

Interkulturelle Metaphern

Überlegungen zu ihrer Theoretisierung am Beispiel des Palimpsests

JULIAN OSTHUES

Abstract

Cultural theory is full of metaphors. In intercultural German studies (>interkulturelle Germanistik<), metaphors play an equally significant role in the treatment of cultural concepts. It may seem surprising, though, that their use has not been analyzed from an intercultural perspective yet. This article discusses the potential of metaphors for intercultural thinking, and describes how different theories (Bernhard Waldenfels, Gayatri Chakravorty Spivak, Homi K. Bhabha, Anil Bhatti and others) make use of them in their treatment of culture and identity. In particular, focus is given on the intercultural potentials provided by the palimpsest metaphor, which presents culture in its plurality, cross-border complexity and ambivalence.

Title: Intercultural Metaphors: a Theorizing Approach Based on the Example of the Palimpsest

Keywords: cultural theory; identity; hybridity; post-colonialism; theory of metaphors

1. VORÜBERLEGUNGEN

»Was wir unter ›Kultur‹ zu verstehen haben«, so schreibt Ralf Konersmann, »ist nicht nur in zahlreichen Definitionen und definitionsähnlichen Sätzen gesagt worden, sondern auch und mit besonderer Nachhaltigkeit in Metaphern.« (Konersmann 2012: 429) Diese Behauptung scheint keineswegs nur für Kulturtheorien zuzutreffen. Gerade auch in Arbeiten der Interkulturalitätsforschung wird ein breites Repertoire an Metaphern bemüht, um Vorstellungen von Kultur bzw. dem Verhältnis zwischen Kulturen ein Bild zu verleihen. Die Feststellung Konersmanns ließe sich dabei noch weiter zuspitzen: Wer über Kultur spricht, kommt nicht ohne Metaphern aus.¹ Und dies ist definitiv nicht nur der Fall, wenn es darum geht, die Vielschichtigkeit und Verflechtungen von Kulturen zu veranschaulichen. Im Gegenteil: Wie ›nachhaltig‹ sich Metaphern behaupten, zeigt sich genau dort, wo sie Modell stehen, um das Trennende von Kulturen,

1 | Die von mir gewählte Formulierung lehnt sich an Aleida Assmann an, die ihren vielzitierten und für die Erinnerungs-/ Gedächtnistheorie wichtigen Beitrag *Zur Metaphorik der Erinnerung* mit dem Leitsatz einleitet: »Wer über Erinnerung spricht, kommt dabei nicht ohne Metaphern aus.« (Assmann 1991: 13)

ihre Unvereinbarkeit und Homogenität zu betonen, und damit einem tendenziell geschlossenen Kulturbegriff das Wort reden. Zweifellos herrscht an diesem Metapherntyp derzeit kein Mangel: Schlagwörter wie dasjenige vom *clash* (›Zusammenprall‹, ›Streit‹), vom *Kampf der Kulturen* (Huntington), gehören neben geometrischen Figuren wie Container, Kugeln oder Kreise² zu einem tradierten Set an Metaphern, die nicht an Attraktivität eingebüßt haben und angesichts geopolitischer Konflikte der Gegenwart Interkulturalität – und damit auch die interkulturelle Germanistik – vor große Herausforderungen stellen (vgl. Görner 2016: 183, 186). Auch wenn solche Modelle mittlerweile seitens der Forschung problematisiert und verabschiedet worden sind (vgl. Bhatti/Kimmich 2015b: 9), so verdeutlicht ihre Aktualität in öffentlichen Diskursen dagegen, »dass jene Sichtweise auf unterschiedliche Kulturen, die dazu neigt, selbige zu homogenisieren und auf dieser Grundlage klar voneinander zu unterscheiden, nicht von der Bildfläche verschwunden ist.« (Langenohl/Poole/Weinberg 2015: 13) Ein zentrales Merkmal solcher Metaphern ist die Tendenz, dass sie zum Einsatz kommen, um Kultur konsequent – und z.T. radikal – zu vereinfachen. Nicht selten zeichnen sie ein einseitiges, holzschnittartiges Bild, das keine Grautöne kennt. Beispiele wie Huntingtons *Clash of Civilisations* »leben von der Reduktion von Komplexität« (Bhatti 2012: 185; vgl. Weinberg 2014: 9). Dieser Metapherntyp leistet einem Grenzdenken Vorschub, das an einer Schließung des Kulturbegriffs arbeitet und sich über Prinzipien der Abschottung und Ausgrenzung, über kulturalistische und essentialistische ›Weltbilder‹ definiert.³

Dabei haben Kulturtheorien der Gegenwart diesem Kulturbegriff einiges entgegengesetzt: Auch hier ist eine beachtliche Affinität zu Metaphern festzustellen, um Vorstellungen von Kultur zu modellieren, die – häufig als kritischer Rekurs auf jene geschlossenen Konzepte – der Komplexität und Kompliziertheit interkultureller Phänomene auf der Ebene ihrer Beschreibung und kulturtheoretischen Reflexion Rechnung tragen. Diesen Metaphern, die nachfolgend als ›interkulturelle Metaphern‹ aufgefasst werden, gilt das Augenmerk dieses Bei-

2 | Dass selbst das Kulturkreismodell in den Geisteswissenschaften eine Konjunktur erfährt, zeigt ein aktuelles Beispiel, bei dem es zur Auf- und Umwertung des Begriffs kommt. Christian Thies behauptet in *Alles Kultur? Eine kritische Bestandsaufnahme* (2016: 45–68, bes. 54f.), dass es Kulturkreise gebe, man ihren »ontologischen Status« allerdings keineswegs »essenzialistisch verstehen« dürfe (ebd.: 54f.). »Vielmehr ist der Begriff des Kulturkreises (wie auch der Begriff der Nation oder der Gesellschaft) ein Idealtypus, der keine exakte Entsprechung in der komplexen Wirklichkeit findet, sich aber erkenntnisfördernd einsetzen lässt.« (Ebd.: 55) Obwohl der Autor davon ausgeht, dass Kulturen und ihr Verhältnis zueinander komplexer sind, als es traditionelle Kulturkreistheorien ausgeben, kommt Theis' Versuch der Aktualisierung nicht aus den historischen Fahrwassern einer Metaphorik heraus, die sich tendenziell über Ab- und Ausgrenzungen beschreibt. Es ist zu bezweifeln, ob diese Rehabilitierung dazu beiträgt, Kulturen als »komplizierte Konglomerate« (ebd.: 62) zu beschreiben.

3 | Zum Spannungsverhältnis eines ›offenen‹ und ›geschlossenen Kulturbegriffs‹ vgl. den Beitrag *Kultur als interkulturelle Herausforderung* (Bloch u.a. 2016).

trags. Erstaunlich ist, dass ihr Vorkommen meiner Beobachtung nach bislang weder allgemein thematisiert noch für die Ebene einer Theoretisierung von Interkulturalität, die sich als ›interkulturelle Metaphorik‹ bezeichnen ließe, produktiv gemacht wurde.

Es sind zum einen für die Interkulturalität wichtige Bezugstexte, die Metaphern zur Modellierung von Kultur(en) heranziehen. Gleichwohl fällt der Grad, wie Metaphern heuristisch beansprucht werden, durchaus unterschiedlich aus: Ein klassisches Beispiel führt zu Clifford Geertz, der in seiner ethnologischen Studie *Dichte Beschreibung* auf die Metapher des ›Gewebes‹ zurückgreift – erinnert sei an die lateinische Bedeutung von *textus*: ›Gewebe‹/›Geflecht‹ –, um einen semiotischen Kulturbegriff zu entwerfen (vgl. Geertz 1987: 9). Neben Edward W. Said (1996: 24) und einer Vielzahl anderer Autorinnen und Autoren rekurriert auch Bernhard Waldenfels auf die Gewebemetapher (vgl. Waldenfels 2013: 75). Dieser gebraucht überdies die Netzmetapher (vgl. ebd.: 67, 85) zur Umschreibung der Verwobenheit von Eigenem und Fremdem als »Netz von Relationen, wo es Knotenpunkte, Anschlußstellen und Verbindungswege gibt, aber keine Zentralstation.« (Ebd.: 85)⁴ Ferner spricht Waldenfels mit den Worten Michel de Montaignes von »Flicken« und »Fetzen« (ebd.: 72), um die Disparatheit kultureller Identität darzustellen. Weitere Begriffe innerhalb seiner *Phänomenologie des Fremden*, wie etwa titelgebend der *Stachel des Fremden* (vgl. Waldenfels 1990), sowie die hohe Frequenz an räumlich-liminalen Denkfiguren (Grenze, Schwelle, Dazwischen) deuten allgemein auf das Potential metaphorischer Beschreibung zur Reflexion interkulturelle Fragestellungen hin. Die Beispiele verweisen insbesondere auf die Schlüsselrolle von solchen räumlichen Vorstellungen, die ein liminales Moment verhandeln und dazu beitragen, »Grenzen nicht als Linien, sondern als Grenz-Räume, als Zonen des Übergangs« (Parr 2008: 12) zu betrachten. In seiner zuletzt erschienenen Studie *Sozialität und Alterität. Modi sozialer Erfahrung* geht Waldenfels in dem Kapitel »Fremdheitsschwellen« eigens auf die »Schwellenerfahrung als Prototyp der Fremderfahrung« ein (vgl. Waldenfels 2015: 210-229). Auf den Stellenwert räumlicher Metaphorik innerhalb postkolonialer Theoriebildung ist inzwischen mehrfach aufmerksam gemacht worden.⁵ Dies belegen Konzepte wie z.B. der *third space*, das Begriffspaar ›Peripherie/Zentrum‹ oder Positionalitäten wie *in-between* oder ›Marginalität‹ (lat. *margo*: ›Rand‹). Vor allem Homi K. Bhabha ist es zu verdanken, dass eine Metapher wie beispielsweise das »Treppenhaus« (Bhabha 2000: 5)⁶ zu einer populä-

4 | Von hier ist es zur Rhizommetapher, wie Gilles Deleuze und Félix Guattari sie in ihrer gleichnamigen Arbeit beschrieben haben (vgl. Deleuze/Guattari 1977), nicht weit. Es ist bemerkenswert, dass das Rhizom innerhalb interkultureller Theoriebildung m.E., bis auf wenige Ausnahmen, bislang wenig Beachtung gefunden hat. Anil Bhatti z.B. rückt das Rhizom in die Nähe des Palimpsests (vgl. Bhatti 1998: 349; 2015: 128f.).

5 | Vgl. dazu u.a. Castro Varela/Dhawan (2010: 177), Bachmann-Medick (2009: 203-206, 297-299) und Neumann (2009).

6 | Die Treppenhausmetapher, die von einer Installation der Künstlerin Renée Green inspiriert worden ist (vgl. Struve 2013: 123), entfaltet Bhabha im Vorwort von *Die Ver-*

ren Denkfigur avanciert ist, um kulturelle ›Hybridität‹ zu veranschaulichen – ein Begriff, der historisch aus der Biologie stammt, wiederum im Sinne von ›Kreuzungen‹ metaphorisch aufgeladen ist und bei Bhabha eine kulturtheoretisch positive Bedeutungsverschiebung erfährt (vgl. Struve 2013: 98; Schwarz 2015: 163, 175).⁷ Gleichwohl ist kritisch anzumerken, dass solche Bilder wie Bhabhas »Treppenhaus« stets auch dazu neigen können, dem Anspruch von Interkulturalität nicht zu genügen,⁸ indem sie Komplexität ungewollt vereinfachen, statt vor Augen zu führen, dass Kulturen per se hyperkomplex sind.⁹

Zum anderen haben in den vergangenen Jahren einige Arbeiten der interkulturellen Germanistik Metaphern benutzt, um Kritik an der Disziplin zu äußern und konzeptuelle Vorschläge einer Neuausrichtung des Fachs zu formulieren, wie z.B. Csaba Földes Beitrag *Black Box ›Interkulturalität‹* (vgl. Földes 2009) oder Dieter Heimböckels unlängst in der *ZiG* veröffentlichtes Plädoyer *Im Grenzgang. Für eine Germanistik als Schwellenkunde* (vgl. Heimböckel 2015) bereits im Titel anzeigend. Zwei weitere Beispiele für eine bemerkenswerte Hinwendung zu Metaphern seien kurz vorgestellt: Neben der ›Grenze‹, die zweifellos eine Zentralmetapher interkultureller Studien darstellt,¹⁰ geht es Manfred Weinberg in seinem Beitrag *Die Grenzen der Interkulturalität* vor allem um das »Raummodell«

ortung der Kultur (vgl. 2000): »Das Treppenhaus als Schwellenraum zwischen Identitätsbestimmungen wird zum Prozeß symbolischer Interaktion, zum Verbindungsgefüge, das den Unterschied zwischen Oben und Unten, Schwarz und Weiß konstruiert. Das Hin und Her des Treppenhauses, die Bewegung der Übergänge in der Zeit, die es gestattet, zu verhindern, daß sich Identitäten an seinem oberen und unteren Ende zu ursprünglichen Polaritäten festsetzen. Dieser zwischenräumliche Übergang zwischen festen Identifikationen eröffnet die Möglichkeit einer kulturellen Hybridität, in der es einen Platz für Differenz ohne eine übernommene oder verordnete Hierarchie gibt.« (Ebd.: 5)

7 | Oliver Lubrich stellt umfassend fest: »Homi Bhabha konzeptualisiert ›Kultur‹ in einer exzessiv metaphorischen Terminologie insbesondere der Verräumlichung, aber auch von Zeitlichkeit, Architektur, Visualität, Genealogie, Forensik, Handwerk und Ökonomie, nicht zuletzt auch als Sprache, Rhetorik, Schrift und Zeichensystem sowie als Literatur, Theater oder Kunst.« (Lubrich 2009: 24)

8 | Ich danke Michaela Holdenried für diesen kritischen Hinweis.

9 | Wolfgang Welsch hat in seinen Ausführungen zur *Transkulturalität* an einer Stelle auf die Problematik einer »territorialen Metaphorik« innerhalb der Philosophiegeschichte hingewiesen (darunter z.B. Metaphern wie ›Grund‹, ›Boden‹, ›Gebiet‹), die lange Zeit einem »Denken der Herrschaft sowie der Abgrenzung und Ausgrenzung« (Welsch 1994: 165) das Wort redeten. »Heute gehen wir zu anderen Denkformen über: zu Denkformen und Metaphoriken des *Gewebes*, der *Verflechtung*, der *Verkreuzung*, der *Vernetzung*« (ebd.; Hervorh. i.O.).

10 | Das Feld an Beiträgen, die sich mit der Grenzmetapher auseinandersetzen, ist schwer zu überblicken und würde eine eigene Bestandsaufnahme lohnen. Auf einige wenige Arbeiten, die sich im Umfeld des vorliegenden Aufsatzes bewegen, sei hier exemplarisch verwiesen: Görner (2001; 2016); Heimböckel/Weinberg (2014: 126-131); Weinberg (2014).

(Weinberg 2014: 23) des ›Horizonts‹, um die Bedeutung von Grenzen für die Beschreibbarkeit von Kultur(en) aus ›differenztheoretischer Perspektive‹¹¹ zu reflektieren. Gegenüber der ›Grenze‹ habe das Konzept des ›Horizonts‹ allerdings einen entscheidenden semantischen Mehrwert, da

[d]as von der Grenze bestimmte Kulturmodell [...] mit zwei Räumen [beginne], das des Horizonts mit nur einem. Weil das, was jenseits der Grenze liegt, kategorial vergleichbar ist, denkt man die Gesamtkonstellation als zwei gegeneinander gestellte *Einheiten*, so dass im Modell der Grenze zwar alles mit zwei Räumen, aber eben auch mit der Figur der Einheit oder Identität beginnt (das entspricht noch einmal Wolfgang Welschs ›internem Homogenitätsgebot‹ und ›externem Abgrenzungsgebot‹). Im Modell des Horizonts beginnt dagegen alles mit einer Einheit, die aber sozusagen nicht einfältig, sondern vielfältig ist: ein Raum mit vielen Entitäten, über deren Verhältnis zueinander noch nicht im Sinne der gegeneinander gestellten und voneinander abgegrenzten Einheiten entschieden ist. Vom Horizont her erscheint Kultur zwar [...] als »geschlossenes Ganzes«, aber eben auch als »Schauplatz«, auf dem sich vielfältige Differenzen ereignen. (Ebd.: 28; Hervorh. i.O.)¹²

Dass Metaphern auch zur Beschreibung von Literatur Gebrauch finden können, dafür zeugt ihre Verwendung im Bereich von Arbeiten mit dezidiert literaturwissenschaftlichem sowie interkulturellem Interesse, wie exemplarisch eine Publikation zur Poetik Yoko Tawadas darlegt. Der Sammelband *Fremde Wasser* (vgl. Tawada 2012) versammelt zum einen die abgedruckten Vorlesungen der Hamburger Gastprofessur für Interkulturelle Poetik, welche die Autorin 2011 innehatte und die dem Thema ›Wasser‹ galt.¹³ Zum anderen versuchen eine Reihe von Beiträgen, die vielschichtigen Dimensionen einer »interkulturellen Poetik und Sprachtheorie« (Gutjahr 2012: 8) im Werk Tawadas über die Wassermetaphorik beschreibbar zu machen.¹⁴

11 | Zur Setzung des Begriffs vgl. u.a. Langenohl/Poole/Weinberg (2015: 12), Reckwitz (2000: 79-84) und Weinberg (2014: 10, 23).

12 | Vgl. zur Metapher des Horizonts auch die Vorarbeiten zusammen mit Matthias Schöning (Schöning/Weinberg 2004) und Dieter Heimböckel (Heimböckel/Weinberg 2014: 138-140).

13 | Selbstbeschreibend lautet der Titel eines abgedruckten Interviews: *In meinen Poetikvorlesungen werde ich viel über das Wasser sprechen, und der Tsunami kommt auch vor* (vgl. Gutjahr/Tawada 2012).

14 | Ein Beispiel, das die »Metapher der interkulturellen Literatur« erörtert, liefert ein lexikalischer Eintrag in Carmine Chiellinos unlängst veröffentlichtem Buch *Das große ABC für interkulturelle Leser* (vgl. 2016). Im Fokus steht nicht die Theoretisierung von Metaphern für Interkulturalität, sondern vielmehr die Frage, welche Metaphern in der ›Migrantenliteratur‹ auftauchen und inwiefern diese Migrationserfahrungen, insbesondere den Sprachwechsel, der Autorinnen und Autoren reflektieren (vgl. ebd.: 156-162).

Der vorliegende Beitrag zielt keineswegs darauf, eine Bestandsaufnahme über den Metapherngebrauch innerhalb von Kulturtheorien und der Interkulturalitätsforschung zu liefern. Aufgabe der Vorüberlegungen ist vielmehr, die Relevanz der Fragestellung herauszuarbeiten und im Sinne eines Auftakts zur weiteren Beschäftigung mit diesem Thema anzuregen, d.h. der Erfassung, Beschreibung sowie Theoretisierung interkultureller Metaphern. Der zweite Teil des Beitrags widmet sich der Frage, was Metaphern heuristisch für ein Nachdenken über Interkulturalität leisten können.¹⁵ Dies gilt es am Beispiel der Schriftmetapher des ›Palimpsests‹ näher zu erörtern, die seit dem 19. und 20. Jahrhundert in eine Reihe von Literatur- und Kulturtheorien Einzug gehalten hat (vgl. Jacob/Nicklas 2004; Weinrich 2007).¹⁶ Besonders ist ihr Auftauchen in den *post-colonial studies* angloamerikanischer Prägung sowie in den postkolonialen Studien der Germanistik hervorzuheben. Dass das Palimpsest auf eine vielschichtige Weise Verwendung findet, um postkoloniale Überlegungen zu metaphorisieren, stellt eine grundsätzliche Affinität zu interkulturellen Fragestellungen unter Beweis (vgl. Osthues 2017: 37-44). Nachfolgend rücken drei Ansätze in den Fokus, die auf unterschiedliche, aber durchaus ähnliche Weise auf das Palimpsest rekurrieren. Ziel des Abschnitts ist es, das semantische Potential der Metapher für interkulturelle Perspektiven auszuloten. Der Schluss des Beitrags skizziert grundlegende Aspekte einer möglichen Theoretisierung von interkulturellen Metaphern, die für weitere Auseinandersetzungen mit dem Forschungsfeld einer ›interkulturellen Metaphorik‹ dienlich sein könnten.

2. KULTUR ALS PALIMPEST

Das Palimpsest ist eine Schrift über Schriften. Zusammengesetzt aus griechisch *pálin* (›wieder‹, ›widerum‹, ›zurück‹) und *pséstos* (›säubern‹, ›schaben‹, ›abreiben‹, ›abkratzen‹) steht Palimpsest etymologisch für das ›wieder Abgeschabte‹ und ›Gesäuberte‹. In der Paläographie, der sog. Handschriftenkunde, bezeichnet Palimpsest das nach Tilgung der Erstbeschriftung zum erneuten Gebrauch wiederaufbereitete Schreibmaterial (Pergament). Dabei handelt es sich um ein Verfahren, das historisch insbesondere in klösterlichen Scriptorien des frühen Mittelalters auftrat. Diese Technik des ›Recycling‹ (Weinrich 2007: 26), das Palimpsestieren, gelang jedoch nicht, ohne Spuren zu hinterlassen. Dadurch wurde das Palimpsest »sukzessiv zum Träger verschiedener Beschriftungen« (Assmann 1991: 19), wobei der ursprüngliche Text schließlich nur noch als Subtext

15 | Der zweite Teil stellt eine Überarbeitung des Kapitels »Kultur als Palimpsest« dar, das meiner Dissertationsschrift entnommen ist (vgl. Osthues 2017). Der vorliegende Beitrag erweitert die Perspektive um die Frage nach der Bedeutsamkeit interkultureller Metaphern im Allgemeinen. Nicht nur wird der Blick auf weitere Phänomene ausgeweitet (vgl. Pkt. 1), sondern auch Aspekte zukünftiger Beschäftigung mit dem Thema werden diskutiert und erste Schritte möglicher Theoretisierung abgesteckt (vgl. Pkt. 3).

16 | Zum Ort des Palimpsests in der Literatur- und Kulturtheorie vgl. ebd.: 21-26.

»in Fragmenten ›zwischen‹ dem neuen Überschreibungstext sichtbar« blieb (Winkgens 2013: 582). Die Geschichte der Palimpsestmetapher ist dabei so alt wie das Palimpsest selbst. Ihr Reiz als Metapher scheint gerade darin zu liegen, dass sich mit ihr vermeintlich Gegensätzliches und Ungleichzeitiges in Beziehung setzen lässt. Das Palimpsest vermag es, in der Vorstellung von Mehrschichtigkeit, von Überlagerungs- und Überschreibungsprozessen ganz verschiedenen Phänomenen von Ambivalenz ein Bild als komplexes Wechsel- und Widerspiel von Präsenz und Absenz zu geben.

2.1 Das Palimpsest bei Gayatri Chakravorty Spivak und Homi K. Bhabha

Im Horizont postkolonialer Theorie haben zwei ihrer namhaftesten Vertreter, Gayatri Chakravorty Spivak und Homi K. Bhabha, dem Palimpsest eine prominente Prägung gegeben. Spivak verwendet die Metapher in ihrem Aufsatz *Can the Subaltern Speak?* (vgl. 2005) sowie in ihrer gleichnamigen Studie (vgl. 2008), um in Anlehnung an Michel Foucault ein inferiores, subalternes Wissen zu charakterisieren, das im Zuge der Kolonialisierung ausgeschlossen wurde. Unter den diskursiven, westlich-hegemonialen Wissensformationen befindet sich nach Spivaks Verständnis ein verborgenes Wissen, das sie mit Foucault als »unterworfenen Wissen« (Foucault 1999: 15) bezeichnet. Dieses inferiore, subalterne Wissen sei demnach als »Subtext des palimpsestischen Narrativs des Imperialismus« (Spivak 2008: 42) aufzufassen, als »eine ganze Reihe von Wissen, die als nicht-begriffliches Wissen, als unzureichend ausgearbeitetes Wissen abgewertet wurden: naive, am unteren Ende der Hierarchie angesiedelte Wissen, Wissen unterhalb des verlangten Kenntnisstandes und des erforderlichen Wissenschaftsniveaus.« (Foucault 1999: 15)¹⁷ Spivak nutzt die Palimpsestmetapher, um Prozesse der gewaltvollen Überschreibung darzustellen und im Bild der Überlagerung dieses gewaltsam Überschriebene, die zum Schweigen verurteilten Subalternen, mithilfe einer kontrapunktischen Optik wieder in Bereiche des Sichtbaren zurückzuholen.

Auf eine andere Weise hat Homi K. Bhabha das Palimpsest beansprucht, um seine Überlegungen zu veranschaulichen. In dem Essay *Die Frage der Identität. Frantz Fanon und das postkoloniale Privileg* (vgl. Bhabha 2000b), bedient er sich an einer Stelle der Metapher, um die gespaltene, widersprüchliche sowie instabile Verfassung kolonialer Identitäten zu umschreiben, in der »Selbst und Anderes« nur »überlagert« vorkommen (Schößler 2006: 150). »Die ambivalente Identifikation der rassistischen Welt«, so heißt es bei Bhabha, »basiert auf der Idee vom Menschen als seinem entfremdeten Bild; nicht Selbst und Anderer, sondern die Andersheit des Selbst, die in das perverse Palimpsest der kolonialen Identität eingeschrieben ist.« (Bhabha 2000b: 65)

17 | Darauf, dass Spivak in ihrer Studie als scharfe Kritikerin Foucaults auftritt und ihm nur an einigen Stellen, wie etwa an der zitierten, folgt, sei hier allgemein aufmerksam gemacht (vgl. Spivak 2008: 21).

Das Palimpsest dient Bhabha somit als Metapher, um der Ambivalenz und der Widersprüchlichkeit (post-)kolonialer Identitäten ein Bild zu geben. Kultur lässt sich für ihn damit weder als etwas Stabiles fassen, noch lässt sie sich in binäre Schemata einspannen. Sie wird vielmehr zum Ort von paradoxen Durchkreuzungen und Verflechtungen. Mithilfe der Palimpsestmetaphorik suspendiert Bhabha Vorstellungen von Ursprung und Einheit einer Kultur – und artikuliert stattdessen ein Moment wechselseitiger Überlagerung: »Kulturen sind niemals in sich einheitlich, und sie sind auch nie einfach dualistisch in ihrer Beziehung des Selbst zum Anderen.« (Bhabha 2000a: 54) Einem Denken in binären Mustern setzt Bhabha deshalb das Konzept ›kultureller Hybridität‹ entgegen, das eine abstrakte Subjektposition räumlich umschreibt, die »weder das Eine [...] noch das Andere« markiert, »sondern etwas weiteres neben ihnen«. Hybridität besetze also etwas Drittes, was »die Begriffe und Territorien von beiden in Frage stellt.« (Ebd.: 42; Hervorh. i.O.) Dieser Ort, den Bhabha bekanntlich als ›dritten Raum‹ (*third space*) bezeichnet, eröffnet ein »semiotisches Feld« (ebd.: 64), auf dem kulturelle Bedeutungen in wechselseitigen Prozessen der Interaktion immer wieder neu verhandelt werden. Hybridität als Palimpsest zu denken, rückt die Überlagerungen und Verflechtungen von Kultur ins Bild. Dieses Denken entzieht sich traditionellen, auf Kohärenz und Abgrenzbarkeit basierenden Modellen und betont stattdessen eine heterogene Mehrschichtigkeit von Kultur, die sich nicht homogenisieren lässt. Ohne auf das Palimpsest explizit zu rekurrieren, rufen die Ausführungen Doris Bachmann-Medicks zu Hybridität dessen Schichtmetaphorik doch implizit auf. Ihr zufolge verweise der *third space* auf die Idee

eines Zwischen- und Überlappungsraums von Grenzonen und Grenzsituationen. Gemeint ist ein Ort der Auseinandersetzung in und zwischen Kulturen, in dem Grenzbeziehungen (z.B. zwischen Eigenem und Fremdem) destabilisiert werden können. Denn ein solcher dritter Raum entsteht nicht etwa zwischen zwei reinen, unvermischten Zonen. Vielmehr kennzeichnet er eine kulturelle Verfassung, die überhaupt keine reinen, unvermischten Zonen enthält, sondern aus Überlagerungen in sich widersprüchlicher und differenter Schichten einer Kultur besteht. (Bachmann-Medick 2009: 205)

›Kultur als Palimpsest‹ lässt sich demzufolge als eine mehrfach geschichtete Struktur verstehen, deren Bedeutungsebenen dynamisch-dialogisch in Beziehung treten. Der Akt des Palimpsestierens bringt, ganz im Sinne der *différance*, eine dekonstruktive Bewegung bildlich zur Darstellung, bei der Sinnebenen immer wieder neu überschrieben werden. Im Prozess der Identitätsbildung wird demzufolge Bedeutung ständig dynamisch verändert, findet Sinnverschiebung und Übersetzung statt, werden Sinnbezüge als Folge permanenter, wechselseitiger Interaktionen neu- und rekonfiguriert. Identität lässt sich demnach nicht eindeutig, essentialistisch festlegen. Aus einem poststrukturalistischen Verständnis heraus suspendiert die Palimpsestmetaphorik Vorstellungen von kultureller Einheit und Ursprünglichkeit. Es gibt im Derrida'schen Sinne »keinen Ursprung,

keine originäre Wahrheit, sondern nur ein unendliches Spiel von Differenzen und Widersprüchen.« (Ebd.: 190)

Wenngleich Bhabha nicht explizit auf dieses Theoriepotential des Palimpsests eingeht, belegen seine Überlegungen zu Palimpsest, Kultur und Identität im Allgemeinen sowie zum ›dritten Raum‹ und zur ›Hybridität‹ im Besonderen doch implizit sowohl die Anschlussfähigkeit als auch die Produktivität der Metapher für einen dekonstruktiv orientierten Postkolonialismus.

2.2 Der ›Palimpsestgedanke‹ bei Anil Bhatti

Eine exponiertere Stellung weist der Literatur- und Kulturwissenschaftler Anil Bhatti dem Palimpsest in seinen kulturtheoretischen Überlegungen zu. Wie ein Leitmotiv durchzieht es eine Reihe seiner Veröffentlichungen, die im Zeitraum zwischen 1998 und 2015 erschienen sind.¹⁸ Bhatti nutzt die Palimpsestmetapher, um Kultur in ihrer historischen Bedingtheit, Heterogenität und Vielfalt als »Verflechtungszusammenhang« zu beschreiben (Bhatti 2012: 185; 2015: 128). In dieser Verflechtung sieht er »einen wesentlichen Aspekt des kulturtheoretisch wichtigen Palimpsest-Gedankens, welcher Kulturen als historisches Resultat von vielen Schichtungen begreift.« (Bhatti 2012: 185) Seine Überlegungen rekurrieren u.a. auf Ernst Blochs Diktum von der ›Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen‹. Diesen Aspekt des Palimpsests verwendet Bhatti, um gegen geschlossene Kulturmodelle zu argumentieren, die er namentlich mit Johann Gottfried Herder in Verbindung bringt (vgl. ebd.; 2015: 129).¹⁹ Bhatti greift die Palimpsestmetapher also auf, um Kultur als heterogenes, »plurikulturelle[s] Gebilde« (ebd.: 119) ins Bild zu setzen. Sein Verständnis von ›Kultur als Palimpsest‹, das er am Beispiel der Geschichte und Kultur Indiens festmacht, hat er unlängst in einem Beitrag ausbuchstabiert. Dort heißt es:

Als Gegenmodell zu solchen von Herder stammenden Vorstellungen dient die lose zusammengebundene, mehrsprachige und plurikulturelle Gesellschaft, deren Kulturvorstellung im Bild des Palimpsests zu suchen ist. Kulturen werden hier als Resultat von immer neuen Schichtungen begriffen – eben wie in einem Palimpsest, das immer neu übermalt oder beschriftet wird. Jene Schichtungen sind selbst Ergebnisse des historischen Wandels. Das Bild des Palimpsests negiert sowohl den Authentizitätsdiskurs als auch die Homogenisierungsthese. [...] Die kulturelle Bedeutung des Palimpsests liegt jedoch darin, dass nur die Ganzheit von Schichtungsprozessen Gültigkeit besitzt. Keine Einzelschichtung, zu der man etwa durch einen Akt der Reinigung oder Wegradierung vorstoßen würde, kann den Authentizitätsanspruch usurpieren. Bei dem Prozess der Schichtung kommt es nämlich auf das Plurale an, also auf Fülle und Reichtum im historischen Prozess. Wenn die fortschreitende Schichtung als zunehmender Verlust

18 | Vgl. exemplarisch dafür Bhatti 1998; 2012; 2015.

19 | Die Kritik an Herders Kulturbegriff, die u.a. durch Wolfgang Welschs Konzept der ›Transkulturalität‹ an Auftrieb gewann, ist in jüngster Forschung als zu einseitig zurückgewiesen worden (vgl. Dembeck 2010: 104f.).

an Authentizität aufgefasst wird, ist das Gegenteil der Fall. Das sogenannte wirkliche Indien, wenn man es denn wirklich will, liegt also nicht in einer Urschicht oder in irgendeiner Wurzel, sondern in der Ganzheit und Gleichzeitigkeit eines mehrschichtigen Prozesses. [...] Genau genommen wäre die Urschicht eines Palimpsests ein leeres Blatt. Der Gang zu den Wurzeln und zur Authentizität würde in einer plurikulturellen Gesellschaft daher ins Leere führen. (Ebd.: 129; Hervorh. i.O.)

Das interkulturelle Potential der Palimpsestmetapher, so ließe sich in Anschluss an Bhatti konkretisieren, basiert darauf, dass es traditionelle Modelle, die sich einer Vereindeutigung, einem Denken der Reinheit und der Kohärenz verschreiben (Kultur als ›Monade‹), verunsichert und kategorisch infrage stellt. An ihre Stelle setzt sie die Vorstellung von Pluralität, Überlappung und Überlagerung im Sinne von Interferenz, die einen Ort eröffnet, der weder Teil der einen noch der anderen Schicht ist; ein Dazwischen, in dem ›Anerkennung‹ möglich wird, ohne dass es zu Grenzauflösungen – im Sinne von Synthesen, Verschmelzungen – einerseits oder binären, dichotomischen Konstellationen andererseits kommt. Das Palimpsest steht damit für eine andere, nicht teleologische Auffassung von Geschichte. Ungleichzeitigkeiten kommen im Spiel der Schichten zum Ausdruck, womit ein Gedanke aufgerufen ist, dem ein ›diachrones Verständnis‹²⁰ von Interkulturalität zugrunde liegt – eine Vorstellung also, die nicht zeitlich-linear in prozessualen Entwicklungsstufen zu fassen ist, sondern von Gleichzeitigkeiten des Ungleichzeitigen ausgeht und dabei grenzüberschreitend wie pluralisierend die Komplexität von Kulturen vor Augen führt. Im Palimpsest, so ließe sich anders formulieren, wird Kultur diaphan (›durchscheinend‹) und in ihrer Historizität als ›(Ge-)Schichtung‹ verstehbar, die aufgrund von kulturellen Überschreibungsprozessen permanent von Dynamiken und Wandel betroffen ist. Demzufolge wird Kultur nicht im Singular, sondern in ihren Überlagerungen immer schon als Plural, als ›*plurale tantum*‹ begriffen (Hamacher 2011: 127; Hervorh. i.O.; vgl. Heimböckel 2013a: 20). Kultur vom Palimpsest her zu denken, heißt demnach nicht, von abgrenzbaren Einheiten auszugehen, sondern von Vielfalt und Verflechtung, kurz: von einer ›Dialogizität der Schichten‹, die im Bild der Mehrschichtigkeit zum Tragen kommt. Diese Kulturschichten lassen sich zwar partiell identifizieren, aber in ihrem Zusammenspiel nicht mehr vollständig – über Grenzziehungen – abkoppeln und isolieren.

Bhattis Ansatz ist dabei im Kontext aktueller Debatten der Interkulturalitätsforschung zu lesen, in denen Begriffe wie ›Differenz‹ oder ›interkulturelles Verstehen‹ in die Kritik geraten und Zweifel laut werden an ihren Basiskategorien (wie z.B. Eigenes/Fremdes), die nicht selten Gefahr laufen, ihrem binären Grundprinzip zu erliegen, statt zu dessen Infragestellung beizutragen (vgl. Bhatti/Kimmich 2015b: 9, 17, 25). Bhattis Konzept der ›Ähnlichkeit‹ (vgl. Bhatti 2012;

20 | Vgl. dazu aktuelle Tendenzen der Forschung, so z.B. die Tagung ›Diachrone Interkulturalität‹, welche vom 17. bis 19. November 2016 an der Universität Luxemburg stattfand. Siehe dazu: http://www.de.uni.lu/universite/actualites/evenements/tagung_diachrone_interkulturalitaet [Stand: 1.10.2017].

2015),²¹ in dessen Reichweite das Palimpsest immer wieder aufscheint, gehört neben Beiträgen zur Rolle von ›Nichtwissen‹ (vgl. Heimböckel 2012) oder den »Projektgedanken von Interkulturalität« (Heimböckel/Weinberg 2014: 130, vgl. 121-124) zu solchen aktuellen Tendenzen der Forschung. Das Palimpsest bietet meiner Ansicht nach eine Denkfigur, ein ›Konzept der Vielfalt‹, das diesen Entwicklungen durchaus Rechnung trägt und damit zeigt, was Metaphern leisten können: d.h. nicht nur für eine Theoretisierung von Interkulturalität, sondern ebenso, um bestehende Konzepte zu hinterfragen, die Metaphern zur Komplexitätsreduktion von Kultur gebrauchen. Dass Metaphern vielmehr eine besondere Affinität zu interkulturellem Denken besitzen und für weitere Überlegungen zur Theoretisierung von Interkulturalität produktiv sein können, darauf soll abschließend – im Sinne eines Anreizes für zukünftige Diskussionen – näher eingegangen werden.

3. INTERKULTURELLE METAPHERN: ÜBERLEGUNGEN ZU IHRER THEORETISIERUNG

Wie am Beispiel des Palimpsests deutlich wurde, charakterisieren sich interkulturelle Metaphern dadurch, dass sie Kultur gerade nicht vereindeutigen, sondern im Gegenteil die Ambivalenz und Komplexität kultureller Phänomene und Beziehungen ins Bild setzen. Eine zentrale Leistung liegt dabei in ihrem Wesen als Metapher selbst: Metaphern produzieren einen Sinnüberschuss, der sich dem Zugriff semantischer Reduktion verweigert und damit ein Denken infrage stellt, das gewohnt ist, »von geschlossenen Kulturmonaden« (Bhatti 2012: 186) auszugehen, und das Kultur nur im Singular auffasst. Ebenso scheint die Metapher (gr. *metaphorá*: ›Übertragung‹; lat. *translatio*, *transferre*) über ein Potential zu verfügen, Bedeutungsgrenzen zu überschreiten sowie Bedeutung zu vervielfältigen als ein Sprechen, das als ›übertragende Rede‹ seinem Wesen nach immer schon verschoben, d.h. übertragen und übersetzt ist.²² Dieser Gedanke ist der Metapher bereits etymologisch eigen: Das Substantiv ›Übertragung‹ (gr. *metaphorá*) leitet sich vom Verb *metaphérein* (›übertragen‹) ab, zusammengesetzt aus gr. *phérein* (›tragen‹) und *metà* (›über‹). Die Übersetzungsleistung der Metapher wird im lateinischen Äquivalent *transferre* und *translatio* augenscheinlich. Die Semantik interkultureller Metaphern ist folglich weder starr noch eindeutig. Vielmehr

21 | Vgl. zum Paradigma der ›Ähnlichkeit‹ den gleichnamigen Sammelband (Bhatti/Kimmich 2015a).

22 | Zum Konzept der ›Verschiebung‹, das auf eine Reihe räumlicher Metaphern rekurriert, vgl. Heimböckel: »Bei der Denkfigur der Verschiebung bzw. Deplazierung haben wir es infolgedessen mit einem semantisch und theoretisch hochgradig aufgeladenen Phänomen zu tun [...]. Die Verschiebung ist der Garant dafür, das Grenzen überschritten und Grenzziehungen, die zur Erzeugung von Hegemonien oder räumlichen Containervorstellungen beitragen könnten, reflektiert und zugleich außer Kraft gesetzt werden.« (Heimböckel 2013b: 243)

zeichnet sie sich durch Beweglichkeit und Dynamik, durch »Unschärfe«, »semantische ›Offenheit« (Schmitz-Emans 2012: 269) sowie »Sinnüberschüss[e]« (Brandt 2013: 25) aus. Damit scheinen sich insbesondere Kulturmetaphern eindeutigen Festschreibungen zu entziehen.

Kultur ist der Inbegriff desjenigen, von dem man gesagt hat, daß wir niemals damit aufhören, es zu verstehen. Eben darin gleicht die Kultur der Metapher. Der Name der Metapher demonstriert deren Technik an sich selbst, denn das griechische *metapherein* bedeutet ›übertragen‹. Metaphern sind ›Übertragungen‹ im Raum der Sprache, die durch Regel- und Grenzverletzungen Bedeutungspotentiale freisetzen. Bereits ihre frühesten Theoretiker charakterisieren diese Leistung – metaphorisch – als ›Übergang‹ oder ›Brückenschlag‹, und Kant findet, wie das *Opus postumum* verzeichnet, den glücklichen Ausdruck ›Überschritt‹. Die Logik des Bildes akzentuiert die Differenz. Metaphern stellen Verbindungen her zwischen hüben und drüben, zwischen unterschiedlichen und in ihrer Unterschiedlichkeit belassenen Kontexten. Das Nebeneinander und zugleich von Trennung und Verbindung, von Kontextbestätigung und Kontextstörung, sichert die Funktionalität der Metapher. (Konersmann 1998: 327; Hervorh. i.O.)

Die Bedeutung der Metapher als Grenz- bzw. Schwellenfigur aktualisiert die Metapher wiederum als Metapher und setzt auf ein grenzüberschreitendes Moment, das ihr eine »Mittlerrolle« zuweist (Schmitz-Emans 2012: 269). Metaphern können Monika Schmitz-Emans zufolge »einen Grenzraum zwischen den Kulturen begründen bzw. erschließen, wobei ›Grenze‹ ja ursprünglich nicht eine trennende ›Linie‹ bedeutet, sondern einen Bereich zwischen den Territorien.« (Ebd.)

Diese Versuche, das Potential von Metaphern für kulturtheoretische Zusammenhänge und interkulturelle Perspektiven auszuloten, unterstreichen die Relevanz einer weiteren Auseinandersetzung mit der Frage nach der heuristischen Funktion interkultureller Metaphern. Das Arbeitsfeld einer ›interkulturellen Metaphorik‹ wäre, wie bereits festgestellt (vgl. Pkt. 1), dabei noch näher zu bestimmen. Dies betrifft sowohl die Bestandsaufnahme von Metaphern innerhalb kulturtheoretischer sowie literaturwissenschaftlicher Studien als auch unterschiedliche Wege ihrer Theoretisierung. Aufschlussreich erscheinen hier zum einen die Untersuchung poetologischer Metaphern, wie das Beispiel der Wassermetaphorik bei Yoko Tawada verdeutlicht. Zum anderen drängt sich die Frage auf, was ›klassische‹ Metapherntheorien leisten könnten, um das Sinnpotential interkultureller Metaphern zu konkretisieren. Des Weiteren ließe sich fragen, ob ein Sprechen mit bzw. durch Metaphern nicht die Chance eröffnen kann, Aporien der Begriffsbildung produktiv zu begegnen und inzwischen verhärtete Präfixdebatten innerhalb der interkulturellen Germanistik hinter sich zu lassen. Es mag diesbezüglich wenig verwundern, dass Metaphern gerade dort produktiv gemacht werden, wie das Beispiel des ›Horizonts‹ veranschaulicht, wo tradierte Begriffe und Konzepte, die der Komplexität des Themas nicht genügen und zur Vereinfachung tendieren, infrage gestellt werden (vgl. Heimböckel/Weinberg 2014; Weinberg 2014; Bhatti 2015).

Um auf die eingangs thematisierte Aktualität von Metaphern zurückzukommen, erscheint die Notwendigkeit ihrer kulturtheoretischen Reflexion im Kontext interkultureller Forschung nicht zuletzt deshalb geboten, um einer gegenwärtigen Rhetorik im öffentlichen Diskurs, die Metaphern für eine Politik der Abschottung instrumentalisiert und geschlossenen Kulturmodellen das Wort redet, nicht das Feld zu überlassen. Eine Aufgabe interkultureller Germanistik ist es, dem eine Stimme entgegenzusetzen, die durch kritische Analyse sowie mithilfe von Gegenmodellen dem Anspruch von Kultur – und damit auch von Interkulturalität – gerecht wird.

LITERATUR

- Assmann, Aleida (1991): Zur Metaphorik der Erinnerung. In: Dies./Dietrich Harth (Hg.): Mnemosyne. Formen und Funktionen der kulturellen Erinnerung. Frankfurt a.M., S. 13-35.
- Bachmann-Medick, Doris (³2009): Postcolonial Turn. In: Dies.: Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften. Reinbek b. Hamburg, S. 184-237.
- Bhabha, Homi K. (2000a): Das theoretische Engagement. In: Ders.: Die Verortung der Kultur. Dt. Übersetzung v. Michael Schiffmann u. Jürgen Freudl. Tübingen, S. 29-58.
- Ders. (2000b): Die Frage der Identität: Frantz Fanon und das postkoloniale Privileg. In: Ders.: Die Verortung der Kultur. Dt. Übersetzung v. Michael Schiffmann u. Jürgen Freudl. Tübingen, S. 59-96.
- Ders. (2000c): Einleitung: Verortungen der Kultur. In: Ders.: Die Verortung der Kultur. Dt. Übersetzung v. Michael Schiffmann u. Jürgen Freudl. Tübingen, S. 1-28.
- Bhatti, Anil (1998): Aspekte der Grenzziehung; Postkolonial. In: Horst Turk/Brigitte Schultze/Roberto Simanowski (Hg.): Kulturelle Grenzziehungen im Spiegel der Literaturen. Nationalismus, Regionalismus, Fundamentalismus. Göttingen, S. 339-356.
- Ders. (2012): Ähnlichkeit statt Differenz. In: Franciszek Grucza (Hg.): Vielheit und Einheit der Germanistik weltweit. Bd. 2. Frankfurt a.M. u.a., S. 185-187.
- Ders. (2015): Heterogenität, Homogenität, Ähnlichkeit. In: Zeitschrift für interkulturelle Germanistik 6, H. 1, S. 119-132.
- Ders./Kimmich, Dorothee (Hg.; 2015a): Ähnlichkeit. Ein kulturtheoretisches Paradigma. Konstanz.
- Dies. (2015b): Einleitung. In: Dies. (Hg.): Ähnlichkeit. Ein kulturtheoretisches Paradigma. Konstanz, S. 7-31.
- Bloch, Natalie u.a. (2016): Kultur als interkulturelle Herausforderung. In: Eva Wiegmann (Hg.): Interkulturelles Labor. Luxemburg im Spannungsfeld von Integration und Diversifikation. Frankfurt a.M., S. 201-222.
- Brandt, Christina (2013): Metapher. In: Roland Borgards u.a. (Hg.): Literatur und Wissen. Ein interdisziplinäres Handbuch. Stuttgart/Weimar, S. 21-28.
- Castro Varela, María do Mar/Dhawan, Nikita (2010): Postkolonialer Raum. Grenzdenken und Thirdspace. In: Stephan Günzel (Hg.): Raum. Ein interdisziplinäres Handbuch. Stuttgart/Weimar, S. 177-191.

- Chiellino, Carmine (2016): Metapher der interkulturellen Literatur. In: Ders.: Das große ABC für interkulturelle Leser. Bern, S. 156-162.
- Deleuze, Gilles/Guattari, Félix (1977): Rhizom. Aus dem Franz. v. Dagmar Berger. Berlin.
- Dembeck, Till (2010): X oder U? Herders ›Interkulturalität‹. In: Dieter Heimböckel u.a. (Hg.): Zwischen Provokation und Usurpation. Interkulturalität als (un)vollendetes Projekt der Literatur- und Sprachwissenschaft. München, S. 103-128.
- Földes, Csaba (2009): Black Box ›Interkulturalität‹. Die unbekannte Bekannte (nicht nur) für Deutsch als Fremd-/Zweitsprache. Rückblick, Kontexte und Ausblick. In: Wirkendes Wort 59, H. 3, S. 503-525.
- Foucault, Michel (1999): In Verteidigung der Gesellschaft. Vorlesungen am Collège de France (1975-76). Aus dem Franz. v. Michaela Ott. Frankfurt a.M.
- Geertz, Clifford (1987): Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme. Übersetzt v. Brigitte Luchesi u. Rolf Bindemann. Frankfurt a.M.
- Görner, Rüdiger (2001): Grenzen, Schwellen, Übergänge. Zur Poetik des Transitorischen. Göttingen.
- Ders. (2016): Arbeit an Grenzen. In: Zeitschrift für interkulturelle Germanistik 7, H. 1, S. 183-191.
- Gutjahr, Ortrud (2012): Vorwort. In: Yoko Tawada: Fremde Wasser. Vorlesungen und wissenschaftliche Beiträge. Hg. v. Ortrud Gutjahr. Tübingen, S. 8-14.
- Dies./Yoko Tawada (2012): »In meinen Poetikvorlesungen werde ich viel über das Wasser sprechen, und der Tsunami kommt auch vor«. In: Yoko Tawada: Fremde Wasser. Vorlesungen und wissenschaftliche Beiträge. Hg. v. Ortrud Gutjahr. Tübingen, S. 17-45.
- Hamacher, Werner (2011): Heterautonomien. In: Zeitschrift für interkulturelle Germanistik 2, H. 1, S. 117-138.
- Heimböckel, Dieter (2012): Interkulturalitäts- als Nichtwissenschaft. In: Franciszek Grucza (Hg.): Vielheit und Einheit der Germanistik weltweit. Bd. 12. Frankfurt a.M. u.a., S. 35-39.
- Ders. (2013a): Die deutsch-französischen Beziehungen aus interkultureller Perspektive. In: Zeitschrift für interkulturelle Germanistik 4, H. 2, S. 19-39.
- Ders. (2013b): Übersetzte Räume. Literatur und/der Deplatzierung. In: AION. Annali. Sezione Germanica 23, H. 2, S. 238-263.
- Ders. (2015): Im Grenzgang. Für eine Germanistik als Schwellenkunde. In: Zeitschrift für interkulturelle Germanistik 6, H. 1, S. 151-161.
- Ders./Weinberg, Manfred (2014): Interkulturalität als Projekt. In: Zeitschrift für interkulturelle Germanistik 5, H. 2, S. 119-143.
- Jacob, Joachim/Nicklas, Pascal (2004): Einleitung: Der Palimpsest und seine Lesarten. In: Dies. (Hg.): Palimpseste. Zur Erinnerung an Norbert Altenhofer. Heidelberg, S. 7-30.
- Konersmann, Ralf (²1998): Kultur als Metapher. In: Ders. (Hg.): Kulturphilosophie. Leipzig, S. 327-354.
- Ders. (2012): Metaphern für Kultur. In: Ders. (Hg.): Handbuch Kulturphilosophie. Stuttgart/Weimar, S. 429-436.

- Langenohl, Andreas/Poole, Ralph J./Weinberg, Manfred (2015): Vorwort. In: Dies. (Hg.): *Transkulturalität. Klassische Texte*. Bielefeld, S. 9-18.
- Lubrich, Oliver (²2009): *Das Schwinden der Differenz. Postkoloniale Poetiken*. Alexander von Humboldt – Bram Stoker – Ernst Jünger – Jean Genet. Bielefeld.
- Neumann, Birgit (2009): *Imaginative Geographien in kolonialer und postkolonialer Literatur. Raumkonzepte der (Post-)Kolonialismusforschung*. In: Dies./Wolfgang Hallet (Hg.): *Raum der Bewegung in der Literatur. Die Literaturwissenschaften und der Spatial Turn*. Bielefeld, S. 115-138.
- Osthues, Julian (2017): *Literatur als Palimpsest. Postkoloniale Ästhetik im deutschsprachigen Roman der Gegenwart*. Bielefeld.
- Parr, Rolf (2008): *Liminale und andere Übergänge. Theoretische Modellierungen von Grenzzonen, Normalitätsspektren, Schwellen, Übergängen und Zwischenräumen in der Literatur- und Kulturwissenschaft*. In: Achim Geisenhanslüke/Georg Mein (Hg.): *Schriftkultur und Schwellenkunde*. Bielefeld, S. 11-63.
- Reckwitz, Andreas (2000): *Die Transformation der Kulturtheorien. Zur Entwicklung eines Theorieprogramms*. Weilerswist.
- Said, Edward W. (1996): *Kultur und Identität – Europas Selbstfindung aus der Einverleibung der Welt*. In: *Lettre International* 34, S. 21-25.
- Schmitz-Emans, Monika (2012): *Yoko Tawadas Imaginationen zwischen westlichen und östlichen Schriftkonzepten und -metaphern*. In: Yoko Tawada: *Fremde Wasser. Vorlesungen und wissenschaftliche Beiträge*. Hg. v. Ortrud Gutjahr. Tübingen, S. 269-295.
- Schöning, Matthias/Weinberg, Manfred (2004): *Ironie der Grenzen – Horizonte der Interkulturalität*. In: Aleida Assmann/Ulrich Gaier/Gisela Trommsdorff (Hg.): *Positionen der Kulturanthropologie*. Frankfurt a.M., S. 196-222.
- Schößler, Franziska (2006): *Postcolonial Studies*. In: Dies.: *Literaturwissenschaft als Kulturwissenschaft. Eine Einführung*. Tübingen, S. 140-163.
- Schwarz, Thomas (2015): *Hybridität. Ein begriffsgeschichtlicher Aufriss*. In: *Zeitschrift für interkulturelle Germanistik* 6, H. 1, S. 168-180.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (2005): *Can the Subaltern Speak?* In: Bill Ashcroft/Gareth Griffiths/Helen Tiffin (Hg.): *The Post-Colonial Studies Reader*. London/New York, S. 24-28.
- Dies. (2008): *Can the Subaltern Speak? Postkolonialität und subalterne Artikulation. Aus dem Engl. v. Alexander Joskowicz u. Stefan Nowotny*. Wien.
- Struve, Karen (2013): *Zur Aktualität von Homi K. Bhabha. Einleitung in sein Werk*. Wiesbaden.
- Tawada, Yoko (2012): *Fremde Wasser. Vorlesungen und wissenschaftliche Beiträge*. Hg. v. Ortrud Gutjahr. Tübingen.
- Thies, Christian (2016): *Alles Kultur? Eine kritische Bestandsaufnahme*. Stuttgart.
- Waldenfels, Bernhard (1990): *Der Stachel des Fremden*. Frankfurt a.M.
- Ders. (⁶2013): *Topographien des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden 1*. Frankfurt a.M.
- Ders. (2015): *Sozialität und Alterität. Modi sozialer Erfahrung*. Berlin.

- Weinberg, Manfred (2014): Die Grenzen der Interkulturalität. Interkulturelle Raumkonzepte am Beispiel der Prager deutschen Literatur. In: Ingeborg Fiala-Fürst (Hg.): Prager deutsche, deutschböhmisches und deutschmährische Literatur. Eine Neubestimmung, S. 7-32; online unter: <http://arbeitsstelle.upol.cz/wp-content/uploads/2017/01/Ingeborg-Fiala-Fürst-Prager-deutsche-deutschböhmisches-und-deutschmährische-Literatur.pdf> [Stand: 1.10.2017].
- Weinrich, Harald (2007): Schriften über Schriften. Palimpseste in Literatur, Kunst und Wissenschaften. In: Ders.: Wie zivilisiert ist der Teufel? Kurze Besuche bei Gut und Böse. München, S. 23-34.
- Welsch, Wolfgang (1994): Transkulturalität. Lebensformen nach der Auflösung der Kulturen. In: Kurt Luger/Rudi Renger (Hg.): Dialog der Kulturen. Die multikulturelle Gesellschaft und die Medien. Wien, S. 147-169.
- Winkgens, Meinhard (©2013): Palimpsest. In: Ansgar Nünning (Hg.): Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie. Stuttgart/Weimar, S. 581-582.