleichzeitig konzeptionell nicht hinreichend durchdachten Dissertationen stellt sich auch hier der Stoßseufzer ein: Weniger wäre mehr gewesen.

Dieser Schlussblock bleibt gegenüber dem differenzierten Stand der Forschung, z.B. zu Özdamar, zu oberflächlich, um zu der sehr interessanten und zum Teil sogar brisanten Gender-Problematik in der Migrantenliteratur, gerade auch ›männlicher‹, hinreichend Relevantes beitragen zu können. (Hierzu gibt es jetzt einige Aufsätze in dem neuen Sammelband von Cheesman und Yeşilada über Zaimoğlu.) Das imagologische Leitkonzept ›Türkeibilder‹ verliert sich mehr und mehr, und die ›feministische‹ Textauswahl bleibt äußerlich: Es gibt zwischen den hier

behandelten Autorinnen außer dem biologischen Geschlecht kaum etwas Gemeinsames.

Die Heterogenität des Ganzen wirkt sich an manchen Stellen als Flüchtigkeit im Einzelnen aus. So hätten sich die ziemlich unsäglichen Produkte der reisenden wilhelminischen Damen sehr schön konfrontieren lassen z.B. mit *Frau Buchholz im Orient* des Bestsellerautors Julius Stinde, mit der wunderschönen plattdeutschen *Reis' nah Konstantinopel* von Fritz Reuter, mit den Istanbul-Romanen und -Erzählungen von Rudolf Lindau, dessen Roman *Ein unglückliches Volk* die unvorstellbar bestialischen Armenier-Massaker von 1895/96, also schon unter jenem Abdülhamid, behandelt, oder auch mit dem Reisebuch *Asia* des »politischen Pastors« und nationalistisch-imperialistischen Ideologen Friedrich Naumann. Oder, um an ganz anderer Stelle anzusetzen: Wenn Heinrichs am Schluss ihrer Arbeit beklagt, dass die dokumentarische Literatur »facettenreiche Protagonistinnen türkischer Herkunft bislang eher vernachlässigt«, warum vernachlässigt sie selber dann gerade in diesem Punkt ein so einschlägiges Buch wie *Wege ins Freie* (2009) von Zehra İpşiroğlu? Und wenn sie den Gender-Aspekt, allerdings typisch postfeministisch unbestimmt, ins Zentrum rückt, warum berücksichtigt sie von Yeşilada nur *Die geschundene Suleika* (1997), nicht aber *Die netten Türkinen von nebenan* (2009)?

Am empfindlichsten ist ein ebenso auffälliger wie unverständlicher Mangel im Umgang mit Forschungsliteratur: Sowohl zum Thema »Türkeibilder« wie zum Thema »Migrantenliteratur« haben türkische Germanisten und Komparatisten seit vielen Jah-

ren Pionierarbeit geleistet und diese nicht nur in türkischer, sondern auch in deutscher Sprache publiziert: von Onur Bilge Kula bis zu Nedret Kuran-Burçoğlu und Nazan Aksoy, von Nilüfer Kuruyazıcı (als Herausgeberin: *Gurbeti Vatan Edenler*, 2001; als Autorin: *Wahrnehmungen des Fremden*, 2006) bis zu Mahmut Karakuş (*Interkulturelle Konstellationen. Deutsch-türkische Begegnungen in deutschsprachigen Romanen der Gegenwart*, 2006). Wer mehrere Jahre lang in der Türkei als Lektorin zu Gast war, sollte mit der – oft unter schwierigen Bedingungen – geleisteten Forschungsarbeit türkischer Kolleginnen und Kollegen anders umgehen!

Von solchen Mängeln abgesehen, enthält das Buch von Petra Heinrichs viele lesenswerte kritische Einzelanalysen, in denen theoretische Konzepte und Textnähe gut zusammenwirken, z.B. die vernichtende Kritik an Exotismus, Orientalismus, Rassismus in den Texten der kaiserzeitlichen Autorinnen. Ob jedoch eine im Ganzen derart heterogene Arbeit auf dem ebenso heterogenen Feld türkisch-deutscher Kultur- und Literaturstudien innovative Impulse zu geben vermag, ist zu bezweifeln. Dieses Feld ist jüngst, im Zeichen des 50. Jahres türkischer Arbeitsmigration in Deutschland, endlich weiter aufgearbeitet worden. Ein neues, inter- und transdisziplinär ausgerichtetes Jahrbuch *Türkisch-deutsche Studien*, vornehmlich von Şeyda Ozil (Istanbul) und Yasemin Dayıoğlu-Yücel (Hamburg/Philadelphia [PA]) konzipiert und betreut, ist bereits mit drei beachtenswerten Bänden erschienen. In Kürze zu erwarten sind zwei weitere vielversprechende Publikationen: eine *Türkisch-deutsche Kulturgeschichte*, die Michael Hof-

mann, und ein Band über *Kontexte der türkisch-deutschen Literatur*, den Karin E. Yeşilada herausgibt. Damit könnte das eingangs zitierte Urteil von Her-

bert Uerlings wenigstens teilweise revisionsbedürftig werden.

Norbert Mecklenburg

Nicole Colin: Deutsche Dramatik im französischen Theater nach 1945. Künstlerisches Selbstverständnis im Kulturtransfer. Mit einem Vorwort von Jack Lang und einer Einleitung von Jean Jourdeuil (mit DVD)

Bielefeld: transcript 2011 – ISBN 978-3-8376-1669-9 – 55,80 €

**Politisierung und Anerkennung
Das *Théâtre public* in Frankreich und
seine deutschsprachigen Autorinnen und Autoren**

Dass ästhetische Produktionen insbesondere im Theater maßgeblich von institutionellen Strukturen und organisatorischen Rahmenbedingungen beeinflusst werden, hat die Studie von Friederike von Cossel (2011) über Repertoireentscheidungen aus neoinstitutioneller Perspektive gezeigt. Betont der Neoinstitutionalismus (jenseits von Rationalität und Effizienz der Institutionen) Aspekte wie Sinngebung, traditionsgebundene Einstellungen und den ›Glauben an etwas‹, so vermag er die habitualisierten Selbstverständnisse von Theatermacher/innen zu beschreiben, ihre institutionellen Konditionierungen und nicht hinterfragten Wahrnehmungen, die Künstlerbilder und Lebensstile ebenso beeinflussen wie ästhetische Entscheidungen.

Diese Selbstbilder können auch mithilfe von Pierre Bourdieus Feld- und Lebensstilanalyse beschrieben werden, wie sie beispielsweise Tanja Bogusz (2007), Doris Eikhof (2004) und Axel Haunschild (2003) herangezogen haben – und neuerdings Nicole Colin in einer ebenso beeindruckenden

wie umfänglichen Studie zum deutsch-französischen Theaterfeld nach 1945. Sie entwirft in ihrer interkulturellen Theatergeschichte, die die Übersetzungen zwischen deutscher und französischer Szene en detail rekonstruiert, ein komplexes Tableau, das das Bedingungsgefüge von Kulturtransfers, politischen Selbstverständnissen, Ästhetiken, Publikum und Kritik in beeindruckender Weise anschaulich macht. Colin untersucht auf 1500 Seiten, von denen die Hälfte (Statistiken, Spielpläne etc.) auf einer beigelegten DVD zugänglich sind – Bourdieus Feldanalysen bedürfen bekanntlich minutiöser Recherchen –, den auf den ersten Blick erstaunlichen Umstand, dass deutschsprachige Autor/innen im französischen Theater ab 1945 eine signifikante Rolle spielen, genauer: im *Théâtre public*, das nach Kriegsende im Zuge einer umfassenden kulturellen Dezentralisation entsteht; auch die Provinz sollte in den Genuss kultureller Güter kommen. Es ist mithin eine bestimmte Theaterform, die zu der Adaption deutschsprachiger Stücke von

Bertolt Brecht, Friedrich Dürrenmatt, Max Frisch, Peter Handke, Heiner Müller, Thomas Bernhard und anderen führt und die Genese eines autonomen Theaterfeldes forciert, in dem der künstlerisch-schöpferische Ausdruck auf die Regie, nicht primär auf den dramatischen Text zurückgeführt wird. Bis 1945 lässt sich das Theater in Frankreich hingegen dem literarischen Feld zuordnen, denn Regie und Kritik (als intellektueller Ausdruck) spielen kaum eine Rolle.

Colin vergegenwärtigt nach theoretischen Vorüberlegungen zu Bourdieu sowie zur Forschungs- und Quellenlage – ähnlich wie für die Studie von Cossel sind die Spielpläne zentral, die auch statistisch erfasst werden – die Situation im Frankreich des ausgehenden 19. Jahrhunderts. Die Theater waren im Wesentlichen in Paris situiert und widmeten sich mit den wenigen Ausnahmen der staatlichen Theater (wie der *Comédie-Française*) dem Geschäft der Unterhaltung. Avantgardistische Experimente (am *Théâtre de L'Art* oder *Théâtre de L'Œuvre*) sowie der Versuch, den Naturalismus auf der Bühne zu etablieren, wie ihn André Antoine am *Théâtre libre* unternahm, scheiterten meist aufgrund finanzieller Unsicherheiten (obgleich sie für die europäische Theatergeschichte von großer Bedeutung sind). Für das französische Theater bestätigt sich damit die von Bourdieu profilierte binäre Logik von ökonomischem Erfolg *versus* ästhetischer Leistung, die in Deutschland nicht in diesem Maße greift – Max Reinhardt beispielsweise vermag beide Kapitalformen zu nutzen, während in Frankreich die Uninteressiertheit am Ökonomischen das symbolische Ka-

pital der Künstlerinnen und Künstler steigert.

Zum Ende des 19. Jahrhunderts kommt der Regie zunehmend größeres Gewicht zu – Effekt eines Professionalisierungsschubs, wie er sich auch in Deutschland vollzieht. Ganz zentral ist in diesem Zusammenhang Colins Überlegung – auch mit Blick auf die gegenwärtige Kulturpolitik in Deutschland und das Phantasma eines ›Kulturinfarkts‹ –, dass das ästhetisch hoch stehende Regietheater allein durch Subventionen entstehen konnte, die dem *Théâtre public*, also dem öffentlichen Theater an der Peripherie und in der Provinz, reichlich zukamen, allerdings in geringerer Höhe als den Staats- und Stadttheatern in Deutschland; deshalb tendiert man in Frankreich zu Koproduktionen, ›Theaterfamilien‹ und Netzwerken.

Das kulturpolitisch massiv unterstützte *Théâtre public* stößt zwar zunächst auf Schwierigkeiten, da die künstlerische Arbeit in der Provinz kaum symbolisches Kapital verspricht. Die Lage ändert sich jedoch nach einem ›Urerlebnis‹, der emphatischen Entdeckung Bertolt Brechts, der (rückwirkend) zum großen Initiator einer künstlerischen Bewegung sowie der Intellektualisierung des Theaters stilisiert wird – Ausgangspunkt ist der mythisierte Auftritt des *Berliner Ensemble* 1954 beim ersten *Festival international d'art dramatique* in Paris. Brecht wird als Autor, Regisseur und Theoretiker wahrgenommen und kann deshalb für ästhetische Fragen ebenso vorbildlich werden wie für die Theaterkritik, allem voran für diejenige, die in der Zeitschrift *Théâtre populaire* veröffentlicht wird. Roland Barthes, einer der führenden Köpfe, schreibt provokante

Theatertexte, die die Kritik intellektualisieren und ein neues künstlerisches Selbstbewusstsein des *Théâtre public* zur Folge haben. Roland Barthes diffamiert das Pariser Bürgertheater als »luxu vaniteux« – dazu gehören auch die Avantgardebühnen *Rive gauche*, die Samuel Beckett und Eugène Ionesco spielen – und fordert eine grundsätzliche Erneuerung der Bühnen sowie ein nicht-bürgerliches, intellektuell-politisches Theater, für das Brecht steht.

Der DDR-Autor ist für die Intellektuellen linker Provenienz selbstverständlich attraktiv; andere Autoren hingegen wie Peter Hacks oder Erwin Strittmatter sowie die Zwangslage der Theater aufgrund der (in der DDR öffentlichement dementierten) Zensur und der Zersetzungspolitik der SED werden nicht zur Kenntnis genommen. Brecht steht dabei nicht nur für ein deutschsprachiges Theater, das primär als gesellschaftskritisches gilt, sondern auch für ein bestimmtes Betriebssystem, denn das DDR-Theater erlaubt lange Probenzeiten, sichert die Schauspielerinnen und Schauspieler finanziell ab und ist hoch subventioniert. Andere deutschsprachige Autoren wie Frisch und Dürrenmatt profitieren von dem Image Brechts, Klassiker wie Georg Büchner, Heinrich von Kleist und Reinhold Jakob Michael Lenz werden im Zuge seiner Rezeption als politische Autoren entdeckt.

In den 1960er und 70er Jahren verstärkt sich die Politisierung des französischen Theaters, weil sich Vertreterinnen und Vertreter von Elitehochschulen und anderen Universitäten um 1968 auch für das Theater engagieren; es kommt, anders als in Deutschland (bis heute), zu einer engen Zusammenarbeit zwischen Wis-

senschaft und Theater. Diese Politisierung führt brisanterweise zu einer gesellschaftlichen und ästhetischen Aufwertung des Theaters, auch wenn sich in den 1970er Jahren die Hoffnung auf einen politischen Wandel durch das Theater zerschlägt. Das Ziel einer geografischen wie sozialen Ausweitung des Theaterfeldes wird in dieser Phase aufgegeben und die Kluft zwischen *Théâtre privé* und *Théâtre public* verschärft sich. Das Interesse an deutschsprachiger Dramatik, nun an Franz Xaver Kroetz, Rainer Werner Fassbinder und deren Vorbild Ödön von Horváth, schwächt sich jedoch nicht ab, wobei vor allem das Repertoire der Schaubühne stilbildend wirkt.

Anders sieht es nach 1989 aus, als es auch in Frankreich zu einer Renationalisierung kommt, die von globalen Austauschbewegungen flankiert wird. Die sich seitdem vollziehende Internationalisierung kultureller Übersetzungen lassen die deutschsprachigen zeitgenössischen Autorinnen und Autoren, die seit Mitte der 1990er Jahre in Deutschland einen Boom erleben, zunehmend in den Hintergrund treten.

Colins Studie ist in vielerlei Hinsicht in hohem Maße innovativ: für den interkulturellen Vergleich von Theaterlandschaften und die Profilierung eines politisch-intellektuellen Theaters ebenso wie für Professionalisierungsschübe und Distinktionsbildung, die die Bourdieu-Forschung untersucht. Sie profiliert beispielsweise die Differenz zwischen den kulturellen Feldern in Frankreich und Deutschland, die eine simple Übertragung des bourdieuschen Modells in Frage stellt; und sie klärt das Verhältnis von literarischem und theatralem Feld, das in manchen Bourdieu-Studien undeut-

lich bleibt. Zudem wird der Hiatus, der sich aufgrund der disziplinären Grenzziehungen von Theaterwissenschaft, Germanistik und Soziologie zwischen ästhetischer Produktion und institutionellen Bedingungen aufzut, geschlossen. Die Studie entfaltet eine »deep description« der französischen Theatergeschichte des 20. Jahrhunderts, indem sie die Interferenzen zwischen politischen Entscheidungen, institutionellen Veränderungen und ästhetischen Prozessen freilegt. Für die interkulturelle Forschung sind insbesondere diejenigen Prozesse aufschlussreich, die die Übersetzungen deutschsprachiger Theaterliteratur als selektive Akte, als Deplatzierungen und kreative Aneignung kenntlich machen.

Die historische Analyse, für die Colin im Élysée-Jahr 2013 den *Deutsch-*

Französischen Parlamentspreis erhalten hat, liefert darüber hinaus schlagende Argumente, um dem gegenwärtigen Legitimationsverlust des Theaters zu begegnen. Wegweisend ist beispielsweise der Hinweis des einflussreichen Kulturpolitikers Jack Lang im Vorwort, dass das Theater Bedingung einer demokratischen Zivilgesellschaft sowie transnationaler Verständigung sei, weil es als öffentliches Medium gesellschaftlicher Selbstbeobachtung fungiert. Colins Theatergeschichte belegt zudem den unmittelbaren Zusammenhang zwischen einem politisierten Theater und seiner gesellschaftlichen Anerkennung – auch diese Formel könnte die gegenwärtige theatrale Praxis leiten.

Franziska Schößler

Literatur

- Bogusz, Tanja (2007): *Institution und Utopie. Ost-West-Transformationen an der Berliner Volksbühne*. Bielefeld.
- Cossel, Friederike von (2011): *Entscheidungsfindung im Kulturbetrieb am Beispiel der Spielplangestaltung im Theater*. München.
- Eikhof, Doris/Haunschild, Axel (2004): *Der Arbeitskraftunternehmer. Ein Forschungsbericht über die Arbeitswelt Theater*. In: *Theater heute* 3, S. 4–17.
- Haunschild, Axel (2003): *Managing Employment Relation in Flexible Labour Markets: The Case of German Repertory Theatres*. In: *Human Relations* 56, S. 899–929.

Klaus-Michael Bogdal: Europa erfindet die Zigeuner. Eine Geschichte von Faszination und Verachtung

Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2011 – ISBN: 978-3-518-42263-2 – 24,90 €

**Man kann doch Menschen nicht zwingen, im Müll zu wohnen.
Europa erfindet die Zigeuner, und man braucht diskursanalytischen
Scharfsinn oder ein Herz wie Kapitän Haddock,
um sich dieser Erzählung zu entziehen**

Les bijoux de la Castafiore heißt das 1961/62 im belgischen Magazin *Tintin* veröffentlichte Abenteuer von Tim und Struppi, das ausnahmsweise einmal seine Helden nicht in die Fremde führt, sondern auf Schloss Mühlenhof spielt, dem Wohnsitz des Kapitän Haddock. Er hat sich den Fuß verstaucht und sitzt zu Hause im Rollstuhl. Langweilig ist die Geschichte deshalb nicht. Denn die Fremde kommt gewissermaßen auf Krankenbesuch – nämlich in Form einer »Karawane von Zigeunern«: Und wer würde sich wundern, dass wenig später die im Titel genannten »Juwelen der Sängerin« Bianca Castafiore verschwunden sind? Die Mehrheit der in der Geschichte handelnden Figuren jedenfalls nicht: Hatte doch nicht nur Haddocks Diener Nestor ausdrücklich vor den »Langfinger[n] und Hühnerfänger[n]« gewarnt, sondern sogar der Gemeindepolizist, der Haddock telefonisch zur Vorsicht ermahnt und prophezeit, es gebe »bestimmt noch Ärger« mit den »Zigeuner[n]« (Hergé 1999: 14f.).

Ja, Schmuck und Zigeuner, das ist eine Zusammenstellung, die traditionell verdächtig ist und gerade deshalb spannende Geschichten verspricht. Und Hergés Comic zeigt, dass dieser Verdacht viel stärker ist als derjenige, der sich etwa gegen die im ersten Panel des Comics zu sehende Elster richten

könnte, in deren Nest Tim schließlich den Smaragd der gerade in Rossinis *La gazza ladra* reüssierenden Bianca Castafiore findet (Hergé 1999: 62). Nein, der Verdacht richtet sich gegen die »Zigeuner«, und Hergés Geschichte macht klar, dass es sich um ein Vorurteil handelt. Das ist bemerkenswert, wie überhaupt der Blick, den der Comic auf die »Zigeuner« wirft.

Die Geschichte beginnt, vor Haddocks Unfall, mit einem Frühlings-spaziergang von Tim und Haddock. »Ah, der Frühling! [...] Atmen Sie diese herrlich prickelnde, belebende Frühlingsluft tief ein, Tim ...«, ruft Haddock aus, und Tim erwidert: »Ja, aber nach Maiglöckchen riecht es hier auch nicht gerade!« Haddock: »Aha, daher kommt das: wir sind am Müllabladepplatz. Wo Abfälle sind, kann es nicht nach Frühling riechen!« Und dann, mit Blick auf Wohnwagen an der Müllhalde: »Unglaublich: Es scheint Leute zu geben, die diesen Gestank schön finden! Nicht zu fassen!«, Tim: »Zigeuner!«, und Haddock: »Keinen Sinn für Hygiene, diese Burschen! Ekelhaft!« (Hergé 1999: 3)

Das sind die alten, bekannten Vorurteile, die Haddock jedoch bald revidiert. Denn als er mit Tim »eine kleine Zigeunerin«, die sich im Wald verlaufen hatte, zu ihrer Familie bringt, erfährt Haddock, dass »die Polizei«

es »nicht erlaubt« hat, »anderswo« das »Lager aufzuschlagen als auf dem Müllablageplatz«. Haddock, emphatisch wie immer und empathisch wie selten, erwidert »Man kann doch Menschen nicht zwingen, im Müll zu wohnen. Wie gemein!«, und lädt die »Zigeuner« ein, auf der Wiese bei seinem Schloss zu campieren (Hergé 1999: 4 u. 6). Sie kommen mitsamt den gängigen »Zigeuner«-Klischees (14), ganz nach Art der in Thomas Manns *Tonio Kröger* leitmotivisch so genannten »Zigeuner im grünen Wagen« (Mann 1974: 279, 291 u. 317). Sie verschwinden dann, sehr verdächtig, in eben dem Moment, als auch der Smaragd verschwunden ist, und für die Detektive Schulze und Schultze »steht« sofort »fest«, dass sie »die Schuldigen« sind: »Beweise? ... Finden wir leicht! ... Die stehlen doch alle wie die Raben!« (Hergé 1999: 49)

Erst Tims Lösung des Falls rehabilitiert die »Zigeuner«. Das ist, wie gesagt, bemerkenswert, führt doch der Comic so – schon Anfang der 1960er Jahre! – in Figurenrede und Handlungsverlauf vor Augen, wie die »Zigeuner« unter den ihnen traditionell entgegengebrachten Vorurteilen leiden. Das heißt nicht, dass Hergés Geschichte ohne Stereotype wie Bettelei, »traurig[e]« Gitarrenklänge oder Aggressionen gegenüber den »Gadscho[s]«, also Nicht-»Zigeunern«, auskäme (Hergé 1999: 6 u. 42), aber sie werden eben doch – zumindest in Teilen – als Stereotype kenntlich gemacht oder sogar benannt. So gesehen, bietet Hergés Comic nicht nur Empathie mit den »Zigeunern« und ihrer Misere, sondern leistet auch diskursanalytisch Aufklärung über ihre historischen Wurzeln.

Diese empathische Darstellung von »Zigeunern« ist, so lehrt Klaus Michael Bogdals mittlerweile mit dem Leipziger *Buchpreis zur Europäischen Verständigung* ausgezeichnetes Buch *Europa erfindet die Zigeuner. Eine Geschichte von Faszination und Verachtung*, in der europäischen Tradition eine seltene Ausnahme.¹ Zwar ist sie möglich, und das sogar für einen Autor wie Hergé, dessen Œuvre – vor allem das frühe – durchsetzt ist von Rassismen. Zuallererst aber bestätigt die Ausnahme die Regel: und das ist die traurige Einsicht, die Bogdals Buch vermittelt.

Bogdal beginnt mit einem Bekenntnis.

Bei den Nachforschungen über die Pogrome in Rostock-Lichtenhagen [...] stieß ich auf die Aussagen einer sechzehnjährigen Schülerin, die sich an den Gewalttaten aktiv beteiligt hatte und deshalb – beinahe wie zur Belohnung – interviewt worden war: »Wären Zigeuner verbrannt, hätte es mich nicht gestört. – Vietnamesen schon, aber Sinti und Roma egal.« Der Furor der Verachtung und das Ausschalten menschlicher Empfindung, die im kühl dahingesagten »egal« sichtbar werden, konnte ich nicht so leicht vergessen. Die Täterin rechtfertigt ihren Tötungswunsch durch die Hierarchisierung ihrer Opfer (9).

1 | Wie das Zitat eines Schneidermeisters »mit dem unter Sinti häufig vorkommenden Namen Reinhard« belegt, war schon im 19. Jahrhundert die Bogdals Buch zugrundeliegende Einsicht da, dass es sich bei den »Zigeunern« um eine Erfindung und Fremdzuschreibung handelt: »Jetzt aber, wo ich heuer zum erstenmal als Zigeuner creirt worden, siehet mich jedermann, der es liest, darum an. Der Polizeidiener wie der Gensdarme betrachtet mich mit mißtrauischen Augen, und murmelt vor sich hin also ein Zigeuner! und so erscheine ich bej dem Publikum, das ohnehin sehr reizbar ist, als ein wahrer Ecce homo!« (S. 67)

Die über Jahrhunderte gewachsenen »Macht- und Vernichtungsphantasien«, die hinter einer solchen Aussage stehen, zeichnet Bogdal in seinem Buch nach, und so sehr er damit zum Verständnis einer fatalen Tradition beiträgt – Hunderttausende ermordete Roma und Sinti gehen aufs Konto des nationalsozialistischen Deutschlands –,² ist es doch am Ende nichts anderes als »Fassungslosigkeit«, was angesichts der »zerstörerischen Energien« dieser Tradition »zurückbleibt« – und daraus resultierend, »[v]ielleicht« (!), »Mitleid mit den Opfern der Geschichte« (16).

Damit ist ein Großteil aller empathischen Bekenntnisse des Buches zitiert, und es ist beeindruckend, mit welcher methodologischen Nüchternheit und Konsequenz, stilistisch immer klar und sachlich-elegant Bogdal gerade seinem ausdrücklich benannten emotionalen Anliegen zuliebe im Folgenden vorgeht. Ist es so, dass

[d]ie »große Erzählung« über ein Naturvolk inmitten der Zivilisation [...] zu allen Zeiten, von ihrer Ankunft in Europa bis hin zur Vernichtung durch die Nationalsozialisten, ohne die Romgruppen selbst geschrieben

wurde (14), verfügten die »Romvölker« »über keine eigene Schriftkultur«, so dass heute »historische[] Selbstzeugnisse« »nahezu völlig[] [f]ehlen«, dann folgt daraus in der Tat, dass ihre Ge-

schichte sich nur als die »Geschichte« eines »Fremdbildes« erzählen lässt (16) und daher auch als solche erzählt werden muss. Konsequenterweise geht es nur am Rande des Buches um »Romvölker[] oder Romgruppen«, also die »Realität von Menschen [...], die in der Vergangenheit« »als denkende, fühlende und handelnde Subjekte« »existiert haben oder in der Gegenwart leben«, meistens aber um »Zigeuner«, das heißt um »Redeweisen und mediale Repräsentationen« (15), man könnte auch sagen: diskursive oder performative Konstruktionen. »Sinti oder Roma werden geboren, »Zigeuner« sind ein gesellschaftliches Konstrukt«, schreibt Bogdal, und deshalb »kann und muss die Bezeichnung Zigeuner (von hier an) ohne Anführungszeichen verwendet werden.« (Ebd.)

Man muss sich zweierlei klarmachen: Erstens bedeutet das Gesagte, dass eine »eigene« oder »Realgeschichte« der – mit Bogdal auch hier im folgenden ohne Anführungszeichen so bezeichneten – Zigeuner für den größten Teil ihrer Vergangenheit nicht denkbar ist, denn erst in den letzten Jahrzehnten erheben Roma und Sinti ihre eigene literarische und historiografische Stimme. Bitter: Die Sprache ihrer Geschichte, ihr Diskurs, ist genauso wenig wie ihre immer noch landläufige Bezeichnung als Zigeuner ihre eigene. Zweitens entkommt man dieser terminologischen Kalamität nicht dadurch, dass man die tradierten Begriffe meidet oder sich durch mit den Fingern in die Luft getupfte Anführungszeichen von ihnen distanziert. Paradoxerweise verwendet Bogdal also gerade aus terminologischem Verantwortungsbewusstsein heraus den Begriff der Zigeuner ohne Mar-

2 | In einem Interview spricht Bogdal von »einer halben Million Opfern«: »Europa erfindet die Zigeuner, um sie zu verachten. Ein Gespräch mit dem Literaturwissenschaftler Klaus-Michael Bogdal, der heute den Leipziger Buchpreis zur Europäischen Verständigung erhält«, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 13. März 2013, S. N3. In seinem Buch weist Bogdal auf einen »Versuch, die Zahl der insgesamt umgebrachten Roma zu schätzen«, nennt sie hier aber nicht (S. 524).

kierung, während ihn andere zwar genau so verwenden, dies allerdings aus Fahrlässigkeit oder Uninformiertheit. So kompliziert liegen die Dinge: Bogdal spricht ohne Anführungszeichen von Zigeunern, nicht aber – weder mit noch ohne Anführung – von »Antiziganismus«, wie es etwa Herta Müller tut.³ Dabei ist der Begriff problematisch: würde doch sein die Feindlichkeit gegenüber Farbigen bezeichnendes Analogon »Anti-Negerismus« heißen, wie Bogdal in einem Interview bemerkte (vgl. Anm. 2). Wie verwickelt die Fragen der politischen Korrektheit beziehungsweise, genauer, der politisch-performativen Folgen dieser oder jener Äußerung hier liegen, hat noch Anfang des Jahres die Diskussion um Samuel L. Jackson gezeigt, der einen weißen Journalisten aufgefordert hatte, in einem Interview zu Quentin Tarantinos *Django Unchained* nicht den Tabuismus »N-word« zu benutzen, sondern das Wort »nigger« – für den weißen Journalisten eine »Fremdbezeichnung« – auszusprechen: mit der Folge, dass dieser sich weigerte und Jackson ihn verspottete.⁴

3 | »Das ist doch verrückt, sagt die Nobelpreisträgerin Herta Müller, »dass wir in Deutschland seit sechzig Jahren detailliert über den Holocaust reden und erwähnen die Zigeuner fast nie. Ich glaube, Antisemitismus und Antiziganismus gehen immer zusammen. [...]« Werner Bloch: »Wir sind auch noch da. Die Roma-Rebellion: Eine junge Generation von Künstlern der Sinti und Roma macht mit Torpedos und Leuchtraketen auf sich aufmerksam«. In: Süddeutsche Zeitung v. 16. November 2011, S. 15.

4 | »Samuel L Jackson showed his own desire to see the word coming out of white mouths in an interview to promote *Django Unchained*. »There's been a lot of controversy surrounding the usage of the n-word in this movie,« began Fox Houston's film critic Jake Hamilton. Jackson interrupted. »No? Nobody? None?

Bogdal sieht, dass »[d]ie Fremdbezeichnung »Zigeuner« (15) nicht hintergebar ist und zieht also die Konsequenz, den Begriff gewissermaßen offensiv, ohne die Samt-»Handschuhe« der »Anführungszeichen« (Adorno 1964: 81) einer zimperlichen *Political correctness*, zu verwenden. Das ist eine gute Entscheidung – wie auch die, die »der Arbeit zugrunde liegende Theorie« eingangs nur knapp zu explizieren und sie stattdessen »im Vertrauen auf ihre Durchschlagskraft in die konkrete Darstellung des Gegenstandes einfließen [zu] lassen« (12). Das Kalkül geht auf: So sorgsam durchdacht und methodologisch ausgereift wirkt das Buch, ohne dass seine Lesbarkeit irgendwo unter Theorie oder gar Jargon litte; zwingend auch seine Chronologie und thematische Schwerpunkte verbindende Gliederung.

Aber wo kommen sie her, die Zigeuner? Die Gerüchte lauten: irgendwo aus dem Osten, Ägypten vielleicht (vgl. 27 u. 72f.). 1427 jedenfalls sichtet der Chronist Andreas von Regensburg vor den Toren der Stadt eine »gens Ciganorum, volgariter Cigäwnär«, und von nun an sind die »swartzen getouften haiden«, so die *Spiezer Chronik* des Diebold Schilling Ende des 15. Jahrhunderts (23), aktenkundig. Dabei dienen sie den Mitteleuropäern von ihrem ersten Auftreten an als Projektionsfläche, wie Bogdal anhand einer der »frühesten bildlichen Darstellungen« von Zigeunern zeigt. »Die Figuren« in der *Spiezer Chronik*

The word would be ... ?« he inquired. He then refused to answer the question until his interlocutor was prepared to pronounce the profanity.« <http://www.guardian.co.uk/film/filmblog/2013/jan/14/django-unchained-n-word> [Stand: 30.06.2013].

tragen keine zerschlissenen, durchlöchernten und zusammengefügten Lumpen wie auf den späteren Darstellungen, sondern eine »sarazenische« oder orientalische Bekleidung [...]. Alle besitzen Schuhe, auch die Kinder. [...] Eine Figur [...] gleicht den Adligen der *Spiezer Chronik* bis ins Detail. [...] Im Widerspruch zur Beschriftung sind die »swartzen haiden« ausnahmslos von heller Hautfarbe und blond gelockt. (23f.)

Zunächst sind es Chroniken, Historiografien und Rechtsquellen, in denen Bogdal die Geschichte der Zigeuner und die Fragen verfolgt, die diese Geschichte aufwirft. Sind die Zigeuner wie Ahasverus zur Wanderschaft verdammt (vgl. 38 u. 62)? Was hat es mit ihrem »altägyptische[n] Magiertum« und dem »Wahrsagen der Zigeuner« auf sich – und ist dieses von »alte[m] pagane[m] Wissen[er]« (80) getragene »Tun« nicht ohnehin »gotteslästerlich[er]«, wie es das *Faust*-Volksbuch nahelegt (72f.)? Ist das »Tarotspiel« als »Buch des Toth Hermes Trismegistos« »die Bibel der Bibeln« und »Synthese aller Lehren der Antike« (81)? Lohnt es sich, im Dorf einen »Sicherheits-Zigeuner« anzusiedeln, damit er »zu verhütung« von »feuersgefahr« und sonstigem Unheil die sich in der Gegend »heimlich aufhaltende[n] zigeuner anzeigen möge« (84)? Haben die Zigeuner, über die nie »von Sprach- oder Verständigungsschwierigkeiten« mit anderen Europäern berichtet wird (40), eine eigene Sprache? Bis ins 18. Jahrhundert war die »eigene Rom-Sprache« in Europa unbekannt (41 u. 154–159). Wieso ist den Zigeunern das sich im Europa der frühen Neuzeit ausbildende »[t]erritoriale[re] Denken« fremd, mit dem die Entwicklung der »»Policey-Wissenschaft«« einhergeht (45)? »Frei-

heit« ist für die Zigeuner als »Ort- und Herkunftlose« in dieser Zeit zugleich die »Rechtlosigkeit« (45) der, mit Michel Foucault, Anormalen (vgl. 47, 61 u. 341): »Territorialität« bedeutet für die Zigeuner »Terror« (53) gegen Vogelfreie (vgl. 58 u. 181f.).

»Polizeiwissenschaftliche« Fragen beschäftigen also die Menschen Europas in Hinblick auf die Zigeuner – doch, spätestens seit dem Jahr 1613, nicht nur das. Da nämlich erscheint Miguel de Cervantes' Erzählung *La gitanilla* (*Die kleine Zigeunerin*). Mit Cervantes' »Zigeunermädchen[er] Preciosa« ist eine der auch, aber nicht nur ihrer Erotik wegen faszinierendsten Alteritätsphantasien der europäischen Literatur in der Welt: die »schöne Zigeunerin« (87), deren »Doubles« (ebd.) von nun an singend, tanzend, frühreif und wie Prosper Merimées beziehungsweise Georges Bizets *Carmen* (vgl. 242 u. 248–253) männerverführend durch Europas Literatur, Oper, »Zigeunerlied[er]« (235f.) und Film (vgl. 427f.) vagabundieren. Keine »Zigeunerromantik« (222) ohne sexuell anziehende Zigeunerinnen, keine »Zigeunerromantik« ohne ihre Assoziation mit dem »Un-Ort« Wald (133, vgl. auch 221).

Pittoresk, wie man sich das vorstellt, veranstaltet man bei Hofe »*Frauen-Zimmer-Zigeuner-Masquerade*[er]« (141), während zur gleichen Zeit Zigeuner mit Brandmalen gezeichnet werden, damit sie »im Wiederergriffungs-Fall« gleich »lebendig geradbrecht, und auff das Rad geflochten werden« können (57). Wiederum zur gleichen Zeit nimmt die Frühaufklärung die Zigeuner neben den »Hottentotten, Pygmäen, Lappländer[n] und Eskimos« in die »Übergangsrassen« zwischen Mensch und Affe« auf (148).

Politisch »kristallisieren sich drei unterschiedliche gesellschaftspolitische Strategien im Umgang mit den Zigeunern heraus«: erstens »die universalistische« der Integration in die moderne »Disziplinargesellschaft«, zweitens die an der »Assimilation der Juden im 19. Jahrhundert« orientierte Emanzipation und drittens die – vor allem von »Zigeunerversteher[n]« (241) propagierte – »kulturalistische«, die

das den Zigeunern Eigene auf eine Weise präsentier[t], die es ermöglicht, ihre Lebensweise als elementare zivilisatorische Leistung anzuerkennen. (178f.)

Das scheint vor allem der russischen Literatur gelungen zu sein:

Weder bei Turgenjew noch bei Ljesskow und Tolstoi sind die schönen Zigeunerinnen Fremde aus einer bedrohlichen, geheimnisvollen Gemeinschaft, die man einer Zivilisationsprobe unterwerfen müsste. [...] Trotz der Archaisierung der Lebensweise der sogenannten Steppenzigeuner Südrusslands bei Puschkin oder [...] Maxim Gorki[] fehlt der in der westeuropäischen Literatur vorherrschende Ton der Verachtung nahezu vollständig. (299)

Anders das 19. und 20. Jahrhundert in Mitteleuropa. Hier setzt sich der in den hunderttausendfachen Mord (vgl. 346f.) führende »rassistische Blick« durch (307); als Kronzeugen dienen Bogdal August Strindbergs zunächst als »*Die weiße und die schwarze Hand*« geplante, dann vereindeutigend in »*Arya und Pariah*« umbenannte, schließlich unter dem Titel *Tschandala* veröffentlichte Erzählung (308) und Friedrich Nietzsches *Götzen-Dämmerung*. Hier finden sich »Anweisungen für den Umgang mit der niedrigsten Kaste, den Tschandala«: »Ihre Herab-

setzung« ist »die Voraussetzung für den Aufstieg von »Arias Adelsstamm«.« (319f.) Wie die Juden werden die Zigeuner zu den Feinden der Arier stilisiert, und doch werden Bogdal zufolge »Zigeunerhass und Antisemitismus zu Unrecht gleichgesetzt«:

Während den Juden [...] unterstellt wird, dass sie ihre wirtschaftliche Macht im Zuge einer Verschwörung zur Erlangung der Weltherrschaft missbrauchen würden, reizt die Nichtigkeit und Infamie der Zigeuner, denen nicht einmal der Rang einer Rasse zugestanden wird, zum Hass. Die Juden repräsentieren das Andere, das man niemals sein kann. Die Zigeuner stellen das dar, zu dem man jederzeit werden kann, wenn man von der sozialen Leiter tief herabfällt. (321, vgl. auch 11)

Bogdals Buch erzählt, wie schon gesagt, eine traurige Geschichte. Geradezu tragisch aber wird sie dadurch, dass sie sich nach 1945 kaum ändert (vgl. 440). Denn die Zigeuner sind »in der europäischen Literatur nach 1945 [i]mmer noch Diebe und Asoziale« (402). In ihrem literarischen »Schattenleben« kommt der »Völkermord« (vgl. 347) häufig überhaupt nicht vor (404f.), und das ist wohl auch eine Voraussetzung für die schamlose Fortschreibung einer Tradition, deren mörderische Konsequenz man doch nun eigentlich hätte vor Augen haben müssen. Oder nicht? Erdrückend jedenfalls, nach Art und Zahl, sind Bogdals Belege für seine These, dass »der Geist der nationalsozialistischen Zigeunerpolitik nicht verschwunden ist.« (408) In einer 1946 in der Wochenzeitung *Die Zeit* unter dem Titel *Glanz und Elend der Zigeuner* veröffentlichten Reportage heißt es, dass ein

alte[r] Sippensprecher, »eine Zigarre paffend, um seine toten Angehörigen trauert. »Vergast, verbrannt, verloren ...« (424f.)

Man muss sich die Perfidie dieser Formulierung klarmachen: »Dass jemand »paffend« über vergaste Angehörige trauert, lässt die Ernsthaftigkeit seiner Gefühle in Zweifel ziehen« (425), heißt es bei Bogdal sehr zurückhaltend.

Für Luise Rinser (vgl. 423), Günter Grass (vgl. 430), Christa Wolf, Ingeborg Bachmann, Herta Müller und Ilija Trojanow – um nur einige Höhenkammautorinnen und -autoren zu nennen – gilt gleichermaßen: Ihre »Werke erzählen nichts Angenehmes über« Zigeuner »und halten sich nicht mit ihnen auf«; ihre »Darstellungen ähneln sich auffällig durch ihre Oberflächlichkeit.« (412) Ralf Rothmanns *Wäldernacht* »setzt die »zigeunerische« Sprache ihrer Sprecher herab und gibt sie der Lächerlichkeit preis« (413). Ausdrücklich bescheinigt Bogdal Rothmann den »fahrlässigen Gebrauch von Klischees« aus »Mangel an historischem Bewusstsein«, »Unkenntnis oder Desinteresse«, während Asta Scheibs und Martin Walsers »Romanversion des Tatort-Krimis *Armer Nanosh*« von 1989 »gezielt und offen Stereotype über Sinti verbreite[]« (414). Anders hingegen Wolfdietrich Schnurres *Jenő war mein Freund*, ein »Wiedergutmachungsversuch«, der gerade seiner »Entlastungsfunktion« wegen »zu[m] schulischen Lesebuchklassiker[] auf[gestiegen]« ist (423).

Dass es sehr wohl möglich ist, sich von der hier umrissenen erzählerischen Tradition zu lösen, zeigt Bogdal zufolge Ursula Wölfel mit ihrem Jugendbuch *Mond Mond Mond*. »Obwohl in erzieherischer Absicht geschrieben,

verfällt« Wölfel »nicht in einen aufdringlichen Wiedergutmachungs- und hält stattdessen »aus Scham, zum Tätervolk zu gehören, Distanz zu den Figuren« (426).

Am Ende von Bogdals Buch steht ein Kapitel mit dem Titel »*Mit eigener Stimme. Erinnerungsliteratur der Sinti und Roma*« (442). Kann man das einen Hoffnungsschimmer nennen? Oder setzte das nicht eine Art Erinnerungs- und Zeugenschaftspflicht voraus, die man gerade denen nicht unterstellen darf, die man zu Opfern gemacht hat? Schwierig zu sagen: Psychologisch jedoch wirkt Bogdals Schlusskapitel – ob intendiert oder nicht, ob legitim oder nicht – irgendwie entlastend. Ja, es gibt mittlerweile Autoren und Autorinnen, die »[v]on der eigenen Geschichte erzählen« (469) – und neben Lily Franz (458), Hugo Höllenreiner (464), Ronald Lee (470), Alfred Lessing (456), Krimhilde Malinowski (459f.), Joseph Muscha Müller (460), Daniel Strauß (451), Katarina Taikon (470) und Walter Winter (457) wären hier noch viele andere zu nennen.

Bogdals Buch endet mit einer fast trivialen Feststellung. Evident wahr und nüchtern formuliert, handelt es sich zugleich um den Appell, nun doch noch aus der Geschichte zu lernen: »Das Buch endet hier, nicht jedoch die Geschichte, die es erzählt hat.« (483) Es ist an Bogdals Leserinnen und Lesern, sich – wie schon vor einem halben Jahrhundert Kapitän Haddock – ein Herz zu nehmen und diese Geschichte von nun an mitzugestalten. Denn sie wird und sie soll weitergehen – aber hoffentlich anders, und das heißt: glücklicher als bisher.

Stefan Börnchen

Literatur

- Adorno, Theodor W. (1964): Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie. Frankfurt a.M.
- Hergé (1999): Tim und Struppi: Die Juwelen der Sängerin. Hamburg.
- Mann, Thomas (1974): Tonio Kröger, in: Ders.: Gesammelte Werke in 13 Bänden. 2. Aufl. Frankfurt a.M., S. 271–338.

Hartmut Reinhardt: Dem Fremden freundlich zugetan. Interkulturelle Bezüge in Goethes literarischem Werk

Nordhausen: Traugott Bautz 2012 – ISBN 978-3-88309-689-6 – 40,00 €

»Dulden heißt beleidigen«. Dieser Auszug aus Goethes *Maxime* Nr. 875 prägt die gesamte Studie Hartmut Reinhardts, die neues Licht auf die Interkulturalität in Goethes literarischem Werk zu werfen sucht. Eingeteilt in sechs Kapitel, geht *Dem Fremden freundlich zugetan* kritisch auf die Ansätze einer seit der Jugendzeit bei Goethe zu findenden Neigung zum Fremden ein. Von den frühen Übersetzungen von Koran-Auszügen über den *West-östlichen Divan* bis zu den indischen Balladen und zur »Amerika-Utopie« in *Wilhelm Meisters Wanderjahre* spannt Reinhardts Forschung einen Interkulturalitätsbogen, der sich über die gesamte Schaffenszeit Goethes bis in die heutigen Debatten erstreckt. Die Studie lässt sich – aufgrund ihrer längsschnittlichen Griffigkeit – wohl eher als essayistisch denn als rigoros akademisch bezeichnen, was den an mancher Stelle etwas lockeren Umgang des Autors mit dem Gegenstand erklärt. So warnt der Autor im Einführungskapitel den Leser davor, von seiner Studie »eine deklarierte Theorie des »Interkulturellen«« (11) zu erwarten.

Reinhardt, emeritierter Professor für Germanistik an der Universität Trier, hat seit 1970 mehrere Arbeiten

zur deutschen Literatur des 18., 19. und 20. Jahrhunderts vorgelegt, vornehmlich zu Goethe, Schiller, Kleist, Hebbel, Broch und Bernhard. Der Schwerpunkt seiner Arbeiten liegt freilich auf Goethes literarischem Werk. Er beteiligte sich an der Vorbereitung der großen Frankfurter und Münchner Ausgaben zu Goethes Werk, und 2008 erschien seine Studie zu Goethes dramatischem Schaffen unter dem Titel *Die kleine und die große Welt* (Würzburg). Er gilt als einer der wichtigsten Goethe-Forscher unserer Zeit und ist aktiver Mitarbeiter des *Goethezeit*-Internetportals.

In seiner Studie von 2012 zu den »interkulturellen Bezügen in Goethes literarischem Werk«, so der Untertitel, ist »Dialog« ein Schlüsselwort. Laut Reinhardt hat Goethe sich seit seinen frühen literarischen Versuchen intensiv mit fremden Kulturen und Sitten beschäftigt, und das hat sein gesamtes Werk so stark geprägt, dass es »wie geschaffen für interkulturelle Fragestellungen«⁽¹³⁾ sei. Der Autor benutzt hier das Wort »interkulturell«, ohne an der aktuellen kulturwissenschaftlichen Forschung anzuknüpfen, die es nicht erlaubt, die Kulturauffassungen von heute und die der Goethe-Zeit zu ver-

mischen. Zwar hat Reinhardt die Frage der Interkulturalität nicht unkritisch beleuchtet, an mancher Stelle jedoch die Haltung Goethes zu fremden Nationen und Sitten allzu milde behandelt, wie z.B. bei seiner Schilderung der Annäherung Goethes an die indische Kultur in Kap. 5, wo die Widersprüche dieser Annäherung tiefer kritisiert und nicht nur als ein scheinbar verzeihlicher Makel des Dichters betrachtet werden sollten. Der diplomatische Konservatismus des Dichters wird dabei nicht angetastet, da, laut Reinhardt, seine Kritik am »indischen Götzendienst« (als direktem Gegensatz zu den vom Dichter gewürdigten »Offenbarungsreligionen«) in einer selektiven Weise die Wertschätzung der indischen Dichtung nicht ausschließe. Dass solche »Selektivität« oft als hegemonial und eurozentrisch kritisiert wird, scheint Reinhardt entkräften zu wollen, um dabei Goethes Idee der diplomatischen Weltliteratur vor der »Schlagwort-Fixierung« (173) des 20. Jahrhunderts zu retten und das Respektvolle in Goethes Annäherungsstrategie zu bekräftigen.

Basierend auf der mutmaßlichen interkulturellen Beschaffenheit von Goethes Werk – doch ohne eine klare Definition von »Kultur« –, analysiert Reinhardt in den ersten beiden Kapiteln die frühen literarischen Versuche Goethes und betont, dass der Umgang mit dem Fremden von Anfang an eine äußerst produktive Wirkung auf Goethe hatte. Von den Übersetzungen des Hohen Liedes Salomons und mancher Koran-Auszüge bis zu den frühen Aufsätzen über serbische Dichtung und seinen »Gedichten aus der Fremde« war Goethes frühes literarisches Schaffen stark von einer Sehnsucht nach fremden Sitten, Sprachen und

Menschen geprägt. Reinhardt scheint es indes viel mehr zu interessieren, ein dialogisches Bild dieser Sehnsucht zu zeichnen, um die hegemonial-eurozentrischen Vorwürfe gegen Goethe zu relativieren und zu entkräften. Eine theoretische Wiederaufnahme der Spannungen in Goethes Werk hätte es dem Autor jedoch eher erlaubt, die komplexen Beziehungen zwischen dem Dichter und dem »Fremden« – die sich ja nicht unter der Dichotomie »das Eigene und das Fremde« zusammenfassen lassen – tiefgründiger darzulegen und somit Goethes Haltung besser zu verteidigen.

Wer sich selbst im Spiegel des Anderen betrachtet, findet eventuell bei sich auch Fehler, die man sich nicht eingestehen will. Darauf spielt Goethe in der *Iphigenie*-Tragödie an, in der der taurische König Toas – selbst ein Grieche – von den Griechen als »Barbar« bezeichnet und somit aus der Gesellschaft ausgeschlossen wird. Der hochgelobte Humanitätsbegriff der Antike wird relativiert, und damit schließt sich Goethe etwas überraschend der herderschen »Gegenaufklärung« an, die neben anderen Idealen auch das aufklärerische, eurozentrische Humanitätsideal infrage gestellt hat. Ein wichtiger Beitrag zu der in der Tragik debattierten Universalität der Menschenrechte, der jedoch z.B. mit Thereses Augsts Studie zur Übersetzung und Rezeption griechischer Tragödien bei den Romantikern (*Tragic Effects*, 2012) erweitert werden könnte.

Es ist in der Goethe-Forschung nichts Neues, dass der *West-östliche Divan* als das beste Beispiel für Interkulturalität und Weltliteratur in Goethes Werk gilt. In vierten Kapitel gelingt es dem Autor, durch das dialogische Prin-

zip der Interkulturalität, einen umfassenden Überblick über die *Divan*-Rezeption zu geben. Dieses Werk, das als Höhepunkt von Goethes Alterswerk gilt, hat in seiner Entstehungs- und Wirkungsgeschichte interkulturelle Bezüge – was Reinhardt angesichts der Fülle von Forschungsarbeiten und Kommentaren nur im Überblick darstellen kann, da er eigentlich die Wirkung dieser Bezüge in der Rezeption des *Divans* diskutieren will (die Interessierten weist er auf ausführlichere Beiträge der *Divan*-Forschung sowie auf den *Divan*-Wortschatz und auf die zahlreichen kritischen Ausgaben hin). Reinhardt interessieren also mehr die durch den *Divan* ausgelösten Reaktionen, die mit dem darin enthaltenen, komplex-komplizierten ›Bezug auf den Orient‹ zu tun haben. Beispielsweise wird die harsche Kritik der Brüder Schlegel an der bereits erwähnten Abneigung Goethes gegen den »indischen Götzendienst« diskutiert. Der Autor hebt aber auch die wohl umstrittensten Wirkungen des *Divans* hervor, die freilich mit dem Islam bzw. dem Islamismus zu tun haben. Ein eher lustiges Beispiel dieser Reaktionen ist das 1995 verfasste Fetwa, das Goethe *postum* islamisieren und ihn dabei in »Muhammad Johann Wolfgang von Goethe« umtaufen wollte. Die religiös motivierten Reaktionen waren jedoch nicht immer so humorvoll; dies zeigt die Thilo-Sarrazin-Debatte über Deutschland und den Islam – entfacht durch dessen Buch *Deutschland schafft sich ab* und die darauf folgenden kritischen Reaktionen in den Medien, vor allem in der FAZ –, bei der Reinhardt sich offenbar auf die Seite der Goethe-Verteidiger stellte. Eine Verteidigung des vermeintlich Wohlwollenden in

Goethes *Divan* dürfte aber keinesfalls die Stimme derjenigen verstummen lassen, die die komplizierten Verhältnissen zwischen ›Okzident‹ und ›Orient‹ (sprich: dem Islam) kritisch hinterfragen wie viele Islamforscher unserer Zeit.

In Goethes Alterswerk darf auch die Wertschätzung Chinas in den »Chinesisch-Deutschen Jahres- und Tageszeiten« nicht unerwähnt bleiben, und im sechsten Kapitel analysiert Reinhardt diesen Zyklus mitten in der von ihm identifizierten »*Divan*-Welle der Orientalisierung«. Im letzten Kapitel führt der Autor diese Diskussion näher aus, wenn er die Dialogizität des *Divans* als den Zündfunken für die Idee der Weltliteratur versteht und als deren Zenit die »Amerika-Utopie« der *Wanderjahre* lokalisiert: Das (Vor-)Bild des Wanderers – ein ›Dauerbrenner‹ in Goethes Symbolik – erstreckte sich von den ersten poetischen Reisen des Dichters bis hin zu seinen weltliterarischen Voraussagen. Reinhardt betont, Weltliteratur der Denkform bedürfe einer über nationale Grenzen hinaus zielenden Kommunikation. So solle sich der interkulturelle Ausblick in Richtung einer interkulturellen Verständigung schließen und »neue Öffnungen« bieten – so der Titel des Kapitels. Der erste Teil der im Epigراف zitierten Maxime Goethes könnte diese Offenheitsstimmung bekräftigen: »Toleranz sollte eigentlich nur eine vorübergehende Gesinnung sein; sie muß zur Anerkennung führen« (7).

Reinhardt präsentiert eine epochenübergreifende Studie zur Interkulturalität in Goethes gesamtem literarischen Schaffen und versucht, eine meist übersehene Fassade seines dichterischen Schaffens zu beschreiben

und dadurch die oft als hegemonial bezeichnete (diplomatische) Haltung Goethes gegenüber dem Fremden ›diplomatisch‹ zu relativieren. Ohne sich im akademischen Theoriedschungel zu verirren, hebt Reinhardt den kul-

turellen Austausch und die ständige Neugier Goethes als ausschlaggebende Faktoren für die schöpferische Kraft des Dichters hervor.

Daniel Martineschen

Gesellschaft für interkulturelle Germanistik



Berichte

GESELLSCHAFTEN IN BEWEGUNG

Bericht über ein GiG-Kolloquium im Januar 2013 in Johannesburg

ERNEST W.B. HESS-LÜTTICH

Zum ersten Mal in ihrer Geschichte veranstaltete die *Gesellschaft für interkulturelle Germanistik* (GiG) eine ihrer jährlichen Tagungen im südlichen Afrika, nach der Tagung in Kairo 2010 die zweite auf diesem Kontinent. Kathleen Thorpe von der *University of the Witwatersrand* und Carlotta von Maltzan von der *University of Stellenbosch*, den führenden Universitäten Südafrikas, hatten die Mitglieder der GiG und ihr zugewandte Germanisten nach Johannesburg eingeladen, um in bewegten Zeiten über das Thema *Gesellschaften in Bewegung* zu diskutieren.

Nachdem der Repräsentant der Hochschulleitung, *Deputy Vice Chancellor* Dr. Prof. Rob Moore, die Direktorin der *School of Literature and Language Studies* Dr. Libby Meintjes, der Kulturreferent der Deutschen Botschaft Markus Bollmohr, der stellvertretende Botschafter Österreichs und die Kongresspräsidentin Kathleen Thorpe den zahlreich erschienenen Teilnehmern ihren Gruß entboten hatten, gedachte ich als Präsident der GiG in meiner kurzen Eröffnungsansprache zunächst meines Vorgängers im Amte, des 2012 verstorbenen Salzburger Mediävisten Ulrich Müller, der die GiG über zwölf Jahre lang geleitet und auf seine Weise geprägt habe. Er sei zu jenen Germanisten zu zählen, hob ich hervor, die sich der Internationalität des Faches und der Interkulturalität seiner Gegenstände verschrieben und weit über seine Grenzen gewirkt haben. Ich rief dazu auf, Ulrich Müllern, dem Kenner der Musik und kulinarischen Connaisseur, dem Oswald-von-Wolkenstein-Spezialisten und weltläufigen Gelehrten, ein ehrendes Gedenken zu widmen.

Reminiszenzen

Ein persönliches Wort zum Auftakt

Gesellschaften in Bewegung – das sind *Menschen in Bewegung*, »people in motion«, wie es in der alten Weise heißt. Der Kultsong von Scott McKenzie kam 1967 heraus, erinnerte ich nicht ganz frei von einem Anflug nostalgischen Tim-

bres in der Stimme, »people in motion«, der Song aus der Zeit meiner flamboyanten Jugend, inspiriert von der sanft-beschwingten *flower power*-Bewegung in San Francisco und *Swinging London*, für die Jungen unter den Teilnehmern gewiss so fern wie die Zeit der Punischen Kriege, ein Song, der alsbald zur Fanfare einer globalen Bewegung werden sollte, vor 46 Jahren, heute läuft er in den Radio-Programmen der Klassik-Sender:

If you're going to San Francisco
Be sure to wear some flowers in your hair
If you're going to San Francisco
You're gonna meet some gentle people there

For those who come to San Francisco
Summertime will be a love-in there
In the streets of San Francisco
Gentle people with flowers in their hair

All across the nation such a strange vibration
People in motion
There's a whole generation with a new explanation
People in motion people in motion

Menschen sind immer in Bewegung, seit die Jäger und Sammler ihren Herden folgten, bis zum Mobilitätskollaps in den Megacities heute, in denen die Bewegung jäh wieder zum Stillstand kommt. Dann stehen die Menschen im Stau und greifen panisch zu ihren stets griffbereiten *cell-phones* und surfen weiter in den Netzen, nur kein durch beschleunigte Bewegung verordnetes Innehalten, »Weiter im Text [...]. Man kippt nicht gleich: weiter, weiter / im Text ohne aufzugeben«, wie Karl Krolow (1915–1999), der bedeutende Lyriker und Übersetzer, in einem seiner schönsten und traurigsten Gedichte schrieb, *people in motion*.

Weiter im Text

Dies und das mußte ich tun.
Das sagt sich leicht.
Ich tat einiges und merkte es nicht.
Genug, genug.
Ich stolpere
im Regen oder Licht,
im Kopf nichts anderes
als langsames Dunkel.
Man kippt nicht gleich: weiter, weiter
im Text ohne aufzugeben.

Manchmal finden bewegte Menschen zu Bewegungen zusammen, zur *flower power*-Bewegung, zur Studenten-Bewegung, zur Arbeiterbewegung, zur 1968er-

Bewegung, zur Frauenbewegung, zur Anti-AKW-Bewegung (gegen die Atomenergie), zur Friedensbewegung (Ostermärsche), zur Schwulen-Bewegung (*gay liberation*), zu Befreiungsbewegungen, wo immer Befreiung nottut, zur *slow-food*-Bewegung, zu den Bewegungen all der ikonisierten Orte vom Tiananmenplatz bis zum Tahrir- oder Taksim-Platz (Menschenrechte in China? Demokratie im Nahen Osten? Türkei zu Europa? Chancen vertan, Träume geplatzt).

Jede Bewegung hat ihre eigene Sprache, die Sprache der Minderheiten, und sie verändert die Sprache der Mehrheit. *People in motion*. Einst habe ich sie erforscht, die Sprache der *flower power people*, der Hippies, Yippies und Diggers, der Mods, Rockers, Hells Angels, *heavy metal freaks*, der Skinheads, Teddy-boys, Greasers, Gothics, der Crombies, Kabouters und Kommunarden, der Müslis und Spontis, der Rollers, Rastafarians, Ravers, Rockabillys, der Parkers, Provos, Punks und Poppers. Und derer, die ihnen folgten in den Gezeiten der Gazetten. Der Subkulturen aller Art und Couleur, selten war ich ein Teil von ihnen, meist beobachtete ich sie nur in kritischer Distanz und beschrieb die Formen ihres Umgangs, wie sie sich ausdrückten durch ihre Sprache als Ausweis der Mitgliedschaft in einer Bewegung und abgrenzten von denen, die nicht mitmachen wollten, oder sollten. Oft schufen sie ihre eigenen Formen des Ausdrucks, prägten ihre eigenen Stile, gründeten ihre eigenen Medien, und im Glücksfalle wurde daraus – Literatur.

Irgendwann wurden sie selbst zur Mehrheit, brachten ihre Gesellschaften in Schwung, bewegten sie in die eine oder andere Richtung, die richtige Richtung, manchmal, oft auch die falsche, und oft weiß man erst hinterher, ob die Bewegungsrichtung gut war oder schlecht, manchmal aber weiß man's auch vorher schon besser, und kann nichts tun, wenn man nicht Teil ist einer eigenen Bewegung dagegen, einer Gegen-Bewegung.

So wogen sie hin und her im Rhythmus der Evolution und Geschichte, manchmal scheinen die Bewegungen sich zu überschlagen, sie stülpen sich auf zu Umsturz und Revolution, manchmal scheinen sie zu erstarren für lange Zeit, aber wenn sie zu lang wird, die Zeit, und bleiern zerdehnt, fängt irgendwer irgendwann wieder an, bewegt andere, die viele bewegen, bis sie Bewegung werden und sich nicht mehr aufhalten lassen, durch Gewehre nicht und nicht durch Strafen. Und immer gibt es welche, die Zeugnis ablegen, die Sänger und Chronisten, Journalisten und Literaten, die Menschen wie Du und ich, die *sms* und *tweets* versenden, *blogs* und Reportagen schreiben, Pamphlete, Flugblätter, Aufrufe, Manifeste, Features und Docu-Dramas, Gedichte und Romane.

All dies und noch viel mehr miteinander zu bereden, sind wir in der dem Thema angemessenen *ambiance* zusammengekommen, der turbulent-bewegten Metropole Johannesburg, und dort in einer Oase im Zentrum des Trubels, im *Locus amoenus* des Tagungszentrums der *University of the Witwatersrand*, in dörflich-weißen Gebäuden, im kap-holländischen Stile restauriert und um den Anger gruppiert, um uns gegenseitig zu erzählen von unseren Einsichten und Erkenntnissen. Und weil wir alle Germanisten sind, war es die Sprache und die Literatur, der wir uns widmeten in der Bewegung zwischen den Kulturen, mit europäischem Blick auf Afrika, mit afrikanischem Blick auf Mitteleuropa,

im Wechselblick der Perspektiven, und im Respekt vor der jeweiligen Position des Anderen, auch da, wo wir Kritik übten im Geiste des offenen Wortes unter Freunden.

Ein Wiedersehen mit Freunden war es für mich allemal, nach mehr als einem Dutzend ausgedehnten Besuchen in diesem Land, mehr als zwei Dutzend auf diesem Kontinent, zu dem es mich magisch immer wieder zu ziehen scheint, obwohl ich vieles, was ich sah und sehe, kritisch kommentiere und ohne irenische Umschweife beschrieben habe. Aber meine Freunde in Afrika sehen es mir nach, wenn mein *sense of humour* zuweilen zur sarkastischen Seite kippt, weil sie wissen, dass auch harte Diagnosen aus Empathie erwachsen können, ja, aus Sympathie und solidarischer Neugier, immer bereit, sich selbst eines Besseren belehren zu lassen und Neues zu lernen.

Dies wünschte ich den Kollegen in den drei, vier Tagen unseres Treffens, offen zu sein für Neues und Neues zu teilen, mitzuteilen den anderen im Gespräch über Fachgrenzen und Kulturgrenzen und was für Grenzen auch immer hinweg, denn Wissenschaft, sagte schon der Physiker Hans Heisenberg, »Wissenschaft entsteht im Gespräch«. –

Das Treffen wurde eröffnet durch einen Plenarvortrag von Gunther Paken-dorf (Kapstadt), der unter dem Titel *Vom Nutzen der Geschichte in Zeiten des Umbruchs* das Werk des Historikers Hermann Giliomee würdigte, über dessen 2003 in erster Auflage erschienenenes Monumentalwerk *The Afrikaners. Biography of a People* 2003 im Zusammenhang mit der Neubewertung der südafrikanischen Geschichte und der Legitimationskrise der afrikaanssprachigen Weißen sogleich heftig debattiert wurde. Das Ende der Apartheid war noch lebhaft in Erinnerung. Insbesondere der afrikaanssprachige Teil, der seine Machtansprüche in den Dekaden zuvor noch mit großem ideologischem Aufwand zu rechtfertigen suchte, sie jedoch nur noch mit zunehmender Gewalt aufrechterhalten konnte, empfand den Verlust von Einfluss und Ansehen als existentiell bedrohend. Viele wanderten aus, eine Wahrheitskommission untersuchte die Verstöße gegen die Menschenrechte und die Rolle der reformierten Kirche in der Zeit der Apartheid, in afrikaanssprachigen Zeitungen wurden scharfe Auseinandersetzungen geführt über die Zukunft der afrikaansen Sprache, eine Debatte, die z.T. bis heute anhält (auch an meiner ›zweiten‹ Alma Mater, der Universität von Stellenbosch).

Nach diesem Auftakt, der gerade für die Gäste aus Übersee eine gute Einführung in den Kontext des Ortes ihres Treffens bot, teilte das Programm sich auf in drei parallele Stränge, deren Fragestellungen die beiden Organisatorinnen in ihrer Einladung so beschrieben hatten:

Sektion 1: *Aufstände und Umbrüche*

Wie werden Aufstände, Rebellionen, Revolutionen, Systemwechsel und Umbrüche in Gesellschaften in der Literatur und in den Medien reflektiert und bewertet? Welchen Beitrag leisten Texte, Filme und andere Medien in gesellschaftlichen Veränderungsprozessen? Wie können Nationalismen,

Internationalismen und Globalisierungsprozesse literarisch und begrifflich gefasst werden?

Sektion 2: *Afrika in Europa – Europa in Afrika*

Welcher Austausch ist zwischen Afrika und Europa in der Literatur und in den Medien zu beobachten? Welche Verflechtungen sind zu beobachten? Bedeutet die Globalisierung das Ende der Postkolonialität? Wie werden Identifizierungen zu Identitätskonstruktionen? Wie werden diese diskursiv umgesetzt?

Sektion 3: *Sprachen in Bewegung*

Welche Rolle spielen Sprachen für die Konstruktion von Identitäten in mehrsprachigen Kontexten? Welchen Stellenwert haben Übersetzungen? Wie verändern sich Sprachen und was sagen sie über die jeweiligen gesellschaftlichen Prozesse aus? Wie steht es mit dem Beziehungsgeflecht von Sprachen, wie sind Sprachimporte und -exporte zu fassen?

Aufstände und Umbrüche

Die erste Sektion wurde eröffnet von Leyla Coşan (Marmara Üniversitesi Istanbul) mit einem Referat über den 1936 erschienenen Roman *Castellio gegen Calvin oder Ein Gewissen gegen die Gewalt* von Stefan Zweig. Unter dem Titel »Die Mücke gegen den Elefanten« oder *das Individuum gegen Staatsgewalt* untersuchte sie Zweigs Ansatz, anhand der Biografie von Castellio (einem mittellosen Humanisten des 16. Jahrhunderts), der sich gegen geistige Tyrannei, Fanatismus und Diktatur auflehnte, den aussichtslosen Widerstand eines Einzelnen gegenüber einem Staatsapparat zu veranschaulichen, was natürlich auf den Faschismus seiner Zeit zielte. – Sayed Hammam (Al-Azhar University Cairo) beschrieb anschließend den Einsatz neuer Kommunikationsmittel und sozialer Medien wie Facebook und Twitter zur Mobilisierung der Kritiker des Mubarak-Regimes in der ägyptischen Revolution vom 25. Januar 2011. – Nahla Hussein (Helwan University Cairo) verglich die beiden Romane *In Zeiten des abnehmenden Lichts* (2011) von Eugen Ruge und *Die Agenda von Sayed El-Ahl* (2011) von Ahmed Sabry Abu El-Fotouh im Hinblick auf ihre literarische Verarbeitung der Umstände, die in 1989 zum Untergang der DDR und 2011 in Ägypten zum Sturz des Mubarak-Regimes führten. – Manar Omar (Helwan University) fragte anhand von literarischen Beispielen wie Uwe Timms Roman *Der Freund und der Fremde* (2005) nach den Gemeinsamkeiten zwischen dem Deutschen Benno Ohnesorg, dem Tunesier Mohammad Al-Bouazizi und dem Ägypter Khaled Said in ihrer Bedeutung als Symbolfiguren der 1968er-Studentenbewegung einerseits und des sog. Ägyptischen Frühlings andererseits.

Am folgenden Tag wurde die Sektion fortgesetzt mit einem Vortrag von Rolf Annas (University of Stellenbosch) über *Südafrikanische Kinder in Zeiten des Umbruchs*, in dem er die unterschiedlichen Lebenserfahrungen im Hinblick auf

Zugehörigkeit und Erfahrungen des Anderen im Kontext einer erzwungenen kulturellen ›Homogenität‹ untersuchte anhand von drei Texten aus der Kinder- und Jugendliteratur: *Meine Mutter war eine schöne Frau*, ein Comic-Roman von Karlien de Villiers, in dem sie die Geschichte der kleinen (weißen) Karla und ihrer Familie bis zum Ende der Apartheid darstellt, *Long Walk to Lavender Street. A Story from South Africa* von Bellinda Hollyer, die sich mit den Auswirkungen des Group Areas Act auf eine ›gemischte‹ Familie befasst und *Journey to Jo'burg. A South African Story* von Beverley Naidoo, die die Erfahrungen der kleinen Naledi aus einer Township für Schwarze nahe Johannesburg schildert. – Pradnya Bivalkar (z.Zt. Universität Tübingen) ging der Frage nach, welche Assoziationen Begriffe wie ›Nation‹ oder ›Nationalismus‹ in einem so multikulturellen und polylingualen Land wie Indien auslösen und trug dafür Beispiele aus Texten von Günter Grass, V.S. Naipaul, Sashi Tharoor und Ilija Trojanow zusammen, in denen Umbrüche, Systemwechsel, Aufstände in Indien literarisch reflektiert werden. – Sibèle Paulino (Universidade Federal do Paraná, Curitiba/Brasilien) behandelte in ihrem Beitrag den Roman *Tropen* (1915) von Robert Müller, in dem eine Expedition von Abenteurern geschildert wird, die am Anfang des 20. Jahrhunderts im Amazoniengebiet Zeuge eines indianischen Aufstands werden. Dieser historisch nicht belegbare Aufstand sei ein Symbol der Nervosität der Europäer angesichts von bevorstehenden Umbrüchen in Zeiten kolonialistischer Spannungen.

Unter dem lapidaren Titel *Frauen und Politik* schilderte Nazire Akbulut (Gazi Üniversitesi Ankara) die politischen Umbrüche nach der Ablösung des Osmanischen Reiches durch die Gründung der Republik 1923 und die gesellschaftspolitischen Reformen Mustafa Kemal Atatürks, wie sie in Autobiografien türkischer Autorinnen (wie Sevim Belli oder İsmet Kür) behandelt werden. – Den *Frauen in Bewegung* war auch der Beitrag von Kathleen Thorpe gewidmet, in dem sie der Frage nachging, ob und inwieweit die Frauenbewegung und ihre feministischen Anliegen in der Gegenwartsliteratur von Autorinnen noch eine Rolle spielen. – Aktuelle Literatur interessierte auch Antoaneta Mihailova (Süd-West-Universität Neofit Rilski, Blagoevgrad/Bulgarien), die die Romane *Fast ein bisschen Frühling* (2004) und *Reisen im Licht der Sterne. Eine Vermutung* (2007) des Schweizer Schriftstellers Alex Capus interpretierte.

Am Nachmittag setzte Anette Horn (University of the Witwatersrand, Johannesburg) das Sektionsprogramm fort mit ihrem Beitrag über Antje Rvick Strubels neuen Post-Wende-Roman *Sturz der Tage in die Nacht* (2011). – Hans-Christoph Graf von Nayhauss (PH Karlsruhe) lieferte in seinem Blick auf die Literatur nach der Wende 1989 dazu den Kontext. – Wendezeiten anderer Art widmete sich Beate Laudenberg (PH Karlsruhe), die am Beispiel der ›Heimat‹-Gedichte von Cyrus Atabay, May Ayim, Zehra Cirak, Nevfel Cumart, Aysel Özakin und Yoko Tawada die Entwicklung der Immigrantenlyrik und ihrer Poetik bis in die Gegenwart hinein nachzeichnete.

Unter dem Titel *Postkolonialismus, Hybridität und Subversion* spürte Akila Ahouli (Université de Lomé/Togo) dem subversiven Potenzial kolonialer Identitäten in Heinrich von Kleists Novelle *Die Verlobung in St. Domingo* (1811) nach. –

Peter Horn (University of the Witwatersrand) las Kleists politische Schrift *Katechismus der Deutschen* (1809) vor dem Hintergrund des politischen Umbruchs durch die französische Revolution und die napoleonischen Kriege, eine Zeit, in der ein deutscher Nationalismus entsteht, der keine politische Realität spiegelt, aber in Texten von Kleist, Fichte, Körner literarischen Ausdruck findet. Auf diesen Nationalismus, der eher eine Ähnlichkeit mit den antikolonialen Befreiungskriegen des 20. Jahrhunderts habe, berufe sich zu Unrecht der wilhelminische Nationalismus des 19. Jahrhunderts und der Nationalsozialismus des 20. Jahrhunderts, während für Kleist eher die Volksaufstände und der Gueillakrieg in Tirol und Spanien Vorbild gewesen seien. – Auf die Französische Revolution reagierten deutsche Autoren sehr unterschiedlich: Zu den Gegnern des Umsturzes gehörte Goethe, der die Ereignisse des Jahres 1789 und ihre Folgerscheinungen in zahlreichen Werken behandelt hat, darunter das bis heute kaum rezipierte Lustspiel *Der Bürgergeneral* (1793), auf das sich Stefan Hermes (Albert-Ludwigs-Universität Freiburg) in seinen Überlegungen zum intrikaten Zusammenhang von politischer Revolutionskritik einerseits und literarischer Komik andererseits bezog.

Zeitlich parallel zu diesen drei Beiträgen interpretierte Max Florian Hertsch (Hecattepe Üniversitesi Ankara) im Raum nebenan Zülfü Livanlıs Buch *Glückseligkeit* (2008) als Darstellung eines Emanzipationsversuchs der Protagonistin von konservativer Familie und religiösem Normenkorsett. – Ali Osman Öztürk (Konya Üniversitesi) betrachtete die orientalistisch-exotischen Bilderproduktionen der Neuruppiner Druckereien (in Brandenburg-Preußen) und fragte danach, welche Reaktionen die positivistischen Kontroversen um die evolutionstheoretischen Ansätze im 19. Jahrhundert in der Bevölkerung ausgelöst haben mögen. – Ewald Reuter (Universität Tampere/Finnland) unterzog die Reorganisation der Universitäten nach dem Vorbild von Wirtschaftsunternehmen (im Zuge der sog. Bologna-Reformen) und die Methoden ihrer kommunikativen Durchsetzung einer kritischen Analyse.

Der dritte Tag begann in der ersten Sektion mit einem Vortrag von Simplicio Agossavi (Université d'Abomey-Calavi, Cotonou/Kamerun), der sich den Roman *Mit der Geschwindigkeit des Sommers* (2009) von Julia Schoch vornahm, der vor dem Hintergrund der ›Wende‹ und der Auflösung der DDR spielt. – Withold Bonner (Universität Tampere) ging den unterschiedlichen Konstruktionen von ›Heimat‹ nach in Texten der kommunistisch-jüdischen Emigrantin Hedda Zinner, die 1945 aus dem sowjetischen Exil in die sowjetische Besatzungszone zurückgekehrt war, von Christa Wolf, die sich seit der Flucht aus Landsberg/Warthe 1945 immer wieder mit ihren Heimatkonstruktionen befassen musste, und von Jenny Erpenbeck, der Enkelin von Hedda Zinner, deren Roman *Heimsuchung* den Leser auch nach Südafrika führt. – »*Bewegung*« und/als *Inversion* bei Yoko Tawada und Hans Christoph Buch als zwei sehr unterschiedlichen Repräsentanten interkultureller Literatur war das Thema von Dieter Heimböckel (Universität Luxemburg), der damit eine Schreibweise untersuchte, die, wie er sagte, die Bewegung in Form der Grenzüberschreitung ästhetisch interiorisiere bzw. einer Inversionslogik unterziehe, mit der das Vertraute fremd und das

Fremde vertraut gemacht werde. – Anhand von zwei politisch engagierten Prosatexten des deutschsprachigen Autors bulgarischer Herkunft Ilija Trojanow – *Hundezeiten* (1999) und *Angriff auf die Freiheit* (2009, zusammen mit Juli Zeh) – wies Kalina Minkova (Süd-West-Universität Neofit Rilski) auf die Verwerfungen und neuen Gefährdungen der mittelosteuropäischen Demokratien nach dem Zusammenbruch des sowjetischen Hegemonialanspruchs im ehemaligen Geltungsbereich des Warschauer Pakts hin.

Kaum ein Regisseur hat die gesellschaftlichen Veränderungen im Gefolge der Arbeitsmigration und die Entstehung türkischer ›Parallelgesellschaften‹ in den deutschen Metropolen so bewegend genau ins Bild gesetzt wie der deutsch-türkische Filmemacher Thomas Arslan. Seinen Film *Geschwister* (1996/97) nahm Mahmut Karakuş (Istanbul Üniversitesi) als Beispiel für die Ausbildung ›multipler Identitäten‹ und die ›Repräsentation von Alterität‹ innerhalb von deutsch-türkischen Familien. – Gesellschaftlichen Umbrüchen galt auch das Interesse von Meher Bhoot (University of Mumbai/Indien), die anhand des Films *Der Baader Meinhof Komplex* (2008) die Bedeutung des Terrors der sog. RAF (*Rote Armee Fraktion*, die Deutschland fast ein Jahrzehnt lang in Angst und Schrecken versetzte) aus postkolonialer Sicht zu bewerten und Terrorismus *in terminis* von Kategorien wie Identität, Nation und Heimat(losigkeit) zu untersuchen vorschlug. – Dieselbe Terror-Gruppe hat Spuren u.a. auch in der schwedischen Gegenwartsliteratur hinterlassen, wie der Beitrag von Magnus Pettersson Ängsal (Göteborgs Universitet) zeigte, etwa in den Unterhaltungsromanen *Den demokratiske terroristen* [›Der demokratische Terrorist‹] von Jan Guillou (1987) und *En annan tid, ett annat liv* [›Eine andere Zeit, ein anderes Leben‹] von Leif G.W. Persson (2003) oder im polyphon erzählten Roman *Theres* von Steve Sem-Sandberg (1996).

Unter dem Titel *Narratologie des Unfassbaren* untersuchte Theo Elm (Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg) den Niederschlag des Terrors und Völkermords in Ruanda in Romanen und Erzählungen wie jenen von Andrew Miller (*Die Optimisten*), Gil Coutemanche (*Ein Sonntag am Pool in Kigali*), Rainer Wochele (*Der General und der Clown*) oder Hans Christoph Buch (*Kain und Abel in Afrika*). – Einen ähnlichen Ansatz verfolgte Anushka Gokhale (University of Mumbai) mit ihrer Analyse der Darstellung des indischen Aufstandes von 1857 gegen die britische Kolonialherrschaft im historischen Roman *Wer Dornen sät* (1997) von Rebecca Ryman. – Volksaufstände und Bürgerkriege waren auch das Thema von Paulo Soethe (Universidade Federal do Paraná). Ausgehend von Paul Michael Lützelers vielbeachteter Studie *Bürgerkrieg global* (2009) stellte er Bürgerkriege in Brasilien aus der Wende zum 20. Jahrhundert vor, deren literarischer Niederschlag im deutschsprachigen Raum erst in neuerer Zeit im Medium der literarischen Übersetzung beachtet wurde. Dabei ging es um religiös-utopisch motivierte Volksaufstände wie denen in der Stadt Canudos im Bundesstaat Bahia, die den Stoff für Werke wie *Der Krieg am Ende der Welt* (1981, dt. 1982) von Mario Vargas Llosa oder *Krieg im Sertão* (1902, dt. 1994) von Euclydes da Cunha lieferte. Auch ein Aufstand im Gefolge der deutschen Immigration in Brasilien wurde in einem Roman dargestellt: in *Videiras de cristal* (1986,

dt. *Reben aus Glas*, noch unübersetzt) von Luiz Antonio de Assis Brasil. – Unter dem Titel *Trauma, Stigma, Völkermord. »Zigeuner« als Grenzfiguren im kollektiven Gedächtnis* und am Beispiel des von Dani Karavan entworfenen Mahnmals für die ermordeten Roma (2008) am Berliner Reichstagsgebäude, Elfriede Jelineks *Stecken, Stab und Stangl* (1997), Richard Wagners *Das reiche Mädchen* (2007) und Martin Walsers *Armer Nanosh* (1989) diskutierte Herbert Uerlings (Universität Trier) zum Abschluss der ersten Sektion Fragen der Notwendigkeit, Chancen und Risiken für eine erinnerungspolitische Neuverhandlung von Trauma, Stigma und Schuldabwehr bei der Darstellung des Völkermords der Nazis an den Roma.

Afrika in Europa – Europa in Afrika

Die zweite Sektion wurde eröffnet von Julia Augart (University of Namibia, Windhoek) mit einem Beitrag über *Das mediale Afrika*, in dem sie die Darstellung Afrikas in Reportagen ausgewiesener Afrika-Journalisten (wie Bartholomäus Grill, Michael Bitala, Marc Engelhardt, Wim Dorenbusch) vorstellte, die in ihren aktuellen Büchern ein kreativ-innovatives Afrikabild jenseits der stereotypen Katastrophenklischees zu zeichnen streben. – Dazu ist auch die Arbeit des koreanischen Arztes Lie Tae-sok zu zählen, der zwischen 2001 und 2010 im Geiste Albert Schweizers im vom Bürgerkrieg destabilisierten Südsudan Aufbauarbeit zu leisten suchte. Ihmku Kim (Seoul National University) erinnerte anhand von Berichten und Predigten an den 2010 mit nur 48 Jahren verstorbenen Humanisten. – Aleya Khattab (University Cairo) hob die Bedeutung der Reiseaufzeichnungen des Schweizer Afrikaforschers Johann Ludwig Burckhardt (1784–1817) hervor, der im Auftrag der *African Society* als indo-arabischer Kaufmann getarnt 18 Jahre lang Ägypten, Nubien, Syrien, Palästina und Arabien (Hedjaz) bereist hat.

Ralf Hermann (University of the Witwatersrand) konnte daran anschließen mit seinen Überlegungen zur Konstruktion des ›Hottentotten‹ in der philosophischen Anthropologie der Aufklärung anhand von europäischen Reiseberichten über die Khoisan-Völker des südlichen Afrika. – Kate Roy (University of Liverpool) interessierten die Neukonfigurationen der *Memoiren einer arabischen Prinzessin* (1886) von Emily Ruete (geb. als Sayyida Salme, Tochter des Sultans von Oman und Sansibar) in neueren historischen Afrika-Romanen, in denen sich die orientalische Prinzessin entweder zur einheimischen (d.h. afrikanischen) Informantin oder zur umstrittenen kolonialen Schnittstellenfigur wandelt. – Vor dem Hintergrund der Kontroverse um Senait Meharis autobiografischem bzw. autofiktionalem Roman *Feuerherz* ging Gerda Wittmann (North-West University Potchefstroom/Südafrika) der Frage nach, inwieweit sich der Text unabhängig von der Frage seiner Authentizität stellvertretend als kollektive Geschichte der weiblichen Kindersoldaten des Bürgerkriegs in Eritrea interpretieren lasse.

Am Beispiel von Abdourahman Waberis Roman *Tor der Tränen* suchte Nadjib Sadikou (Eberhard-Karls-Universität Tübingen) auszuloten, wie dort Identitätskonstruktion, Gesellschaftskritik und literarisch-kulturelle Verflechtungen so modelliert werden, dass die Konfluenz zwischen Europa und Afrika verdeutlicht wird. – Marianne Zappen-Thomson (University of Namibia) ging anhand von Presseberichten, Fernsehfeatures, fiktionalen Texten und Filmen dem Verhältnis zwischen Namibia und Deutschland, zwischen dem ehemaligen Deutsch-Südwestafrika und dem deutschen Kaiserreich seit dem 19. Jahrhundert nach und fragte danach, was diese Geschichte heute für die sog. deutschstämmigen Namibier bedeute und was die junge Generation über ihre Identität und Kulturzugehörigkeit vor dem Hintergrund der Kolonisierung und der Apartheidszeit zu erzählen habe. – Die jüngste Geschichte Namibias bot auch Carlotta von Maltzan (University of Stellenbosch) die Folie für ihren Vergleich der aktuellen Kriminalromane *Geiers Mahlzeit* (2007), *Die Stunde des Schakals* (2010) und *Steinland* (2012) von Bernd Jaumann im Hinblick auf die Frage, wie dort politische Umwälzungen für einen kriminalistischen Plot funktionalisiert werden.

Mit einer Analyse afrikanischer Literatur aus deutschsprachiger Perspektive und deutschsprachiger Literatur aus afrikanischer Sicht suchte Lacina Yéo (Université de Cocody-Abidjan) den interkulturellen Dialog zwischen Subsahara-Afrika und dem deutschsprachigen Raum zu erkunden. – Ein ähnliches Ziel verfolgte Manfred Durzak (Universität Paderborn) mit seiner Lektüre des Afrika-Romans *Im Kongo* von Urs Widmer, worin dieser neben die negativ akzentuierte Wahrnehmung des kolonial ausgebeuteten Afrika bei Joseph Conrad (*Herz der Finsternis*) eine naturgeschichtliche Utopie zu stellen sucht, die allerdings im gegenwärtigen Zustandsbild Afrikas keine Entsprechung mehr finde. – Von Widmers Schweizer Afrika-Phantasie bis zu Stephan Wackwitz' deutschem Familienroman *Ein unsichtbares Land* werden in zahlreichen Texten der Gegenwartsliteratur Kolonialgeschichte(n) verhandelt, in denen nach der Auffassung von Matthias Lorenz (Universität Bern/Schweiz) freilich oft ein nur europäischer, zuweilen spezifisch nationaler (schweizerischer, deutscher, österreichischer) Blick auf den Kontinent und seine Menschen geworfen werde. Demgegenüber habe Hans Christoph Buch sich mit seinem Roman *Sansibar Blues* zwei indigene Perspektiven erschrieben: die des omanischen Sklavenhändlers Tippu-Tip und der sansibarischen Sultanstochter Sayyida Salme alias Emily Ruete. In seinem Vortrag rekonstruierte Lorenz, wie der Autor in seinem literarischen Verfahren eine Gegenperspektive zur europäischen fingiere, und vergleicht es mit dem von Christian Kracht, wenn er in seinem Roman *Ich werde hier sein im Sonnenschein und im Schatten* indigene Figuren erzählen lässt.

Sprachen in Bewegung

Die dritte Sektion versammelte die Beiträge aus dem Bereich der germanistischen Sprach-, Medien- und Übersetzungswissenschaft. Den Anfang machte Jacqueline Gutjahr (Universität Göttingen) mit ihrem Vortrag über *Poetische*

Übersetzungsprozesse und mediale Übergänge bei Yoko Tawada. – Andreas F. Kelle-tat (Johannes-Gutenberg-Universität Mainz) plädierte für einen neuen Umgang mit der disziplinsystematischen Verortung der Reflexion von Übersetzungen literarischer Texte aus anderen Sprachen ins Deutsche. – Yeon-Soo Kim (Ewha Institute for the Humanities Seoul) befasste sich in ihrem Vortrag mit der kultu-rellen Wirkung literarischer Übersetzungen anhand der koreanischen Rezeption der Dramen Ibsens (*Nora, Ein Puppenheim*) im Kontext Ostasiens. – Manfred Weinberg (Karls-Universität Prag) stellte Autoren der Prager deutschen Litera-tur als (kulturelle) Übersetzer vor und hob im Anschluss an Eduard Goldstücker ihre »kulturelle Vermittlerrolle zwischen Tschechen und Deutschen« hervor.

Christine Andersen (Göteborgs Universitet) berichtete über ein Projekt zur Sprachstandserhebung in Sprachgemeinschaften deutschsprachiger Min-derheiten in Russland (*russskie nemzy*, sog. Russlanddeutsche), in dem insbe-sondere den Sprach- und Identitätswechsel deutschstämmiger Frauen in den sibirischen Dorf Krasnojarsk beobachtet wird. – Andrea Bogner und Barbara Dengel (Universität Göttingen) untersuchten wissenschafts(-sprach-)kulturelle Identitäten in mehrsprachigen Konstellationen, um zu klären, welche Strate-gien und Möglichkeiten der Übersetzung dabei zum Einsatz kommen, welche Veränderungen Konzepte von Wissenschaft(-lichkeit) in diesen »wissenschafts-migratorischen« Prozessen erfahren und welche Möglichkeiten anderer als monolingualer Praxen sich daraus für die Wissenschaftskommunikation entwi-ckeln lassen. – Joseph Mbongue (Université de Yaoundé/Kamerun) informierte über die komplexe Sprachvielfalt in seinem Land, in dem »kleinere Sprachen« sich gegenüber »größeren« zu behaupten suchen. – Astrid Starck-Adler (Uni-versité de Haute Alsace, Mulhouse) suchte nach Spuren des Jiddischen im viel-sprachigen Südafrika.

In seinem Plädoyer für eine Integration literarischer Texte in die Vermitt-lung des Deutschen als Fremdsprache im frankophonen Kontext des Sub-Sahel warb Jean-Claude Bationo (Université de Koudougou) für die Entwicklung einer Didaktik der literarischen Übersetzung. – Knuth Noke (Goethe Institut Johan-nesburg) beschäftigte sich mit der Praxis der Mehrsprachigkeit und den Mög-lichkeiten ihrer Förderung. – Dakha Deme (Université Cheikh Anta Diop de Dakar/Senegal) engagierte sich für die Förderung afrikanischer Kultursprachen (wie Bamanan, Fulfulde, Kiswahili) als *Linguae francae* neben den Kolonialspra-chen (Englisch, Französisch, Portugiesisch) in den Großregionen des Konti-nents. – Mamadou Diop (Université Cheikh Anta Diop de Dakar) spezifizierte dieses Problem am Beispiel des Wolof in seinem vielsprachigen Land. – Am Beispiel des Sprechverhaltens von Deutschstudenten in Äthiopien untersuchte Jana Zehle (Addis Ababa University/Äthiopien) den Registerwechsel (*language crossing, code switching*) in der Praxis mehrsprachiger Konstellationen.

Michael Szurawitzki (Ludwig-Maximilians-Universität München) stellte die Resultate lexikologischer Beobachtungen zum Nebeneinander deutscher, schwedischer und englischer Lexeme in E.T.A. Hoffmanns Erzählung *Die Berg-werke zu Falun* vor und fragte nach den Besonderheiten ihrer morphologischen Integration. – Arata Takeda (University of Chicago) entwarf die ambitionierte Vi-

sion einer mehrsprachigen Literatur- und Kulturdidaktik für Einwanderungsgesellschaften. – Waldo Grové (University of Pretoria/Südafrika) skizzierte Hugo Loetschers Sprachtheorie und deren Umsetzung in dessen Roman *Der Immune*.

Safiye Genç (Marmara Üniversitesi, Istanbul) beschrieb das seit kurzem in den Medien popularisierte sog. Kiezdeutsch türkischer Jugendlicher in Berlin eher affirmativ als neuen Ethnolekt, der der sprachlichen Verarbeitung sozialer Erfahrung diene. – Auch Eckra Lath Toppé (Université Bouaké/Côte d'Ivoire) bezog sich auf den Zusammenhang von sprachlicher Identität und sozialer Erfahrung, wenn auch anhand eines ganz anderen Beispiels, nämlich des Übergangs vom Lateinischen zum Deutschen in Zeugnissen des Humanismus. – Vor der Folie solcher Standardisierungsprozesse im Mitteleuropa des 15. Jahrhunderts (im Gefolge von Luthers Bibelübersetzung) betrachtete Mohammed Laasri (Université Fes/Marokko) der gegenwärtigen Globalisierung geschuldete Bestrebungen zur Standardisierung des Hocharabischen hinsichtlich ihrer syntaktischen, stilistischen und lexikalischen Folgen.

Auf Arabisch beten Muslime in allen Teilen der Welt, weil es die Sprache des Korans ist, der den Menschen von Allah als ›Urbuch‹ (Sure 13:39) gesandt sei, um »diejenigen, die freveln, zu mahnen« (Sure 46:12). Michael Fisch (Helwan University) fragte nun, ob daher die Kenntnis des Arabischen die Voraussetzung dafür sei, die Botschaft des Buches (›al-kitâb‹) zu verstehen, oder ob dazu die Lektüre einer Übersetzung genüge. Die Frage blieb offen, aber hier müsste eine historisch-kritische Koran-Philologie an- und einsetzen, die bis heute Desiderat ist.

In einer thematisch eher bunten Sitzung zum Abschluss dieser Sektion ging Hasibe Kalkan Kokabay (Istanbul Üniversitesi) am Beispiel des 2010 entstandenen interkulturellen Stücks *Verrücktes Blut* der Frage nach, welche Rolle das Berliner Ballhaus Naunynstraße bezüglich der Entwicklung neuer Sprachräume im Theater einnimmt und wie dieses Stück rezipiert wurde, um schließlich eine Antwort darauf zu finden, welche Identitätsmodelle diese ›transkulturelle Spielstätte‹ mit ihren Produktionen entwirft. – Svetlana Jurjevna Potapova (Wirtschaftshochschule Jaroslawl/Russland) erläuterte die Spitznamen bekannter deutscher Politiker.

In seinem Vortrag über *Sprachliche Bildung und berufliche Integration afrikanischer Flüchtlinge* in Deutschland knüpfte Ernest W.B. Hess-Lüttich (Universität Bern) an seine empirischen Erhebungen zur Fortbildung studienberechtigter Immigranten und an frühere Überlegungen zur Konzeption von DaF-Curricula für sog. Kontingentflüchtlinge aus Afrika an und seine daraus abgeleiteten (aber seinerzeit folgenlosen) Forderungen nach einem für alle Immigranten verpflichtenden Sprachunterricht zur Verbesserung ihrer Chancen für eine berufliche Integration. Erst nach der Verabschiedung eines Einwanderungsgesetzes (2005) wurde ein obligatorisches Angebot von Sprach- und Integrationskursen für Einwanderer und bereits in Deutschland lebende Ausländer aufgebaut, das einer aktuellen OECD-Studie (2012) zufolge Erfolge zu verzeichnen beginnt. Angesichts von Plänen der konservativen Regierung zur drastischen Kürzung der Mittel für diese Integrationskurse plädierte Ernest Hess-Lüttich für eine

wissenschaftliche Evaluation des Programms, um auf der Grundlage empirisch gesicherter Daten und Fakten Korrekturen und Anpassungen des Sprachkursangebots und des Integrationsprogramms vornehmen zu können, aber auch um eine solide Argumentationsbasis zu schaffen für die Erhaltung eines Integrationsprogramms, das den Spracherwerb als Schlüsselqualifikation für die soziale Integration begreift. Der Vorbereitung einer solchen systematischen Bestandsaufnahme dienten ihm die Überlegungen eines Pilotprojekts zur berufsbildenden Integration afrikanischer Flüchtlinge vor dem Hintergrund eines Vergleichs mit den Entwicklungen in den letzten Dekaden. Dies auch mit dem Ziel, daraus mögliche Konsequenzen zu ziehen für die Eindämmung und Zurückweisung xenophober Tendenzen in den deutschsprachigen Ländern.

Eine angemessene Auswahl aus der Vielzahl der Beiträge zu diesem dicht gedrängten Programm soll allen GiG-Mitgliedern wieder in der Reihe der *GiG Publikationen* im Rahmen der Buchreihe *Cross Cultural Communication* zugänglich gemacht werden und voraussichtlich Anfang 2014 im Verlag Peter Lang erscheinen.

Hess-Lüttich, Ernest W.B./Maltzan, Carlotta v./Thorpe, Kathleen (Hg.): *Gesellschaften in Bewegung*. Frankfurt a.M. u.a.: Peter Lang 2014 (*Cross Cultural Communication* 27/*Publikationen der GiG* 21) [in Vorb.].

Kultur- und Abendprogramm

Am ersten Abend las der Schriftsteller Thomas Rosenlöcher (Dresden) aus seinen Werken und nahm die Teilnehmer mit seinem sächsisch gefärbten Idiom für sich ein. Anschließend lud der deutsche Botschafter (Dr. Horst Freitag) zu einem Empfang. – Der zweite Abend war reserviert für eine Lesung der österreichischen Schriftstellerin (und Biologin) Andrea Grill mit anschließendem Empfang der Botschaft der Republik Österreich. – Am dritten Abend gab der Germanist (und Vize-Präsident der GiG) Andreas F. Kelletat eine eindrucksvolle Kostprobe seines schriftstellerischen Könnens und las aus seinen jüngsten Werken (wie *Kevin lernt Dolmetschen*, *Molscher Pfirsich*, *Von Ihm zu ihm* u.a.). Er entschädigte uns damit reichlich für eine Lesung des helvetischen Bestseller-Autors Christian Kracht, der seinen Besuch kurzfristig abgesagt hatte. – Ein festliches Diner im gediegenen *Wits Club* der Universität sorgte zur Abrundung des Abends für gehobene Stimmung der Teilnehmer.

Wer mochte, konnte am Tag nach der Tagung noch an einem der professionell organisierten Ausflüge teilnehmen, wobei es manchem schwerfiel, sich entscheiden zu müssen zwischen den angebotenen Alternativen, nämlich 1. dem Besuch von *Maropeng* (Setswana für »zurück zu den Anfängen«), einer archäologischen Weltkulturerbestätte der UNESCO über den Ursprung des Menschen (*The Cradle of Humankind*), mit anschließendem Abstecher zu den *Sterkfontein*-Höhlen, die einen faszinierenden Anschauungsunterricht bieten zur Geologie, Fossilisation und Paläobotanik, sowie einer Pirschfahrt durch den *Lion Park* mit

seinen Löwen, Giraffen, Zebras, Antilopen usw. oder 2. dem Besuch des ebenso lehrreichen wie berührenden Apartheid-Museums in Johannesburg mit anschließendem Ausflug in die legendären *South Western Townships* (Soweto) mit den Geburtshäusern der Nobelpreisträger Nelson Mandela und Desmond Tutu.

Rundbrief 6.2 (2012)

ERNEST W.B. HESS-LÜTTICH

BERLIN, DEN 31. DEZEMBER 2012

Sehr verehrte Kolleginnen, sehr geehrte Kollegen, liebe Freunde in der GiG,

politisch war das Jahr 2012 war ein Jahr der Ernüchterung. So jedenfalls bilanziert mein Berner Freund und Kollege, der Schweizer Medienforscher und Publizist Roger Blum, seinen heutigen Rückblick auf das Jahr des Drachens. So ganz unrecht hat er ja nicht, wenn wir für einen Moment innehalten und uns umschauen.

Wir sind ohnmächtige Zeugen des zügigen Übergangs vom weltweit gefeierten »Arabischen Frühling« in einen islamistischen Winter. Mit tiefer Resignation registrieren wir das Scheitern aller Vermittlungsversuche in Syrien, wo das Regime Menschen mordet und Städte tilgt. Die fragile Balance zwischen den Glaubensgemeinschaften gerät aus dem Lot, ein weiteres Land droht islamistischem Furor anheimzufallen, am Gefängnis ändert sich das Namensschild.

In den USA nehmen fundamentalistische Republikaner lieber das eigene Land in Geiselhaft als dem knapp wiedergewählten Präsidenten einen Zoll breit entgegenzukommen. Kinder schießen Schulen zusammen, wogegen die mächtige Lobby der *National Rifle Association* ihrer krausen Logik gemäß noch mehr Waffen als Rezeptur empfiehlt.

In Russland erstickt ein erneut gewählter Präsident mit totalitär geschulter Umsicht oppositionelle Regungen. Die in Europa bestehenden Diktaturen (etwa Weißrussland) behaupten sich unbehindert nach wie vor, die Ukraine scheint sich zu ihnen gesellen zu wollen, indem sie ihre Kritiker in Kerker wirft und ihren Killern diskrete Aufträge erteilt.

Im demokratischen Europa hetzen die Spitzen von Gipfel zu Gipfel und produzieren Stillstand. Die Euro-Krise will nicht weichen, der französische Präsident weiß mit seinem Wahlsieg nichts anzufangen, der britische Premier lässt die Europa-Feinde unter seinen Tories kraftlos gewähren, die trotzig die versunkenen Zeiten der »splendid isolation« beschwören, junge EU-Länder wie Ungarn oder Rumänien dürfen den eben errungenen Rechtsstaat aufs Spiel setzen, und niemand wirft sich ihnen in den Arm.

In Deutschland morden Neo-Nazis, und der Verfassungsschutz mit seinem über sie gespannten Netz von V-Leuten hat keine Ahnung. »National befreite Zonen« im Osten, im Westen wütende Salafisten, die Lunten legen.

Und die Schweiz? Die Insel der Seligen, *Helvetia felix*? *Requiescat in pace*, fern von Europa ringsum und auf Kosten anderer, misstrauisch nach außen und nach innen, hart gegenüber Flüchtlingen und Fremden, duldsam gegenüber kriminellen Vereinigungen wie Großbanken und Fußballverbänden. Alles ziemlich ernüchternd eben. Aber wo, Herr Kästner, bleibt das Positive?!

Und immer wieder schickt ihr mir Briefe,
in denen ihr, dick unterstrichen, schreibt:
»Herr Kästner, wo bleibt das Positive?«
Ja, weiß der Teufel, wo das bleibt.

Erich Kästner (1930)

Hier nun kommt die GiG ins Spiel, unsere kleine, aber feine *Gesellschaft für interkulturelle Germanistik*, aus der, immerhin, es auch Positives zu berichten gibt, rechtzeitig zur Aufhellung trüber Gedanken.

Wieder ist – wenn auch mit Verzögerung, deren Ursachen meine Rundbriefe 5.2 (2011) und 6.1 (2012) in der *Zeitschrift für interkulturelle Germanistik* 3.1 (2012) benennen – ein dickleibiger Band erschienen, der eine großzügige Auswahl aus den eingereichten Aufsätzen bietet, die aus den 2010 in Göttingen präsentierten Referaten hervorgegangen sind. Die zahlenden Mitglieder der GiG halten ihn in Händen, blättern darin und erinnern sich eines inspirierenden Treffens in der Stadt der aufrechten Gelehrten. Für ihre evaluationstechnisch wichtigen Listen notieren sie die bibliografischen Angaben ihres Beitrags in dem fast 700-seitigen ›Wälzer‹:

Ernest W.B. Hess-Lüttich gemeinsam mit Corinna Albrecht und Andrea Bogner (Hg.): *Re-Visionen. Kulturwissenschaftliche Herausforderungen interkultureller Germanistik* [Symposion Göttingen 2010]. Frankfurt a.M. u.a. 2012 (Cross Cultural Communication 22/Publikationen der GiG 16).

Wieder wurden zwei Bände der *Zeitschrift für interkulturelle Germanistik* fertig, deren Lektüre wahrlich lohnt. Im nun schon dritten Jahrgang des referierten Journals publizieren erneut namhafte Vertreter unseres Faches, aber auch literarische Autoren wie Emine Sevgi Özdamar und Thorsten Krämer; der zweite Band ist dem Themenschwerpunkt *Mehrsprachigkeit* gewidmet und erweitert damit – neben den Rubriken zur *Theorie der Interkulturalität*, dem *Literarischen Essay* und dem *Forum*, den Berichten und Besprechungen – noch einmal das Profil des Periodikums.

Wieder hat die GiG 2012 eine gelungene Tagung veranstaltet, im März, kurz vor der Kirschblüte, in Kyōto, der Stadt der 2000 Tempel. Da ich im letzten Heft der *ZiG* ausführlich darüber berichtet habe, kann ich es bei dem Hinweis belassen, ergänzt allenfalls durch eine Bitte um Entschuldigung für den Satzfehler in der Überschrift (der Lektor meinte aus meinem korrekt eingereichten *Bericht über ein GiG-Kolloquium im März 2012 in Kyōto* einen über das »GiG-Kolloquium im November 2010« machen zu müssen). Vielleicht kam da versehentlich noch eine Schablo-

ne von einem früheren Bericht zum Einsatz, dem über die Tagung in Kairo (s. ZiG 3.1 [2012]: 203–209).

Was mich zu einer weiteren Entschuldigung nötigt: Die fertig bearbeiteten Dateien für den Kairo-Band zum Thema *Zwischen Ritual und Tabu* wurden längst in die Produktion gegeben, und der fertige Band hätte jetzt auch schon erscheinen sollen, aber offenbar gibt es nun wieder einen Stau in der Herstellungsabteilung des Lang-Verlags. Dadurch verzögert sich erst recht die Produktion eines weiteren Bandes, der aus der Tagung in Bangkok *Zur kulturellen Bestimmung des Raumes in Text und Film* hervorging (s. meinen Bericht darüber in ZiG 3.1), der editorisch und redaktionell in Bern ebenfalls abgeschlossen ist und der eigentlich schon im November 2012 den Sponsoren (dem thailändischen Außenministerium und dem DAAD) hätte zugehen sollen. Hoffen wir, dass es bei den Förderzusagen bleibt und dass wir im Jahre 2013 die Mitglieder (und den Buchhandel) gleich mit drei Bänden erfreuen können.

Und schließlich konnte wieder eine Tagung vorbereitet werden, über die mein letzter Rundbrief 6.1 in der ZiG ausführlich informiert hat: in Johannesburg zum Thema *Gesellschaften in Bewegung* im Januar 2013. Über diese Tagung informiert mein Bericht (S. 231–244 in diesem Heft). Ich habe den DAAD erneut dafür gewinnen können, im bisherigen Umfang, wenn auch aus einer anderen Abteilung, Drittmittel zur Unterstützung der Tagung bereitzustellen, d.h. für die Förderung der Teilnehmer aus den (von der UNESCO) sog. DAC-Ländern. Leider sahen sich manche GiG-Mitglieder, die formell die harten Kriterien des DAAD nicht erfüllen und daher keine Unterstützung erhielten, nicht in der Lage, die Kosten anderweitig auszugleichen oder aus eigener Tasche zu tragen. Die sehr knappe Begrenzung der Mittel für wissenschaftliche Aktivitäten in unserem Terrain schmerzt umso mehr, wenn man täglich liest, wofür sonst das Geld der Steuerzahler ungleich sorgloser ausgegeben wird. Wer von unseren Mitgliedern also vertrauten Umgang mit reichen Mäzenen pflegt, möge ein gutes Wort für unsere Belange einlegen.

In wenigen Wochen, liebe GiG-Freunde, hoffe ich dennoch – zumal nachdem der vom Maya-Kalender vermeintlich für den 21. Dezember 2012 prognostizierte Weltuntergang einstweilen weiterhin auf sich warten lässt – etliche von Ihnen in Johannesburg wiederzusehen. Nun beginnt weit im Osten bald (am 10. Februar 2013) das Jahr der Schlange und, von Berlin aus und nach hier gebräuchlichem Kalender gerechnet, in wenigen Stunden das Jahr 2013, für das ich uns allen nah und fern bessere Nachrichten wünsche als die eingangs aus 2012 notierten, Euch und Ihnen allen aber auch Glück und Gesundheit, Erfolg und Muße. Der Muße wird es mir und manchem von uns wohl wieder mangeln, das ist schon absehbar, aber ich weiß auch, mit zunehmendem Alter, die Kostbarkeit der allzu rasend schnell verrinnenden Zeit zu würdigen:

Wunderliches Wort: die Zeit vertreiben!

Sie zu *halten*, wäre das Problem.

Denn, wen ängstigts nicht: wo ist ein Bleiben,

wo ein endlich *Sein* in alledem?

Rainer Maria Rilke, *Aus dem Nachlass*

Rundbrief 7.1 (2013)

ERNEST W.B. HESS-LÜTTICH

BERLIN, DEN 17. JUNI 2013

Sehr verehrte Kolleginnen, sehr geehrte Kollegen, liebe Freunde in der GiG,

nach dem (schon fast traditionell) zu Silvester im vergangenen Jahres versandten *Rundbrief* 6.2 (2012) [s.o., in diesem Heft] mit seinem eingangs etwas lakonisch geratenen Rückblick auf die politischen Zeitläufte versank Mitteleuropa im Schnee. Monatelang drückte sibirische Kälte und polare Dunkelheit dort gewaltig auf die Stimmung. Nicht wenige der dort sesshaften Mitglieder unserer *Gesellschaft für interkulturelle Germanistik* flohen vor dem Winter ins sonnige Johannesburg, wo wir uns bei milden Temperaturen im Januar zur GiG-Tagung 2013 trafen (s. *Bericht* in diesem Heft). Wir genossen die kollegiale Gastfreundschaft und das südafrikanische Wetter. Die ansteckend gute Laune der Menschen half uns nach der Rückkehr über die kommenden Wochen hinweg.

Heute stehen wir nach der Monsun-Zeit in weiten Teilen Deutschlands bis zum Hals im Wasser, aber das Wetter und die Stimmung sollen besser werden. Die ›Jahrhunderthochwasser‹ kommen in immer kürzeren Abständen, aber, *hey, it's summertime, so don't worry*. Alles wird gut, Frau Merkel trocknet die Tränen und regiert mit dem sedierenden Gleichmut des Teflons.

Einige der Älteren unter uns erinnern sich heute, am 17. Juni, des Volksaufstands 1953 in der DDR, den die Panzer der sowjetischen Besatzungstruppen mit tatkräftiger Unterstützung der DDR-Volksarmee vor 60 Jahren gewaltsam niederwalzten. Die Jüngeren, von den Medien dazu beiläufig befragt, verbinden überwiegend überhaupt nichts mehr mit diesem Datum. Der Gedenktag wurde nach der ›Wende‹ wieder Arbeitstag, an seiner statt kam ein neuer Nationalfeiertag: Polit-Juristen erinnern trocken an das »Wirksamwerden des Beitritts der Deutschen Demokratischen Republik zur Bundesrepublik Deutschland«, gezeichnet und gesiegelt am 3. Oktober 1990 – ein Notarsdatum, das kaum Gefühle weckt. Die Menschen, insbesondere diejenigen, deren Familien (wie die meine) vom ›Eisernen Vorhang‹ zerrissen wurden, feiern eher den 9. November, als 1989 die Mauer fiel. Aber an diesem Tag wird in Deutschland auch des Beginns der NS-Progrome gegen die Juden 1938 gedacht oder der Ausrufung der Republik 1918 durch den SPD-Politiker Philipp Scheidemann oder (mit der Hinrichtung Robert Blums) des Scheiterns zaghafter Demokratieversuche 1848 im Deutschen Bund ... ein für Politiker arg komplexes Datum, an dem Gedenkreder sich zu leicht verheddern könnten.

Aber genug der landeskundlichen Exkurse zu Daten, die unsere Mitglieder in Übersee eh genauer kennen als viele Jugendliche in Deutschland. Was ist der Stand der Dinge? Im letzten Jahr um diese Zeit erschien in der *Zeitschrift für interkulturelle Germanistik* 3,1 der *Rundbrief* 6.1, in dem ich noch davon ausging,

dass sich die Pläne würden verwirklichen lassen, im Spätherbst 2014 eine GiG-Tagung an der renommierten *University of California at Berkeley* und damit zum ersten Mal in den USA, veranstalten zu können. Entsprechend häufig wurde ich in Johannesburg dazu befragt: »... und nächstes Jahr in San Francisco?«

Die seinerzeit gemeinsam mit Hinrich Seeba und Jeroen Dewulf ›ausgeheckten‹ Pläne haben sich leider zerschlagen. Der neue *Chair des Department of German*, das Mitglied des ZiG-Beirats Deniz Göztürk, sah sich außerstande, das Projekt weiter zu fördern. Vielleicht und hoffentlich hat mein Nachfolger in den USA mehr Erfolg.

Meine Versuche, die GiG stattdessen in die Schweiz zu holen und die Mitglieder auf dem legendären Monte Verità bei Ascona zu versammeln, scheiterten bedauerlicherweise ebenfalls. Die schöne Tagungsstätte dort gehört der ETH Zürich, deren übliche *Clientèle* (Naturwissenschaftler, Techniker, Mediziner) die dafür nötigen Drittmittel mühelos in sechsstelliger Höhe auftreiben können. Aber Germanisten? Ich habe viele Klinken geputzt und etliche Bettbriefe geschrieben, aber die geforderte Drittmittel-Garantie konnte ich niemandem abringen. Und Tagungsgebühren wie bei Ingenieuren, denen ihre Firmen-Sponsoren Kongress-Karten zwischen 500 und 1000 Euro erstatten ohne mit der Wimper zu zucken, mochte ich unseren darbenden Mitgliedern nicht zumuten. Heinrich Heine hat eben recht und bleibt in Zeiten der Finanz- und Bankenkrise so aktuell wie eh und je:

Weltlauf

Hat man viel, so wird man bald
 Noch viel mehr dazu bekommen.
 Wer nur wenig hat, dem wird
 Auch das wenige genommen.
 Wenn du aber gar nichts hast,
 Ach, so lasse dich begraben –
 Denn ein Recht zum Leben, Lump,
 Haben nur die etwas haben.

Auf das Engagement unserer GiG-Getreuen ist indes Verlass. Darum freut mich ganz besonders, Sie zur nächsten GiG-Tagung in eine Stadt einladen zu können, deren Name Ihnen als poetische Genrebezeichnung allen längst geläufig ist für Gedichte wie diese:

wenn ich verfass 'nen limerick	ich hatte mal einen tollen gedanken
versuch ich es mit einem trick	durch den geriet mein geist ins wanken
ich bild mir ein	da ließ ich ihn sein
dichter zu sein	und fiel darauf rein
dann entstehen gleich zehn stück	weil andere sich jetzt um ihn zanken

Was gibt es für Germanisten Gemäßeres als sich in einem solch poetisch inspirierten Ort zu treffen? Das *Mary Immaculate College* der *University of Limerick* ist unser Gastgeber 2014! Das *Irish Centre for Transnational Studies* wird, mit Unterstützung des *Centre for Irish-German Studies*, unsere GiG-Tagung am 29.–31. Mai kommenden Jahres beherbergen. Für die Organisation vor Ort zeichnet unsere Kollegin Dr. Sabine Egger verantwortlich, tatkräftig unterstützt von Dr. Withold Bonner von der Universität Tampere/Finnland. Wir möchten uns dort am Beispiel (vornehmlich) des Deutschen den literatur- und kulturwissenschaftlichen wie den sprach- und medienwissenschaftlichen Fassetten des folgenden Themas widmen:

Begegnungen in Transiträumen / Transitorische Begegnungen

Sabine Egger und Withold Bonner haben zu diesem Thema einige Erläuterungen formuliert und ein paar Fragestellungen vorgeschlagen, die der *Call for Papers* zusammenfasst: Er ist den Mitgliedern bereits zugegangen und wird im Folgenden sicherheitshalber auch noch einmal abgedruckt. Für Plenarvorträge haben wir Anil Bhatti von der *Jawaharlal Nehru University* in New Delhi und aus Irland Gisela Holfter (Limerick) und Arnd Witte (Maynooth) gewinnen können.

Abstracts im Umfang von ca. einer Seite (max. 2 000 Zeichen inkl. Leerzeichen) müssen spätestens bis zum 31. August 2013 mit vollständiger Anschrift (inkl. E-Mail-Adresse) bei Sabine.Egger@mic.ul.ie, Withold.Bonner@uta.fi und ernest.hess-luettich@germ.unibe.ch eingegangen sein. Über die Annahme der Vorschläge für ca. 20-minütige Referate soll bis zum 31. Oktober 2013 entschieden werden, damit alle Teilnehmer/innen rechtzeitig disponieren können. Weitere Hinweise bietet die Tagungshomepage unter

<http://www.ictstudies.eu/internationale-tagung-der-gesellschaft-fur-interkulturelle-germanistik-gig>

Zu dem für die nächste GiG-Tagung ursprünglich vorgesehenen Termin im Spätherbst 2014 können wir sogar einen weiteren Vorschlag unterbreiten. Unsere Kolleginnen Meher Bhoot und Vibha Surana von der *University of Mumbai* wollen uns im Dezember nach Indien einladen! Der gegenwärtige Vorstand der GiG hat sich nach kurzer Beratung für die Annahme dieser Einladung entschieden.

Für mich persönlich hat diese Entscheidung den zusätzlichen Charme, dass mein Vorgänger im Amt des GiG-Präsidenten, der kürzlich verstorbene Ulrich Müller, mich 2005 in Jaipur gebeten hat, mich um seine Nachfolge in dieser Funktion zu bewerben; im selben Land würde meine dann achtjährige Amtszeit auch ihren turnusgemäßen Abschluss finden. Deshalb werde ich schon jetzt damit beginnen, die nötigen Gespräche zu führen, um eine deutsche Unterstützung auch dieser Tagung zu gewährleisten und den Übergang zu einem neuen Vorstand vorzubereiten.

Außer diesen beiden guten Nachrichten zu Limerick und Mumbai freue ich mich sehr, auch wieder das Erscheinen weiterer GiG-Publikationen annonciieren zu können. Nachdem im letzten Jahr der fast 700-seitigen ›Wälzer‹ erschien, der aus unserer Göttinger Tagung hervorgegangen ist, steht in diesem Jahr nun die Auslieferung zweier etwas schmalerer Bände an, die auf die Tagungen in Kairo 2010 und in Bangkok 2011 zurückgehen. Die Fahnenkorrektur des einen ist abgeschlossen, die des anderen ist in vollem Gange. Die Autoren und diejenigen GiG-Mitglieder, die ihren Jahresbeitrag entrichtet und ihre Adresenangaben *à jour* gehalten haben, können also in den nächsten Wochen mit den Belegexemplaren rechnen. Bitte haben Sie etwas Geduld und sehen Sie von Fragen an das überlastete Berner Mini-Team einstweilen ab, denn wir versichern, dass alle Bände Zug um Zug vom Verlag an die ihm von uns gemäß Ihren Angaben zur Verfügung gestellten Anschriften versandt werden. Hier vorab schon mal die genauen bibliografischen Angaben, nach denen wir auch immer wieder gefragt werden:

Hess-Lüttich, Ernest W.B., gemeinsam mit Aleya Khattab und Siegfried Steinmann (Hg.): Zwischen Ritual und Tabu. Interaktionsschemata interkultureller Kommunikation in Sprache und Literatur [Symposion Kairo 2010]. Frankfurt a.M. u.a. 2013 (Cross Cultural Communication 24/Publikationen der GiG 17).

Hess-Lüttich, Ernest W.B., gemeinsam mit Pornsan Watanangura (Hg.): KulturRaum. Zur (inter)kulturellen Bestimmung des Raumes in Sprache, Literatur und Film [Symposion Bangkok 2011]. Frankfurt a.M. u.a. 2013 (Cross Cultural Communication 25/Publikationen der GiG 18) [im Druck].

Die redaktionellen Arbeiten an dem Band, der aus der Tagung in Kyōto 2012 hervorgehen wird, sind inzwischen ebenfalls so weit vorangeschritten, dass wir hoffen, dass der Verlag ihn vielleicht auch noch in diesem Jahr herausbringen kann. Und die editorischen Vorbereitungen für den darauf folgenden Band zur Tagung in Johannesburg haben ebenfalls schon begonnen. Diese beiden Bände werden voraussichtlich unter den folgenden Titeln erscheinen:

Hess-Lüttich, Ernest W.B., gemeinsam mit Yoshito Takahashi (Hg.): Orient im Okzident, Okzident im Orient [Symposion Kyoto 2012]. Frankfurt a.M. u.a. (Cross Cultural Communication 26/Publikationen der GiG 19) [in Vorb.].

Hess-Lüttich, Ernest W.B., gemeinsam mit Carlotta von Maltzan und Kathleen Thorpe (Hg.): Gesellschaften in Bewegung [Symposion Johannesburg 2013]. Frankfurt a.M. u.a. (Cross Cultural Communication 27/Publikationen der GiG 20) [i. Vorb.]

In (aus Berner Sicht beneidenswert) pünktlichem Rhythmus erhalten die (zahlenden) GiG-Mitglieder überdies die Bände der *Zeitschrift für interkulturelle Germanistik* (ZiG), die sich ebenfalls weiter fortentwickelt und nicht nur in der Zunft schnell wissenschaftliche Anerkennung fand, sondern auch editorisch einen so professionellen Eindruck macht, dass wir wagen können, ihre offizielle Akkreditierung als *Refereed Journal* (das sie in der Praxis ja schon ist) zu beantragen. Freilich stellt dies an alle Beteiligten – Autoren, Editoren, Evaluatoren – entsprechend hohe Ansprüche.

Aber das schreckt uns nicht, es ist uns allen vielmehr Ansporn, dem fassettenreichen Forschungsfeld unserer gemeinsamen wissenschaftlichen Interessen mit Freude an der Sache und mit Disziplin in der Arbeitspraxis noch intensivere Aufmerksamkeit zu widmen.

In diesem Sinne wünsche ich allen Mitgliedern auf der Nordhalbkugel unseres Planeten einen langen warmen Sommer, denen auf der Südhalbkugel einen milden und ertragreichen Winter.

Call for Papers

Begegnungen in Transiträumen / Transitorische Begegnungen

Internationale Tagung der *Gesellschaft für interkulturelle Germanistik* (GiG),
Mary Immaculate College, University of Limerick/Ireland

Eine Veranstaltung des *Irish Centre for Transnational Studies*, mit Unterstützung des *Centre for Irish-German Studies*, 29. –31. Mai 2014.

Organisation:

Dr. Sabine Egger (Mary Immaculate College, University of Limerick)

Dr. Withold Bonner (Universität Tampere)

Prof. Dr. Dr. Dr. h.c. Ernest W.B. Hess-Lüttich (Universität Bern / University of Stellenbosch)

In den letzten 25 Jahren hat sich in der Literatur, im Film und anderen Medien der deutschsprachigen Länder ein kulturelles Raumbewusstsein herausgebildet, in dem dichotomische Konzepte des ›Anderen‹ bzw. ›Fremden‹ und ›Eigenen‹ zunehmend brüchig geworden sind und alles in Bewegung geraten scheint. Der Fall des ›Eisernen Vorhangs‹, die Erweiterung der Europäischen Union wie auch andere Formen der Globalisierung haben verstärkt Migration auf europäischer und globaler Ebene mit sich gebracht, verbunden mit einer Ästhetik der Bewegung, Hybridität und Transnationalität. Angesichts transnationaler Mobilität als Alltagserfahrung, nicht nur innerhalb des ›neuen Europa‹, sind »Transiträume« (Foucault) oder »Räume« (de Certeau) wie verschiedene Transportmittel, Bahnhöfe, Flughäfen, Häfen und ihre direkten Umgebungen zu einem Topos in den deutschsprachigen Literaturen und anderen Medien geworden. Der *Spatial turn* in den Literatur-, Kultur- und Sprachwissenschaften trägt dem zum Teil Rechnung. Zugleich tun sich hier neue Fragestellungen auf.

Die Tagung befasst sich zum einen mit der Repräsentation solcher Transiträume in Texten verschiedener Epochen innerhalb der älteren und neueren deutschsprachigen Literatur sowie anderer Medien oder Diskurse aus inter-/transkultureller Sicht. Dass der zeitliche Schwerpunkt hierbei auf den letzten 25 Jahren liegt, soll den Blick auf ältere Texte keineswegs ausschließen. Zum anderen wird der Relevanz des Konzepts eines Transitraums – und damit des Übergangs, des Transitorischen, der Transformation, des Hybriden bzw. der

Bewegung – aus der Perspektive der Sprachwissenschaften und des DaF-Unterrichts nachgegangen.

Inwieweit bieten derartige Räume einen Rahmen für die Bewegung und Infragestellung von Grenzen, für Begegnungen von Ost und West, Süd und Nord in den untersuchten Texten? Welchen Niederschlag findet das Phänomen des Transitorischen in der Alltags-, Berufs- bzw. professionellen Kommunikation und im DaF-Unterricht? Begegnungen verschiedener Forschungsbereiche sind hierbei ausdrücklich erwünscht, wobei die folgende Liste nur einige mögliche Ansatzpunkte andeuten soll:

- Was für Begegnungen finden in Transiträumen statt?
- Stellen derartige Begegnungen bestehende Identitätskonzepte (national, transnational, europäisch, genderspezifisch) in Frage?
- Sind Transiträume Orte ›polyglotter Dialoge‹? Wie funktioniert dort trans- und multilinguale Verständigung?
- Kann ein Transitraum einen Rahmen für ›Transdifferenz‹ oder Hybridität bilden?
- Welche ästhetischen oder semiotischen Fragen tun sich hierbei auf?
- Welche Rolle spielt die physische Bewegung (des Subjekts, des Transportmittels usw.)?
- Wie beeinflusst die Bewegung mit verschiedenen Transportmitteln sinnliche und kulturelle Perspektiven?
- Wie sind Zeit und Raum verbunden?
- Wie wirkt sich die Verortung in einem Transitraum auf Sichtweisen von Zentrum und Peripherie aus?
- Wie unterscheiden sich konkrete von virtuellen Räumen in den neuen Medien?
- Wie unterscheiden sich Räume in verschiedenen Gattungen, Medien oder Künsten? Wie stehen sie miteinander in Bezug?
- Wie hat sich die Auseinandersetzung mit Transiträumen und Begegnungen darin in Sprache, Literatur und Film im Laufe der Zeit verändert?
- Lässt sich innerhalb der deutschsprachigen Literaturlandschaft eine Bewegung hin zu einer transnationalen oder europäischen Literatur feststellen?
- Wie wirken sich Globalisierungsprozesse auf Interaktions- und Darstellungsformen in Wissenschaft und Beruf bzw. Alltag und Freizeit aus?
- Welche Folgen haben sie für den Sprachgebrauch in den Medien?
- In welchem Maße werden derartige transitorische Prozesse in der interkulturellen Kommunikation virulent und inwieweit werden sie vom DaF-Unterricht reflektiert?

Solche und ähnliche Fragen (die Liste ist natürlich nicht erschöpfend, insbesondere Linguisten dürften sie mühelos ergänzen können) sollen in Limerick in kurzen Referaten (20 Minuten plus ca. zehn Minuten Diskussion) behandelt werden. Abstracts im Umfang von max. eine DIN-A-Seite (2 000 Zeichen inkl. Leerzeichen) können ab sofort, spätestens jedoch bis zum 31. August 2013 mit

vollständiger Anschrift (inkl. E-Mail-Adresse) bei der Tagungsorganisation eingereicht werden, und zwar bei: Sabine.Egger@mic.ul.ie (mit CC an Withold.Bonner@uta.fi und ernest.hess-luettich@germ.unibe.ch). Über die Annahme der Beitragsangebote soll bis zum 31. Oktober 2013 entschieden werden, damit alle Teilnehmer/innen rechtzeitig disponieren können. Die Tagungshomepage finden Sie unter <http://www.ictstudies.eu/internationale-tagung-der-gesellschaft-fur-interkulturelle-germanistik-gig>.

Als Plenaristen haben Prof. em. Anil Bhatti (Jawaharlal Nehru University, Neu-Delhi), Dr. Gisela Holfter (University of Limerick) und Dr. Arnd Witte (NUI Maynooth) bereits zugesagt.

Wir freuen uns auf reges Interesse und verbleiben mit besten Grüßen Ihre

Withold Bonner Sabine Egger Ernest W.B. Hess-Lüttich

Autorinnen und Autoren

Baecker, Dirk, Prof. Dr., Zeppelin Universität, Am Seemooser Horn 20, D – 88045 Friedrichshafen; E-Mail: dirk.baecker@zu.de

Börnchen, Stefan, Dr., Institut für deutsche Sprache und Literatur I, Universität zu Köln, Albertus-Magnus-Platz, D – 50923 Köln; E-Mail: stefan.boernchen@uni-koeln.de

Craemer, Susanne, Dr., Longkampstr. 31, D – 54292 Trier; E-Mail: s_craemer@yahoo.com

Heimböckel, Dieter, Prof. Dr., Universität Luxemburg, Fakultät für Sprachwissenschaften und Literatur, Geisteswissenschaften, Kunst und Erziehungswissenschaften, Route de Diekirch, BP2, L – 7220 Walferdange; E-Mail: dieter.heimboeckel@uni.lu

Hess-Lüttich, Ernest W.B., Prof. Dr. Dr. Dr. hc., Universität Bern, Institut für Germanistik, Länggassstr. 49, CH – 3000 Bern 9; E-Mail: ernest.hess-luettich@germ.unibe.ch

Hieger, Marc, Pommernweg 5, D – 61118 Bad Vilbel; E-Mail: marchieger@gmx.de

Kelletat, Andreas F., Prof. Dr., Krappmühlstraße 35, D – 68165 Mannheim; E-Mail: kelletat@t-online.de

Klawitter, Arne, Prof. Dr., Faculty of Letters, Arts and Sciences, Waseda University, Toyama 1–24–1, Shinjuku-ku, J–162–8644 Tokyo, Japan; E-Mail: klawitter@waseda.jp

Kaufmann, Sebastian, Dr., Albert-Ludwigs-Universität, Deutsches Seminar – Neuere Deutsche Literatur, Platz der Universität 3, D – 79085 Freiburg i.Br.; E-Mail: sebastian.kaufmann@germanistik.uni-freiburg.de

Lützel, Paul Michael, Prof. Dr., Washington University in St. Louis, 1 Brookings Drive, German Department, Box 1104, St. Louis, MO 63130–4899; E-Mail: jahrbuch@wustl.edu

Martineschen, Daniel, Rua Silvio da Maia Moreira, 199 casa 01, Curitiba, PR, Brasilien, Bundesuniversität Paraná, Brasilien; E-Mail: martineschen@gmail.com

Mecklenburg, Norbert, Prof. Dr., Siebengebirgssallee 78, D – 50939 Köln; E-Mail: amg27@uni-koeln.de

Mein, Georg, Prof. Dr., Universität Luxemburg, Fakultät für Sprachwissenschaften und Literatur, Geisteswissenschaften, Kunst und Erziehungswissenschaften, Route de Diekirch, BP2, L – 7220 Walferdange; E-Mail: georg.mein@uni.lu

Schößler, Franziska, Prof. Dr., Fachbereich II (Germanistik), Universität Trier, D – 54286 Trier; E-Mail: schoessl@uni-trier.de

Sieburg, Heinz, Prof. Dr., Universität Luxemburg, Fakultät für Sprachwissenschaften und Literatur, Geisteswissenschaften, Kunst und Erziehungswissenschaften, Route de Diekirch, BP2, L – 7220 Walferdange; E-Mail: heinz.sieburg@uni.lu

Uysal-Ünalın, Saniye, Dr., Ege Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Alman Dili ve Edebiyatı Bölümü, 35100 Bornova-Izmir, Türkei; E-Mail: saniyeu@gmail.com

Wiegmann-Schubert, Eva, Universität Luxemburg, Fakultät für Sprachwissenschaften und Literatur, Geisteswissenschaften, Kunst und Erziehungswissenschaften, Route de Diekirch, BP2, L – 7220 Walferdange; E-Mail: e.c.wiegmann@gmx.de

Hinweise für Autorinnen und Autoren

Die *Zeitschrift für interkulturelle Germanistik (ZiG)* ist ein *Peer-reviewed-Journal*. Das heißt, dass 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

· RAUM · ORT · INTERMEDIALITÄT · LUD

KRITISCHE AUSGABE

ZEITSCHRIFT FÜR GERMANISTIK & LITERATUR

WIG WITTGENSTEIN · THOMAS BERNHARD · SPÄTGOTIK · BAUKUNST · COMIC
· CHRIS WARE · CHRISTOPHER NOLAN

· ARCHITEKTUR ·

· HOLLYWOOD · FILM · OTTO BARTNING
· MAX FRISCH · POSTMODERNE · MICK
Y MAUS · GERHARD ROTH · ALAIN ROBBE-GRILLET · LYRIK · PETER EISENMAN
· LE CORBUSIER · TEXT · KULTUR ·



17. Jahrgang

Nr. 24 (2013)

ISSN 1617-1357

114 Seiten · zahlr. Ill.

6,- Euro (D)

Erhältlich bei unseren Buchhandelspartnern in Bonn, Berlin, Siegburg und Siegen, in der Buchhandlung Ihres Vertrauens oder im Internet unter www.kritische-ausgabe.de/shop.

Schwerpunkt in Heft 1/2013:

Demokratien in Gefahr

Zeitschrift des Hamburger Instituts für Sozialforschung

Mittelweg 36



1 I'm the commander	53
2 Bilder Männerfreundschaft	3
Von Präsidenten und Monarchen. Barack Obamas •Krieg gegen den Terror•	
24 Bernd Greiner Konstitutionelle Diktatur. Clinton Rossiter über Krisenmanagement und Notstandspolitik in modernen Demokratien	
Literaturbeilage 41–52 Reinhard Mehring Der Sinn der Erinnerung. Zur Geschichtsethik Reinhart Kosellecks	53
53 Latz Wingert Die marktkonforme Demokratie. Alles halb so schlimm?	68
68 Ulrich Brückling Der Mensch ist das Maß aller Schneider. Anthropologie als Effekt	89
89 Nachrichten aus dem Institut	90
90 Aus der Protest-Chronik	

1

22. Jahrgang
Februar/ März 2013

Einen Überblick über alle
Themen und Autoren sowie
Leseproben finden Sie unter
www.mittelweg36.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, ca. 264 Seiten,
kart., 12,50 €,
ISBN 978-3-8376-2360-4

■ Die Zeitschrift für interkulturelle Germanistik (ZiG) trägt dem Umstand Rechnung, dass sich in der nationalen und internationalen Germanistik Interkulturalität als eine leitende und innovative Forschungskategorie etabliert hat. Sie greift aktuelle Fragestellungen im Bereich der germanistischen Literatur-, Kultur- und Sprachwissenschaft auf und versammelt aktuelle Beiträge, die das zentrale Konzept der Interkulturalität weiterdenken. Die Zeitschrift versteht sich bewusst als ein interdisziplinär und komparatistisch offenes Organ, das sich im internationalen Wissenschaftskontext verortet sieht.

Lust auf mehr?

Die Zeitschrift für interkulturelle Germanistik erscheint zweimal jährlich. Bisher liegen 7 Ausgaben vor.

Die Zeitschrift für interkulturelle Germanistik kann auch im Abonnement für den Preis von 12,50 € je Ausgabe bezogen werden. Bestellung per E-Mail unter: bestellung@transcript-verlag.de

www.transcript-verlag.de

