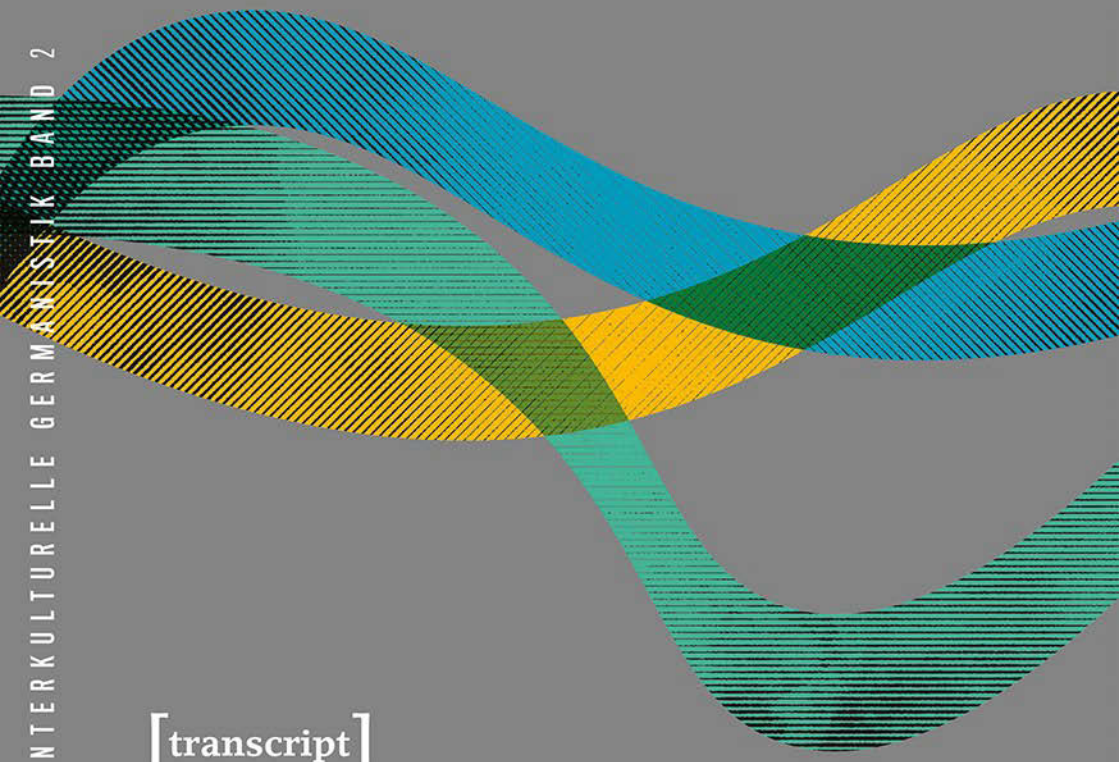
Iulia-Karin Patrut
Reto Rössler
Gesine Lenore Schiewer (Hg.)

FÜR EIN EUROPA DER ÜBERGÄNGE

Interkulturalität und Mehrsprachigkeit in europäischen Kontexten



INTERKULTURELLE GERMANISTIK BAND 2

[transcript]

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - BY-NC-ND

Iulia-Karin Patrut, Reto Rössler, Gesine Lenore Schiewer (Hg.)
Für ein Europa der Übergänge

Interkulturelle Germanistik | Band 2

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - BY-NC-ND

Die Reihe wird herausgegeben von der Gesellschaft für interkulturelle Germanistik GiG e.V.

Iulia-Karin Patrut (Prof. Dr.) lehrt Neuere deutsche Literaturwissenschaft und Kulturwissenschaften an der Europa-Universität Flensburg. Zu ihren Forschungsschwerpunkten gehören literatur- und kulturwissenschaftliche Theoriebildung sowie Interkulturalität (insb. Darstellung interner Fremder, deutsch-jüdische Literatur und postkoloniale Perspektiven). Sie ist Mitherausgeberin der Buchreihe *Ähnlichkeiten: Literatur – Kultur – Wissenschaft*.

Reto Rössler (Jun.-Prof. Dr.) lehrt Neuere deutsche Literaturwissenschaft und Transformationsstudien an der Europa-Universität Flensburg. Er ist Präsident der Georg-Brandes-Gesellschaft für Literaturvermittlung & Kulturtransfer und Mitherausgeber der Buchreihe *Ähnlichkeiten: Literatur – Kultur – Wissenschaft*. Zu seinen Forschungsschwerpunkten gehören Interkulturelle Literaturwissenschaft, Literatur- und Wissensgeschichte, European Studies und Transformation Studies.

Gesine Lenore Schiewer (Prof. Dr.) ist Lehrstuhlinhaberin für Interkulturelle Germanistik an der Universität Bayreuth. Sie ist Präsidentin der Gesellschaft für interkulturelle Germanistik, 1. Vorsitzende des Instituts für Internationale Kommunikation und auswärtige Kulturarbeit e.V. (IIK Bayreuth) und Direktorin des Internationalen Forschungszentrums Chamisso (IFC). Zu ihren Forschungsschwerpunkten gehören Interkulturelle Linguistik, Interkulturelle Literaturwissenschaft und Emotions- und Konfliktforschung.

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Iulia-Karin Patrut, Reto Rössler, Gesine Lenore Schiewer (Hg.)

Für ein Europa der Übergänge

Interkulturalität und Mehrsprachigkeit in europäischen Kontexten

[transcript]

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Die Herstellung dieser Publikation wurde gefördert von der Gesellschaft für interkulturelle Germanistik e.V. GiG.

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.

Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivs 4.0 Lizenz (BY-NC-ND). Diese Lizenz erlaubt die private Nutzung, gestattet aber keine Bearbeitung und keine kommerzielle Nutzung. Weitere Informationen finden Sie unter https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de
Um Genehmigungen für Adaptionen, Übersetzungen, Derivate oder Wiederverwendung zu kommerziellen Zwecken einzuholen, wenden Sie sich bitte an rights@transcript-publishing.com
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 2022 im transcript Verlag, Bielefeld
© Iulia-Karin Patrut, Reto Rössler, Gesine Lenore Schiewer (Hg.)

Umschlaggestaltung: Maria Arndt, Bielefeld
Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar
Print-ISBN 978-3-8376-6157-6
PDF-ISBN 978-3-8394-6157-0
https://doi.org/10.14361/9783839461570
Buchreihen-ISSN: 2701-8016
Buchreihen-eISSN: 2703-0520

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*

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - BY-NC-ND

Inhalt

Vorwort
Gesine Lenore Schiewer 9

Für ein Europa der Übergänge
Literaturtheoretische Überlegungen zur Einleitung
Iulia-Karin Patrut/Reto Rössler 13

Perspektiven der Literaturwissenschaft

Yoko Tawada und die Bildlichkeit der Buchstaben
Arianna Di Bella 27

Sein-in-der-Sprache – Peter Handke und Márton Kalász
Poetische Identitätskonstruktionen aus dem mitteleuropäischen Raum
Anita Czeglédy 41

Zur Inszenierung von Interkulturalität in Stefanie Zweigs Roman *Nirgendwo in Afrika*
Boaméman Douti 57

Kontaktzonen in der dreisprachigen siebenbürgischen Landschaftslyrik des frühen 20. Jahrhunderts
Réka Jakabházi 71

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

»Dies war das Fest«
Grenzgänge zwischen Esoterik und Expressionismus in der Literatur aus der Mährischen Walachei
Libor Marek 85

Wie sollten Europäer aktuell zusammenleben?
Vom Dialog zum Erwerb einer europäischen interkulturellen Kompetenz im Reisebericht *Ich bin dann mal weg. Meine Reise auf dem Jakobsweg* von Hape Kerkeling
Jean Bernard Mbah 105

Liebeslyrik an der Schwelle
Bemerkungen zum Liebeskonzept in Uwe Kolbes Gedicht *Ich schien zu erliegen*
Renuprasad Patki 125

Zwischen Kulturvermittlung und Ideentransfer
Mehrsprachigkeit und interkulturelle Vernetzung als Mittel zur Selbstprofilierung
Nashwa Abou Seada..... 133

Die jüdische Erinnerungstradition und die Herausforderung der Moderne
Das Beispiel einiger Autobiographen der Emanzipationszeit
Constantin Sonkwé Tayim 147

Die Darstellung Lissabons
Eine transareale Analyse von *Nachtzug nach Lissabon* und *Ich war in Lissabon und dachte an dich*
Fernando Martins de Toledo 167

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Perspektiven der Kultur- und Übersetzungswissenschaft und interkulturellen Didaktik

Übergänge erschaffen Wissen
›Vergangenheitsbewältigung‹ und die Auflösung des ›Konsenssyndroms‹ in Norwegen
Julia Erol 183

***Kulturakademie*: gemeinsam und Gemeinsames**
Katrine Fleckner Gravholt 193

Die wechselnde Identität der Slowenen an der Grenze zu Kroatien in der ›vornationalen Zeit‹
Ein kulturhistorisches Phänomen am Rande der deutschen Siedlungsgebiete an der südöstlichen Reichsgrenze
Boris Golec..... 203

Frankreichbilder in der deutschen Übersetzung von Fatou Diomes Roman *Le ventre de l´atlantique* (*Der Bauch des Ozeans*)
Louis Ndong 219

Untertitelung in der Holocaust-Forschung
Fallbeispiel und methodologische Ansätze zur Untertitelung von Interviews mit Holocaust-Überlebenden
Izabella Nyári 231

Autorinnen und Autoren..... 247

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - BY-NC-ND

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Vorwort

Gesine Lenore Schiewer

Wie es in der Interkulturellen Germanistik in der Regel üblich ist, liegen die Beiträge dieses zweiten Bandes der Reihe *Interkulturelle Germanistik* in der allen Fachkolleginnen und -kollegen gemeinsamen Sprache vor, also dem Deutschen.

Wäre aber nicht zu fragen, ob dies aus mehreren Gründen – nämlich erstens aufgrund der hier diskutierten auf Europa bezogenen Thematik, zweitens wegen der weltweiten Verbreitung germanistischer Abteilungen sowie drittens vor dem Hintergrund der oft als ›Internationalisierung‹ bezeichneten geläufigen Verwendung der Wissenschaftssprache Englisch beziehungsweise Amerikanisch – zu einer Gewohnheit geworden ist, die dringend überdacht werden sollte?

Und steht die Verwendung einer einzigen Sprache nicht dem Anspruch des Faches, eine Vielfalt an Perspektiven einzubringen, entgegen? Handelt es sich mit anderen Worten nicht um den klassischen Fall einer Quadratur des Kreises, wenn, wie betont sein mag, *trotz* der gemeinsamen Sprache ein ›Denken in Optionen‹ gepflegt werden soll?

Dies wird man so sehen können. Genauer betrachtet, ist die Verwendung *einer einzigen* Sprache – und im Fall der Interkulturellen Germanistik kann dies nur die einzige sprachliche Schnittstelle des Deutschen sein – jedoch gerade der Schlüssel dazu, einen polyzentrischen Diskurs führen zu können, in dem unterschiedliche Standpunkte und potentielle Konflikte sichtbar gehalten werden. Auf diese Weise kann gleichsam die Welt in ihrer Vielfalt zur Sprache gebracht werden, ohne sie einseitigen Normvorstellungen unterzuordnen. Warum ist dies so?

Wenngleich im Fach lange von einem ›Innen‹ und ›Außen‹ gesprochen wurde, von Innen- und Außensichten, gar von Inlands- und Auslandsgermanistik, handelt es sich viel weniger um binäre Oppositionen als um ein dynamisches Kontinuum von Positionen: In der Auseinandersetzung mit den

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Gegenständen und Fragestellungen der Disziplin ist mal mehr und mal weniger Nähe oder Distanz in Argumentationen und Schlussfolgerungen anzutreffen, mal mehr und mal weniger Identifikation oder Nicht-Identifikation, mal mehr und mal weniger zu einem bestimmten Zeitpunkt gemeinsam geteilte oder nicht geteilte Lebenswelten.

Im Hinblick auf diese Differenzierung eines Kontinuums profitiert der wissenschaftliche Austausch *gerade* von dem ›Trotz‹ – und zwar als Präposition und als Substantiv – der Fachvertreterinnen und -vertreter. Unter den Bedingungen ihrer Mehrsprachigkeit und Mehrkulturalität ist es die Verwendung der Wissenschaftssprache Deutsch, die Weite und Vielfalt der Zugänge ermöglicht.

Eine weitere Frage gilt es an dieser Stelle einzubinden: Ist die Thematik des vorliegenden Bandes, die sich auf Europa in der Gegenwart bezieht, um es bewusst schlicht auszudrücken, überhaupt ein germanistisches Thema? Oder eher etwas für Politologen, Soziologen, Historiker und andere Kolleginnen und Kollegen? Oder ist es andersherum zu betrachten und zu begrüßen, dass die Interkulturelle Germanistik sich Themen mit sozialgeschichtlichem Bezug zu eigen macht und sich – im weitesten Sinn – mit Aspekten der Organisation von Gesellschaften befasst? Was können dann Ansätze der Interkulturellen Linguistik und Mehrsprachigkeitsforschung, der Interkulturellen Literaturwissenschaft und Mediävistik, der fremd- und zweitsprachlichen Didaktik oder der Translationswissenschaft im Zusammenhang mit der Thematik ›Europa im Übergang‹ leisten?

In Anbetracht dessen, dass das moderne Leben von Gesellschaften der Gegenwart in hohem Maß durch einen kommunikations- und textbezogenen Charakter gekennzeichnet ist, ist die Kenntnis von und die Auseinandersetzung mit konsensuellen ebenso wie mit konfligierenden kommunikativen und diskursiven Prozessen in Alltag, Literatur und Wissenschaft geradezu elementar geworden. Dazu gehört die Auseinandersetzung mit mehr oder weniger involvierten, eventuell zustimmenden beziehungsweise durch eine Position der Nähe geprägten Sichtweisen ebenso wie mit von Distanz respektive Distanzierung charakterisierten Sichtweisen, die es gleichermaßen zur Kenntnis zu nehmen gilt.

Die Verwendung des Deutschen kann dabei sehr wohl eine Öffnung gegenüber der Bandbreite an Stimmen von innen und außen bedeuten und gerade kein rückwärtsgewandtes Abschließen und keine mangelnde Internationalität. Der Blick, die Auseinandersetzung und die Kritik werden nicht auf

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Distanz gehalten und, sei es auch nur in der Sprachwahl, die unmittelbare sprachliche Konfrontation wird nicht vermieden.

Genau das ist es, was zumindest angestrebt wird, auch wenn Deutsch Tagungssprache ist und deutschsprachige Texte Untersuchungsgegenstand von Germanistinnen und Germanisten sind. Interkulturelle, internationale und mehrsprachige Fachvertreterinnen und -vertreter stehen so im Austausch, dass sie Europa ›auf den Leib‹ rücken können.

Es ist abschließend Dr. Veronika Elisabeth Künkel, Jan Niklas Wilken, Katja Rabold, Laura Mayer, Alina Trost und Giulia Beck ganz herzlich zu danken für ihre intensive Mitwirkung an der Vorbereitung der Beiträge für die Publikation in diesem Band.

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - BY-NC-ND

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Für ein Europa der Übergänge
Literaturtheoretische Überlegungen zur Einleitung

Iulia-Karin Patrut/Reto Rössler

1. Europa – ein pluraler und emphatischer Begriff

In seiner wechselvollen Ereignis- und Kulturgeschichte wurde Europa vorzugsweise und vor allem anderen als eines gefasst: als eine ›große Idee‹. Derartiges Pathos vermag in politischen Kontexten gleichermaßen ›Großes‹ zu bewirken – dies zuweilen im Guten, zu häufig jedoch auch im Schlechten. Im Zeichen Europas hat man die schlimmsten Menschheitsverbrechen an Kulturen und Völkern in der außereuropäischen Welt verübt; in den europäischen Einigungsbestrebungen zugleich aber auch Potenziale für Demokratie und ein friedvolles Miteinander erkannt und auf sie hingewirkt (vgl. Wertheimer 2020).

Doch auch jenseits dieser beiden Extrempole ist Europa ein Begriff, der im Laufe seiner Geschichte, speziell der des 20. Jahrhunderts, vielfältige Semantisierungen, Umbesetzungen und Neudeutungen erfahren hat, sei es in seiner Bestimmung als ›Abendland‹, als ›Pan-‹ oder ›Mitteleuropa‹ (vgl. Greiner 2014). In all diesen Fällen handelt es sich um Konzeptualisierungen Europas sowie des Europäischen, die sich »deutlich von den heutigen liberal-demokratischen Konzepten eines politisch und wirtschaftlich integrierten Kontinents« (Beßlich/Heise 2021: 123) unterschieden. Gerade jene konzeptuelle Distanz vermag daher dafür zu sensibilisieren, dass ›Europa‹ nicht nur ein historisch variables Reflexionsprodukt, sondern auch seinerseits ein theoretisches Substrat für gegenläufige Zuschreibungen, solche des elitaristischen und antiliberalen wie auch des interkulturellen Denkens (und Schreibens) bildete.

Indes war und ist Europa nicht lediglich ein heterogener, umkämpfter und ›krisenhafter‹ (vgl. Klaeger/Wagner-Egelhaaf 2016), sondern in dieser Eigenschaft überdies ein Begriff *rhetorischer Emphase*. So hat man meist *für*

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - BY-NC-ND

oder *gegen* Europa geschrieben, ist *für* ein geographisch begrenztes, christlich-abendländisch geprägtes oder wie auch immer *identifizierendes* Europa eingetreten. In dieser Hinsicht ist Europa Teil einer Geschichte politischer Leidenschaften, an der nicht zuletzt Schriftstellerinnen und Schriftsteller in Gestalt von Essays und Manifesten mitgewirkt haben (vgl. Lützeler 1992). Andererseits bot die Darstellung des Kontinents wegen der jahrhundertelang vorhandenen Offenheit möglicher Europa-Entwürfe Anlass zur Entwicklung und Erprobung literarisch-künstlerischer Verfahren, die vormalig Gegensätzliches miteinander verbanden. Solche poetisch gestalteten Verbindungen begünstigen gerade nicht neue Identifikationen, sondern sie werden als *poetische Reflexion und Kritik* an den diskursiven Ordnungsschemata manifest; sie zeitigen dekonstruierende Effekte und ermöglichen Selbstbeschreibungen in Kategorien des Übergängigen oder des Ähnlichen (vgl. Patrut/Rössler 2019). Aus diesem Grund hat die Fragestellung dieses Bandes nicht nur großes Potential für die Interkulturalitätsforschung, sondern auch für die Literaturtheorie.

2. Das Übergängige, Kleine und kulturell Vernetzende. Über Europa sprechen und schreiben, ohne zu essentialisieren

Mit dem an Deleuze/Guattaris *Kafka*-Studie angelehnten Titel *Pour une littérature mineure* (1975) schreibt sich der vorliegende Band auf seiner textuellen Oberfläche in ebenjene Tradition von ›Europa-Plädoyers‹ ein (vgl. Lützeler 1987). Gleichwohl richtet sich der inhaltliche Fokus hier vielmehr auf literarische Texte (im engeren Sinne), die sich im Mindesten komplementär, wenn nicht gar subversiv zur expositorischen Textgattung der Manifeste verhalten. Denn laufen die hier ›manifest‹ gemachten Begriffe Europas und des Europäischen nicht selten Gefahr, Festschreibungen, Verallgemeinerungen und Essentialisierungen zu unterliegen, so zeichnen sich literarische Texte aufgrund der ihnen eigenen Mittel wie Fiktionalität, Mehrdeutigkeit, Ambivalenz und Ambiguität, Vielstimmigkeit, Ironie und Intertextualität durch ein ungleich höheres Maß an Rekursivität und Relationalität kultureller Zuschreibungen aus.

Europa ›in Übergängen‹ zu denken und literarisch zu entwerfen, kann hier als eine ästhetische Intervention und ›Gegenrede‹ begriffen werden und lässt sich nochmals in verschiedene Ebenen auffächern: Es (1) meint in *räumlicher* Hinsicht eine Darstellung jenseits der Dichotomien von Zentrum und

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Peripherie und eines Raums der fluiden Grenzen und Transfers; (2) versteht sich *zeitlich-diachron* im Sinne von Ästhetiken, die historisch wie systematisch entfernte Semantisierungen Europas chronotopisch überlagern bzw. diegetisch in Berührung bringen; (3) begreift sich als vielstimmiger fiktiver *Diskursraum*, in dem Europa und das Europäische durch Erzähler- und Figurenrede immer wieder neu und anders gefasst zu werden vermögen sowie (4) als *utopischer Ort*, in dem die Literatur nicht lediglich die Vergangenheit und Gegenwart Europas rekonstruiert, sondern Zukünfte Europas, sein mögliches, utopisches Werden voraus entwirft.

Die literatur-, kultur-, übersetzungswissenschaftlichen Studien des Bandes sind damit allesamt der nur auf den ersten Blick und rein aussagelogisch betrachtet paradoxalen Frage gewidmet, wie sich ein offenes, kulturell wandelbares und plurikulturell-diverses Europa fassen lässt, ohne es ›auf den Begriff‹ zu bringen (vgl. Bhatti 2016). Auch in dieser Hinsicht steht die literarische Figuration des ›Übergangs‹ in enger Nähe zum Konzept der ›kleinen Literatur‹ bei Deleuze/Guattari, insbesondere der Vorstellung einer ›deterritorialisierenden‹ Funktion literarischer Texte, insofern diese es vermögen, Beziehungen zwischen Kultur und Territorium zu entkoppeln (vgl. Deleuze/Guattari 1986: 6).

Doch auch in Romanen wie etwa dem *Mann ohne Eigenschaften* Robert Musils finden sich entsprechende metapoetologische Reflexionen, die der ›großen Idee‹ (Mittel-)Europas, deren Realisierungsversuch ›von oben‹ in Gestalt der ›Parallelaktion‹ im Roman als problematisch ausgewiesen wird und letztlich scheitert, ein de-essentialisierendes, kulturell vernetzendes Denken in Relationen, Ähnlichkeiten und Übergängen des Protagonisten Ulrich entgegenstellen.

Über die vier oben genannten Bestimmungen eines ›Europas der Übergänge‹ hinaus lässt sich die Figur des ›Übergangs‹ jedoch auch in *literaturtheoretischer* Hinsicht nochmals schärfer profilieren und dabei auch auf ihr interkulturelles Potenzial hin befragen. Obgleich ›Übergang‹ und ›Übergängigkeit‹ zweifellos zum Grundbestand literarischer Figurationen zählen, sind beide in ihrer literarischen Funktion und Bedeutung bisher noch eher unterbelichtet geblieben.

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

3. Literarische Figurationen des Übergangs – literaturtheoretische Überlegungen

In dem 2020 erschienenen Band *Literaturtheorie nach 2001* (Durdel u.a. 2020) gibt es einen aufschlussreichen Artikel zum Thema ›Grenze‹, jedoch keinen zum ›Übergang‹. Dabei endet der Beitrag, der dem literaturtheoretischen Potential von Grenze gewidmet ist, mit einem Plädoyer für die Notwendigkeit, auch in theoretischer Hinsicht zwischen »Extremen zu verhandeln« (Durdel/Ernst 2020: 55), also Übergänge zu denken:

> Auf der einen Seite stehen die eingegrenzte Ontologisierung und provinzielle Fetischisierung ›fremder‹ Differenz. Auf der anderen das Projekt einer grenzenlosen Weltliteratur, die im Zeichen eines globalen Englisch durch Anthologisierung und Kanonisierung, jegliche Literatur, die sich international behaupten kann, über einen Kamm schert. (Ebd.)

In der Tat stellt sich, auf das Literatursystem bezogen, die Frage, wie diese Opposition aufgelöst werden kann. Die Faktoren, die hier angesprochen sind, lassen sich erstens zwar beschreiben, aber kaum beeinflussen, und zweitens wird damit wenig über die literarischen Texte selbst ausgesagt, sondern eher etwas über ihr diskursives Umfeld sowie über ihre Produktions- und Rezeptionsbedingungen. Diese Dynamiken des literarischen Feldes (vgl. Bourdieu 2001), die dem Primat des Ökonomischen unterliegen, sowie die kollektiv-diskursiven Dynamiken, die zu Essentialismus und Othering führen (vgl. Brons 2015), kommen zwar als Kontext literarischer Texte sowie als möglicher Gegenstand literarischer Verhandlung in Betracht, aber die Funktionsweise der Sinnbildungsprozesse im literarischen Text selbst wird damit noch kaum erhellt.

Selbst der Kultursoziologe Pierre Bourdieu hat darauf hingewiesen, dass ein »Kurzschluß-Effekt« (Bourdieu 1991: 110) eintritt, wenn Inhalte literarischer Prosa unmittelbar und wahllos auf soziale Realitäten bezogen werden. Zum spezifischen Umgang mit Sprache, den literarische Texte pflegen, gehört es, dass ihre Referenzialisierbarkeit Teil ihrer Analyse sein muss. So lassen sich aus der Lektüre von Goethes *Werther* vorsichtig Auskünfte über den Umgang mit Schusswaffen im ausgehenden 18. Jahrhundert gewinnen, die als solche in sozial-, diskurs- und affekthistorische Studien einbezogen werden können – vorausgesetzt, eine sorgfältige Analyse des Stellenwerts einzelner Episoden in der textlichen Eigenlogik ist dem vorausgegangen. Über die Fra-

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

ge nach Kontexten des Wissens in literarischen Texten stellt sich somit die Frage nach deren Eigenlogik, und damit die nach ihrer wirklichkeits*erzeugenden* Kraft. In dieser Hinsicht wäre der ›Einsatzpunkt‹ des Romans in der Inszenierung dichterischer Subjektivität in ihren volatilen Grenzverläufen zu sehen, mit der Implikation, dass innere Vielstimmigkeit, Perspektivierung, Ironie und karnevaleske Elemente es begünstigen, etablierte Differenzen in Übergänge zu überführen. Bezüge zwischen dem literarischen Text und Wissen(schaften) lassen sich dort aufzeigen, wo der Roman überwertige Ideen, wahnhafte Vorstellungen sowie die Störungsanfälligkeit der Grenze zwischen Ich und Welt, also paradigmatisch psychische Vorgänge, beschreibt, die später die Psychoanalyse in eine theoretische Sprache fasst, die nach dem Code ›wahr/falsch‹ für sich in Anspruch nimmt, unmittelbar auf den fokussierten Gegenstand zuzutreffen.

Auch der Systemtheoretiker Niklas Luhmann nähert sich in *Die Kunst der Gesellschaft* (1995) der spezifischen Referenzialisierbarkeit von Literatur, indem er die Differenz und daraus resultierende Spannungsmomente in den Blick nimmt, die zwischen dem Gebrauchssinn der Wörter einerseits und einer Vielzahl weiterer Verweisungsebenen im Text andererseits entstehen – Verweisungsebenen, die hauptsächlich auf Rekursionen und darauf aufbauenden komplexen Relationen beruhen:

> Worte haben und ›bedeuten‹ ihren normalen Gebrauchssinn und verweisen damit auf etwas anderes, nicht nur auf sich selbst. Sie haben und ›bedeuten‹ zugleich aber auch ihren besonderen Textsinn, in dem sie die Rekursionen des Textes vollziehen und weiterführen. Das Textkunstwerk organisiert sich selbst mit Hilfe dieser Klangliches, Rhythmisches und Sinnhaftes kombinierenden selbstreferentiellen Verweisungen. Die Einheit von Fremdreferenz und Selbstreferenz liegt in der Wahrnehmbarkeit der Worte. Die Differenz der beiden Referenzrichtungen kann bis zu krassen Diskrepanzen getrieben werden, so daß, in Gedichten etwa, Worte für den Text das Gegenteil von dem besagen, was im normalen Sprachgebrauch üblich ist. (Ebd.: 75)

In den Spannungsmomenten zwischen diesen beiden Richtungen der Sinnangebote liegt die Eigenlogik und damit die künstlerische Qualität des Textes, der, anders als andere Formen stark verdichteter Kommunikation, seine eigene Selbstbeschreibung und damit einen Beitrag zu seiner eigenen Theoretisierung mit enthält:

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

> Die Artikulation von Differenz und Einheit wird also nicht nur, wie man meinen könnte, über die Themen (Liebe, Verrat, Hoffnung, Alter – was immer) vermittelt. Das auch, aber die künstlerische Qualität eines Textes liegt nicht in der Themenwahl, sondern in der Wortwahl. In der Dichtung wird, wie sonst kaum möglich, das Kunstwerk mit seiner Selbstbeschreibung vereint. (Ebd.)

Worauf der literarische Text im Einzelnen zutrifft, bleibt daher Gegenstand der literarischen Analyse, die sich ihrerseits als wissenschaftlicher Text darin bewähren muss, dass ihre Argumentation die Selbstbeschreibung literarischer Texte umfassend und plausibel in alle interpretierenden Anschlussunterscheidungen einbezieht.

Auch über die Reichweite eines einzelnen literarischen Textes hinaus ist freilich Theoretisierung möglich: Die Verfahren und Arten des Verweisens sowie mögliche Implikationen und Effekte (u.a. Gesellschaftsanalyse und -kritik, Wissenschaftskritik, Präfiguration neuer Erkenntnisformen und -formate) können grundsätzlich literaturtheoretisch erfasst werden. Hier liegt eines der größten Potentiale für die Literaturtheorie: Es gilt, die Modalitäten der Bezugnahme, Reflexion und semantischen Aktion literarischer Texte in den Wechselbeziehungen, die sie selbst hin zu Wissensbeständen, gesellschaftlichen Praktiken und epistemischen Rahmungen herstellen, genauer zu bestimmen. Erste Ansätze dazu gibt es bereits im großen und heterogenen Umfeld des Formalismus, insbesondere bei Jurij Tynjanov, der bereits in seinem 1924 zuerst in russischer Sprache veröffentlichten Aufsatz darlegte: »Das Wechselverhältnis von Konstruktions-Faktor und Material muß immerzu abwechseln und schwanken, um dynamisch zu sein.« (Tynjanov 1967: 20) Das ›Material‹ bilden dabei Ausschnitte aus dem gesellschaftlichen Diskurs, an und in dem mittels ästhetischer Sinnkonstruktion kritisch-reflexiv gearbeitet wird. Luhmanns zuvor angesprochene Kunsttheorie lässt sich als Übersetzung dieses Ansatzes in eine andere Theoriesprache auffassen. Den Theorien von Tynjanov und Luhmann gemeinsam ist, dass innerliterarisch im *Momentum des Übergangs* zwischen aktualisiertem alltagssprachlichem Referieren (›Material‹) und eigenlogischem Text-Sinn ein ästhetischer Gehalt auszumachen ist, dem transformatorische Potentiale für das Individuum, die Gesellschaft und die Episteme zugesprochen werden können.

Erst dadurch kann die viel grundsätzlichere Frage der Referenzialisierbarkeit literarischer Texte erhellt werden – selbstverständlich stets im Bewusstsein dessen, dass all diese Sinnprozesse auf das Sich-Einlassen der Rezipien-

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

tinnen und Rezipienten angewiesen sind. Nach Wolfgang Isers *Der Akt des Lesens* ist es selbstverständlich, dass während des poietischen Versuchs, die ästhetisch codierten Gehalte literarischer Texte zu aktualisieren, auf frühere Erfahrungen und Wissensbestände zurückgegriffen wird, während es aber andererseits zur Neubewertung, Umgestaltung und Neuordnung früherer Vorstellungen kommt (vgl. Iser 1984: 216f.) Dies impliziert, dass den Leserinnen und Lesern von einem literarischen Text wesentlich mehr abverlangt wird, als bei der Lektüre eines wissenschaftlichen Textes. Denn während wissenschaftliche Kommunikation darauf angewiesen ist, den Gegenstand wahrer Aussagen klar zu benennen, entwirft der literarische Text komplexe Konjekturen, die sich zum Ich-, Welt- und Wissenschaftswissen der Leserinnen und Leser *verhalten*. Diesem Verhältnis nachzugehen bedeutet, Differenzmomente zwischen der Gesamttextlogik und der schon bekannten Logik des Diskurses zu identifizieren, und zwar synchron (im Verhältnis zur Episteme und Gesellschaft der Entstehungszeit des Textes), retrospektiv (im Sinne nachträglicher Bestandsaufnahme und Analyse von Geschichte im literarischen Text) und prospektiv (mit Blick auf literarische Präfiguration von Recht, Wissenschaften, Demokratie, Ethik/Moral u.a.).

Von einer dialektischen Bezugnahme von Kunst und Gesellschaft aufeinander, immer vermittelt durch den Leser bzw. die Leserin, ging bereits Umberto Eco aus, und in der Annahme, der literarische Text sei im Zuge der Rezeptionsarbeit der Leserinnen und Leser in der Lage, »verschiedene, unvorhergesehene, physisch noch nicht realisierte Strukturen anzunehmen« (Eco 1973: 42), ist, zumindest implizit, die These enthalten, dass es gerade die literarisch präfigurierten Übergänge sind, die das Neue in die Welt bringen. Epistemische, soziale und politische Transformationsprozesse können in literarischen Texten angestoßen werden, indem Übergänge dargestellt und damit Grenzen, die politisch-geographisch, ethnisch, kulturalistisch, geschlechtlich oder anderweitig begründet wurden, als fragwürdig, unhaltbar, illegitim oder gewaltträchtig wahrnehmbar werden.

Der Darstellung von Übergängen in literarischen Texten kommt also große Relevanz zu, weil sich dort die gestaltende Kraft literarischer Texte besonders deutlich manifestiert. Das transformatorische Vermögen der Literatur lässt sich im Rekurs auf Novalis, Friedrich Hölderlin, Friedrich Nietzsche und Michel Foucault mit der Denkfigur des Übergangs verbinden (vgl. Johann/Patrut/Rössler 2019). Wenn über Grenzen hinweg, deren Realität und Geltung im Diskurs, einschließlich der gesellschaftlichen Praktiken, unbestritten sind, Übergänge dargestellt werden, kommen, soziologisch ausgedrückt,

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Variationen in die Welt, die in anderen Bereichen als der Literatur wählbar werden. Dies umschreibt nichts anderes als Transformation: Wenn im literarischen Text beispielsweise ontologisierte und im Diskurs – womöglich auch in exakten Wissenschaften – gemeinhin als ›fremd‹ markierte Differenzen in Übergänge überführt und somit aufgelöst werden, sind die betroffenen Wissenschaften bzw. ist der Diskurs darauf angewiesen, sich zu rekonfigurieren, das heißt andere Leitunterscheidungen zu entwerfen, die weniger angreifbar sind. Übergänge stellen eine Variation der Episteme dar, die nicht nur Evolution ermöglicht, sondern durchaus subversiven Charakter hat: »Alle Variation tritt mithin als Widerspruch auf« (Luhmann 1997: 46). Freilich ist dabei nicht vorhersehbar, welche durch literarische Übergänge präfigurierten Transformationen in den gesellschaftlichen Teilbereichen, die anvisiert sind, tatsächlich selegiert werden (also für Anschlussoperationen in Betracht gezogen werden oder in die Normalität einfließen). Selbstverständlich kann Literatur die gesellschaftliche und epistemische Evolution nicht steuern, aber sie stellt die semantischen Ressourcen dafür in wesentlichem Maße her, während sich das Neue (also z. B. aufgelöste Grenzvorstellungen) im anvisierten Umfeld erst bewähren muss: »Die innovierten Strukturen müssen dem System eingepaßt und mit seinen Umweltverhältnissen kompatibel werden, ohne dass im Voraus (bei der Selektion) ausgemacht werden könnte, ob und wie das gelingt.« (Ebd.: 48)

Nicht zuletzt sind die Implikationen der Infragestellung von Grenzziehungen für das Konzept der Individualität, das aus dem europäischen Selbstverständnis spätestens seit der Klassischen Moderne nicht mehr wegzudenken ist, gewaltig. Denn das Individuum – auch und gerade wenn es sich als Subjekt von Solidarität begreift – ist Ergebnis autonomer und nicht vollständig kommunizierbarer Sinnschöpfungsprozesse: »W i r A l l e s i n d k e i n M a t e r i a l m e h r f ü r e i n e G e s e l l s c h a f t: das ist eine Wahrheit, die an der Zeit ist!« (Nietzsche 1980 [KSA 3]: 597; Herv. i. Orig.)

Dies bedeutet wiederum, dass das literarische Vermögen, Übergänge zu präfigurieren, zur unhintergehbaren, notwendigen Ressource, ja zur Möglichkeitsbedingung für Individualität avanciert. Es ließe sich argumentieren, dass damit ein frühromantisches Theorem eingelöst wurde, demzufolge Individualität auf Kunst und diese auf die Fähigkeit, Grenzen zu dekonstruieren und neue Leitunterscheidungen zu präfigurieren, angewiesen ist. In diesem Sinne argumentiert schon Novalis, nichts sei »poetischer als Übergänge und heterogene Mischungen.« (Novalis 1977 [Bd. 3]: 587) Gerade für das Selbst-

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

verständnis Europas gewinnt die literarische Gestaltung von Übergängen an Bedeutung, dergestalt, dass der Kontinent für seine Selbstbeschreibungen das kritische Potential literarischer Übergänge selegiert und die Definitionsmacht des Kollektivs über die Einzelnen schwindet. Nicht nur Schriftstellerinnen und Schriftsteller, sondern tendenziell alle Individuen betrachten es zunehmend als ihr gutes Recht, ethnisch oder kulturalistisch codierte Grenzziehungen zu überschreiten und ›heterogene Mischungen‹ als Teil der Normalität zu betrachten.

Gegenwärtig befinden sich die meisten europäischen Gesellschaften an einem ›tipping point‹: Was literarisch seit rund 250 Jahren – spätestens seit Lessings *Nathan der Weise* – präfiguriert wurde, nämlich ethnische, kulturelle und religiöse Hybridität als selbstverständliche Normalität in Anspruch zu nehmen, fließt zunehmend auch in die Strukturen anderer gesellschaftlicher Teilbereiche ein, was zugleich eine Absage an essentialistische Legitimationen von Nation oder anderen Formen politischer Vereinnahmung im Namen von Kollektiven darstellt. Auch die Europäische Union sowie ihre Mitgliedstaaten sind davon betroffen, dass Hypercodierung von Individualität durch vermeintliche kollektive Identitäten aufgrund von Religion, Ethnie oder Geschlecht nur noch in kleinen Kreisen Überzeugungskraft entfaltet.

Das Selbstverständnis Europas als ein kultureller und sozialer Raum, in dem Individualität und kollektive Selbstbeschreibungen *im Übergang* befindlich sind, geht einher mit einem Selbstverständnis der (literarisch vorangetriebenen) Kritik von Grenze und Grenzziehung in Permanenz. Yoko Tawada, der in diesem Band ein Aufsatz gewidmet ist, beschreibt dies in ihrem Essay *Eigentlich darf man es niemandem sagen, aber Europa gibt es nicht* wie folgt:

> Es ist nicht einfach, sie [die Figur ›Europa‹] zu kritisieren, weil sie sich selbst ständig kritisiert, und zwar so schnell und so gut, dass kein anderer das besser könnte. Sie kritisiert sogar eine andere Kultur, wenn sie zu sehr von ihr beeinflusst wird. Ihre Kritik lautet in diesem Fall: ›Warum bleibst du nicht Du selbst? Warum ahmst du mich nach? Ich bin doch schlecht.‹ Europa ist eine Meisterin der Kritik, und das macht eine ihrer Eigenschaften aus. Wenn sie nicht kritisiert, so verschwindet sie. (Tawada 2011: 49)

Für diese laut Tawada männlich codierte Figur Europa ermöglicht ständige (auch ästhetisch artikulierte) Kritik jene Übergänge, die ihrerseits verhindern,

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

dass eine Identität Europas arretiert werden kann. Sie stellt außerdem die Transformabilität Europas sicher.[1]

4. Ausblick auf die Beiträge

Die Beiträge dieses Bandes thematisieren unterschiedliche Facetten eines ›Europas der Übergänge‹. Sie lassen keinen Zweifel daran, dass literarische Texte das Übergängige in Europa zunehmend als selbstverständliche Umweltbedingung betrachten und auf diesem Hintergrund spezielle Irritationen, Konfliktmomente, Widersprüche und persistierende wie neu aufgekommene Machtasymmetrien beschreiben. Auch zeigen die literaturwissenschaftlichen Beiträge, dass die offene Darstellungsarbeit an Figurationen Europas weiterhin innovative Effekte für künstlerische Verfahren zeitigen. Dies gilt für Selbstbeschreibungen in mehrsprachigen Gesellschaften Ost- und Mitteleuropas (Anita Czeglédy; Réka Jakabházi; Boris Golec), wo im Spannungsfeld der Verhandlungen Europas poetisch gestaltete Übergänge Zugehörigkeiten und Selbstentwürfe pluralisieren. Es gilt auch für die Auseinandersetzung mit der deutsch-jüdischen Geschichte und Gegenwart in Europa (Constantin Sonkwé Tayim; Izabella Nyári), denn die Zuschreibungen interner Fremdheit zeitigen Exklusionseffekte, die vor dem Hintergrund des Spannungsverhältnisses zwischen Nation und Europa eine Eigendynamik entwickeln. Und schließlich gilt es für das Verhältnis Europas zu Afrika (Boaméman Douti), wo in der Folge kolonialer Machtasymmetrien interkulturelle Begegnungen mit Erinnerungen an Gewalt belastet sind. Andere Beiträge widmen sich der Entstehung eines übergängig-heterogenen Selbstverständnisses als Europäerinnen und Europäer (Jean Bernard Mbah; Nashwa Abu Seada; Katrine Fleckner Gravholt; Julia Erol), heterotoper urbaner Räume wie Lissabon (Fernando Martins de Toledo) oder durch Übersetzung entstandener Fremdbilder Frankreichs (Louis Ndong). Nicht zuletzt untersuchen zwei Aufsätze die Innovationskraft ästhetisch-literarischer Gestaltung von Übergängen (Arianna di Bella; Renuprasad Patki) in allgemeinerer Hinsicht.

Im Aufbau des Bandes schlägt sich die Relevanz des Paradigmas ›Europa der Übergänge‹ für die verschiedenen Teilbereiche der Germanistik nieder;

1 Ob und inwiefern diese ›Meisterschaft der Selbstkritik‹ auch Machtasymmetrien zwischen Europa und anderen Kontinenten perpetuiert, wie Tawada es nahelegt, müsste gesondert untersucht werden.

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

die Gliederung orientiert sich an den Teildisziplinen Literaturwissenschaft, Kultur- und Übersetzungswissenschaft sowie interkultureller Didaktik.

Literaturverzeichnis

Beßlich, Barbara/Heise, Tillmann (2021): Verfreundete Europäer. Im Kampf mit der Moderne. In: Ruperto Carola. Forschungsmagazin der Universität Heidelberg 17 (= Themenheft ›Freund & Feind‹), S. 122-131.

Bhatti, Anil (2016): Plurikulturalität. In: Johannes Feichtinger/Heidemarie Uhl (Hg.): Habsburg neu denken. Vielfalt und Ambivalenz in Zentraleuropa. 30 kulturwissenschaftliche Stichworte. Wien/Köln/Weimar, S. 171-181.

Bourdieu, Pierre (1991): Einführung in die Soziologie des Kunstwerks. In: Ders.: Die Intellektuellen und die Macht. Hg. v. Irene Dölling. Übers. v. Jürgen Bolder. Frankfurt a.M., S. 101-124.

Ders. (2001): Die Regeln der Kunst. Genese und Struktur des literarischen Feldes. Übers. v. Bernd Schwibs und Achim Russer. Frankfurt a.M.

Brons, Lajos (2015): Othering, an Analysis. In: Transcience 6, H. 1, S. 69-90.

Deleuze, Gilles/Guattari, Félix (1986): Kafka. Toward a Minor Literature. Transl. by Dana Polan. Minneapolis/London.

Durdel, Patrick/Ernst, Marc Niklas: Art. ›Grenze‹. In: Patrick Durdel/Florian Gödel/Christian Lamp u.a. (Hg., 2020): Literaturtheorie nach 2001. Berlin, S. 50-57.

Eco, Umberto (1973): Das offene Kunstwerk. Übers. v. Günter Memmert. Frankfurt a.M.

Greiner, Florian (2014): Wege nach Europa. Deutungen eines imaginierten Kontinents in deutschen, britischen und amerikanischen Printmedien. 1914-1945. Göttingen.

Iser, Wolfgang (1984): Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung. München.

Johann, Wolfgang/Patrut, Iulia-Karin/Rössler, Reto (Hg.; 2019): Einleitung. Transformationen Europas im 20. und 21. Jahrhundert. Zur Ästhetik und Wissensgeschichte der interkulturellen Moderne. In: Dies. (Hg.): Transformationen Europas im 20. und 21. Jahrhundert. Zur Ästhetik und Wissensgeschichte der interkulturellen Moderne, S. 9-30.

Klaeger, Florian/Wagner-Egelhaaf, Martina (Hg.; 2016.): »Europa gibt es doch…«. Krisendiskurse im Blick der Literatur. Paderborn.

Luhmann, Niklas (1995): Die Kunst der Gesellschaft. Frankfurt a.M.

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Ders. (1997): Die Gesellschaft der Gesellschaft. 2 Bde. Frankfurt a.M.

Lützeler, Paul Michael (1992): Die Schriftsteller und Europa. Von der Romantik bis zur Gegenwart. München.

Lützeler, Paul Michael (Hg.; 1987): Plädoyers für Europa. Stellungnahmen deutschsprachiger Schriftsteller 1915-1949. Frankfurt a.M.

Nietzsche, Friedrich (1980): Inwiefern es in Europa immer ›künstlersicher‹ zugehen wird. In: Ders.: Die fröhliche Wissenschaft. Kritische Studienausgabe [KSA] in 15 Bänden. Hg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München, Bd. 3, S. 595-597 (= Abschn. 356).

Novalis (1977): Schriften. Das Werk Friedrich von Hardenbergs. Hg. v. Paul Kluckhohn u. Richard Samuel. 6 Bde. Stuttgart.

Patrut, Iulia-Karin/Rössler, Reto (Hg.; 2019): Ähnlichkeit um 1800. Konturen eines literatur- und kulturtheoretischen Paradigmas am Beginn der Moderne. Bielefeld.

Tawada, Yoko (2011): Eigentlich darf man es niemandem sagen, aber Europa gibt es nicht. In: Dies.: Talisman. Tübingen, S. 44-52.

Tynjanov, Jurij (1967): Das literarische Faktum. In: Ders.: Die literarischen Kunstmittel und die Evolution in der Literatur. Ausgewählt und aus dem Russischen übersetzt von Alexander Kaempfe. Frankfurt a.M., S. 7-36.

Wertheimer, Jürgen (2020): Europa. Eine Geschichte seiner Kulturen. München.

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - BY-NC-ND

Perspektiven der Literaturwissenschaft

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Yoko Tawada und die Bildlichkeit der Buchstaben

Arianna Di Bella

Abstract
This article examines the role of language in the works of the German-Japanese author Yoko Tawada. For the analysis three works in which the writer deals with the languages Japanese and German will be considered: ›Talisman‹, ›Überseezungen‹, and ›Akzentfrei‹. Within the analysis the great imagination of Tawada will be underlined: She invents new words, new linguistic associations and surreal correspondences between signs and images. The world of the writer is a world between reality and fantasy and it must be observed with new eyes in order to be understood.

Title: *Yoko Tawada and the imagery of letters*
Keywords: *travel; linguistic and cultural comparison; imagination; metamorphosis; signs and images*

> Werde ich zu einem anderen Menschen, wenn ich eine andere Sprache spreche? […] Muss ich immer eine dicke Suppe kochen, wenn ich nicht mehr ›Suppe trinken‹, sondern ›Suppe essen‹ sagen soll? Habe ich doppelt so viel Zeit nach der Arbeit, wenn es für den Zeitraum zwei Worte – ›Abend‹ und ›Nacht‹ – gibt? […] Im Japanischen gibt es nur ein Wort, ›yoru‹, für den Abend und die Nacht […]. (Tawada 2016c: 29)

So schreibt Yoko Tawada (2016c) im Essay *Schreiben im Netz der Sprachen*, der in der Sammlung *Akzentfrei* (2016a) enthalten ist, als sie sich an die ersten Kontakte mit Europa erinnert. Die damals gerade in Deutschland angekommene und verunsicherte japanische junge Frau, die jetzt schon seit ungefähr vierzig Jahren in Deutschland lebt, kennt immer noch nicht alle Antworten auf ihre anfänglichen Fragen. Diese Fragen, wie auch »Bist du zu einem anderen Menschen geworden? […] Bist du ein anderer Mensch, wenn du deutsch sprichst?« (Tawada 2016c: 30), lassen sich nicht so leicht beantworten, gesteht

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

die Autorin, die heutzutage sogar die berühmteste zeitgenössische japanische Autorin ist, die sowohl auf Deutsch als auch auf Japanisch schreibt.[1]

In der Geschichte der deutschen Migrantenliteratur nimmt Yoko Tawada im Gegensatz zu den meisten anderen Autoren, die nicht deutsche Muttersprachler sind, aber auf Deutsch schreiben, einen sehr besonderen Platz ein.[2] Sie emigrierte nämlich nicht aus politischen oder wirtschaftlichen Gründen von Japan nach Deutschland, sondern einfach um ihre sprachliche und kulturelle Neugier und ihr Bedürfnis nach neuen Lebenserfahrungen zu befriedigen, wie die folgenden biografischen Notizen zeigen.

---

1 Tawadas literarisches Werk bewegt sich im Japanischen und Deutschen und zeigt sich in folgenden Konstellationen: Texte, die auf Japanisch geschrieben, ins Deutsche übersetzt und nur in Deutschland publiziert worden sind wie *Nur da wo du bist da ist nichts* (1987) und *Das Bad* (1989); Texte, die auf Japanisch geschrieben und nur in ihrer Heimat erschienen sind wie アルファベットの [*Arufabetto no kizuguchi/Die Wunde des Alphabets*] (1993) und エクソフォニー [*Ekusofonī: bogo no soto e deru tabi/Exophonie*] (2003); auf Deutsch verfasste und nur in Deutschland veröffentlichte Texte wie *Wo Europa anfängt & Ein Gast* (2014); Texte, die auf Deutsch redigiert und in andere Sprachen als ins Japanische übersetzt worden sind wie die Gedichte *eine fernaufnahme aus der nähe* und *Ein Versfuß ohne Schuhe* enthalten in *Abenteuer der deutschen Grammatik* (2010), die aus dem Deutschen ins Norwegische übersetzt und in Norwegen veröffentlicht worden sind. Diese Entscheidung könnte darin begründet sein, dass Tawada es nicht besonders befürwortet, die Werke, die sie auf Deutsch für das deutsche Publikum schreibt, ins Japanische übersetzen zu lassen. Es ist ihr vielleicht bewusst, dass die Wirkung auf die japanischen Leser nicht die gleiche wie die auf das deutsche Publikum wäre. Es scheint also, dass Tawada sich eine doppelte Position verschafft, die ihr strategisches Schreiben und Publizieren ermöglicht.

2 Tawadas Werk weist nicht ganz die typischen Züge der sogenannten ›Migrantenliteratur‹ auf, da sie sich von den meisten ihr traditionell zugerechneten Autoren nach Herkunft, Migrationsmotiven und Bildungsniveau stark unterscheidet (vgl. Heinze 1986: 31-39). In einem Interview mit Horst (2009: 83) antwortet sie auf eine Frage zur Kategorie der Migrantenliteratur: »Ich denke, diese Bezeichnungen beschreiben eigentlich nicht das, was ich mache. Was ich wirklich mache, wissen nur Leute, die meine Bücher lesen. Und das ist sowieso nicht mit einem Wort zu beschreiben.« Dennoch wird sie häufig in der Literatur als Migrantenschriftstellerin bezeichnet (vgl. Schultze-Kraft 2001). Perrone Capano (vgl. 2017: 47-48), die sich auf Tawadas in Japan erschienenen Text *Ekusophonī* (2003) bezieht, bezeichnet die Schriftstellerin als eine ›exophonische‹ und nomadische Autorin. Im genannten Text ist es Tawada selbst, die das Wort ›exophonisch‹ verwendet, um die Besonderheit ihrer Werke zu betonen, in denen Begriffe wie Identität, Kultur, nationale und sprachliche Zugehörigkeit in Frage gestellt werden. Zum Konzept Exophonie siehe auch Ivanovic 2010 und Lughofer 2011.

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Yoko Tawada wurde 1960 in Tokio geboren. Als Tochter eines Buchhändlers wurde sie schon als kleines Kind von Büchern und Literatur beeinflusst. Ihre Phantasie und Neugier wurden durch die zahlreichen Geschichten, die die Mutter häufig der Tochter erzählte, gefördert. In Tokio besuchte sie staatliche Schulen und studierte später an der Privatuniversität Waseda Literaturwissenschaft mit dem Schwerpunkt Russische Literatur. Nach dem Studium unternahm Tawada, angezogen von der Transsibirischen Eisenbahn, eine Reise, die in vielen Werken wieder aufgerufen wird und die immer noch als einer der wichtigsten Momente ihrer schriftstellerischen Entwicklung gilt. Während dieser Reise kam sie 1979 zum ersten Mal nach Europa und ab 1982 wurde Deutschland zu ihrem neuen Wohnsitz. In Hamburg, wo sie ein Leben in der Fremde begann, jobbte sie und studierte Germanistik und Romanistik. Anschließend promovierte sie an der Universität Zürich. Seit 2006 lebt sie als freie Schriftstellerin in Berlin.

Tawadas literarisches Schaffen, das bislang 24 Werke auf Deutsch und 30 auf Japanisch sowie verschiedene Gattungen wie Hörspiele, Romane, Gedichte, Theaterstücke und literarische Essays umfasst, fand bald seitens der Kritik Beachtung und das Interesse an ihm auch seinen Niederschlag in verschiedenen deutschen und japanischen Auszeichnungen: 1991 erhielt die Autorin den Gunzo-Shinjin-Bungaku-Sho, 1993 den Akutagawa-Sho, 1994 den Lessing-Förderpreis, zwei Jahre später den Chamisso-Preis, sodann 2005 die Goethe-Medaille, 2009 den Tsubouchi-Shoyo-Taisho, 2013 den Yomiuri-Literaturpreis sowie den Erlangener Literaturpreis für Poesie als Übersetzung und zuletzt 2016 den Kleist-Preis. Auch vom Publikum ist sie weltweit durchaus geschätzt, wie hohe Auflagen und die fast 1000 Lesungen in verschiedenen Ländern in den letzten 30 Jahren zeigen.

Die Autorin ist – wie ihre Hauptfiguren, die neugierige und weltläufige Frauen sind, aus Asien kommen und nach Deutschland umziehen – auch heutzutage noch viel unterwegs. Ihr unentwegtes Unterwegssein, das mit der Transsibirischen Eisenbahn begonnen hat, ist demnach ihr Motto, ihre Lebensphilosophie geworden, denn das oft spontane und ziellose Reisen bedeutet für sie nicht nur Bewegung durch Orte und Kulturen, sondern vor allem Bewegung durch die Sprachen und ihre Wörter, deren Klänge und Schriftbilder, die ständig ihren Weg begleiten.[3]

3 Im Essay *Im Bauch des Gotthards* (2015d) erzählt die Autorin, wie sie während einer Reise in Göschenen ausstieg, einfach weil der Ort sie faszinierte, besonders der Klang des Ortsnamens, und dass sie nach der Fahrt durch den Tunnel weiter auf die Karte mit

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Aber was für eine Reise unternimmt sie? Welche Rolle hat die Sprache im Leben der mehrsprachigen Schriftstellerin? Um diese Fragen zu beantworten, werde ich auf einige Texte aus ihren drei Essaybänden *Talisman* (2015e), *Überseezungen* (2017c) und *Akzentfrei* (2016a) eingehen. *Talisman*, Tawadas bekanntestes Buch in deutscher Sprache, *Überseezungen*, eine Art Reisetagebuch über eine Fahrt von Japan durch Europa, Südafrika und Nordamerika, und *Akzentfrei* bestehen aus mehr oder weniger kurzen literarischen Essays, in denen sich fiktionale Elemente mit autobiographischen Inhalten und individuellen Auseinandersetzungen mit kulturellen und sprachlichen Aspekten mischen. In *Talisman* konzentriert sich die Autorin eher auf eine Konfrontation zwischen Deutschland und Japan, in *Überseezungen* und *Akzentfrei* verschiebt sich der Blick der Reisenden hingegen auch auf andere Länder mit ihren Gebräuchen sowie auf andere Sprachen, bei denen ausgewählte grammatikalische und semantische Aspekte untersucht und miteinander verglichen werden. Übergreifendes Motiv in den drei Bänden ist das Reisen durch Länder und Sprachen, ein ungewöhnliches, abenteuerliches, eine surreale Aura erhaltendes Reisen, das in einem Zustand zwischen Traum und Hellwachsein unternommen wird (vgl. Brüns 1995: 15).

Ganz mit Fachinger (vgl. 2005: 46) übereinstimmen wird man, wenn sie Tawadas Leben – immer auf Reisen – als kosmopolitisch bezeichnet. Tawada selbst sieht sich weder als deutsche noch als japanische Schriftstellerin, sie bewegt sich in und zwischen zwei ihr sehr gut bekannten Welten und will sich nicht für eine davon entscheiden. Sie ist eben eine Weltbürgerin ohne Wurzeln und wie sie selbst schreibt, möchte sie auch in Zukunft keine »Wurzeln schlagen« (Tawada 2016d: 17), sonst wäre ihre persönliche Entwicklung unmittelbar beendet. Ihre Absicht ist es daher nicht, den Verlust der japanischen Lebensweise auszugleichen, sondern vielmehr zu versuchen, die Konzepte Identität und Zugehörigkeit zu einer Kultur ständig in Frage zu stellen und diese spielerisch und kritisch zu bearbeiten. Auch ihr ungewöhnlicher Stil wird als kosmopolitisch bezeichnet, denn die Schreibweise hat unterschiedliche Herkünfte und scheint von verschiedenen Literaturtraditionen beeinflusst zu sein (vgl. Fachinger 2005: 46). Die Einzigartigkeit der Autorin spiegelt sich in den nichtlinear strukturierten Erzählstrategien wider, in den feinen sensiblen Spielen mit der Sprache und vor allem in den imaginären,

---

den Namen der italienischen Städte blickte und sich deren Klang vergegenwärtigte, um sich zu entscheiden, wohin sie fahren wollte.

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

surrealen Bildern, Wesen und Elementen, die plötzlich in die Welt eines Textes treten.[4]

Nach Tawada (vgl. 2016d: 21) ist die Sprache sehr wertvoll und dank ihrer Vielfalt und des mehrsprachigen Zusammenlebens mit anderen Sprachen gilt sie für die Autorin als das wichtigste Erbe der Menschheit. Die Schriftstellerin beschäftigt sich auch mit mannigfaltigen klugen, oft lustigen Wortspielereien, schon seit der Reise mit der Transsibirischen Eisenbahn. Diese Fahrt stellt sich für Tawada zuerst als anfänglicher Auslöser von Auseinandersetzungen mit der Rolle der Mutter- und der Fremdsprachen und mit der Konfrontation zwischen zwei oder sogar mehreren Realitäten dar; danach nach richtet sich das Interesse insbesondere darauf, die Dynamik des sprachlichen Ausdrucks herauszuarbeiten. Die Wörter irgendeines Idioms werden zu verwandelbaren Elementen, die dauernd die Grenzen der eigenen nationalen Angehörigkeit überschreiten. Es scheint daher schwierig, eine bestimmte und eindeutige Entsprechung zwischen Wörtern bzw. Buchstaben oder Zeichen und ihren Bedeutungen zu finden, wie es in *Talisman* (2015e) am Anfang des Essays *Das Fremde in der Dose* (2015a: 40) geschildert wird: »Als ich nach Hamburg kam, kannte ich zwar schon alle Buchstaben des Alphabets, aber ich konnte die einzelnen Buchstaben lange angucken, ohne die Bedeutung der Wörter zu erkennen.«

Tawadas explizit geäußerte Bewunderung für Kafka hinterlässt eindeutige Spuren in ihren Arbeiten, denn das Phänomen der Metamorphose ist bei der Autorin ein zentrales Thema. Alle Elemente, Dinge und Personen in den Texten sind nicht das, wonach sie aussehen, sondern gewinnen plötzlich andere Konturen und verwandeln sich in etwas anderes. Menschen wie z.B. die Protagonistin im Werk *Das Bad* (1989) bekommen unerwartet tierische Züge. Und sogar die einzelnen Teile einer Sprache verwandeln sich bei Sprachvergleichen und Übersetzungen nicht in einfache Zeichen einer anderen Sprache, sondern in Objekte, Körperteile und individuelle Erfahrungen des Sprechers.[5] Tawada ist, wie Rakusa (2011: 70) schreibt, »zeichen- und

4 Ein Beispiel für viele: In *Zungentanz* (2017e) lässt das erzählende Ich seine Zunge auf quälende Weise lebendig werden.

5 Im Kurzroman *Das Bad* (1989) bemerkt die Protagonistin, als sie sich im Spiegel betrachtet, dass ihr Gesicht langsam Schuppen bekommt. Auch in anderen Werken geht es um Formwechsel wie in *Verwandlungen. Tübinger Poetikvorlesungen* (1998) oder in *Opium für Ovid. Ein Kopfkissenbuch von 22 Frauen* (2000) usw. Die Schriftstellerin behauptet, die Verwandlung sei in der Geschichte der europäischen Literatur ein seltenes Motiv, wie der Mangel an Werken mit diesem Thema zwischen Ovid und Kafka beweise. Da-

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

buchstabenfixiert«. Die Zeichen sind für sie keine Bagatelle und da sie als Japanerin an die Bilderschrift der Ideogramme gewöhnt ist, sieht sie ein viel engeres Verhältnis zwischen den Zeichen und ihren Hinweisen auf die Realität als der Europäer mit seiner abstrakten phonetischen Alphabetschrift (vgl. ebd.: 68-70).

Nach dem Muster des bildhaften Kanji, eines der drei japanischen Schriftsysteme, versucht Tawada auch der westlichen Alphabetschrift einen Bildcharakter zu verleihen.[6] Sie spielt mit den Worten und die Buchstabenzeichen werden zu Zahlenzeichen bzw. zu Bildern, die wiederum Zeichen sein könnten: Die kleistsche ›Marquise von O‹ verwandelt sich zum Beispiel in eine ›Marquise von Null‹ und die Buchstaben des Stationsnamens ›Berlin Zoologischer Garten‹ sind darüber hinaus Anlass, den Nahen Osten wachzurufen: So wird das ›B‹ des Ortsnamens ›Berlin‹ zu den Kuppeln eines semitischen Hauses, das ›C‹ und das ›G‹ in ›Zoologischer‹ verwandeln sich in den Buckel eines Kamels in der vorderasiatischen Wüste und das ›A‹ im Wort ›Garten‹ wird zu den Hörnern eines syriakischen Stiers (vgl. Tawada 2011: 19, 22).

Bei Tawada verwandelt sich alles und alles gewinnt vielfältige Konturen und Bedeutungen, die immer wieder neu interpretierbar werden. Belege dafür liefert die Darstellung einer Reise über die schweizerisch-italienische Grenze, erzählt in *Im Bauch des Gotthards* (2015d). Dabei werden im Essay kaum die äußeren Abläufe der Fahrt durch den Tunnel behandelt. Im Zentrum steht vielmehr eine Gedankenreise. Zuerst wird ein sozusagen ›eulenspiegelartiges‹ Wortspiel mit dem Ausdruck »durch den Gotthard zu fahren« (ebd.: 96) vorgenommen. Schon der ihr unbekannte Name erweckt Tawadas Imagination. Der Gotthard, ein Männername, zugleich die Kurzbezeichnung für den St.-Gotthard-Tunnel, scheint ihr nämlich ein Mann mit harten Barthaaren, ängstlichen und wütenden Augen und blutig roten Lippen zu sein. Der Gotthard ist die Grenze, hinter der das italienische Licht sich befindet, und wie eine deutsche Freundin der Autorin gesagt haben soll, sollte man sich einfach auf die Überschreitung der Grenze freuen (vgl. ebd.). Davon nimmt sie aber in schroffer Form Abstand. So distanziert sie

---

gegen sei es ein wichtiger Stoff in der ostasiatischen Kultur, in den asiatischen Religionen, im Buddhismus und auch in der Mythologie und in Märchen (vgl. Horst 2009: 81-85).

6 In einem ihrer jüngsten Essays bekennt Tawada (2008: 88): »Selbst wenn ich auf Deutsch schreibe, bleibt die Bilderschrift im weitesten Sinne in meinen Texten anwesend.« An anderer Stelle heißt es auch: »[M]it europäischen Ideogrammen [zu schreiben] […] ist ein Kunstprojekt […].« (Ebd.: 85)

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

sich in einem spöttischen Ton von einem weit verbreiteten Erkennungsmerkmal deutscher Intellektueller, Sehnsucht nach Italien zu verspüren und im ›Belpaese‹ sein zu wollen. Auch mit japanischen Touristen will sie nicht identifiziert werden.

Anschließend beginnt eine Reihe von Metamorphosen, die ihre Gedanken aufwühlen. So verwandelt sich, als sie das Nationalwappen der Schweiz an einem Zug erblickt, das weiße Kreuz auf rotem Hintergrund plötzlich vor ihrem inneren Auge in eine Straßenkreuzung, die eine Orientierungshilfe bei der Festigung des Bildes Europas bietet: Die rechte Straße führt nach Österreich, die linke nach Frankreich, nach oben fährt man nach Deutschland und unten liegt Italien. Das ist aber nicht die einzige Umformung des Schweizer Nationalwappens. Die Autorin imaginiert eine irritierende Verwandlung des weißen Kreuzes in eine rote Kugel und ein Erblassen des roten Hintergrundes, also der Verwandlung des Schweizer in das japanische Wappen, die Nationalflagge von Tawadas alter Heimat:

> Das Blut […] floss in die Mitte. Das Kreuz trank das Blut aus und wurde zu einer Kugel, während der Hintergrund verblasste. […] Sie bildeten jeweils eine Insel, […] die sie sich von ihrer Umgebung isolierte […]. (Tawada 2015d: 99)

Liest sie die Wappen naiv-verspielt als bewegliche Bilder oder will sie durch diese Spielerei eine klare Distanzierung von den Nationalsymbolen vornehmen? Betont sie damit einfach ihre Zugehörigkeit zur übernationalen Welt und ihr Leben ohne Wurzeln? Oder will sie damit auf die Tatsache hinweisen, dass Blut jede nationale Geschichte befleckt hat und weiterhin befleckt?

Während der Reise durch die Schweiz fallen Tawada weitere Assoziationen ein, wie der Hinweis auf unterschiedliche mögliche Erschließungen des Apfels als Symbol, sei es in der Bibel, sei es im letzten Schiller'schen Drama *Wilhelm Tell*, zeigt.[7]

---

7 Neben den wundersamen Metamorphosen und phantasievollen Assoziationen findet man plötzlich – wahrscheinlich, um dem Bericht auch einen reellen und konkreten Ton zu verleihen – historische Hinweise auf den Bau des Tunnels. Der historische Roman des Schweizers Felix Moeschlin *Wir durchbohren den Gotthard* (1947), der die Geschichte des Baues des Gotthard-Tunnels erzählt, wird daher erwähnt. Doch es werden hier auch kurze nationalistische Passagen über Heroismus und Gemeinsinn der Schweizer mit ironischer Distanz zitiert: »Wir wollen in der freien Schweiz keine Eisenbahnkönige, schlimmer als […] Preußens säbelklirrende Junker. […] [W]ir müssen mit dem Stein zu tun haben […].« (Tawada 2015d: 100)

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Jede Zwischenstation der Fahrt ist für Tawada (2015d: 101f.) Anlass auch zur sprachlichen Auseinandersetzung, um etwa in einer scheinbar kindlichen Art Lettern, d.h. Drucktypen, in Objekte zu verwandeln und um Buchstaben zusammen- und auseinanderzusetzen:

> Plötzlich stieß der Sonnenstrahl durch das Fensterglas hinein: ›Airolo‹. In diesem Namen steht zweimal der Buchstabe ›O‹, als wollte der Name die Form der Tunnelausgänge, die ich hinter mir gelassen hatte, nachbilden. Die runden Tunnelausgänge tauchen ab Airolo immer wieder in den Ortsnamen auf: Lavorgo, Giornico, Bodio usw.

Der Leser wird in Tawadas Werk immer wieder Zeuge eines solchen surrealistischen und fast auch animistischen Wechselverhältnisses, in dem einzelne Buchstaben nicht nur zu konkreten Wesen werden, sondern sogar menschliche Züge gewinnen, wie beispielhaft in dem Essay *Das Fremde in der Dose* (2015a: 45) zu erkennen ist:

> Stattdessen beobachtete ich die Menschen, die ich auf der Straße sah, so als wären sie vereinzelte Buchstaben. Manchmal setzten sich ein paar Menschen zusammen in ein Café, und so bildeten sie für eine Weile gemeinsam ein Wort. Dann lösten sie sich, um ein neues Wort zu bilden.

Ähnliches ist auch in *Bioskoop der Nacht* (2017a: 64) zu lesen:

> Ich sah den Buchstaben Y […]. Wer war diese Frau […] mit gespreizten Beinen?

Die Beziehung der Autorin zur Sprache ist also einzigartig und keinesfalls leicht zu erschließen, wie vielfach hervorgehoben. Zu Recht behauptet Arnold (vgl. 2011: 6), dass Tawada, durch die ihr ganz eigene Art zu schreiben, die Leser dazu bringt, die Texte nicht automatisch und einlinig in Sinn umzusetzen, sondern auf spielerisch-assoziative Weise ein Knäuel von Bedeutungen zu gewinnen. Das sprachliche Zeichen verliert die im Alltag scheinbar vorhandene Fähigkeit, etwas eindeutig zu definieren, um wechselbare Konturen zu gewinnen. So wird die Beziehung *zwischen* dem bezeichnenden *Signifikanten* und dem bezeichneten *Signifikat* surreal und spielerisch verdreht (vgl. Nicolosi 2007: 337).

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - BY-NC-ND

Auch der Titel *Überseezungen*[8] (2017c) entpuppt sich als ein sprachliches Spiel. Bei diesem Kunstwort bedient sich Tawada phantasievoll der kombinatorischen Kreativität der deutschen Sprache, in der ein Wort durch eine Reihe von möglichen Zusammensetzungen unterschiedliche Inhalte ausdrückt. Und so verweist der Titel *Überseezungen* auf mehrere neue Bedeutungen. ›Übersee‹ evoziert eine ausgedehnte Weite jenseits irgendeines ungenannten Meeres, ›Zungen‹ kann im Deutschen, ähnlich wie in den romanischen Sprachen, auch die Bedeutung von ›Sprachen‹ haben, als ob die Autorin die große, schwindelerregende Vielfalt des mehrsprachigen Babels unserer Gesellschaften andeuten möchte.[9] Sinnfällig wird Letzteres auch dadurch gemacht, dass das Zusammenleben der unterschiedlichen Sprachen sowie Kulturen – im Band die asiatischen, europäischen, südafrikanischen und amerikanischen – auch bildhaft dargestellt wird. Jedes Kapitel bietet ein Potpourri von Buchstaben, Zeichen und Symbolen aus vielen Idiomen, die die Konturen Europas, Asiens, Afrikas und Amerikas skizzieren.[10] ›Zunge‹ im Titel mag aber auch auf Tawadas Ideal einer einzigen ›universellen‹ Sprache verweisen, die die ›Übersee‹, d.h. einen grenzenlosen Raum, dominiert und die, wie die Sprache des biblischen Volkes aus dem Osten, wunderbare allgemeine Verständigung, sogar den Bau eines gewaltigen Turmes ermöglichen würde. ›Seezunge‹ wiederum bezeichnet einerseits eine Sorte Fisch, deutet andererseits aber auch, das kontrastierende Wort ›Landzunge‹ evozierend, auf Halbinseln hin.

---

8 Die Originalschreibung des Werktitels ist eigentlich ›Über*see*zungen‹. Da in diesem Aufsatz alle Titel kursiv geschrieben sind, habe ich die Variante *Über*see*zungen* gewählt, um trotzdem, wie im Original, die Besonderheit des Wortes ›see‹ zu betonen.

9 Steiner (1975) beschäftigt sich in *After Babel* mit dem Bild des Turms von Babel in der Kommunikation der modernen Gesellschaften, die mit dynamischen Sprachen zu tun haben. Er behauptet, dass die Übersetzung nicht nur zwischen unterschiedlichen Idiomen möglich ist, sondern auch in jedem Kommunikationsakt und sogar in derselben Sprache impliziert ist. Deswegen gilt der Übersetzungsprozess als ein alltägliches Phänomen.

10 Das Zusammenleben unterschiedlicher Sprachen wird schriftlich und bildlich in vielen anderen Werken dargestellt. Zum Beispiel *Das Wörterbuchdorf* (2015b), enthalten in *Talisman* (2015e), ist durch den Wechsel des japanischen und deutschen Schriftsystems gekennzeichnet. In *Wo Europa anfängt & Ein Gast* (2014) werden die Gedichte gleichzeitig auf Japanisch und Deutsch vorgelegt. Zudem wird in der Gedichtsammlung *Abenteuer der deutschen Grammatik* (2010), in der sich japanische und deutsche Verse abwechseln, auch bildhaft im Bucheinband eine Überschneidung von Buchstaben und Schriften der zwei Sprachen und Schriftsysteme präsentiert.

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Überseezungen könnte weiter auf eine Erzählung über Meeresbewohner verweisen, so als ob Tawada Parallelen zwischen ihrem grenzenlosen Leben zwischen Sprachen und Kulturen und dem Leben eines im Wasser grenzenlos schwimmenden Meeresfisches suggerieren würde (vgl. Yukari 2015: 88). Das Bild des Sees, das für Tawada (vgl. 2015c: 21) eine enge Verbindung mit dem Wort Seele hat, wird noch weiter betont, und zwar durch die typografische Entscheidung, das Morphem ›see‹ zwischen ›Über‹ und ›Zungen‹ kursiv zu schreiben, um den beweglichen Seegang darzustellen. Laut Szentivanyi (vgl. 2004: 359) spiegle der Kursivdruck des Wortbausteins ›*see*‹,[11] der beim Leser einen optischen Effekt bewirke, die Absicht der Autorin wider, die wechselhafte Bewegung des literarischen Übersetzungsprozesses bildhaft darzustellen. Die Übersetzung, die als ein weiteres wichtiges Motiv in Tawadas Schaffen gilt, ist bekanntlich keine einfache Übertragung von einem Wort aus einer Sprache in eine andere, sondern immer auch ein Übergang von einer Kultur in eine andere, von einem Gedankengang in einen anderen. In *Überseezungen* (2017c) gestaltet sich sinnlich fassbar das Wort: Hier sind die (von Tawada) erfundenen ›Über*see*zungen‹ und ›Übersetzungen‹ Ausdrücke, die nach Schreibweise, Vokallänge und Akzent verschieden, aber gleichzeitig in der Aussprache sehr ähnlich sind. Der ähnliche Klang der Wörter durch die Verfremdung des Begriffes ›Übersetzung‹ deutet die Schwierigkeiten der Übertragung von einer Sprache in eine andere angesichts unterschiedlicher Wahrnehmungen und kultureller Hintergründe an.

Wenn man sich auf einer Reise in einem fremden Land befindet, ist der Übersetzungsprozess tatsächlich eine gewöhnliche Erfahrung für die Reisenden, die sich mit den Vermittlungen zwischen der Fremdsprache und ihrer Muttersprache alltäglich beschäftigen müssen. In *Talisman* (2015e), *Überseezungen* (2017c) und *Akzentfrei* (2016a) setzt sich die Autorin intensiv mit dem Unterschied zwischen dem Verhältnis des Sprechers zur Mutter- und zur erlernenden Sprache auseinander. Dazu scheint ihr Standpunkt deutlich, wenn man z.B. liest: »[D]ie Muttersprache macht die Person, die Person hingegen kann in einer Fremdsprache etwas machen.« (Tawada 2017b: 113) Es klingt, als wäre die Freiheit des Denkens und sprachlichen Handelns größer, wenn man sich in einer anderen Sprache als der Muttersprache, bei ihr im Deutschen, bewegen kann. Im Essay *Von der Muttersprache zur Sprachmutter* (2015f: 15) sagt sie:

11 Nach der Originalvariante des Titels.

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

> In der Muttersprache sind die Worte den Menschen angeheftet, so dass man selten spielerische Freude an der Sprache empfinden kann. […] In der Fremdsprache hat man aber so etwas wie einen Heftklammerentferner: Er entfernt alles, was sich aneinanderheftet und sich festklammert.

Die Auseinandersetzung mit Mutter- und Fremdsprache schließt offensichtlich eine Konfrontation zwischen den sich oft fernstehenden Kulturen ein:

> Als ich in München zum ersten Mal die Begrüßung ›Grüß Gott!‹ hörte, fragte ich mich spontan: Welchen Gott soll ich grüßen? Es gibt ungefähr acht Milliarden Götter in Japan […]. (Tawada 2016b: 46)

Auch merkwürdig, willkürlich, aber befreiend lustig klingt für eine Japanerin, dass im Deutschen als Schimpfwörter meist Bezeichnungen für Tiere wie Kuh, Gans, Ziege oder Schwein gebraucht werden:

> Ich wusste zum Beispiel, dass man eine Angestellte als Kuh oder Ziege bezeichnen konnte, wenn sie amtliche Bestimmungen nur dazu benutzte, andere zu quälen. Wenn ich aber das Wort ›Ziege‹ tatsächlich aussprechen würde, müsste ich lachen und die Antipathie würde sofort verschwinden. (Tawada 2017d: 26)

Tawada erklärt hier die Sprachdifferenz kulturgeschichtlich: Die Japaner aßen lange Zeit kein Fleisch, deswegen gibt es kein Schimpfwort, das mit der Viehzucht zu tun hat.[12] Stattdessen gibt es Schimpfwörter, die aus dem Gemüseanbau stammen: Zu einem dummen Menschen könne man z.B. Aubergine oder Fenchel sagen, zu einem Dorfmenschen Kartoffel, zu einem schlechten Schauspieler Rettich usw. (vgl. ebd.: 27).

Die Reise, die Tawada vor vielen Jahren angefangen hat und die noch nicht die Endstation erreicht zu haben scheint, ist nicht nur ein Durchqueren von physischen, geografischen und politischen Grenzgebieten, sondern vor allem ein geistiges Überschreiten der kulturellen und sprachlichen Schranken. Ständig unterwegs findet die vielseitige Schriftstellerin immer wieder unterschiedliche Realitäten, bildet Neologismen, entdeckt Spracharten, neue As-

12 Es ist hier nicht der richtige Ort zu sagen, ob es auf Japanisch genauso heißt oder ob es nur ein Kunstgriff der Schriftstellerin ist. Immerhin ist es eine Tatsache, dass im Japanischen auch Wörter wie *Hirsch* oder *Pferd* benutzt werden, um jemanden zu beleidigen. Dies kann als Indiz dafür verstanden werden, dass Yoko Tawada Stil und Inhalt ihrer Werke entsprechend der Herkunft des Publikums moduliert, um den Erwartungen ihrer Leser zu entsprechen.

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

soziationen und Bilder. Sie spielt mit Wörtern und Schriftzeichen, die immer in etwas anderes verwandelt werden. Ihre Schreibkunst zielt auf den andauernden Durst der Leser nach Imagination, die ihnen eine neue bildliche Welt eröffnet, welche aber, um verständlich zu sein, mit neuen Augen betrachtet werden muss.

Literaturverzeichnis

Arnold, Hannah (2011): Yoko Tawada: Sprachmutter für Muttersprachler. In: Text + Kritik, H. 191/192, S. 6-7.

Brüns, Elke (1995): Ein Fisch braucht ein Mountainbike. In: taz am Wochenende v. 27. Mai 1995, S. 15; online unter: http://www.taz.de/!1507244/ [Stand: 02.12.2021].

Fachinger, Petra (2005): Cultural and culinary ambivalence in Sara Chin, Evelina Galang, and Yoko Tawada. In: Modern language studies 35, H. 1, S. 38-48.

Heinze, Hartmut (1986): Migrantenliteratur in der Bundesrepublik Deutschland. Bestandsaufnahme und Entwicklungstendenzen zu einer multikulturellen Literatursynthese. Berlin.

Horst, Claire (2009): Interview mit Yoko Tawada. »Fremd sein ist eine Kunst«. In: Dossier der Heinrich-Böll-Stiftung: Migrationsliteratur – Eine neue deutsche Literatur?, S. 81-85; online unter: http://heimatkunde.boell.de/sites/default/files/dossier_migrationsliteratur.pdf [Stand: 02.12.2021].

Ivanovic, Christine (2010): Exophonie und Kulturanalyse. Tawadas Transformationen Benjamins. In: Dies. (Hg.): Yoko Tawada. Poetik der Transformation. Beiträge zum Gesamtwerk. Tübingen, S. 171-206.

Lughofer, Johann Georg (2011): Exophonie. Literarisches Schreiben in anderen Sprachen. Eine Einordnung. In: Ders. (Hg.): Exophonie. Schreiben in anderen Sprachen. Ljubljana, S. 3-6.

Moeschlin, Felix (1947): Wir durchbohren den Gotthard. Zürich.

Nicolosi, Maria Grazia (2007): Traduzioni, ondine e lingue d'oltremare. Überseezungen di Yoko Tawada. In: Annali. Sezione germanica 17, H. 1-2, S. 337-347.

Perrone Capano, Lucia (2017): »ein wort/ein ort«. I luoghi di Yoko Tawada. In: Stefania De Lucia (Hg.): Scrittrici nomadi. Passare i confini tra lingue e culture. Rom, S. 47-56.

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Rakusa, Ilma (2011): Die Welt als Zeichen. Yoko Tawadas eigenwillige (Über)Setzungen. In: Text + Kritik, H. 191/192, S. 70-76.

Schultze-Kraft, Ofelia (2001): Multikulturalität und Migration im deutschsprachigen Bilderbuch von 1970 bis 1999. In: Heidy Margrit Müller (Hg.): Migration, Minderheiten und kulturelle Vielfalt in der europäischen Jugendliteratur. Migration, minorities and multiculturalism in European youth literature. Bern/Berlin/Bruxelles/Frankfurt a.M./New York/Oxford/Wien, S. 359-378.

Steiner, George (1975): After Babel. Aspect of language and translation. Oxford.

Szentivanyi, Christina (2004): »Anarchie im Mundbereich« – Übersetzungen in Yoko Tawadas Überseezungen. In: Vittoria Borsò/Reinhold Görling (Hg.): Kulturelle Topografien. Stuttgart/Weimar, S. 347-360.

Tawada, Yoko (1987). Nur da wo du bist da ist nichts. Tübingen.

Dies. (1989): Das Bad. Tübingen.

Dies. (1993): アルファベットの [Arufabetto no kizuguchi/Die Wunde des Alphabets]. Tokio.

Dies. (1998): Verwandlungen. Tübinger Poetikvorlesungen. Tübingen.

Dies. (2000): Opium für Ovid. Ein Kopfkissenbuch von 22 Frauen. Tübingen.

Dies. (2003): エクソフォニー [Ekusofonī: bogo no soto e deru tabi/Exophonie]. Tokio.

Dies. (2008): Magische Schrift: Körper der Literatur oder Tarnmantel der Politik? In: Uwe Pörksen/Bernd Busch (Hg.): Eingezogen in die Sprache, angekommen in der Literatur. Positionen des Schreibens in unserem Einwanderungsland. Göttingen, S. 81-88.

Dies. (2010): Abenteuer der deutschen Grammatik. Tübingen.

Dies. (2011): An der Spree. In: Dies.: Sprachpolizei und Spielpolyglotte. Tübingen, S. 11-23.

Dies. (2014): Wo Europa anfängt & Ein Gast. Tübingen.

Dies. ([8]2015a): Das Fremde in der Dose. In: Dies.: Talisman. Tübingen, S. 40-45.

Dies. ([8]2015b): Das Wörterbuchdorf. In: Dies.: Talisman. Tübingen, S. 65-82.

Dies. ([8]2015c): Erzähler ohne Seelen. In: Dies.: Talisman. Tübingen, S. 16-28.

Dies. ([8]2015d): Im Bauch des Gotthards. In: Dies.: Talisman. Tübingen, S. 96-102.

Dies. ([8]2015e): Talisman. Tübingen.

Dies. ([8]2015f): Von der Muttersprache zur Sprachmutter. In: Dies.: Talisman. Tübingen, S. 9-15.

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Dies. (2016a): Akzentfrei. Tübingen.
Dies. (2016b): Ein ungeladener Gast. In: Dies.: Akzentfrei. Tübingen, S. 43-50.
Dies. (2016c): Schreiben im Netz der Sprachen. In: Dies.: Akzentfrei. Tübingen, S. 29-42.
Dies. (2016d): Transsibirische Rosen. In: Dies.: Akzentfrei. Tübingen, S. 15-21.
Dies. ([5]2017a): Bioskoop der Nacht. In: Dies.: Überseezungen. Tübingen, S. 63-93.
Dies. ([5]2017b): Die Ohrenzeugin. In: Dies.: Überseezungen. Tübingen, S. 97-115.
Dies. ([5]2017c): Überseezungen. Tübingen.
Dies. ([5]2017d): Wörter, die in der Asche schlafen. In: Dies.: Überseezungen. Tübingen, S. 20-32.
Dies. ([5]2017e): Zungentanz. In: Dies.: Überseezungen. Tübingen, S. 11-16.
Yukari, Kurita (2015): »Migrantenliteratur« in Deutschland. Eine Untersuchung zu Sprache und Gedanken von Yoko Tawada. In: Germanische Beiträge der Gakushuin Universität 19, H. 3, S. 75-95.

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - BY-NC-ND

Sein-in-der-Sprache – Peter Handke und Márton Kalász

Poetische Identitätskonstruktionen aus dem mitteleuropäischen Raum

Anita Czeglédy

Abstract

The following study focuses on different acts of identity and the social construction of the self in literary texts, which can be understood as signic objectifications of socio-cultural practice. Multilingual and multicultural experience, and the consciousness of living on the periphery can be considered as a unique potential of creativity, which presents itself in a special, individual attitude and use of language, often combined with artistic skills. The idea of language identity, the construction of identity in and through language can help us to describe plural and multiple identities, to consider the construction of identity as a continuous process in different socio-cultural environments. This pragmatic view of identity, the socio-linguistic theory based on acts of identity in and through language can transmit a knowledge of the modern self without therapeutic dissonance. The following study attempts to present two poets with unique constructs of language identity: Peter Handke and Márton Kalász.

Title: *Sein-in-der-Sprache – Peter Handke and Márton Kalász. Poetic constructions of identity in Central Europe*

Keywords: *poetry as a speech act; language identity; multilingual and multicultural environment*

Der *linguistic turn* in den Kulturwissenschaften hat die Sprachabhängigkeit der Denk- und Erkenntnisprozesse vor Augen geführt: Jegliches Denken und Erkennen hängt von der intersubjektiven Verständigung ab, die erst durch

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

die Vermittlung von Zeichen und Sprachen möglich wird. Der erkenntnistheoretische Konstruktivismus geht auch von der Essentialität der Sprache im Hinblick auf Wirklichkeitserzeugung und Identitätskonstruktion aus. Denn Kognition ist grundsätzlich semiotischer Natur, Reflexion und Selbstreflexion als Spezialformen von Kognition sind sozial und kommunikativ eingebunden und finden im Rahmen einer Sprache statt (vgl. Kresic 2006: 46). Von den Zeichen und Codes der sozialen Interaktionen zwischen Menschen wird dem Zeichensystem *Sprache* eine dominante Rolle zugeschrieben, weil alle Wirklichkeitskonstruktionen, wie auch die Identität[1], grundsätzlich durch das Medium Sprache und im Medium Sprache intersubjektiv konstruiert und ausgehandelt werden. Im Zuge des *pragmatic turns* verlegt sich der Akzent auf den Sprachgebrauch, auf die im Sprechakt vollzogene Sprachhandlung. Identität ist demzufolge ein sprachlich-medial erzeugtes Konstrukt, das vom Subjekt erst durch den und im Sprechakt verwirklicht wird. Es ist die Performanz, die jeweils aktuelle und empirisch zugängliche kommunikative Praxis, in der Wirklichkeitsmodelle und damit auch Identitäten konstruiert werden. In verschiedenen Ausprägungen des Sprechens verwirklicht sich die menschliche Identität. Vom Wittgenstein'schen Sprachspiel, das »die Sprache und die Tätigkeiten, mit denen sie verwoben ist« (Wittgenstein 1984: 241), als Lebensform, als Verwirklichung der Existenz in der Sprache betrachtet, gelangt man schließlich zum Begriff *Sein-in-der-Sprache.* Gespräche und Texte sind damit Orte der Wirklichkeits- und Identitätskonstruktion:

> So wäre der ausgezeichnete Ort der Konstitution des Subjekts das Gespräch, in dem durch wechselseitige Perspektivierungen, Zuschreibungen und Aushandlungsprozesse über diese Perspektiven und Zuschreibungen die – allerdings immer zu revidierende – Identität der beteiligten Subjekte erst entwickelt wird. (Klein/Schlieben-Lange 1996: 1)

Sprache ist das zentrale Medium dieser Konstruktion und aber auch der menschlichen Existenz, weil sie die Herausbildung eines individuellen und sozialen Selbst(-Bewusstseins) ermöglicht:

> Mit der Muttersprache erwirbt das Kind nicht bloß ein Zeichensystem plus Grammatik, sondern ein höchst sensibles Instrument der Kopplung kogni-

1 Identität wird dabei als Spezialfall der Wirklichkeitskonstruktion aufgefasst. Formen der unbewussten oder bewussten Wahrnehmung von Identität (oder Eindrucksbildung) bzw. solche der planvollen Selbstdarstellung werden in dieser Arbeit nicht reflektiert.

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

> tiver, semiotischer und sozialer Handlungen. […] Mit der Sprache entstehen die Unterscheidungen (und die Beziehungen zwischen den Unterscheidungen), die uns Beobachtungen und Beschreibungen erlauben. Mit der Sprache entsteht der Beobachter, mit ihm entstehen Bewusstsein, Selbstbewusstsein und Ich. Das System der Sprache bildet das überindividuell gehandhabte System von Unterscheidungen, das Verhaltenskoordination erlaubt – und daraus hervorgeht. (Kresic 2006: 39)

Sprache bildet sich jedoch auch erst im Spannungsfeld von Ich und Umwelt aus. Spracherwerb, Kognition und Identität stehen in einem wechselseitig bedingenden Verhältnis zueinander. Pluralität und Vielfalt, Dynamik und Flexibilität sind zentrale und notwendige Merkmale der Identitätsstruktur, damit das Subjekt in einer Vielzahl von Situationen und Medien, allen Wandlungen des Handlungs-, Sprach- und Beziehungsumfeldes ausgesetzt, zu Dialog und Selbstnarration, zu den beiden Hauptmodi der Identitätskonstruktion, fähig wird und bleibt. Mit diesem sprachkonstruktivistischen Ansatz kann man allen Arten von heterogenem Sprachgebrauch, pluralen und mehrschichtigen Identitäten, der Unabgeschlossenheit und Prozesshaftigkeit bzw. der Flexibilität von Identitäten gerecht werden und das Verdikt vom ›Tod oder Zerfall des Subjekts‹ aufheben.

Der soziolinguistische Ansatz der britischen Forscher Le Page und Tabouret-Keller, die auf den Grundlagen von Searles Sprechakttheorie entwickelte *Identitätsakttheorie*, scheint einen günstigen Zugang zur Beschreibung der Identitäten von Menschen in komplex zusammengesetzten soziokulturellen Umgebungen zu bieten. Identität ist nach Le Page/Tabouret-Keller (1985: 181; Hervorh. A.C.) Folgendes: »interactional work done by actors who have multiple and complex positions with respect to linguistic resources and the social categories they may index, and who exploit those resources in creative ways in *acts of identity* which are historically and socially situated and contingent«. Identität wird dabei als sprachlich-diskursive Selbstkonstruktion, gleichzeitig als Interaktion und Performanz, verstanden. Identitäten sind als medial-sprachlich hervorgebrachte Konstrukte zu konzeptualisieren. Sie haben also keine vorsprachliche Existenz, werden nicht in Diskursen und Texten *ausgedrückt*, sondern entstehen erst im Sprechen, werden in der Performanz *konstituiert*.

(Sprach-)Identität ist ein vielfältiges, variables Konstrukt, ein Bündel interaktiv hervorgebrachter und wahrgenommener Zuschreibungen, eigentlich ein Endprodukt der Ausbalancierung individueller Neigungen und sozialer

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Erwartungen, ein Kompromiss zwischen dem unverwechselbar Individuellen und dem sozial Akzeptablen. Dementsprechend heißt es bei Le Page/Tabouret-Keller (ebd.): »[T]he individual creates for himself the patterns of his linguistic behavior so as to resemble those of the group or the groups with which from time to time he wishes to be identified, or so as to be unlike those from whom he wishes to be distinguished.« Für eine Sprachidentität, also eine Identität, die sich im Sprechen – und auch in der Reflexion – verwirklicht, werden von den Optionen eines gegebenen Sprachsystems bestimmte Elemente ausgewählt. Die *Sprache* einer Person ist nämlich als ein Polysystem zu betrachten, das als komplexes, offenes und dynamisches System ein ganzes Bündel von funktional bestimmten Varietäten wie zum Beispiel Dialekte, Soziolekte oder Sprachstile umfasst. Der Sprecher verfügt damit über für ihn spezifische, multiple Normensets, die dann von ihm in der sozialen Interaktion, in den jeweiligen Sprechakten auf individuelle Art und Weise, idiosynkratisch realisiert werden. Im Sprechakt manifestiert sich die Einzigartigkeit und Einmaligkeit des denkenden und sprechenden Subjekts. Coseriu (vgl. 1976: 17-35) betrachtet deswegen die Sprache und das Sprechen aus der Sicht des Subjekts immer als Ergebnis seiner schöpferischen Tätigkeit, als *Erfindung des Früher-nicht-Existierenden*. Bei der Konstruktion der Identität im konkreten Sprechen wird immer auch dieser kreativ-schöpferische Moment ins Spiel gebracht. Dabei werden neue sprachliche Muster produziert, die die idiosynkratische Konstruktion des Selbst ermöglichen. Diesen Prozess treibt der Wunsch nach Einmaligkeit und Expressivität voran. Das ist auch die Motivation literarischen Schreibens, weshalb literarischen Texten als individuell-kreativ konstituierten Modellen eines *Seins-in-der-Sprache* eine besondere Beachtung geschenkt werden soll. Texte sind Orte der Existenz, Schreiben ist ein *Sein-in-der-Sprache* (vgl. ebd.).

Im Bereich der Literaturproduktion findet man oft Menschen, die sich durch ihre kreative Haltung zu den mannigfaltigen sprachlichen Ressourcen auf die Vielfalt unvoreingenommen einlassen können und keinen Anspruch darauf erheben, andere ein- oder auszuschließen, sich anderen über- oder unterzuordnen. Diesem Ideal entsprechen auch die poetischen Identitätskonstruktionen aus dem multikulturellen mitteleuropäischen Raum, die im Folgenden präsentiert werden.

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - BY-NC-ND

1. Beheimatung durch Sprachschöpfung, Zuhause im Schreiben: Peter Handke

Die Identitätsprobleme und Heimatlosigkeit des »Kärntner slowenischen Dörflers, zugleich Deutschbastards«, wie sich Handke (1993: 47) nennt, wurden in den vergangenen Jahrzehnten mehrfach erforscht (vgl. Czeglédy 2008). Die biographischen Determinanten und die spezifischen Umstände der Sprachsozialisation des Schriftstellers beschreibt Hafner (vgl. 2008) in seiner Monographie *Peter Handke – Unterwegs ins Neunte Land* bis ins kleinste Detail, indem er das komplexe Zusammenspiel der deutschen und slowenischen Sprache, der regionalen Dialekte und der Hochsprachen von der frühen Kindheit bis zu den Jahren des literarischen Übersetzens analysiert. Die frühen Erfahrungen von Fremdheit und Außenseitertum in eigentlich allen sprachlich geprägten soziokulturellen Milieus mögen dazu beigetragen haben, dass das Land der Erzählung, wo man das *Sein-in-der-Sprache* erleben kann, zur einzig möglichen Heimat wird. Prahl (1993: 18) meint, Heimat ist »der Raum, in dem sich Identität satisfaktionierend entwickeln kann. Das Konzept ›Heimat‹ ist ein Produkt des subjektiven Bewußtseins«. Heimat ist demnach der Ort, der die Grundbedürfnisse Sicherheit, Identifikation und Stimulation befriedigt und mit dem der Mensch eine besondere Verbundenheit empfindet. Beim jungen Handke kann man von keinem solchen Ort sprechen. Die allererste Sozialisation verlief in der großstädtischen Welt Berlins, wo die slowenisch-österreichische Mutter und ihr Sohn als Ausländer galten. Das Kind kam aus der deutschen Metropole in ein kleines Dorf an der österreichischen Staatsgrenze, wo die Mehrheit Slowenisch sprach. Die Individuationsbestrebungen des Heranwachsenden offenbarten sich vor allem in der Abgrenzung von der Herkunftswelt. Das multikulturelle Milieu wurde zu dieser Zeit noch keinesfalls als Bereicherung empfunden:

> Zwar bin ich in einem Kärntner Dorf geboren, wo seinerzeit, im Zweiten Weltkrieg, noch die Mehrheit, nein, die Gesamtheit österreichisch-slowenisch war und auch in der entsprechenden Mundart miteinander verkehrte, und meine Mutter sah sich […] als eine von jenem Volk (später, nach dem Krieg, nur noch unter anderem); aber mein Vater war ein deutscher Soldat, und Deutsch ist meine Sprache geworden, durch die erste Kindheit in Ost-Berlin und, auf andere Weise, durch die anschließende […] in dem alten Slowenendorf […]; dem Kind aus der deutschen Großstadt waren die slawischen

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

> Urlaute ein Greuel in den Ohren, es fuhr bei Gelegenheit sogar der eigenen Mutter deswegen über den Mund, gerade ihr. (Handke 1992: 182)

Die Herkunft aus der dörflich-kleinbäuerlichen slowenisch-deutschen Umgebung führte zu Minderwertigkeitsgefühlen, die später als Antrieb zur Schriftstellerkarriere wirkten:

> Der ohne ein Beispiel, ohne eine einzelne Kultur aufgewachsen ist, wird aber vielleicht später die ganze Kultur heimholen können. (Handke 1998: 358)

Dass man Wirklichkeit und Identität *in* der Sprache und *mit* der Sprache konstituiert, lernte Handke (1986: 77; Hervorh. A.C.) früh von seiner Mutter:

> Aus den Orten insgesamt entwarf sie wiederum vor mir […] ein Land, das nichts gemein hatte mit dem tatsächlichen Gebiet von Slowenien, sondern gebildet wurde rein aus den Namen, den vom Vater, ob schaudernd oder auch beiläufig, erwähnten Schlacht- und Leidensstationen. Dieses Land […] wurde in ihrem Mund das Land des Friedens, wo wir, die Familie Kobal, endlich und dauerhaft die sein konnten, die wir waren.

In einem Interview formulierte Handke (Casanova/Handke 1978) den Vorsatz, sich einen Identifikationsraum im Schreiben zu schaffen, eine neue Identität durch das Schreiben und im Schreiben zu konstruieren.[2]

> Und ich habe Lust ein anderes Land zu erfinden, ein Österreich, das sicher existiert, aber das weder in den Zeitungen, noch in den Statistiken ist, nicht in der Philosophie und nicht in der Soziologie. Ich fühle die Notwendigkeit, meine Heimat neu zu erfinden auf eine Weise, die nicht realistisch wär; mit realistischen Details, aber mit einer Vision, die ich durch die Schrift zu erreichen erhoffe. Diese Vision wird nicht vorher überlegt sein, denn dann wäre sie falsch. Sie wird in der Sprache realisiert sein, die im Prozeß des Schreibens gefunden wird. (Ebd.; Hervorh. A.C.)

2 Siebert (vgl. 1997: 191) stellt in den 1990er Jahren mit Recht fest, dass der mimetische Weltbezug der Texte immer stärker vom Selbstbezug aufgelöst wird. Die Landschaften und andere Wirklichkeitskonstituenten in Handkes Werk sind seiner Ansicht nach keine Abbildungen einer real existierenden Welt, sondern Entwürfe von der entfremdeten und kalten Zivilisationswelt entgegengesetzten ›Gegenwelten‹, die gleichzeitig als poetisch gestaltete Zufluchtsräume vor der unheimlich und unheimatlich gewordenen Wirklichkeit funktionieren.

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Handke (1972: 19f.; Hervorh. i. Orig.) formulierte bereits im frühen Essay *Ich bin ein Bewohner des Elfenbeinturms* den deutlich erkennbaren sprachkonstruktivistischen Vorsatz, Identität im individuell-kreativ verwirklichten Sprechakt zu konstruieren:

> Ich erwarte von einem literarischen Werk eine Neuigkeit für mich, etwas, das mich, wenn auch geringfügig, ändert, etwas, das mir eine noch nicht gedachte, noch nicht bewusste Möglichkeit der Wirklichkeit bewusst macht, eine neue Möglichkeit zu sehen, zu sprechen, zu denken, zu existieren.

In diesem sprachkonstruktivistischen Sinne können auch die Texte der *Heimkehr-Tetralogie*[3] allesamt als Versuche einer Identitätsfindung oder besser gesagt einer Identitätsstiftung aufgefasst werden. Am Anfang steht die Heimkehr in die Stadt der Jugend, wo die Aggressivität der Eindrücke das freie Phantasieren sowie die Erfindung einer neuen Sprache nicht ermöglicht. Danach folgt die Wanderung in die Gegenden der Kindheit, eine bewusst ausgeführte *Wiederholung* (s.u.) des einst Erlebten.

In der Erzählung *Die Wiederholung* (1986) lernt der Protagonist Filip Kobal auf seinen Wanderungen in Slowenien die Gegenden und das Alltagsleben mit Hilfe eines alten Wörterbuchs aus dem 19. Jahrhundert kennen. Durch die alten, unverbrauchten Wörter eröffnet sich eine neue Wirklichkeit für ihn, Zweisprachigkeit wird als Reichtum erlebt und die multikulturelle Welt der Kindheit erlebbar und erzählbar gemacht. Man könnte sagen, in der Erzählung wird durch die Übersetzungsarbeit, durch die Zerlegung der Schichten einer kulturell mehrfach kodierten Identität und durch die Rekontextualisierung deren Elemente die Erinnerung an die Kindheit und dadurch die Konstruktion einer neuen Erwachsenenidentität ermöglicht.

Filip Kobals Identitätsarbeit ist meiner Ansicht nach aber eher als ein in der Sprache und durch die Sprache ausgeführter Identitätsakt anzusehen, in dem das Kreativ-Schöpferische, die *Erfindung des Früher-nicht-Existierenden* eine zentrale Rolle spielt. Die neue Sprache, die sich in der Performanz durchsetzt, ist eigentlich eine Leistung der poetischen Sprache und ermöglicht die idiosynkratische Konstruktion eines neuen Selbst. Die Kreativität der Sprachschöpfung liegt darin, dass Filip Kobal statt der modernen, von deutschen Machtwörtern besetzten und deswegen ihn abstoßenden slowenischen Sprache eine alte, archaische Sprachvariante in Anspruch nimmt, um die ihm ei-

3 Die vier beim Suhrkamp Verlag erschienenen Bände sind *Langsame Heimkehr* (1979), *Die Lehre der Sainte-Victoire* (1980), *Kindergeschichte* (1981a) und *Über die Dörfer* (1981b).

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

gene Konstruktion von Wirklichkeit und Identität mithilfe dieser neu entdeckten Sprache zu schaffen. Die regionale Variante der slowenischen Sprache seiner Kindheit ist nämlich mit Minderwertigkeitsgefühlen besetzt, das deutsche Sprachelement wiederum historisch belastet. Durch die Vermittlung der naiven, lebensnahen, archaischen slowenischen Sprache kann er zu einem neuen Deutsch finden, das ihn von den Zwängen und der Last der zeitgenössischen Wirklichkeit befreien kann. Näher betrachtet geht es also hier um einen Prozess der Sprachschöpfung, in dem die Gegenstände und die Landschaften auf dem Umweg des alten Slowenischen eine neue deutsche Bezeichnung erhalten und sich die deutsche Herrschaftssprache in eine poetische Sprache verwandelt:

> Jedes einzelne Wort hat mir eine Geschichte aus meiner Kindheit erzählt. Einzelne slowenische Wörter, die keine Entsprechung im Deutschen hatten, mußte ich mir umschreiben, und so entstand in mir eine spezifische, ewige Kindheit, wie ich sie vielleicht nicht einmal selbst erlebt habe; es war eine völlig undramatische, nicht einmal völlig individuelle Kindheit, die in mir schon bei einem einzigen Wort aus diesem Wörterbuch wiedererwachte. Dabei weiß ich nicht einmal, wie das möglich war, vielleicht wegen des ländlichen Charakters vieler Wörter, vielleicht deshalb, weil viele regional sind und von Region zu Region unterschiedliche Bedeutungen haben. Jedenfalls habe ich in diesem Sinne Pletersnik als die Chronik der Kindheit gelesen. (Handke 1993: 16; Hervorh. A.C.)

Der Erzähler hat nun die Möglichkeit, die wiederentdeckten oder neu erkannten Identitätskonstituenten in einem Text zu beleben:

> Denn was zu finden war, ließ sich nicht mitnehmen; es ging nicht um die Dinge, die man, in den vollgestopften Taschen, wegschleppte, vielmehr um ihre Modelle, die sich dem Entdecker, indem sie sich zu erkennen gaben, einprägten in sein Inneres, wo sie, im Gegensatz zu den Tropfsteinen, aufblühen und fruchtbar werden konnten, zu übertragen in gleichwelches Land, und am dauerhaftesten ins Land der Erzählung. (Handke 1986: 285; Hervorh. A.C.)

Obwohl sich die Konturen dieser Identität verlässlich zeichnen lassen, kann sie keine beruhigenden existenziellen Grundlagen bieten, weil sie von der ständigen Angst begleitet ist, dass das Schreiben einmal nicht mehr möglich sein wird. Dieses Ringen um das gelungene Schreiben dokumentieren

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

die drei *Versuche*[4] und *Nachmittag eines Schriftstellers* (1987), denn »[w]er einmal versagt hat im Schreiben, hat für immer versagt« (Müller 1989: 79).

Der Roman *Mein Jahr in der Niemandsbucht* (1994) kann als »eine literarische Selbstrevision seines bisherigen Schaffens« (Wagner 1998: 206) und als »Schlüsseltext für die Frage, ob und wie Erzählen heute möglich sei« (ebd.), gelesen werden. Darüber hinaus geht es hier auch in einem groß angelegten Identitätsprojekt darum, »zu dem, der im Januar hier am Tisch saß, ich zu sagen« (Handke 1994: 990). Sesshaft im Ausland, in einer Umgebung, die vornehmlich an die Kindheitswelt erinnert, wird das Gehen und Erkennen in der Phantasie wiederholt. Es ist die Schreibarbeit, in der Handke Sicherheit, Identifikation und Stimulation sucht. So hat das Schreiben einen existenziellen Zug und der Text wird zu seinem Zuhause, zu seiner Heimat. Das ist zweifelsohne ein Sein-in-der-Sprache. In *Mein Jahr in der Niemandsbucht* (Handke 1994: 383) erinnert sich der Erzähler mit folgenden Worten an Momente des gelungenen Schreibens: »Und weil es so einmalig war, kann ich es sagen: Ich war da, Wort für Wort in der Zeit, so als sei diese mein Ort!« Am Ende des Jahres resümiert er: »Mein Traum trat ein ins Märchen und wurde Land.« (Ebd.: 1058)

2. Sprachschöpfung als Rettung des Selbst: der ungarndeutsche Dichter Márton Kalász

In der Einleitung wurde gezeigt: Wenn man Sprache als ein komplexes, aus mehreren Subsystemen wie zum Beispiel Dialekten, Soziolekten oder Stilen bestehendes Diasystem und gleichzeitig als dynamisches Polysystem begreift, kann man der Pluralität und Mehrschichtigkeit der Identitäten, die sich letzten Endes in der Sprache verwirklichen, gerecht werden. Bei poetischen Identitätskonstruktionen gibt sich die Einmaligkeit und Einzigartigkeit von Sprachidentitäten noch deutlicher zu erkennen. Dies steht vielleicht dem linguistischen Begriff *Idiolekt* am nächsten. Das Wort bezeichnet den ganz eigenen, einmaligen Sprachbesitz und das Sprachverhalten eines Individuums, den Wunsch nach unverwechselbarer Individualität, die in einem ständigen Spannungsverhältnis mit einer Sehnsucht nach Gemeinschaft steht (vgl. Oksaar 2020: 293).

4 Die drei beim Suhrkamp Verlag erschienenen Bände sind *Versuch über die Müdigkeit* (1989), *Versuch über die Jukebox* (1990) und *Versuch über den geglückten Tag* (1991).

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Als zweites Beispiel für das Sein in einer mehrfach kodierten, selbst konstruierten Sprache, die aus dem schöpferischen und kreativen Umgang mit dem sprachlich-kulturell vielfältigen Angebot eines komplex zusammengesetzten Minderheitenmilieus geboren wurde, wird die Lyrik eines ungarndeutschen Dichters der Gegenwart vorgestellt.

Márton Kalász ist im Jahre 1934 in einem ungarisch-deutschen Dorf, in Somberek, geboren, in einer Gegend, die seit dem 16. Jahrhundert von Schwaben bewohnt war. Seine Vorfahren waren beiderseits Deutsche, seine Eltern und Großeltern sprachen den regionalen Dialekt. So ist seine erste, ›angeborene‹ Sprache, die ›Muttersprache‹, das Schwäbische, und die erste Sozialisation verlief im ungarndeutschen Dorfmilieu. Nach Kriegsende erlebte das Dorf nicht nur die Aussiedlung der Deutschen, das Verbot der deutschen Sprache und des regionalen Dialekts, sondern auch die Ansiedlung von Szeklern aus Transsylvanien und von Ungarn aus der Slowakei. In der Schule lernte man nur Ungarisch, die Hochsprache, die bereits früher als Schriftsprache und als Medium zu höherer Sozialisation führte. Kalász war 9 Jahre alt, als diese Veränderungen seine Umgebung erreichten. Wenn er sich an diese Jahre erinnert, betont er immer die Vielfalt der Eindrücke. Zuhause sprach man insgeheim den Ortsdialekt, auf den Straßen hörte man die schöne archaische Sprache der Szekler, in der Schule lernte man die offizielle ungarische Hochsprache und ein deutschsprachiger Lehrer und Priester versah ihn heimlich mit deutschen Klassikern, sodass er Belletristik in neuhochdeutscher Sprache las. Eine imponierende Auswahl von Identifikationswerten und Bezugspersonen, die jedoch höchst problematisch erscheint.

Die Sprachsoziologie betrachtet die Konstruktionen des Ichs und damit eng verbunden seine Sprachverwendung als Mittel der sozialen Strategien und Kategorisierungen des Individuums, die sich sowohl durch die Anpassung an als auch durch die Infragestellung von dominierenden sprachlich-sozialen Ordnungen und der Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft manifestieren können (vgl. Heller 2006: 1585). Nach Mead (vgl. 1968) funktioniert Sprache nicht nur als das wesentlichste Kommunikationsmittel im Sozialisationsprozess, sondern gleichzeitig auch als Marker von sozialen Unterschieden. Die Verwendung einer Sprache ist immer an Wertvorstellungen gebunden, die sich ihrerseits an bestimmte Weltanschauungen, soziale Positionen und die damit verbundenen Interessen und Zukunftsperspektiven anlehnen. Im Laufe der Sprachsozialisation werden die bestehenden Strukturen ethnischer Identität (Herkunft und Kulturmuster) nach ihrer Wertigkeit und Vitalität geprüft und den Ansprüchen bzw. Motivationen und dem ersehnten sozialen

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Status des Individuums angepasst.[5] So wird die Attitüde eines Ungarndeutschen bei der Sprachwahl durch die Einstellungen der Minderheitengruppe gegenüber ihrer Minderheitenvarietät sowie durch das Selbstverständnis dieser Minderheitengruppe in Abgrenzung zu der Mehrheitsgesellschaft und deren Beurteilung durch die Mehrheitsgesellschaft usw. bestimmt (vgl. Knipf 1994).

Wenn man nun das Prestige und die affektiven Einstellungen der Ungarndeutschen zu den einzelnen Sprachen im behandelten Zeitraum betrachtet, erhält man den folgenden Befund:

- Der Dialekt war verbunden mit sozial niedrigem Status und räumlich-kulturell begrenzter Wirkung.
- Das Ungarische war ein Mittel zur Emanzipation und zum sozialen Aufstieg. Es war Bildungssprache und Staatssprache, wobei dieser Staat jedoch die deutschsprachige Minderheit unterdrückte, vertrieb und entrechtete.
- Das Deutsche verfügte über politisch niedrigen Status und Diskriminierungsgefahr wegen der Kollektivschuld, war jedoch auch eine Sprache der Kultur und Philosophie von europäischem Rang.
- Als Umgangssprache funktionierte vielleicht das Ungarische, das die Szekler bzw. die Oberungarn – auch *Felvidékiek* genannt – sprachen, diese Sprachen sind aber wiederum eher als regionale Dialekte anzusehen.

Die Komplexität der sozialen und sprachlichen Muster verhindert die Identifikation mit dem sprachlich-kulturellen Identitätsangebot der Sozialisationsumgebung. Kalász muss seine eigene Sprache finden, um *seine* Wirklichkeit und *seine eigene, einmalige* Identität konstruieren zu können. Die sprachlichen Ressourcen und die sozialen Kategorien, die diese markieren, können sein Ich nicht hervorbringen. Als Dichter muss er deshalb neue sprachliche Mus-

5 Die Veränderungen der Einstellungen sind sowohl individuell motiviert als auch durch die soziale Situation bedingt: »Attitude changes both as function of individual needs and motives and as a function of social situations. The need for success, reward and cognitive consistency interacts with the effect of pleasurable contexts and environments and valued models. Attitudes can change through activity which is self-directed and purposefully planned, as well as through the need for security und status within a group and through societal demands.« (Baker 1992: 105)

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

ter produzieren, seine Sprache finden, ganz im Sinne von Coserius *Erfindung des Früher-nicht-Existierenden*.

Ich bin nur noch auf die Sprache aus,
Auf die Wunden des Verzeihens.
Von den Plänen Gottes waren wir ausgeschlossen,
Unser Skelett durfte den Tod nicht steinigen,

Den, der dasteht: ebenso nackt, der versteckte Tod.
Die Worte warten verstreut in der Wüste vor
Den Mauern der Stadt, wenn sie noch können, heiser, verstaubt.
Schrecklich wie erkennbar unsre Stimme ist. (Kalász 1994: 21)

Wie entsteht diese neue Sprache? In den Gedichten erscheinen Bilder der engeren Heimat, der Region Baranya und Topoi der europäischen Literatur in einer von den szeklerischen Ansiedlern entlehnten Sprache. In einem kreativen Verfahren emanzipieren sich sowohl die Sprache als auch die Bilder und Inhalte von ihrem ursprünglichen kulturellen Referenzraum und werden für die poetische Gestaltung freigesetzt. Mit Hilfe dieser neuen, nur im Kommunikationsraum der Dichtung gültigen Sprache, im Sinne einer ›imaginären Zweisprachigkeit‹ und eines multikulturell geprägten, poetischen Metaraumes, überwindet Kalász die sprachsoziologische Barriere und damit die ethnisch-politisch eingeengten Grenzen des ungarndeutschen Diskurses.

Impromptu.
[…]
Drinnen bleiben,
Schreiben, Ersonnenes, Gedichte, Spärlichkeiten,
Immer und stur Gedichte nur, für Frankreich nicht
Und nicht für Polen: beide werden letzlich
Erkennbar sein in ihnen, Ausweis eins dem anderen.
Mein Vaterland, wo's ist? Wohin meine Gedichte
Wohlgeraten, daß in der Verse Schalen ich
Daheim mich fühle, die Landschaft in den Bildern: Alberbäume
Herüberstrahlen hell, Geschrei die Kronen –
Und sie zu holen ich nicht mal mehr raus muß. (Kalász 1984: 59)

Die Soziolinguistik betont die Bedeutung der Einstellungen des Individuums und der Gemeinschaft bei der Sprachwahl (vgl. Deminger 2004: 7-13). Atypisches Sprachverhalten kann noch näher erklärt werden, wenn man bedenkt,

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

dass es nicht einfach die makrosoziologischen Faktoren sind, die das Sprachverhalten des Einzelnen bestimmen, sondern eher deren individuelle Interpretationen, die aus seinen affektiven Einstellungen und Lebenserfahrungen resultieren. Das gibt eine Erklärung für atypisches Sprachverhalten, für die Einmaligkeit und Einzigartigkeit der Sprachidentitäten, für die idiosynkratische Konstruktion von Identität in der Sprache und mit der Sprache.

Worte 2.

Ich fühle die zum Hafen gelockten, zu Boden gestreckten,
In des Winters Höhen
Finsteren Tags hingehangenen Worte -

(ich fühle sie; das ist nicht neu, nicht alt!)

Ich fühle auf dem Stoppel-Klumpen die in ihren Laubfarben
Sich Aufreibenden, unten erfühl ich
auf einem Atemhauch die aus einem Gedankenreich in ein anderes Reich
Balancierenden; und ich fühle
Die ideen-bearbeitenden Worte
Zwischendurch,
Violenläufe erzeugende
Schöne abendliche Worte -

auch schlafend fühle ich
den auf ihrer Spur hinaufgedrängten Hund,
verzagte Intrige, des alle Signale Empfangenden
Irresein. – Und ich erfühle

Unseren eigenen nachspürend der Spurenlosigkeit,
Heute auch unter der Reklame Stille
Signalloses Kollektiv-Heimweh.

Sagen könnte ich: ich sollte froh sein – - – (Kalász 1994: 22)

Mit positivem, emotionalem Wert beladen war also die Begegnung mit der lebensnahen und lebensfreudigen Bildhaftigkeit der Szeklersprache im Gegensatz zur Kulturvermittlung durch die ungarische staatliche Schule, die für die Ungarndeutschen sowieso nur einen Ort der Unterdrückung repräs-

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - BY-NC-ND

sentierte. In der autobiographischen Schrift *Die Versuchung, in jenem Garten zu leben* erinnert sich Kalász (1984: 76) an die Solidarität der Szekler und der Ungarndeutschen wie folgt: »Spürbar in den kleinen Gemeinschaften, wo Szekler und Schwaben, sagen wir, ganz gut miteinander ausgekommen waren, voneinander lernten in der Arbeit und aufeinander angewiesen waren, um als Menschen zu bestehen.« Nicht mehr und nicht weniger wird zum Ziel von Kalász: jenseits der ethnisch-politisch bestimmten Diskurse als Mensch zu bestehen.

Und wenn die Zeit beliebt, mich aufzusparen,
Mit welchen Worten sollt ich Zeuge sein -
Vorerst bin ich entfernt, dem Traum zu glauben,
Hantier mit Fischen ich, und kaue Brot.

Allein die Reinheit ists, die mich befriedet,
Was mich umschließt, ich riß es lieber ein,
für sie jedoch gäbe gern meinen Tag,
alles andere ist so zweilfelhaft. (ebd.: 12)

Literaturverzeichnis

Baker, Colin (1992): Attitudes and language. Clevedon.

Casanova, Nicole/Handke, Peter (1978): Voix de l'autriche et de l'Europe Danubienne. Un dossier réalisé par Nicole Casanova et présenté par Peter Handke. In: Les nouvelles littéraires artistique v. 22.-29. Juni 1978, S. 15-16.

Coseriu, Eugenio (1976): Das romanische Verbalsystem. Tübingen.

Czeglédy, Anita (2008): Heimkehr in das Schreiben. Peter Handkes Prosa zwischen der *Heimkehr-Tetralogie* und *Mein Jahr in der Niemandsbucht*. In: Attila Bombitz (Hg.): Brüchige Welten. Von Doderer bis Kehlmann. Szeged/Wien, S. 117-129.

Deminger, Szilvia (2004): Spracherhalt und Sprachverlust in einer Sprachinselsituation. Sprache und Identität bei der deutschen Minderheit in Ungarn. Frankfurt a.M./Wien.

Hafner, Fabjan (2008): Peter Handke. Unterwegs ins Neunte Land. Wien.

Handke, Peter (1972): Ich bin ein Bewohner des Elfenbeinturms. Frankfurt a.M.

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Ders. (1979) Langsame Heimkehr. Frankfurt a.M.
Ders. (1980) Die Lehre der Sainte-Victoire. Frankfurt a.M.
Ders. (1981a) Kindergeschichte. Frankfurt a.M.
Ders. (1981b) Über die Dörfer. Frankfurt a.M.
Ders. (1986): Die Wiederholung. Frankfurt a.M.
Ders. (1987): Nachmittag eines Schriftstellers. Salzburg/Wien.
Ders. (1989): Versuch über die Müdigkeit. Frankfurt a.M.
Ders. (1990): Versuch über die Jukebox. Frankfurt a.M.
Ders. (1991): Versuch über den geglückten Tag. Frankfurt a.M.
Ders. (1992): Abschied des Träumers vom Neunten Land. Erinnerung an Slowenien. In: Ders.: Langsam im Schatten. Gesammelte Verzettelungen 1980-1992. Frankfurt a.M., S. 182-197.
Ders. (1993): Eigentlich ist es herrlich, daß Gott irgendwann einmal den Menschen die Sprachen verwirrt hat. In: Ders.: Noch einmal vom Neunten Land. Klagenfurt, S. 9-51.
Ders. (1994): Mein Jahr in der Niemandsbucht. Ein Märchen aus den neuen Zeiten. Frankfurt a.M.
Ders. (1998): Am Felsfenster morgens (und andere Ortszeichen 1982-1987). Salzburg.
Heller, Monica (^{2}2006): Language and identity/Sprache und Identität. In: Ulrich Ammon/Norbert Dittmar/Klaus J. Mattheier (Hg.): Sociolinguistics/Soziolinguistik. An international handbook of the science of language and society/Ein internationales Handbuch zur Wissenschaft von Sprache und Gesellschaft. Volume 3/3. Teilband. Berlin/New York, S. 1582-1587.
Kalász, Márton (1984): Bemessener Trost. Gedichte. Leipzig.
Ders. (1994): Próba. Budapest.
Klein, Wolfgang/Schlieben-Lange, Brigitte (1996): Einleitung [zum Themenheft Sprache und Subjektivität II]. Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik 26, H. 2., S. 1-4.
Knipf, Erzsébet (1994): Soziolinguistische Aspekte der Einstellung der Ungarndeutschen zu ihrer Muttersprache. In: Katharina Wild (Hg.): Begegnung in Pécs/Fünfkirchen. Die Sprache der deutschsprachigen Minderheiten in Europa. Pécs, S. 103-110.
Kremnitz, Georg (2004): Mehrsprachigkeit in der Literatur. Wie Autoren ihre Sprachen wählen. Wien.
Kresic, Marijane (2006): Sprache, Sprechen, Identität. Studien zur sprachlich-medialen Konstruktion des Selbst. München.

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - BY-NC-ND

Le Page, Robert/Tabouret-Keller, Andrée (1985): Acts of identity. Creole-based approaches to language and ethnicity. Cambridge.

Mead, Georg Herbert (1968): Geist, Identität und Gesellschaft. Frankfurt a.M.

Müller, André (1989): Wer einmal versagt im Schreiben, hat für immer versagt. André Müller spricht mit Peter Handke. In: Die Zeit v. 03. März 1989, S. 79.

Oksaar, Els (2020): Idiolekt. In: Ulrich Ammon/Norbert Dittmar/Klaus J. Mattheier (Hg.): Sociolinguistics/Soziolinguistik. An international handbook of the science of language and society/Ein internationales Handbuch zur Wissenschaft von Sprache und Gesellschaft. Volume 1/1. Teilband. Berlin/New York, S. 293-297.

Prahl, Eckhard (1993): Das Konzept ›Heimat‹. Eine Studie zu deutschsprachigen Romanen der 70er Jahre unter besonderer Berücksichtigung der Werke Martin Walsers. Frankfurt a.M.

Siebert, Tilman (1997): Langsame Heimkehr. Studien zur Kontinuität im Werk Peter Handkes. Göttingen.

Wagner, Karl (1998): Die Geschichte der Verwandlung als Verwandlung der Geschichte. Handkes ›Niemandsbucht‹. In: Dietmar Goltschnigg/Günter A. Höfler/Bettina Rabelhofer (Hg.): »Moderne«, »Spätmoderne« und »Postmoderne« in der österreichischen Literatur. Beiträge des 12. Österreichisch-Polnischen Germanistiksymposions, Graz 1996. Wien, S. 205-217.

Wittgenstein, Ludwig (1984): Philosophische Untersuchungen. In: Ders.: Werkausgabe in 8 Bänden, Bd. 1. Frankfurt a.M.

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Zur Inszenierung von Interkulturalität in Stefanie Zweigs Roman *Nirgendwo in Afrika*[1]

Boaméman Douti

Abstract
Nowadays, we live in a more and more global world in which cultural contacts are frequent. These contacts create voluntarily or involuntarily cultural mixtures that literary works reflect under various forms. The present contribution makes an intercultural reading of the novel ›Nirgendwo in Afrika‹ of the German writer Stefanie Zweig. Published in 1995, this novel is about governance in the ›Nazi‹ period. The novel tells the story of a German family with Jewish origin exiled in Kenya. The encounter between German culture and the Kenyan culture creates a mutual cultural influence. Our contribution analyses how Zweig represents this mutual cultural influence in her novel.

Title: *The illustration of interculturality in ›Nirgendwo in Afrika‹ by Stefanie Zweig*
Keywords: *globalization; culture; mixture; interculturality; hybridity*

1. Einleitendes

Der Begriff der Interkulturalität wird im Zeitalter der Globalisierung, in dem »Kulturen […] sich […] immer im gegenseitigen Kontakt und Austausch« (Bliumi 2002: 39) befinden, in den meisten Disziplinen verwendet, um diese Kontakte und die daraus entstandenen neuen kulturellen Verhältnisse zu benennen und zu analysieren. Im *Taschenlexikon Interkulturalität* definiert Barmeyer (2012: 81) den Interkulturalitätsbegriff folgendermaßen: »Interkulturalität [ist

1 Im Folgenden wird aus dieser Ausgabe zitiert: Zweig, Stefanie ([28]2000): Nirgendwo in Afrika. München.

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

ein; B.D.] gegenseitiger Prozess des Austausches, der Interaktion, der Verständigung […] und des Wandels, der dann relevant wird, wenn Kulturen auf der Ebene von Gruppen, Individuen und Symbolen in Kontakt miteinander kommen […].«

In demselben Zusammenhang definiert Földes (2009: 512) das Konzept der Interkulturalität als »ein dynamisches […] Konzept, das sich auf […] Folgen einer Interaktion zwischen Kulturen richtet«. Diese Interaktion, schreibt Földes (ebd.) weiter, »ist sowohl die Berührung als auch Austausch und Vermittlung zwischen verschiedenen kulturellen Horizonten«. Beide Bestimmungen des Interkulturalitätsbegriffs weisen implizit darauf hin, dass es zunächst eine Wanderung der Kulturen und Menschen gibt, die sich dann miteinander treffen und in Interaktion miteinander treten. Ich gehe in meinem Beitrag von einem Verständnis der Interkulturalität als Interaktion der Kulturen in einer Kontaktsituation aus.

Dass interkulturelle Elemente im literarischen Œuvre von Stefanie Zweig, einer Autorin mit Migrationshintergrund, auftauchen, ist sicherlich nicht überraschend. Ihr Roman *Nirgendwo in Afrika*, der zum ersten Mal 1995 im Langen Müller Verlag erschien, schildert eine Interaktion zwischen unterschiedlichen aufeinandertreffenden Kulturen. Er erzählt die Geschichte von den Redlichs, einer jüdischen Familie aus Oberschlesien, die sich 1938 vor der antisemitischen nationalsozialistischen Politik nach Kenia rettet. Bezeichnend für diesen Roman ist die Art und Weise, wie Zweig das Zusammentreffen verschiedener Kulturen und deren wechselseitige Beeinflussung erzählt. Der Anwalt Dr. Walter Redlich hat im Deutschen Reich Berufsverbot. Er flieht mit seiner Familie nach Kenia. Dort versucht er, auf der Farm in Rongai zu (über-)leben. Die Familie muss sich an die Lebensweise der Einheimischen anpassen und sich entsprechend sozialisieren und integrieren. Die Tochter des Anwalts, Regina, verfällt dem Zauber Afrikas, lernt die Sprachen der Einheimischen und wird in deren Sitten und Gebräuche eingeweiht. Einige Monate nach der Ankunft der Redlichs in Rongai wird Regina zu einer britischen Kolonialschule geschickt. Dort wird sie als beste Schülerin ausgezeichnet. Ihr Vater Walter Redlich geht in die Armee der britischen Kolonialmacht in Kenia und wird dort zum Sergeant befördert. Zweig bearbeitet in diesem Roman die Begegnung von drei Kulturen, nämlich der kenianischen, der deutschen und der englischen Kultur, die sich gegenseitig beeinflussen. Mir geht es im vorliegenden Aufsatz darum, diesem gegenseitigen Einfluss in der Figurenkonstellation und in der Schreibweise des Romans gerecht zu werden.

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

2. Gegenseitiger Einfluss der Kulturen

Wie bereits erwähnt, bearbeitet Zweig in *Nirgendwo in Afrika* die Begegnung der deutschen Kultur mit der kenianischen und englischen Kultur. Diese Begegnung erzeugt eine wechselseitige Bereicherung zwischen der deutschen und der kenianischen Kultur einerseits und der deutschen und der englischen Kultur andererseits. Der Leser verfolgt das Geschehen aus der Perspektive eines Er-Erzählers. Dieser vermittelt dem Leser die Verhaltensweisen und die Wertvorstellungen seiner kenianischen, deutschen und englischen Figuren ebenso wie ihre interkulturellen Beziehungen. Dabei stellt er den Umgang der Redlichs mit der kenianischen und der englischen Kultur in den Mittelpunkt seiner Beobachtungen. Die interkulturelle Verständigung fungiert als Voraussetzung für die gegenseitige Bereicherung zwischen den aufeinandertreffenden Kulturen. Dabei spielt die Sprache als kulturelles Element und Kommunikationsmittel eine wichtige Rolle. Im ersten Kapitel macht Walter eine Anspielung auf die Wichtigkeit des Erlernens von Fremdsprachen. In einem Brief an seinen Vater schreibt Walter:

> Denk bloß nicht, daß es ein Fehler war, mich studieren zu lassen. Das scheint nur so im Augenblick. Wie lange mag es wohl dauern? Mein Chef, der nicht auf der Farm, sondern in Nairobi lebt, hat eine Menge Bücher im Schrank. Darunter die Encyclopaedia Britannica und ein lateinisches Wörterbuch. Ich könnte also hier […] gar nicht Englisch lernen, wenn ich nicht Latein gelernt hätte. So aber kann ich mich bereits über Tische, Flüsse, Legionen und Kriege unterhalten und sogar sagen: ›Ich bin ein Mann ohne Heimat.‹ Leider klappt das nur in der Theorie, denn hier auf der Farm sind nur Schwarze, und die sprechen Suaheli und finden es furchtbar ulkig, daß ich sie nicht verstehe. (Zweig 2000: 13)

Aus dieser Passage geht hervor, dass Walter als Migrant in Kenia Suaheli und Englisch lernen muss, wenn er sich mit den dort herrschenden englischen Kolonialherren und den einheimischen Schwarzen verständigen und austauschen will. Diese Erkenntnis kommt noch deutlicher in einem anderen Brief Walters an seine Tochter Regina zum Ausdruck. Darin beschreibt Walter seinen Alltag auf der Farm in Rongai und informiert seine Tochter, dass es viele einheimische Kinder auf der Farm gibt, mit denen sie spielen kann, wenn sie nach Rongai kommt. Um mit diesen Kindern spielen zu können, so Walter weiter, müsse Regina deren Sprache lernen:

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

> Meine liebe Regina!
> Heute bekommst du einen eigenen Brief, weil dein Papa so glücklich ist, daß er Dich bald wiedersehen wird. Du mußt jetzt besonders artig sein, abends immer beten und Mama helfen, wo du nur kannst. Die Farm, auf der wir alle drei leben werden, wird Dir bestimmt gefallen. Es sind nämlich sehr viele Kinder hier. Du musst nur ihre Sprache lernen, ehe du mit ihnen spielen kannst. (Ebd.: 21)

Walter verwirklicht diesen Vorschlag für sich selbst, indem er die Sprachen der Einheimischen lernt. Bevor seine Familie ihm nach Kenia folgt, erklärt er Jettel, seiner Frau, in einem Brief, wie er bei seinem Diener Owuor Suaheli lerne. Er zeige auf Gegenstände und Owuor nenne ihm die gezeigten Gegenstände mit Namen auf Suaheli:

> Um mit den Menschen auf der Farm zu reden, muß man Suaheli lernen. Da hat es der liebe Gott mal ausgesprochen gut mit uns gemeint. Suaheli ist eine sehr einfache Sprache. Ich konnte kein Wort, als ich nach Rongai kam, und jetzt bin ich schon soweit, daß ich mich […] mit Owuor verständigen kann. Er findet es wunderbar, wenn ich auf Gegenstände zeige und er mir dann die Dinge beim Namen nennen darf. (Ebd.: 16)

An anderer Stelle erfährt der Leser, dass Walter die Denkweise der Einheimischen übernommen hat (vgl. ebd.: 107f.). Die Figur Walter übernimmt die kulturellen Werte wie die Sprache und die Mentalität der Einheimischen. Im Gegenzug bringt er seinem Diener Owuor die deutsche Sprache bei. In einem Brief an seine Familie schreibt Walter, dass er seinem Diener deutsche Lieder beigebracht hat:

> Süßkind behauptet immer, ich hätte genau den Humor, um in diesem Land zu bestehen. Ich fürchte, er verwechselt da einiges. Übrigens würde Wilhelm Kulas hier große Karriere machen. Mechaniker nennen sich Ingenieure und finden schnell Arbeit. Wenn ich jedoch behaupten würde, ich sei zu Hause Justizminister gewesen, würde mich das auch keinen Schritt weiterbringen. Dafür habe ich meinem Boy beigebracht, ›Ich hab' mein Herz in Heidelberg verloren‹ zu singen. (Ebd.: 22f.)

An einer anderen Textstelle vermittelt der Erzähler dem Leser, dass Walter seinem Diener Owuor die Begrüßung auf Deutsch beigebracht hat, womit er dann auch die Gäste empfängt (vgl. ebd.: 136). Obwohl diese Begrüßung nur dazu dient, Walters Gäste freundlich zu empfangen, bereichert sie das

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Sprachvermögen von Owuor. Am Ende des Romans kommentiert der Erzähler den Abschied der Familie Redlich von Owuor. Dabei tritt er gewissermaßen hinter eine Diskussion zwischen Owuor und Walter zurück und lässt Owuor für den Leser seine interkulturellen Erfahrungen bei der Familie Redlich zusammenfassen. Owuor gibt dem Leser zu verstehen, dass Walter ihm viele deutsche Worte beigebracht habe: »Bwana, mein Kopf kann dich nicht vergessen. Ich habe so viele Worte von dir gelernt.« (Ebd.: 361) Obwohl dem Leser nicht klar gemacht wird, ob Owuor mit den Redlichs fließend Deutsch sprechen kann, erkennt man in dieser Passage, dass er sich durchaus deutsche Sprachkenntnisse bei ihnen angeeignet hat.

Außerdem tritt Walter in die Armee der britischen Kolonialherren in Kenia ein, lernt dort Englisch und lehrt die Engländer im Gegenzug die deutsche Sprache. Walter kommt in Kenia ohne englische Sprachkenntnisse aus. Er wünscht sich aber sehr, Englisch zu können, um mit Regina, die die englische Schule besucht, Englisch sprechen zu können:

> Einen Augenblick lang, während er sich noch gegen die Geräusche des anbrechenden Tages taub machte, stellte sich Walter vor, er würde, wenn er Englisch gelernt hätte, nie mehr mit Regina Deutsch sprechen. (Ebd.: 193)

Am Ende des vierzehnten Kapitels kehrt Walter von der britischen Armee zurück und erzählt Regina von seinen Erfahrungen. Dabei spricht er Englisch mit ihr und gibt ihr zu verstehen, dass er einem englischen Kameraden beigebracht habe, ein Lied auf Deutsch zu singen. Es heißt dort:

> ›Papa‹, sagte sie [Regina; B.D.] endlich, und dann stürzten die Worte, die sie hatte einsperren wollen, doch wie schwere Steine aus ihrem Mund: ›Haben sie dich rausgeschmissen?‹
> ›Nein‹, sagte Walter […], ›King George ist sehr zufrieden mit mir. Er hat mich extra gebeten, dir das zu sagen.‹ Ganz leicht klopfte er auf den Ärmel seines steif gestärkten Khakihemdes. Dort leuchteten zwei Streifen aus weißem Leinen.
> ›Du bist Corporal geworden‹, staunte Regina. […]
> ›Corporal is bloody good for a fucking refugee‹, sagte Walter.
> ›You are speaking English, Daddy‹, kicherte Regina. […]
> ›Du erinnerst dich noch an Sergeantmajor Pierce?‹ […]
> ›[R]at mal, was ich ihm beigebracht habe! Er kann jetzt Lilli Marleen auf Deutsch singen.‹ (Ebd.: 220f.)

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Dass Walter Englisch spricht und seinem englischen Kameraden beibringt, »Lilli Marleen« auf Deutsch zu singen, ist ein Zeichen dafür, dass die Begegnung von Walter mit den Briten wechselseitigen kulturellen Einfluss erzeugt.

Die Bereicherung der Redlichs durch die kenianische Kultur lässt sich darüber hinaus in der Beziehung zwischen Regina und Owuor veranschaulichen. Der Leser erfährt, wie Owuor zur Identitätsbildung Reginas beigetragen hat. Regina kommt als kleines, schüchternes Mädchen nach Kenia. Ihren ersten Kontakt mit Owuor präsentiert der Erzähler als eine fruchtbare Begegnung, die es ihr ermöglicht, sich zu entwickeln:

> ›Toto‹, lachte Owuor, als er Regina aus dem Auto hob. Er warf sie ein kleines Stück dem Himmel entgegen, fing sie wieder auf und drückte sie an sich. […] Der herrliche Duft, der Owuors Haut entströmte, roch wie Honig, verjagte Angst und ließ ein kleines Mädchen zu einem großen Menschen werden. Regina machte ihren Mund weit auf, um den Zauber besser schlucken zu können, der Müdigkeit und Schmerzen aus dem Körper trieb. Erst spürte sie, wie sie in Owuors Armen stark wurde, und dann merkte sie, daß ihre Zunge fliegen gelernt hatte.
> ›Toto‹, wiederholte sie das schöne, fremde Wort. (Ebd.: 29)

Auffällig ist hier der positive Einfluss von Owuor auf Regina. Dass der Erzähler seine Figur Regina das von Owuor ausgesprochene Wort »Toto« wiederholen lässt, zeigt, dass die Beeinflussung vor allem auf kultureller Ebene stattfindet. Im Laufe der Geschichte werden die kulturellen Erfahrungen von Regina in den Mittelpunkt ihrer Beziehung zu Owuor gestellt. Owuor bringt Regina die Sprachen ebenso wie die Sitten und Gebräuche der Einheimischen bei. Regina lernt bei Owuor die Sprachen der Einheimischen »so gut und schnell, daß sie sehr bald von den Menschen besser verstanden wurde als ihre Eltern« (ebd.: 34). Um dem Leser zu beweisen, dass Regina die Sprache der Einheimischen einwandfrei beherrscht, lässt der Erzähler sie und Owuor oft auf Jaluo reden. Am Ende des fünften Kapitels erfährt der Leser aus der Perspektive von Walter, wie Regina mit Owuor fließend Jaluo spricht:

> Regina stand vor der Tür. Sie schrie einige Male und immer lauter Owuors Namen, sprang an ihm hoch, während Rummler ihre nackten Beine ableckte, befreite ihre Kehle und schnalzte mit der Zunge. Auch als Owuor sie zurück auf die Erde stellte und sie sich zu dem Hund hinabbeugte […], hörte sie nicht zu reden auf.
> ›Regina, was laberst du da dauernd? Ich verstehe kein Wort.‹

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

›Jaluo, Papa. Ich rede Jaluo. Wie in Rongai.‹
›Owuor, hast du gewußt, dass sie Jaluo kann?‹
›Ja, Bwana. Das weiß ich. Jaluo ist doch meine Sprache.‹ (Ebd.: 89)

Regina hat nicht nur Jaluo gelernt, sondern auch Kikuyu. An einer anderen Stelle des Romans werden dem Leser die Kenntnisse von Regina in Kikuyu folgendermaßen geschildert:

> Auf dem Markt verliebte sich Regina in Nairobi und in Chepoi. Zunächst wurde sie seine Geschäftspartnerin und später seine Vertraute. Weil sie Kikuyu sprach, konnte sie noch besser mit den Männern an den Marktständen handeln als er, der Nandi, der auf Suaheli angewiesen war. (Ebd.: 217f.)

Ferner ist zu lesen:

> Der Dampf von der Lokomotive hüllte das kleine hellgelbe Haus vom Stationmaster in einen feuchten, weißen Schleier. Selbst der Hibiskus an den Mauern verlor seine Farbe.
> Alte, abgemagerte Kikuyufrauen mit […] schweren Bananenstauden auf dem gekrümmten Rücken klopften an die Fenster. Ihre Nägel droschen den gleichen Klang wie Hagelstücke auf einem leeren Wassertank. Wollten die Frauen Geschäfte machen, mußten sie ihre Bananen verkaufen, ehe der Zug weiterfuhr. […] Regina machte eine weit ausholende Bewegung mit der rechten Hand, um anzudeuten, dass sie kein Geld hatte, aber die Frauen verstanden sie nicht. Da zog sie das Fenster herunter und rief laut auf Kikuyu: ›Ich bin arm wie ein Affe.‹ (Ebd.: 243)

Außerdem bringt Owuor Regina eine traditionelle Technik bei, die es ihr ermöglicht, Ereignisse und Besuche vorherzusagen. Sie besteht darin, sich flach und regungslos auf die Erde zu legen und ihr die Geräusche zu entlocken, deren Sinn man selbst entschlüsselt. Diese Technik erscheint im Roman als ein Wissen der oral tradierten Kultur der Einheimischen. Regina übernimmt diese Technik und verwendet sie oft im familiären Kreis, um ihren Eltern Besuch vorherzusagen. Walter hat ein Radio aus Deutschland mitgebracht, das ihm als einzige Informationsquelle auf der Farm in Rongai dient. Wenn die Batterie des Radios erschöpft ist, bittet er Regina, sich auf die Erde zu legen, um ihn über die Neuigkeiten zu informieren. Im dritten Kapitel sagt Walter zu seiner Tochter Folgendes:

> ›[Das Radio ist; B.D.] mausetot. Jetzt können nur noch deine Ohren wissen, was es Neues gibt. Also leg dich auf die Erde und erzähl mir was Schönes.‹

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

> Freude und Stolz machten Regina schwindlig. Nach dem kleinen Regen hatte Owuor ihr beigebracht, sich flach und regungslos hinzulegen, um der Erde ihre Geräusche zu entlocken. Seitdem hatte sie oft Süßkinds Wagen gehört, ehe er zu sehen war, doch ihr Vater hatte ihren Ohren nie geglaubt, immer nur böse ›Quatsch‹ gesagt und sich noch nicht einmal geschämt, wenn Süßkind tatsächlich gekommen war, nachdem sie ihn angekündigt hatte. (Ebd.: 54)

Aus diesen Ausführungen kann man ableiten, dass die kulturelle Identität der Redlichs in einem interkulturellen Kontext zu begreifen ist. Diese Identität ergibt sich aus »Mischung zwischen Eigenem und Fremdem« (Hofmann/Patrut 2015: 7). Im Folgenden gehe ich auf diesen Punkt ein.

3. Vermischung der Kulturen als Resultat der Wechselwirkung

In ihren Untersuchungen zur Begegnung von deutscher und kenianischer Kultur in der deutschsprachigen Literatur schreibt Augart (2014: 150) Folgendes: »[Die deutschsprachigen; B.D.] Romane mit Kenia-Bezug, die vorwiegend in der Unterhaltungsliteratur zu verorten sind, thematisieren […] Kulturmischungen.« Der Roman *Nirgendwo in Afrika* bietet ein Beispiel dafür. Die Kulturmischungen werden in diesem Roman durch die Hauptfigur Regina inszeniert. Regina kommt als sechsjähriges deutsches Mädchen in Kenia an. Dort eignet sie sich, wie bereits erwähnt, bei den Einheimischen die kenianische Kultur an. Sie richtet sich nach den durch Owuor vermittelten kulturellen Normen. Der Erzähler gibt eine Diskussion zwischen Regina und Professor Gottschalk folgendermaßen wieder:

> ›Freust du dich auf Deutschland?‹, fragte der Professor.
> ›Ja‹, sagte Regina und kreuzte rasch ihre Finger, wie sie es als Kind von Owuor gelernt hatte, um den Körper vor dem Gift einer Lüge zu schützen, die der Mund nicht mehr hatte halten können. (Zweig 2000: 310)

Dass Regina sich die kulturellen Besonderheiten der Einheimischen zu eigen macht, ist ein Beweis dafür, dass sie in dieser Kultur verwurzelt ist. Regina identifiziert sich mit den Einheimischen, sie ist eine Jaluo. Ein Freund Walters namens Oha diskutiert mit Regina:

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

> ›Bist eine kleine Kikuyu, Madamche‹, erkannte Oha, ›immer schön wortklauberisch. Du würdest eine schöne Juristin abgeben, aber das wird dir das Schicksal hoffentlich nicht antun.‹
> ›Nein, nicht Kikuyu‹, widersprach Regina, ›ich bin Jaluo.‹ Sie schaute zu Owuor und fing den kleinen schnalzenden Ton auf, den nur sie beide hören konnten. (Ebd.: 137)

Regina glaubt als eine Jaluo an den Gott der Einheimischen namens Mungo (vgl. ebd.: 254). Diese Beispiele zeigen zur Genüge, wie Regina in der Kultur der Einheimischen verwurzelt ist. Zudem besucht sie die englische Schule erst in Nakuru und dann in Nairobi, wo sie die englische Sprache und Literatur lernt. In der Schule wird sie als beste Schülerin ausgezeichnet (vgl. ebd.: 99). Regina interessiert sich besonders für englische Gedichte, denn laut Regina sind Gedichte das, was man besser besitzt, wenn man alles verliert:

> ›Ich habe gern […] Gedichte […]. Ich brauche Gedichte.‹
> ›Wozu?‹
> ›Vielleicht‹, erklärte Regina, ohne zu merken, daß sie ihre Stimme auf Safari geschickt hatte, ›muß ich mal ins Gefängnis. Dann werden sie mir alles fortnehmen. Meine Kleider, mein Essen und meine Haare sind dann weg. Sie werden mir auch keine Bücher geben, aber die Gedichte werden sie nicht bekommen. Die sind in meinem Kopf. Wenn ich traurig bin, werde ich mir meine Gedichte sagen.‹ (Ebd.: 130f.)

Was Regina an dieser Stelle explizit zum Ausdruck bringt, ist ihre Verwurzelung in der englischen Kultur. Indem sie die englischen Gedichte auswendig lernt, verinnerlicht sie die englischen Wertvorstellungen und Normen und sozialisiert sich dadurch in der englischen Kultur.

Anhand dieser Ausführungen versteht man, dass Regina drei verschiedenen Kulturen angehört: der deutschen, der kenianischen und der englischen. Dies macht aus Regina eine hybride Figur. In ihrer Untersuchung über das Exil der Familie Redlich in Kenia hebt Bourcet-Salenson (vgl. 2008: 22) hervor, dass Familie Redlich eine interkulturelle Identität im Gastland entwickelt. Einen ähnlichen Ansatz verfolgt Djoufack (2004) in seiner Analyse des Romans *Nirgendwo in Afrika*. Dabei unternimmt er den Versuch, den interkulturellen Lernprozess von Regina nachzuzeichnen. Dazu setzt er sich mit den kulturellen Erfahrungen Reginas im Umgang mit dem Koch der Familie Redlich, Owuor, sowie mit ihren Erfahrungen in der englischen Schule auseinander und kommt zu dem Schluss, dass Regina in Kenia eine hybride

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Identität entwickelt, denn sie mache sich die deutsche, die kenianische und die englische Kultur zu eigen. Diese drei Kulturen seien vertraute Teile ihres Subjekts. Die hybride Identität von Regina mache sie zum Prototyp der von Homi Bhabha beschriebenen postkolonialen Subjekte, die in einem kulturellen ›dritten Raum‹ handelten (vgl. ebd.: 45-64).

Damit der Leser wahrnimmt, dass die deutsche, die englische und die kenianische Kultur Regina vertraut sind, lässt der Erzähler sie dem Leser im achten Kapitel des Romans ihre mehrsprachigen Fähigkeiten darstellen. In einer Diskussion mit Mr. Brindley, dem Direktor der englischen Schule von Nakuru, sagt Regina:

> ›Owuor ist von Rongai nach Ol´ Joro Orok gelaufen. Mit unserem Hund. Er konnte nur kommen, weil ich Jaluo kann.‹ […]
> ›Owuors Sprache‹ […]. ›Owuor hat nur mich auf der Farm. Alle anderen sind Kikuyus. […]‹ […]
> ›Du liebst deinen Vater sehr, nicht wahr?'
> ›Ja, Sir. Und meine Mutter auch.‹
> ›Deine Eltern werden sich freuen, wenn sie dein Zeugnis sehen und deinen guten Aufsatz lesen.‹
> ›Das können sie nicht, Sir. Aber ich werde ihnen alles vorlesen. In ihrer Sprache. Die kann ich auch.‹ (Zweig 2000: 103f.)

Regina zeigt hier, dass sie Deutsch, Jaluo und Englisch kann, und erhebt dadurch den Anspruch auf ihre hybride Identität.

Oft wird der Leser damit konfrontiert, dass die Figur Regina einen gemischten Sprach-Code verwendet, indem sie innerhalb einer einzigen Aussage vom Deutschen ins Englische oder vom Deutschen ins Jaluo wechselt. Einzelwörter aus der englischen Sprache oder aus Jaluo werden in die deutsche Sprache eingebaut. Hierzu führe ich einige treffende Beispiele an. Regina kehrt ins Internat in Nakuru zurück. Walter zieht in die Armee der britischen Kolonialmacht in Kenia ein und Jettel hält sich einsam im Hotel Nakuru mit einer schwierigen Schwangerschaft auf. Um ihrer Mutter Mut zuzusprechen, schickt Regina ihr Briefe. Darin mischt Regina oft Deutsch mit Englisch. Der Erzähler kommentiert diese Briefe folgendermaßen:

> Fast täglich trafen im Hotel kurze, in unbeholfenem Deutsch geschriebene Briefe ein. Die Fehler und die ihr unverständlichen englischen Ausdrücke bewegten Jettel noch mehr als die in Blockschrift gemalte [sic!] Bitten um Briefmarken. ›Du musst take care von dir‹, stand am Anfang von jedem Brief, ›that

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

> du nicht grang wirst.‹ Fast immer schrieb Regina: ›Ich will dir besooken, aber ich erlaube es nicht. Wir sind hier soldiers.‹ Der Satz: ›Ich freue mir auf das baby‹, war stets mit roter Tinte unterstrichen, und oft hieß es: ›Ich make wie Alexander the Great.‹ (Ebd.: 125)

Einige Seiten später diskutiert Regina mit ihrer Mutter. Dabei formuliert sie den folgenden Satz: »Ich bin auf dem Weg zur Church […].« (Ebd.: 128) Oder:

> ›Nobody hatte Angst.‹ […]
> ›Du warst auch nicht in der Boarding School.‹ Jettel versuchte, sich ihre Trauer nicht anmerken zu lassen, als sie in die Wirklichkeit zurückgeholt wurde. Sie stand auf und umarmte Regina. ›Was ist‹, fragte sie verlegen, ›wenn die merken, daß du weggelaufen bist? Bekommst du keine Strafe?‹
> ›Doch, aber, I don´t care.‹ […] ›[…] Es macht mir nichts aus.‹ (Ebd.: 130)

Ferner liest man noch: »›Es war enough.‹ Zu spät merkte Regina, daß sie das deutsche Wort nicht rechtzeitig gefunden hatte.« (Ebd.: 280) Die Mischung von Deutsch mit Jaluo kommt in der folgenden Antwort Reginas zum Ausdruck. Als eine andere Figur Regina fragt, ob sie einen Vater habe, antwortet sie folgendermaßen: »Ja. Er ist Askari in Nakuru.« (Ebd.: 218) Ferner wendet Regina sich an ihren kleinen Bruder Max: »›Weißt du, Askari‹, sagte Regina und sprach mit ihrem Bruder das schöne weiche Jaluo, so wie es Owuor und Chebeti taten […].« (Ebd.: 304) Der Vater von Regina vermischt auch ab und zu Deutsch mit Englisch oder Deutsch mit Jaluo. Im fünften Kapitel gibt der Erzähler folgende Aussage von Walter wieder: »Die Memsahib hat in Ol' Joro Orok keinen Koch.« (Ebd.: 88) Ferner spricht Walter mit seinem Hund wie folgt: »Komm mit, du son of a bitch.« (Ebd.: 238)

Durch die hybride kulturelle Identität der Figuren ihres Romans will die Autorin für die »Akzeptanz der Vielfalt und Hybridität unterschiedlicher, auch gegensätzlicher Kulturen« (Lützeler 2005: 38), die im heutigen Zeitalter der Globalisierung unabwendbar geworden ist, plädieren. In der Auseinandersetzung der Familie Redlich mit der kenianischen Kultur reflektiert der Roman die Möglichkeit eines gelungenen Umgangs mit dem Fremden. Dadurch will die Autorin den Leser für einen konfliktschonenden Umgang mit den Anderen sensibilisieren. Ein friedlicher Umgang mit dem Fremden ist meines Erachtens die Grundlage für ein Zusammenleben und einen gegenseitigen bereichernden kulturellen Austausch.

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

4. Schlussbetrachtungen

Die vorliegende Analyse zeigt, dass das Konzept der Interkulturalität seinen literarischen Niederschlag in Stefanie Zweigs Roman *Nirgendwo in Afrika* findet. Als deutsche Flüchtlinge jüdischer Abstammung begegnen die Redlichs in Kenia der Kultur der Einheimischen und jener der englischen Kolonialmacht. Im Laufe ihres Aufenthalts übernehmen die Redlichs die kulturellen Elemente der Einheimischen und der Briten und vermitteln ihnen im Gegenzug die deutsche Kultur. Somit inszeniert die Autorin das Vermischungsphänomen der Kulturen, das die globalisierte Welt prägt. Betrachtet man die Biografie der Autorin, kann diese Schreibweise als ihr literarischer Widerstand gegen die nationalsozialistische Politik der ›reinen arischen Rasse‹ interpretiert werden. Indem Zweig die Mischung der Kulturen durch Regina und Walter in Szene setzt, will sie meines Erachtens die ›Reinheit‹ der Kulturen in Frage stellen. Indem die Nationalsozialisten für die ›Reinheit‹ der ›arischen Rasse‹ kämpften, strebten sie dabei auch nach einer ›reinen‹ deutschen Kultur bzw. Identität. Durch die hybride kulturelle Identität von Regina und Walter kämpft Zweig ästhetisch gegen die Politik der ›reinen‹ Kultur an und plädiert somit für eine Öffnung gegenüber dem vermeintlich Fremden sowie für eine Vermischung zwischen dem Eigenen und dem Fremden. Der Hass, den die Figuren Regina und Inge gegen die ›Nazis‹ hegen, verstärkt diese Denkweise. Der Erzähler vermittelt eine Diskussion zwischen beiden Freundinnen folgendermaßen: »›[…] [W]enn er [mein Onkel; B.D.] ein Gewehr hätte, würde er alle Deutschen totschießen. Er haßt die Deutschen. […]‹ ›Nazis‹, verbesserte Regina, ›ich darf zu Hause […] [n]ur die Nazis [hassen; B.D.] […].« (Zweig 2000: 98)

Literaturverzeichnis

Augart, Julia (2014): Kenia in der deutschen Literatur. Ein Überblick über die verschiedenen Werke und ihre Relevanz hinsichtlich einer interkulturellen Germanistik. In: Shaban Mayanja/Eva Hamann (Hg.): Schwerpunkte der DaF-Studiengänge und Germanistik im östlichen Afrika. Göttingen, S. 149-170.

Barmeyer, Christoph (2012): Taschenbuchlexikon Interkulturalität. Göttingen.

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Blioumi, Aglaia (2002): Interkulturalität und Literatur. Interkulturelle Elemente in Sten Nadolnys Roman ›Selim oder die Rede der Gabe‹. In: Dies. (Hg.): Migration und Interkulturalität in neueren literarischen Texten. München, S. 28-40.

Bourcet-Salenson, Lucile (2008): Stefanie Zweig et l'exil juif au Kenya sous le Troisième Reich. Paris.

Djoufack, Patrice (2004): »Ich habe aus meiner alten Heimatsprache übersetzt. Suaheli.« Interkulturalität und Übersetzung bei Stefanie Zweig. In: Weltengarten. Deutsch-Afrikanisches Jahrbuch für Interkulturelles Denken 13, S. 45-64.

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.

Hofmann, Michael/Patrut, Iulia-Karin (2015): Einführung in die interkulturelle Literatur. Darmstadt.

Lützeler, Paul Michael (2005): Postmoderne und postkoloniale deutschsprachige Literatur. Diskurs – Analyse – Kritik. Bielefeld.

Zweig, Stefanie ([28]2000): Nirgendwo in Afrika. München.

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - BY-NC-ND

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Kontaktzonen in der dreisprachigen siebenbürgischen Landschaftslyrik des frühen 20. Jahrhunderts

Réka Jakabházi

Abstract
Multiethnic spaces like Transylvania, have an ambivalent characteristic: they delimit and create contact at the same time. On the one hand these spaces can be understood as objective, given topographical certainties, on the other hand as subject-related locations (space, place, site), in the sense that they are first constructed through collective and individual perceptions. They connote borderland and contact both positively (as places of tolerance, of recognition of particular characteristics and values, of mutual awareness), and at the same time negatively as places of discord and intolerance. Based on these premises, the article examines the depiction of the mountains as contact zones in the trilingual (German-Romanian-Hungarian) Transylvanian poetry of the early 20th century. This landscape appears in the poems not only as a topographical fact, but above all as an expression of the ›zeitgeist‹, as an instrument of collective memory, as an aesthetic representation of the past and the profound ambivalences of the coexistence between the ethnic groups. Poems by Adolf Meschendörfer, Erwin Neustädter, Lajos Áprily and Şt. I. Iosipescu are used for comparative analysis.

Title: *Contact zones in the trilingual Transylvanian poetry of the early 20th century*
Keywords: *German literature from Romania; landscape poetry; trilingual poetry of Transylvania; contact zones*

Multiethnische Räume, wie auch Siebenbürgen, besitzen eine ambivalente Charakteristik: Sie grenzen ab und schaffen zugleich Kontakt. Diese Räume, die einerseits als objektive, für sich bestehende Gegebenheit, als topologischer

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - BY-NC-ND

Raum und andererseits als subjektbezogene Örtlichkeit (Raum, Platz, Stätte) verstanden werden können, in der sie erst durch die kollektiven und individuellen Wahrnehmungen konstruiert werden, werden als Orte von Grenz- und Kontakterfahrungen sowohl positiv (als Orte der Toleranz, der Anerkennung der jeweiligen Besonderheiten und Werte, des gegenseitigen Kennenlernens) als auch negativ (als Orte der Zwietracht und der Intoleranz) konnotiert. Der Beitrag untersucht, ausgehend von diesen Prämissen, die Darstellung der Berge als Kontaktzonen in der dreisprachigen (deutsch-rumänisch-ungarischen) siebenbürgischen Lyrik des frühen 20. Jahrhunderts. Diese Landschaft erscheint in den Gedichten nicht nur als topographische Gegebenheit, sondern und vor allem als Ausdruck des Zeitgeistes, als Schauplatz des (kollektiven) Gedächtnisses, als ästhetische Vergegenwärtigung der Vergangenheit und der tiefen Ambivalenzen des Zusammenlebens zwischen den Ethnien. Außerdem werden die gemeinsamen Topoi in der dreisprachigen siebenbürgischen Landschaftslyrik aus dieser Zeit in den Fokus gestellt und kritisch untersucht. Gedichte von Adolf Meschendörfer, Erwin Neustädter (deutsch) sowie Lajos Áprily (ungarisch) bzw. Șt. I. Iosipescu (rumänisch) werden zur vergleichenden Analyse herangezogen.

In der Landschaftslyrik des frühen 20. Jahrhunderts aus Siebenbürgen, das seit jeher als Grenzland und Kontaktzone zwischen West und Ost bzw. zwischen den verschiedenen Kulturen, ethnischen Gruppen, Sprachen, Religionen und Traditionen fungiert, wird der Fokus nicht nur auf die ästhetische, sondern vor allem auf die kulturelle bzw. historisch-politische Dimension des Themas gerichtet. Natur- und Landschaftslyrik ist nicht mehr Stimmungslyrik wie im 19. Jahrhundert; die Wechselwirkung zwischen Natur und Gesellschaft bzw. die Zusammenhänge zwischen Landschaft und (kultureller, historischer) Identität rücken ins Zentrum der Naturlyrik. Die Verbindung von Landschaft und historischen Ereignissen sowie persönlichen Erfahrungen wird im Falle vieler siebenbürgischen AutorInnen aus dieser Zeit (gleichwohl, ob sie in deutscher, rumänischer oder ungarischer Sprache dichteten) als poetologisches Programm verstanden.

Das Verhältnis von Kultur, Geschichte, Politik und der Natur- bzw. Landschaftslyrik hat somit viele Dimensionen und Nuancen. Die poetischen Landschaftsdarstellungen und -wahrnehmungen sind nicht nur als passives Rezipieren von ästhetischen Reizen zu verstehen und haben nicht nur die Rolle der subjektiven Erkenntnis, sondern sublimieren darüber hinaus auch soziale und politische Befindlichkeiten.

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Bevor jedoch auf die Besonderheiten und Wesensmerkmale der siebenbürgischen (dreisprachigen) Landschaftslyrik eingegangen wird, soll im Folgenden zunächst ein kurzer Blick auf die theoretischen Überlegungen geworfen werden, die für diese Betrachtung von Relevanz sind. Für die nähere Bestimmung der Landschaft *folge ich den Thesen von* Mitchell (2002), der diese nicht als Gegenstand, den wir sehen, oder als Text, den wir lesen, versteht, sondern als Prozess, im Laufe dessen soziale und subjektive Identitäten geformt werden (vgl. ebd.: 1). Landschaften werden dementsprechend als dynamische Entitäten verstanden, die nicht nur gegeben sind (die einfach passiv existieren), sondern die auch selbst gestalten und formen. In dieser Hinsicht sind Landschaften keine Substantive mehr, sondern Verben, dynamische Prozesse, die soziale und subjektive Identitäten schaffen: »The aim of this book is to change ›landscape‹ from a noun to a verb.« (Ebd.)

Folglich ist die Landschaft nicht einfach ein geographisch abgegrenzter, materieller Raum der Erdoberfläche, der sich durch gewisse Geofaktoren von anderen Erdräumen unterscheidet, sondern ein soziokulturelles Konstrukt, ein sowohl realer als auch imaginärer Raum, ein dynamisches Medium, in dem sich die Individuen bewegen, ein Medium, das sich aber auch selbst in ständiger Bewegung befindet, von einem Ort zum anderen, oder von einer Zeit in eine andere (vgl. ebd.: 2). Landschaft konstruiert sich also nicht nur real-materiell (geographisch), sondern auch auf emotionaler bzw. geistig-spiritueller Ebene: Die Wahrnehmungen und Bewertungen bzw. Deutungen der Betrachter, der Anwohner bzw. Zeitzeugen tragen ebenfalls zur Konstruktion der Kultur- bzw. Subjektlandschaft bei. Landschaft ist laut Mitchell (vgl. ebd.) sowohl darstellender als auch dargestellter Raum, ein Signifikant und ein Signifikat, sowohl ein Rahmen als auch das, was sich im Rahmen befindet, sowohl ein realer Raum als auch sein Simulakrum (vgl. ebd.: 5).

Eine weitere These von Mitchell besagt, dass das Medium Landschaft – wie Geld – in sich wertlos ist; ihren Wert erhält sie erst dadurch, dass sich eine wechselhafte Zirkulation der Werte vollzieht: »Landscape is a medium of exchange between the human and the natural, the self and the other. As such, it is like money: good for nothing in itself, but expressive of a potentially limitless reserve of value.« (Ebd.) Im Falle eines multiethnischen Raums wie Siebenbürgen sind diese zirkulierenden Werte die Kultur, die Sprache, die Traditionen bzw. die Religionen der miteinander lebenden Bevölkerungsgruppen, die einander wechselseitig beeinflussen und prägen.

Wenn wir also Landschaft als Thema der Lyrik betrachten, darf das nicht nur im Sinne der ästhetisierten Natur gemacht werden, sondern vielmehr

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - BY-NC-ND

liegt der Fokus auf ihrer Gegebenheit als kultureller, geschichtlicher Raum, als Schauplatz historischer Ereignisse bzw. als Kulisse zahlreicher politischer Umbrüche. In der Landschaftslyrik der deutschen, rumänischen bzw. ungarischen Literatur aus Siebenbürgen korrespondiert die dichterisch evozierte Landschaft immer auch mit dem Problem der Zeitlichkeit; in den meisten Gedichten (vor allem im Falle der deutschen und ungarischen Texte) werden die poetische Schilderung der Natur und die Thematik der (historischen) Erinnerung sowie die dichterische Zukunftsprophezeiung eng verbunden.

Wie zu erkennen ist, beziehen sich die siebenbürgischen Natur- und Landschaftsgedichte des frühen 20. Jahrhunderts weniger auf den geographischen Raum. Zwar sind die Orte lokalisierbar, die eigentlichen Themen der Gedichte sind jedoch die Vergänglichkeit, die Reflexion über die Zeit und Geschichte der Region, über Heimat und Heimatlosigkeit bzw. die Hoffnung oder die Angst vor der Zukunft. Diese Gedichte thematisieren oft auch nicht die Landschaft an sich. Nicht der konkrete, lokalisierbare, topographische Ort steht im Mittelpunkt des Werkes, sondern das Gefühl, das durch die Betrachtung dieser bestimmten Landschaft hervorgerufen wird; ein innerer Raum, der aus Erinnerungen konstruiert wird, eine nostalgische Reflexion über eine Vergangenheit, die nach wie vor deutliche Spuren hinterlässt – und zugleich ein Blick auf die mögliche Zukunft dieser Region. Diese vorrangig allegorisch stilisierten Gedichte können folglich zugleich als zeit- und ortsgebundene Reflexionen über Geschichte, Heimat und Identität gelesen werden.

Landschaftselemente wie Berge, Täler, Wälder, aber auch konkrete Stadtbilder spielen eine besonders wichtige Rolle in der dreisprachigen Naturlyrik von Siebenbürgen. Da jedoch eine vollständige Darstellung aller dieser Aspekte den Rahmen dieses Beitrages sprengen würde, konzentrieren sich die nachfolgenden Ausführungen vorrangig auf die symbolische Darstellung der Berge als Kontaktzonen in der dreisprachigen Dichtung aus Siebenbürgen.

Im Folgenden wird anhand von ausgewählten Gedichten der deutschen, ungarischen und rumänischen Literaturen aus Siebenbürgen die Darstellung der siebenbürgischen Berglandschaft als politisches Thema in der Lyrik des frühen 20. Jahrhunderts analysiert.[1]

Berge können in mehrfacher Hinsicht als Kontaktzonen bzw. Begegnungsräume betrachtet werden: Als spirituelle Orte mit sinnbildhaftem

1 Die folgenden Ausführungen greifen auf eine frühere Publikation der Verfasserin zurück (Jakabházi 2020: 188-218).

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Charakter, als *axis mundi*, als Vermittler zwischen Göttlichkeit und Menschheit werden sie in zahlreichen Volksmythen als Zentrum des Universums betrachtet bzw. als Wohnort des Göttlichen und folglich als Ort ritueller Handlungen, der Meditation, der Zuflucht und der Bewusstseinsbildung. Zugleich symbolisieren der Berg bzw. der Gipfel oder die Steine Stärke und Standfestigkeit, Unbeugsamkeit und Beharrlichkeit (vgl. Butzer/Jacob 2012: 44). In der deutschsprachigen Lyrik Siebenbürgens in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts steht der Berg im engen Zusammenhang mit Heimat und Schutz, er gilt als Bollwerk, der zugleich Verteidigungsanlage als auch Festung für den Erhalt der tradierten Werte der sächsischen Vergangenheit ist. Dichter wie Adolf Meschendörfer, Heinrich Zillich oder Erwin Neustädter besingen in ihren Gedichten die magische Kraft dieser ›Schützer des Volkes‹. Es muss betont werden: Die Landschaftsschilderung ist in diesen Gedichten keinesfalls Selbstzweck, sie äußert immer Schicksalserfahrung.

In einem der bekanntesten Gedichte von Adolf Meschendörfer, dem vielleicht wichtigsten Vertreter der siebenbürgisch-deutschen Literatur aus dieser Zeit, mit dem Titel *Burzenländer Berge* finden wir auch diese doppelte Symbolik: Einerseits werden die Berge als Ort der Göttlichkeit, zugleich aber auch als von dieser Göttlichkeit bestellte Schützer der Siebenbürger Sachsen dargestellt, die »fern und abgeschieden« (Meschendörfer 1930: 61), jedoch »heimattreu und heimattraut« (ebd.) über die Geschehen im Tal und über die Zeit wachen:

Burzenländer Berge

Ihr meerentstiegenen steinernen Tiere,
im Morgenhimmel silbern aufgebaut,
Wie ruht ihr fern und abgeschieden
und doch so heimattreu und heimattraut!
Ihr ruht bereift und duldet schweigend
der Zeiten Last: Stier, Hirsch und Kuh.
Verstummt und taub seit hunderttausend Jahren.
Nur Gottes Wind weht immerzu.
Sein Finger griff in die seufzenden Rippen,
er hat euch die zornigen Wampen gewellt.
Er löschte euch sanft die kristallenen Augen
und hat euch dennoch zu Hütern bestellt.

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Das plumpe Gehörn, gezackte Geweihe,
sank tief ins grämliche Firneneis,
In den zerschundenen Leibern nistet
Wacholder und blasses Edelweiß.
Ihr Meeresriesen, ihr steinernen Tiere,
im Abendhimmel zaubrisch aufgebaut,
Wie seid ihr nah und fromm und gut, ihr Lieben,
und heimattreu und heimattraut! (Ebd.)

Bereits in der ersten Zeile des Gedichtes wird auf die monumentale Größe und Macht der Berge über alle Elemente angespielt: Als »meerentstiegene steinerne Tiere« ruhen sie »seit hunderttausend Jahren« und dulden »der Zeiten Last« – sind also nicht von den Wirren der unruhigen geschichtlichen und politischen Ereignisse betroffen. Sie sind als stumme und blinde Zeugen des Zeitgeschehens dargestellt, die keinerlei Einfluss auf das Schicksal der hier Lebenden nehmen, die jedoch mit ihrer schützenden Anwesenheit als Zufluchtsort dienen können.

Die mit Schmerz und Gram konnotierten Adjektive (»seufzende Rippen«, »zornige Wampen«, »grämliche Firneneis«, »zerschundene Leiber«) verstärken die Stimmung der Vergänglichkeit, das Endzeitgefühl, jedoch wird als Kontrast, durch die Wiederholung »heimattreu und heimattraut« sowie durch die Gegenüberstellung des erstarrten steinernen Gebildes mit den lebendigen Elementen dieser Berglandschaft (»Stier, Hirsch und Kuh« sowie »Wacholder und blasses Edelweiß«) ein Tropfen Hoffnung dargeboten. Auch die Gegenüberstellung der von Gott zur Blindheit verurteilten Berge mit ihrer Funktion als Hüter (»Er löschte euch sanft die kristallenen Augen/und hat euch dennoch zu Hütern bestellt.«) unterstreicht die Berufung durch Schicksal und Pflicht sowie die trotz der Benachteiligung und ungünstigen Zustände zu bewältigende Aufgabe der Berge als Hüter und Beschützer des Volkes. So ist der Ausklang des Gedichtes doch zuversichtlich und bekommt eine positive Färbung: »Wie seid ihr nah und fromm und gut, ihr Lieben,/und heimattreu und heimattraut!«

Im Gedicht von Erwin Neustädter (1930: 99) mit dem Titel *Im Schutz der Berge* wird auch eine gewisse geschichtskritische Haltung vermittelt. Der Berg wird hier als behütete und hütende Landschaft, als idyllischer Zufluchtsort, als Heimat verstanden; bereits in der ersten Strophe tritt er in diesem Lichte auf, und zwar durch eine direkte Anrede:

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Stille Täler noch birgst du und Weite in dir
O Heimat, trotzige Höhn und mächtige Wälder
Unbegangen und urhafter Schönheit voll. (Ebd.)

Der Blick des Betrachters erhebt sich in die Höhe zu dem durch Bergpflanzen und -tiere gekennzeichneten Horizont. Hier, fern von der lauten Welt des Tals, herrscht Frieden und Ruhe, Schutz und Naturordnung. Allegorisch wird auf die Unruhe des »bangenden Menschen« (ebd.) im Tal hingewiesen. Durch das Auftreten des scheinbar unbedeutenden Adverbs »noch« wird die Aussage des Gedichtes indirekt in eine gesellschaftskritische Richtung gelenkt:

Hier ist alter Zeiten Asyl noch
Längstentschwundener Einfalt Züge
Bargen hier sich im Schutz der Berge. (Ebd.)

In diesem Kontext gilt also der Berg als Hüter der alten Traditionen, der Naturnähe, der Harmonie, während im Tal bereits die neue Weltordnung herrscht. Der Mensch auf dem Berg »sinnt und lauscht der Tiere Sprache« (ebd.), die seine »einzigen Gefährten und duldend Getreuen« (ebd.) sind. Das Gefühl der Ewigkeit, der Endlosigkeit, das hier herrscht, wird in der Identifikation mit den Ahnen sowie den Enkeln wiederhergestellt:

Kühl aber rauschts aus schattiger Spalte
Tag und Nacht, und rauscht durch die Jahre
Durch Stürme und Stille, ewig lebendig,

Labend schon Ahnen in grauer Vorzeit,
Labsal noch fernem künftigem Enkel –
Ewigen Wandels doch immer der Gleiche,
Sinnbild des Einen und Ewigen Quells. (Ebd.)

Dadurch wird dem Gedicht eine ideologische Dimension verliehen, die jedoch einen positiven Ausklang findet: Die ewige Erneuerung, die ununterbrochene Reihe von Ahnen und Enkeln lässt Hoffnungen auf eine Zukunft der Volksgruppe (der Siebenbürger Sachsen) in dieser Region aufkommen.

Als Parallelgedicht zu Erwin Neustädters Text kann das Gedicht *Tetőn* [*Auf dem Gipfel*] von Lajos Áprily (1923: 327) gelesen werden, das aus ungarischer Perspektive die Vergangenheit und mögliche Zukunft von Siebenbürgen durch die allegorische Darstellung der geschichtlichen Ereignisse sowie durch das Bergsymbol aufleuchten lässt. Das im Jahre 1923 entstandene

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Gedicht wurde 1929 von Heinrich Zillich übersetzt und in der Zeitschrift *Klingsor* veröffentlicht:

Auf dem Gipfel

Nicht ein Herbst trieb soviel Laub elend mir vorbei
wie das schrille Wort erscholl: »Alles brach entzwei…«

Über Tag da fronte ich, nachts lag ich in Sorgen,
aber in die Berge flieg ich am Sonntagmorgen.

Unten tief: im Kessel drin schwarzer Dunst sich wand.
Oben hier: der alte Berg unbeweglich stand.

Auf dem Zeitenspäherhaupt seines Gipfelsteins
zog ein reines Leuchten hin, Flug des Sonnenscheins!

Unten tief: im Aufruhr noch summte dumpf das Tal.
Oben hier: bot mir der Hirt Käse weiß zum Mahl.

Friedlich gab er Wort und Gruß, voller Ruh und Würde.
Friedlich lag im Warten da seine kleine Hürde.

Ferne, wo der Schnee schon herrscht über alle Bahnen,
schwang der Himmel drüberhin seine ew´gen Fahnen.

Flatternd löste da mein Blick Flügel über Flügel.
In das Herz riß ich hinein Horizont und Hügel,

und der Gipfel Überzahl, mehr als tausend Sinnen.
Siebenbürgen, ach dies Wort klang in mir tiefinnen.
(Áprily 1923: 36-37. bzw. Zillich 1929: 327)

Die Bergsymbolik bietet ein gutes *tertium comparationis*: Sowohl im Gedicht von Neustädter als auch in dem von Áprily wird der gleiche kulturelle Kontext, die gleiche allegorische Auffassung des Zeitgeschehens ersichtlich. Der Berg bietet den Menschen geistigen und seelischen Schutz und wird zur Heimat aller, die hier Zuflucht suchen. Demgegenüber stehen das Tal und die wirrenden Geschehnisse, die sich »[u]nten tief« ereignen. Neustädter (1930:

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

99) spricht von »[h]ier ist alter Zeiten Asyl noch« – das lyrische Ich in Áprilys Text findet ebenfalls diese ersehnte, von den turbulenten Zeiten geschonte Zuflucht: »[I]n die Berge flieg ich.« (Áprily 1923: 36-37. bzw. Zillich 1929: 327) Der Berg gilt als Symbol der gegenüber der Gewalt und jedwelcher Willkür mächtigen Überlegenheit, als Symbol des Erhabenen und der reinen geistigen Kraft.

Um das Gedicht, das in einer Zeit politischer Unruhe und ethnischer Konflikte entstand, interpretieren zu können (wir sprechen hier über die Zeit unmittelbar nach 1919, einer Zeit der politischen Umgestaltung und der durch die neue Grenzziehung veränderten Lebensverhältnisse), ist es notwendig, einen kurzen Blick auf die ideologischen und poetischen Debatten zu werfen, die sich in jener Zeit in der ungarischen Literaturszene abspielten: Vor allem soll der sog. Transilvanismus hervorgehoben werden,[2] eine Bewegung der Zwischenkriegszeit, für die unter den Vertretern aller drei Nationen Sympathisanten zu finden waren. Sie unterstützten und förderten den aktiven Dialog zwischen den Literaturen und Kulturen der nebeneinander lebenden Ethnien in Siebenbürgen.[3]

Als Hauptthema und inspirierende Kraft der Dichtkunst von Lajos Áprily (1887-1967), der führenden Gestalt des *Erdélyi Helikon*-Kreises [Siebenbürgisches Helikon] bzw. dem eifrigen Propagandisten des Transilvanismus-Gedankens, galt die Natur bzw. die siebenbürgische Landschaft: Sein ganzes Werk wurde von der Weltauffassung und der ästhetischen Wahrnehmung geprägt, die er als Kind in der von Bergen umgebenen Landschaft um Kronstadt (rum. Braşov, ung. Brassó) inmitten der Natur und nach den Traditionen der engeren und der weiteren Gemeinschaft entdeckt hatte. Ein weiteres wichtiges Merkmal seiner gesamten Dichtung ist das Ineinanderflechten von ethnischer Vielfalt und Toleranz. Der Transilvanismus-Gedanke

2 »Der Transilvanismus-Gedanke der *Erdélyi Helikon* [Hervorh. R.J.] muss als weltbeobachtender Gipfel gelten, und nicht als perspektivenbeschränkender Provinzialismus. Sie [die Zeitschrift; R.J.] rechnet mit der frischen Kraft der Ursprünge, aber zugleich pulsieren in ihr die weiten Mündungen.« (Áprily 1928: 1; übersetzt von R.J.)

3 Der im Jahre 1926 gefasste Beschluss der Helikon-Gesellschaft (siebenbürgisch-ungarischer Dichterkreis) forderte die Entwicklung der ungarisch-rumänischen bzw. ungarisch-sächsischen kulturellen Beziehungen, die gemeinsame historische (siebenbürgische) Schicksalsgenossenschaft betonend. In diesem Sinne wurden jährlich literarische Treffen organisiert, gegenseitige Übersetzungen gefördert und Anthologien herausgegeben, an denen sich viele der damals aktiven Literaten der drei Nationen beteiligt haben.

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

wird im Gesamtwerk von Áprily als Synthese der lokalen Traditionen und des europäischen Erbes verstanden. Dieser Gedanke wird u.a. im oben rezitierten allegorischen Gedicht *Tetőn* [*Auf dem Gipfel*] besonders deutlich, in dem sich der Dichter in einer Zeit von politischen Unruhen zum friedlichen Zusammenleben von Ungarn, Sachsen und Rumänen bekennt.

Das Gedicht wird vom Bild des Herbstes eingeleitet, das zum allegorischen Auftakt des Unterganges wird. Bereits die erste Zeile hebt durch das Adverb »elend« und kurz darauf durch die Nominalphrase »schrille Wort« die Stimmung der Verzweiflung hervor: »›Alles brach entzwei…‹«. Das lyrische Ich, das sich auf den Trümmern der alten Weltordnung findet (eine eindeutige Anspielung auf den Ersten Weltkrieg und dessen *Folgen* für die Minderheiten in Großrumänien), flieht in die Natur, in die Idylle der Berge, um Ruhe und die ersehnte Harmonie zu finden. Die Naturbetrachtung ist keinesfalls eine sentimentale, sondern hat vielmehr einen metaphorischen Charakter: Alle Aussagen der nächsten Zeilen haben eine zusätzliche politische Dimension. Den Hinweis auf den Gemütszustand des lyrischen Ichs findet man in der zweiten Strophe: »fronte«, »lag ich in Sorgen«. Doch bereits hier wird der Berg als Zufluchtsort gewertet. Es folgt eine Gegenüberstellung von »[u]nten« und »[o]ben«, von der von politischen Mechanismen regierten Welt der Unsicherheit und Unruhe in Zeit und Raum bzw. den höheren Werten des ewig Unvergänglichen. Zur Beschreibung der Welt da »unten« verwendet der Dichter Wörter wie »Kessel«, »schwarz«, »Dunst«, die auf die im Tal herrschende gärende Unruhe hindeuten. Zugleich wird diesen Wörtern eine religiöse Bedeutung zugeschrieben: Sie werden mit dem Reich der Hölle in Verbindung gebracht. Dem gegenübergestellt wird die idyllische Berglandschaft. Hier steht der »alte Berg unbeweglich« – was mit Ewigkeit und Beharren assoziiert werden kann. Das Bild des Berges ist eindeutig positiv beladen. Hier herrscht »reines Leuchten«, »Flug des Sonnenscheins« – Wortverbindungen, die mit dem Reich des Himmels assoziiert werden. Der Gipfel des Berges späht »in die Zeiten«, was die poetische Aussage in eine zeitlich-geschichtliche Dimension rückt.[4] Eine weitere Gegenüberstellung des Unten und Oben verstärkt die Kluft zwischen den zwei Welten: Unten »im Aufruhr

4 Für die ursprünglich »időkbe látó meztelen tetőjén« (Áprily 1923: 36) formulierte Zeile, was in wortwörtlicher Wiedergabe mit »auf seinem auf die Zeiten spähenden nackten Gipfel« übertragen werden kann, hat der Übersetzer Heinrich Zillich (1929: 327) eine Wortneuschöpfung – »Zeitenspäherhaupt« – gewählt.

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

noch summte dumpf das Tal«, während oben »bot mir der Hirt Käse weiß zum Mahl«.

Der Hirte galt seit jeher als religiöse Symbolfigur für Fürsorge, väterliche Anleitung und Versorgung, zugleich für Verantwortung von Führungsrollen schlechthin, der in seiner Einfachheit und Reinheit offen für Gottes Botschaft ist. Im regionalen Zusammenhang jedoch gewinnt die Figur des Hirten eine weitere Bedeutung. Der Hirte fungiert in der rumänischen Folklore als geschichtliche Urgestalt des menschlichen Daseins[5] bzw. als völkische Symbolfigur und Archetyp des Rumänentums (vgl. Bergel 1983: 185). Der Hirte ist der Prototyp des freien, stolzen und unabhängigen Menschen. Wenn also im Gedicht die Figur des Hirten auftritt, ruft er mioritische Konnotationen hervor. Auf dem Berg herrscht Frieden, hier sind die gefährlichen politischen Turbulenzen und der ethnische Zwist nicht zu spüren; in der Natur und unter den einfachen Menschen herrscht Ruh und Würde: »Friedlich gab er Wort und Gruß, voller Ruh und Würde./Friedlich lag im Warten da seine kleine Hürde.«

Diese einfachen Gesten und die unbefleckte Natürlichkeit der menschlichen Seele, egal welcher Sprache sie sich bedient oder welchen Traditionen bzw. Religionen sie folgt, geben dem von Sorgen des Tals belasteten lyrischen Ich Linderung und Trost, seine Seele kann sich wieder erheben – »Flatternd löste da mein Blick Flügel über Flügel.« (Áprily 1923: 36-37. bzw. Zillich 1929: 327) – und es umarmt symbolisch die Region (»In das Herz riß ich hinein Horizont und Hügel«). Das Gedicht endet mit dem »titokzatos szó« [geheimnisvollen Wort] – wie das im Originaltext zu lesen ist: »Erdély« [Siebenbürgen] (Áprily 1923: 37).

Durch diesen Ausklang des Gedichtes wird ein Credo für die gemeinsame friedliche Zukunft Siebenbürgens als heilige Heimat und für die Völkerverständigung formuliert: Gegenüber dem tragischen und sich selbst bemitleidenden sog. ›siebenbürgischen Fatum‹, das vor allem in den ungarischen Prosatexten der Zeit stark zu spüren ist,[6] verkündet der Dichter die nationale Versöhnung der von der Geschichte nebeneinander getriebenen Völker. Siebenbürgen wird als Kulturlandschaft betrachtet, die von mehreren Ethnien geprägt wurde, mit gemeinsamer Lebensweise, miteinander verflochtenen,

5 Man denke hier an die Volkslieder und vor allem an die Ballade *Miorita*, die als Nationalepos der Rumänen gedeutet wird.

6 Siehe dazu auch die Werke von Albert Wass oder József Nyírő.

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

einander ergänzenden Traditionen, die im Laufe der Jahrhunderte den politischen Stürmen von Ost und West gleichermaßen ausgeliefert worden ist.

Die verwendeten sprachlichen und formalen Mittel im Gedicht unterstützen einerseits die traurige, elegische Stimmung der Vergänglichkeit, aber zugleich auch die folgende Aussage: Nur durch Toleranz und friedliches Zusammenleben kann es Hoffnung auf eine bessere Zukunft geben.

Im Falle der rumänischen Landschaftslyrik Siebenbürgens ist der politische Aspekt nicht so stark ausgeprägt, wie das bei den deutschen und den ungarischen Gedichten zu beobachten ist, was wohl mit dem neuen Minderheitenstatus zu erklären ist. Die in dieser Zeit entstandenen rumänischen Landschaftsgedichte gelten größtenteils als idyllische, teils magische Naturbeschwörungen, in denen das Volkstümliche ebenfalls eine wichtige Rolle spielt. Diese Art von Naturbetrachtung wurzelt in der romantischen Dichtung von Mihai Eminescu und auch die späteren DichterInnen der Natur und Liebe wie George Coșbuc, Șt. O. Iosif oder Ecaterina Pitiș folgen dieser Richtung.

Ein Gedicht, in dem die Naturthematik über sich hinausweist und als allegorische Parabel gewertet werden kann (wenn auch nicht im politischen, sondern viel mehr im religiösen Sinne), ist das *Sonet* [*Sonett*] des wenig bekannten, früh verstorbenen rumänischen Dichters Șt. I. Iosipescu:

Sonett

Das Meer schließt sich, auch die Berge schmelzen;
Die menschlichen Herden weiden ihr Schicksal;
Ihre Hirten – selbst arme Häupter –
Legen ihre Kronen um die Stirn…

Unsere gesamte gebrechliche Menschheit
Kämpft – sagt man – für einen Platz auf Erden,
Doch alles, was sie treiben, ist so bizarr,
Denn es hat keinen Halt, Zweck oder Sinn…

Ich weiß, was jeder einzelne verbergen mag
Und wie stark es brennt versteckt in jedem, –
So lass ich sie… und gehe meinen eigenen Weg…

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Ein gefürchteter Mensch ist nicht für alle gut:
Er zündet Feuer auf den frischen Gräbern
Und errichtet auf den Ruinen neue und heilige Altäre.
(Iosipescu 1945: 57; übersetzt von R.J.)

Bereits die erste Zeile deutet auf eine allegorische Versinnbildlichung hin: »Das Meer schließt sich, auch die Berge schmelzen«. Eine apokalyptische Stimmung des Untergangs einer Welt, in der die »menschlichen Herden« ihr Schicksal weiden, wird vermittelt. Der nächsten Zeile wird durch die Darstellung der Hirten mit der Krone eine biblische Konnotation verliehen. Es folgt eine Klage über »die gesamte gebrechliche Menschheit«, die sich zweck- und sinnlos umtreibt ohne einen Platz auf Erden zu finden – was zum Scheitern verurteilt ist, da ihr Handeln »keinen Halt, Zweck oder Sinn« hat. Im ersten Terzett spricht das allwissende lyrische Ich: »Ich weiß, was jeder einzelne verbergen mag« und fügt resigniert hinzu: »So lass ich sie… und gehe meinen eigenen Weg«.

Das Gedicht endet mit einer weiteren religiösen Anspielung auf das Schicksal des unverstandenen, deshalb gefürchteten Einzelgängers (des Fremden): »Er zündet Feuer auf den frischen Gräbern/Und errichtet auf den Ruinen neue und heilige Altäre.« Das in der Anthologie *Antologia scriitorilor din Țara Bârsei* 1945 veröffentlichte Gedicht weist einen deutlich spürbaren Einfluss des deutschen Expressionismus auf, der zeitlich jedoch erst später nach Rumänien kam. Die apokalyptische Vision des Weltuntergangs (Meere, Berge schwinden), der Wille zum Schockieren, die Vorliebe für die Ästhetik des Hässlichen sowie die strenge Form des Sonetts untermauern diese Aussage.

Wie aus den untersuchten Gedichten ersichtlich ist, sind die Landschaftsgedichte der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts in Siebenbürgen weit mehr als nur Naturschilderungen; die Landschaft tritt als Projektion der Geschichte und des politischen Bewusstseins der hier Einheimischen auf. In den politisch beladenen Gedichten aller drei Sprachen ist einerseits der nostalgische Blick in eine verklärte, als glorreich gewertete Vergangenheit, andererseits die von Angst geprägte Unsicherheit gegenüber der Zukunft ersichtlich, die mal in resignierter Verzweiflung, mal in kämpferischen Aufrufen ihren Ausdruck findet. Der Fremde als Bedrohung spielt in den entsprechenden Gedichten dieser Zeit ebenfalls eine wichtige Rolle.

Was die untersuchten Gedichte miteinander verbindet, ist nicht nur die chiffrierte Kritik an der Gegenwart mit Hilfe einer allegorischen Naturschil-

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

derung. Zudem ist in den behandelten Gedichten Landschaft sowohl als ästhetisches Phänomen, als Welt- und Ich-Erlebnis zu werten als auch als Handlungsraum, als Zeuge und Erzähler der Geschichte, als reales (materielles), emotionales bzw. geistig-spirituelles Erlebnis zugleich. Sowohl auf der materiellen, realen (topographischen) Ebene als auch im metaphorischen Sinne ist die Landschaft zugleich historisch und politisch beladen. Siebenbürgen und seine Berge sind folglich nicht nur in der Politik, sondern auch in der Literatur als Kontaktzone zu betrachten, in der ständig neue interethnische Anpassungsstrategien erarbeitet werden müssen.

Literaturverzeichnis

Áprily, Lajos (1923): Tetőn [Auf dem Gipfel]. In: Ders.: Esti párbeszéd. Versek [Abendgespräch. Gedichte]. Dicsőszentmárton, S. 36-37.

Áprily, Lajos (1928): Bevezető sorok [Einführende Zeilen]. In: Erdélyi Helikon [Siebenbürgisches Helikon] 1, H. 1, S. 1.

Bergel, Hans (1983): Gestalten und Gewalten. Südöstliche Bilder und Begegnungen. Innsbruck.

Butzer, Günter/Jacob, Joachim (Hg.; ^{2}2012): Metzler Lexikon literarischer Symbole. Stuttgart/Weimar.

Iosipescu, Șt. I. (1945): Sonet [Sonett]. In: Vasile Gionea (Hg.): Antologia scriitorilor din Țara Bârsei [Anthologie der Schriftsteller aus dem Burzenland]. Brașov, S. 57.

Jakabházi, Réka (2020): »Die heimische Landschaft unheimlich fremd« – Kronstadt-Repräsentationen in der dreisprachigen Lyrik der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. In: Enikő Dácz/Réka Jakabházi (Hg.): Literarische Rauminszenierungen in Zentraleuropa. Kronstadt/Brașov/Brassó in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Regensburg, S. 188-218.

Meschendörfer, Adolf (1930): Burzenländer Berge. In: Ders. (Hg.): Aus Kronstädter Gärten. Kunstleben einer sächsischen Stadt im Jahre 1930. Kronstadt, S. 61.

Mitchell, William John Thomas (2002): Imperial Landscape. In: Ders. (Hg.): Landscape and Power. Chicago/London, S. 5-34.

Neustädter, Erwin (1930): Im Schutz der Berge. In: Adolf Meschendörfer (Hg.): Aus Kronstädter Gärten. Kronstadt, S. 99.

Zillich, Heinrich (1929): Auf dem Gipfel. In: Klingsor 6, H. 9, S. 327.

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

»Dies war das Fest«
Grenzgänge zwischen Esoterik und Expressionismus in der Literatur aus der Mährischen Walachei

Libor Marek

Abstract

The paper focuses on an analysis of the four-part drama cycle ›The City of People‹ by the Austrian philosopher and completely unknown writer Susanna Schmida-Wöllersdorfer (1894-1981) who came from Moravian Wallachia (Czech Republic). This cycle ranks among Schmida-Wöllersdorfer´s early dramatic works from her literary estate that remains to a great extent unexplored. All the dramas show features of literary expressionism, they bear palpable traces of her philosophical system and esoteric practices as well. Furthermore, ›The City of People‹ includes a syncretic construction of old and modern myths (antiquity, Christianity, modernity). The focus is on the image of a threatened civilization. The main protagonist Urtig is the prototypical good man of expressionism, but he plays a double role here. He is both a rebel and a tyrant, a subject and an object. The cycle takes up the phenomenon of loss of transcendence in modern times and it offers a model of social and political utopia.

Title: *»This Was the Feast«: Crossing borders between esotericism and expressionism in the literature from Moravian Wallachia*

Keywords: *Susanna Schmida-Wöllersdörfer; literary expressionism; esotericism; Moravian Wallachia; Moravian German literature*

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - BY-NC-ND

1. Eine deutsch-walachische Esoterikerin in Wien

Dies war das Fest. Die Gäste versammelt schon
Erwartungsvoll im kerzenbekränzten Saal.
Die Tänzerinnen schritten schwingend
Durch des geheiligten Raumes Mitte.

Noch fehltest du. Doch wogten die Kreise schon
In denen du des seligbewegten Lebens
Geheimnis offenbaren würdest.
Feierlich schritten die Tänzerinnen.

Doch da zerbrach in jäh gestaltetem Schwung
Der ganze Kreis. In wirbelndem Gegenmaß
War Übermuts aufrauschend mitten
Stürmisch emporgerissene Welle.

Und das warst du. Es brandet zu dir die Woge,
Um aufgenommen stärker zurückzufluten
Und in metallengrünem Schimmer
Springst du behende von Welle zu Welle.

Und bald war alles ein einzig wogend Meer
Und jeder Schwung durchtost seine ganze Fläche
Und dennoch fügt sich kampflos
Welle und Rhythmus und ist Musik nur.

Ist nur Musik und schimmernde Wohlgestalt
Die, bald sich wandelnd Menschengesichter zeigt,
Ist nur Musik und atmet dennoch
Menschlichen Schicksals Freude und Irrweg.

Doch da geschah´s, daß zum russischen Tanze du
Vergasst den Gürtel. Schon hat Musik begonnen –
Moment! Moment! Mit nackten Füßen
Stürmst du hinaus, um den Gürtel zu holen.

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Und schlingst ihn um die zarteste Hüfte dir,
Und dieser Tanz wird nun zum Triumpf des Weibes
Das jubelnd böse, eng umkreist schon,
Aller Blicke Begierde in Bann hält.

Dies war das Fest. Es brannten die Kerzen im Saal.
Mich aber schüttelt Fiebers erhitzter Frost.
Ich bin ja krank! Den Saal verließ ich
Verbergend in mir die unsterbliche Wunde. (Schmida-Wöllersdorfer 1964: 21b)

Die vorangehenden Verse lesen sich wie eine weibliche Variation der kanonischen Hymne *Friedensfeier* von Friedrich Hölderlin. Das dichterische Ich, von einem mystischen Tänzerinnenreigen umgeben, begibt sich, voll erlösender Kraft und in Erwartung einer geistigen Erneuerung, auf eine heilbringende Mission, wobei es sich in die Rolle der Fürstin dieses geheimnisvoll-rituellen Festes hineinstilisiert. Eine Textprobe hermetischer Lyrik? Ja und nein, das durchweg mystische Arrangement ist nämlich ein Abbild der gewöhnlichen Lebenspraxis der Autorin dieses Gedichts, deren Name der literarischen Germanistik bislang gänzlich unbekannt geblieben ist. Susanna Schmida-Wöllersdorfer (1894-1981) war eine österreichische Schriftstellerin und Philosophin. Ihre Werke wurden allerdings nur bruchstückweise herausgegeben und kaum rezipiert. Der folgende Beitrag widmet sich dem literarischen Schaffen von Susanna Schmida-Wöllersdorfer. Konkret verfolgt wird das Ziel, ihren ersten Dramenzyklus *Die Stadt der Menschen* bündig zu charakterisieren. Dabei wird der Versuch unternommen, dieses Werk poetologisch zu typologisieren und seine Merkmale im Hinblick auf die deutsche expressionistische Literatur zu charakterisieren. Als Kontrastfolie werden aber zunächst Schmida-Wöllersdorfers philosophische und poetologische Schriften herangezogen.

Den literarischen Nachlass Susanna Schmida-Wöllersdorfers, eine stattliche Mappe voller Manuskripte und Typoskripte, entdeckte ich im sog. Institut Schmida. Hier führten die Werke noch fünfunddreißig Jahre nach dem Tod der Schriftstellerin ein Schattendasein und warteten auf ihre Erforschung. Es handelt sich überwiegend um expressionistische Dramen, aber auch um lyrische Skizzen, Gedichte, Memoiren, philosophische und poetologische Abhandlungen, Essays, esoterisch-rituelle Texte, Tanzmatineen, Unterrichtsmaterialien, Entwürfe und Fragmente, Korrespondenz und sonstige Dokumente.

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Obzwar Schmida-Wöllersdorfers Schaffen mannigfaltige Bereiche des geistigen Lebens berührt, herausgegeben oder auf eine höchst einfache Weise vervielfältigt wurde nur ein Teil ihres Œuvres, nämlich die philosophischen und literaturtheoretischen Abhandlungen.

Ihr Geburtsort Bistritz, eine Provinzstadt mit etwa 8000 Einwohnern, liegt in der Mährischen Walachei, einem in Ostmähren, d.h. im Osten der heutigen Tschechischen Republik gelegenen, an die Slowakei grenzenden Gebiet. In der Zeit der österreichisch-ungarischen Monarchie wies Bistritz eine dünne deutsche Besiedlung auf. Dementsprechend können Susanna Schmida-Wöllersdorfers Werke im Kontext der deutsch-walachischen Literatur behandelt werden, die ein wahres Desiderat der literarischen Historiographie im Allgemeinen und der Moderne- bzw. Expressionismus-Forschung im Speziellen darstellt. Hierbei handelt es sich um eine Reihe vergessener Autoren, zu deren literarischen Leistungen keine oder nur spärliche Forschungsberichte vorliegen – wie etwa Paul Zifferer (1879-1929) oder Heinrich Herbatschek (1877-1956) und völlig unbekannte Autoren, die keinen (breiten) Leserkreis fanden.

Letzteres gilt auch für Susanna Schmida-Wöllersdorfer, die sich von den anderen aus dieser Gegend stammenden und aus dem Kanon der deutschen bzw. österreichischen Literatur herausgefallenen Autoren dadurch abhob, dass sie imstande war, mannigfaltige Grenzphänomene gekonnt literarisch aufzuwerten und überdies in ein transzendentales Konzept einzubauen. Allein die erwähnte Mährische Walachei, Schmida-Wöllersdorfers Erinnerungslandschaft, die zu unübersehbaren Topoi ihrer auto- und semiautobiografischen Schriften wie z.B. *Die Spuren* (Schmida-Wöllersdorfer 1964) gehört, fungierte in jeder Hinsicht als Generator existentieller Übergänge und des Grenzgängertums:

> Das Leben in Bystritz war nicht nur an sich paradiesisch für mich, das Kind, sondern das ganze Land mit seinen mannigfachen Bewohnern war Grundlage eines durchaus erhöhten Zustandes, der indeß oft zwiespältig war, denn in dem Lande war auch etwas unendlich Trauriges enthalten, das sich mit dem Wissen verband, von ihm in Bälde wieder fort zu müssen. Das nicht nur, weil die Ferien einmal zu Ende gingen, sondern auch, weil ich mir bewußt war, um meiner eigenen Entwicklung willen, von da fortgehen zu müssen. (Ebd.: 39)

Die Mährische Walachei war – historisch gesehen – ein tschechisches ethnografisches Gebiet, das neben der tschechischen Majorität noch die deutsche

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

und die überwiegend deutschsprachige jüdische Minderheit miteinschloss. Eine zusätzliche soziale und politische Brisanz bekam dieses nationale Konfliktfeld im ausgehenden 19. Jahrhundert, als sich der Nationalitätenstreit zwischen Tschechen und Deutschen verschärfte (vgl. Křen 1996: 258), was sich auch in regionalen Bedingungen bemerkbar machte. Außerdem ließ der nun in der Mährischen Walachei einsetzende Industrialisierungs- und Urbanisierungsprozess Armut und krasse soziale Unterschiede auf engstem Raum deutlich hervortreten.

Schmida-Wöllersdorfer wuchs in einer gut situierten, bürgerlichen Familie auf. In ihrer Kinder- und Jugendzeit gehörte sie der Bistritzer deutschsprachigen Kommunität an, die sich – ähnlich wie in anderen Gebieten der Mährischen Walachei – überwiegend aus reichen Industriellen, Beamten oder Mitgliedern adeliger Familien rekrutierte und die von Tschechen misstrauisch beäugelt wurde. Für Schmida-Wöllersdorfer galten allerdings keine Antagonismen, weder im sozialen und nationalen Bereich noch in der geistigen Sphäre. Diesem Prinzip folgend, konstatiert die Dichterin:

> [D]ie Bistritzer Landschaft begann sich mir mehr und mehr aufzuschließen und immer sehnlicher zog es mich zu dem ländlichen Leben in der Villa der Großmutter und in der Gemeinschaft mit einfachen Menschen der dortigen slavischen Bevölkerung, wo jeder seinen Platz inne hatte und ausfüllte und doch zugleich des Ganzen inne war, zu dem er gehörte, auch wenn es die niedrigste Stufe des sozialen Aufbaues war. (Schmida-Wöllersdorfer 1964: 14)

Ganz anders verhielt es sich mit Susannas Vater Hugo Schmida (geb. 1866), der noch der Generation der arrivierten, durchsetzungsfähigen deutschen *Selfmade*-Männer der Nachgründerzeit in den Böhmischen Ländern angehörte. Er kam mit vierzehn Jahren aus Brünn nach Bistritz und fand eine Anstellung bei der dortigen erfolgreichen Bugholzmöbelfirma Thonet. Langsam arbeitete er sich bis zur Stelle eines Direktors der Wiener Niederlassung dieser Firma empor, infolgedessen die Familie 1898 nach Wien übersiedelte. Seine Tochter Susanna hatte dagegen eine andere Vorstellung von der Vertikalität des Lebens. Anstatt des Karriereaufstiegs fokussierte sie sich eher auf das Transzendentale. Auch in der Kunst suchte sie die Manifestation einer göttlichen Ordnung und bemühte sich um die ästhetische Amalgamierung der Religionen und Mythen. Das waren die leitenden Prinzipien, die sie zu tragfähigen literarischen Paradigmen ausbaute und in ihre Poetik integrierte. Schmida-Wöllersdorfers Grenzgänge durch die

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

verschiedensten Gesellschaftsbereiche, einschließlich der Religiosität, aber auch der Sexualität, eröffneten ein breites literarisches Experimentierfeld, welches elitäres Kunstgebaren, Intuition, Visionen und gesellschaftliches Engagement amalgamierte.

1919 promovierte Schmida-Wöllersdorfer als eine der ersten Frauen an der Wiener Universität in Philosophie. Im Jahr 1923 heiratete sie Victor Brod, mit dem sie in einer offenen Beziehung oder eher Partnerschaft lebte und weiterhin lediglich mit Frauen liiert war. Eine von ihnen, Hilda Hager, veranlasste sie 1934 zur Gründung des oben erwähnten Zentrums für Meditation, Yoga und Tanz, das bis heute unter der Bezeichnung Institut Schmida firmiert. Hier scharte Schmida-Wöllersdorfer eine Reihe von ›Schülern‹ um sich, deren geistigen Werdegang sie gestaltete, indem sie sie in rituell-kultische Treffen und Übungen involvierte, die als eine lange Vorbereitung auf die stufenweise Einweihung in eine neue geistige Existenz gedacht waren. Aus den Versatzstücken hinduistischer und buddhistischer Spiritualität schuf sie Rituale, die von Meditationen und Tanz begleitet waren und deren Anwendung ein Tor zur transreligiösen Lebensweise eröffnete. Diese Lebensweise beinhaltete das Studium des höheren Wissens und die geistige Reinigung durch Rituale mit dem Ziel, die Welt bei aller Vielfältigkeit als Einheit zu erleben.

In den im Nachlass befindlichen Texten des Kreises ist alles penibel verzeichnet, samt Antrittsordnung und Anweisungen zum Musikarrangement. Diese Texte gleichen bis ins kleinste Detail durchdachten mystischen Szenarien. Der Fokus liegt dabei auf der spirituellen Transformation eines Individuums, weniger auf der elitären Auserwählung, wenn man eine Analogie etwa mit dem George-Kreis heranziehen sollte. Der Ablauf der Einweihung sah im Zeitraum 1977-1979 folgendermaßen aus:

I. Eintritt und Aufstellung der Mudragruppe
   der Leiterin und des Helfers mit Räucherschale,
   Musik: Debussy, Sarabande, Kreis und Begrüßung
   des Lichtsymbols
II. 1. Räucherung, Sakelarides 47, Nr. 2.
III. Namentliche Aufrufung der Einzuweihenden:
   Karl Baier – Anneliese Enzinger
   Rosina u. Rudolf Kubicek – Peter Steiner
   Siegelinde Sobocek
IV. Ich verbinde euch und uns zu einer Einheit. Der Strom der durch unsere Kette flutenden Kraft wird uns alle stärken und erhöhen. Denn

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - BY-NC-ND

wenn 2 oder 3 oder 6 oder 12 im gleichen Rhythmus beisammen sind, bildet sich von selbst ein höheres Ich. Darüber hinaus umgeben wir alle Wesen und alle Formen des Lebens mit unbegrenzter Liebe und grenzenloser Barmherzigkeit.

V. Stehend mit der Gebetsgeste:
mein Wille, Wende aller Not,
Meine Notwendigkeit!
Ja, ein Unverwundbares ist in mir, ein Unbegrabbares…

VI. 2. Räucherung, Sakelarides 17/18. Nr. 5

VII. Wenn ihr nun stehen [sic!] werden unter.

VIII. Segenskreise 5mal mit Heranführen:
Der Erleuchteten Geist möge über uns schweben, wenn wir nun in die Versenkung eingehen werden. Ich verbinde Euch und mich mit der Aureole ihres Lichtglanzes. Ich vereinige mich mit der Aureole ihres Lichtglanzes.

IX. Aufnahme in den Kreis:
Ich trete ein in den Kreis, dessen Mitte gestaltlos ist, und in dem für jeden von uns einmal die Stunde kommt, in der er selbst zum Bildnis des Ewigen wird.

X. 3. Räucherung, Sakelarides 53, Nr. 11.

XI. Bewegungsfolge aller. Platznehmen zur Meditation.

XII. Lesung aus der 70. Rede Buddhas.
Meditation.

XIII. Abschluß, Sakelarides 98/Nr. 12

XIV. Mit Handhaltung stehend im Kreis. Beendigung, Glöckchen.

XV. Große Musik der Pianistin.

XVI. Abgang der Mudragruppe. (Schmida-Wöllersdorfer 1967: o.S.)

Zu ihren Lebzeiten war Susanna Schmida-Wöllersdorfer, wie erwähnt, nur in eingeschränktem Maße und in den Esoterikerkreisen bekannt. Bewusst oder intuitiv suchte sie in den mannigfaltigen geistigen Spielereien eine exklusive Alternative zu den Paradigmen und Dogmen der modernen, pragmatischen und säkularisierten Industriegesellschaft. Und eben von dieser geistigen Vielfalt führte paradoxerweise ein direkter Weg zu ihrem schriftstellerischen Misserfolg. Er bestand in der Funktionalisierung der Literatur bloß als eines der vielen Segmente ihrer, wie man heutzutage sagen würde, alternativen Lebenspraxis. Die Literatur stand bei ihr gleich neben den Visionen (›Schauungen‹), die sie bei ihren häufigen Natur- und Bergwanderungen mit

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

ihrem Ehemann Victor erlebte und die übrigens auch in ihren Memoiren *Die Spuren* (Schmida-Wöllersdorfer 1964) als wahrer Grenzgang zwischen Literatur und alltagsmystischer Erfahrung dokumentiert sind. Eine der intensivsten ›Schauungen‹, die im Kapitel *Die Wundertanne* beschrieben wird, ereignete sich im Jahre 1930 in der Nähe der Ehrentrudisalm bei Salzburg:

> Von dort führte ein sandiger Weg bergauf zu einer Art Pass, dessen andere Seite ganz bewaldet war und wo ein in felsige Stufen gehauener Pfad – es waren über 400 Stufen – abwärts in ein sumpfiges Tal führte. Auch dieses war bewaldet und dort standen die Wundertannen. Es waren deren mehrere, von denen jedoch eine besondere Größe und Mächtigkeit zeigte. Dies war die ›Wundertanne‹, die als eine Art Naturmonument das Ziel des Weges bildete. Das ›Wunder‹ bestand darin, daß die Mächtigen [sic!] Äste des riesigen Baumes nach oben abbogen und selbst wieder Bäume bildeten. Und nicht genug das, auch die Zweige dieser Bäume zweiter Stufe bildeten wiederum kleinere Bäume, so daß die ganze Tanne ein dreistufiges Gebilde darstellte. […] Unser Wohlbefinden war vollkommen. Dies war die Voraussetzung jenes geistigen Höhepunktes, den wir durch den Eindruck des Baumes erreichen sollten. Der Baum blieb kein Baum, sondern verwandelte sich in ein Symbol, das Symbol für die Beziehung von Ich und Du. Und weiterhin in die des Baues der Welt. (Ebd.: 36)

Eine andere eindrucksvolle Vision erlebte sie im Juni 1935 nach anstrengenden Gymnastikübungen. Beim Anblick eines auf einer Wiese stehenden Baumstammes, auf dem eine verrostete metallische Spange befestigt war, nahm die Visionärin ganz deutlich Gestalten aus der Zeit des Wiener Kongresses wahr. Mitten unter ihnen glaubte sie ihre eigene Schakti, d.h. die im Kontext des Hinduismus bekannte weibliche Urkraft des Universums, zu erblicken (vgl. ebd.: 37f.). Ganz abgesehen von der Theatralik dieser quasi-historischen Phantasmagorie und von der sich daraus ergebenden Symptomatik einer geistigen Störung, lässt sich auch in dieser Darstellung von Trugbildern eine im Leben und Werk Schmida-Wöllersdorfers sichtbare Kontinuität erkennen, und zwar die Verbindung von Visionarität, Spiritualität, künstlerischem Arrangement und Geschichte als Weg zur Erkenntnis. Weitere Visionen hatten einen ähnlichen Charakter.

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

2. Philosophisches System

Die angedeuteten esoterischen Praktiken fanden mit etwa dreißigjährigem Abstand ihren Niederschlag auch in Schmida-Wöllersdorfers philosophischem System. Wichtige Momente aus der esoterisch-rituellen und individuell-mystischen Praxis (z.B. die Einweihung und die Visionen) spiegeln sich auf eine seltsame Art und Weise in Schmida-Wöllersdorfers Erkenntnistheorie wider, insbesondere in den Ausführungen zur spirituellen Transformation des Individuums, wovon die vierbändige Publikation *Perspektiven des Seins* (Schmida-Wöllersdorfer 1968; 1970; 1973; 1976) zeugt. In diesem neukantisch ausgerichteten Werk entwickelte sie das System ihres Mentors, des Wiener Philosophieprofessors Robert Reininger (1869-1955), weiter. Der erste Band *Systematik*: *Die vier Aspekte der Erkenntnis* (Schmida-Wöllersdorfer 1968) schafft den Brückenschlag zwischen der europäischen aufklärerischen Philosophie und der indischen Vedanta-Philosophie (vgl. Schmida-Wöllersdorfer 1949: 272-277). Was beim Lesen der Schrift auf den ersten Blick auffällt, ist der Sprachduktus, der den Geist des Grenzgängertums atmet. Schmida-Wöllersdorfer kreist hier – rückblickend aus der Perspektive der 1960er Jahre – um die Schlüsselbegriffe der Moderne wie Monismus und Dualismus in einem Stil, der zwischen philosophischem Diskurs und magischen Orakelsprüchen oszilliert. Namen wie Wittgenstein und Husserl werden in einem Atem mit Bezeichnungen für die Phänomene aus der rituellen Praxis genannt.

Unter Rückgriff auf Kant macht Schmida-Wöllersdorfer (vgl. 1968: 8) die Spannungen zwischen der transzendentalen und der empirischen Erkenntnis zum Ausgangspunkt ihrer Überlegungen. Festzustellen ist zunächst ihre Sorge um die allererste Voraussetzung und Bedingung der Erkenntnis, nämlich die Integrität des Wahrheitsbegriffs, und zwar in der modernen Zeit und im Kontext der modernen Wissenschaft. Denn die moderne, auf Kausalität ausgerichtete Wissenschaft kann – laut Schmida-Wöllersdorfer (ebd.: 10-11) – nur die Wahrscheinlichkeit bieten: »Ist das System der Kausationen aber nur ein Ordnungssystem, und nicht eines von Wahrheiten, so bedeutet das, daß die Wissenschaft den Anspruch der absoluten Gültigkeit fallen gelassen hat. Denn es könnte nur ein System der Wahrheit, wohl aber mehrere Systeme von Ordnungen geben.« In kulturwissenschaftlicher Begrifflichkeit ausgedrückt, werden hier die Intuition, Mythologie und Archetypik als programmatische Opposita den empirisch fundierten Kausalitätsstrukturen gegenübergestellt

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

– ein theoretischer Ausweg und praktisches Verfahren, das die Philosophin auch im Esoterikbereich anwendete.

In *Perspektiven des Seins* nimmt Schmida-Wöllersdorfer (ebd.: 85-138) vor allem die Dynamik der Transformationen und Rücktransformationen des modernen Subjekts ins Visier. Als universeller Bezugspunkt des Ichs wird das ›Urerlebnis‹ postuliert, eine Art vorexistentieller Zustand und zugleich strukturierendes Paradigma des Daseins – sie wagt es allerdings nicht, das Wort ›Gott‹ statt ›Urerlebnis‹ zu verwenden, obwohl es sich in diesem Kontext geradezu anbietet. Die Annäherungsversuche des Individuums an das ›Urerlebnis‹, die in Traumbildern, Visionen und Epiphanien erfolgen, schaffen Raum für die Transformationen und Rücktransformationen. Durch die Transformation entsteht das zweite, transformierte Ich, welches eine neue Qualität des Daseins, das nun ausschließlich im Geistigen verankert ist, darstellt; die radikalste Rücktransformation ist der Tod. Auf die Spuren der Transformation stößt man in der Sprache, der Rückfluss in das ›Urerlebnis‹ kann wiederum mittels Musik nachvollzogen werden (vgl. ebd.: 23f.). Dann liegt es auf der Hand, dass Schmida-Wöllersdorfer für die intuitive statt für die diskursive Erkenntnis plädiert, denn die nichtempirischen, beispielsweise okkulten, Wissenschaften – so ihre Überzeugung – versprechen einen schnellen Zugang zur Erforschung des verwandelten Ichs.

3. Poetik und Dramentheorie

Die Quintessenz von Schmida-Wöllersdorfers Poetik findet man in zwei essayistisch angelegten Büchern. Das erste von ihnen, *Neue Feste: Gedanken zum Drama der Zukunft* (Schmida-Wöllersdorfer 1918), erschien ungefähr fünf Jahre nach dem Abfassen des ersten Dramas und folglich mit einem Minimum an poetischen Erfahrungen der Autorin. Die expressionistischen Postulate, mit denen dieses schmale Werk gespickt ist, wie Vitalismus, Aktivismus etc. (vgl. Anz 2010: 7f.) und Instrumentalisierung des dramatischen Kunstwerks als Anlass zum geistigen Kampf (vgl. Schmida-Wöllersdorfer 1918: 24), setzen lediglich den epochengeschichtlichen Rahmen für die hier anklingende, das Leben ästhetisierende Festmetaphorik. Das Fest steht nicht nur für das Leben, sondern auch für die Kunst, genauer gesagt: für das Leben, das in die Kunst verwoben wird – in bewusster Abgrenzung zu den zahlreichen Versuchen, die Welt im 20. Jahrhundert vom proletarischen Dasein aus zu sehen (vgl. ebd.: 45). Die Anwesenheit dionysischer Motivik zeugt eindeutig vom

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Bekenntnis zu Nietzsche (vgl. ebd.: 10), über den Schmida-Wöllersdorfer 1919 mit der Dissertation *Die Philosophie der ewigen Wiederkehr* promovierte.

Wie soll also das anvisierte Drama der Zukunft aussehen? Es bietet Inszenierungen spiritueller Erfahrung, kombiniert mit antiker Wildheit und vitalistischem Rausch in neuer poetischer Aufmachung. Schmida-Wöllersdorfer (vgl. ebd.: 51) zeigt sich aber vor allem als Vorkämpferin für einen neuen Mythos, welcher der Kultur in der durch die moderne Geldherrschaft zersetzten und zur bloßen Mechanik degenerierten Welt einen neuen Impuls und eine neue metaphysische Dimension geben könnte.

Ein komplexeres Konzept des Dramas entwirft Schmida-Wöllersdorfer erst nach der Beendigung ihrer fehlgeschlagenen schriftstellerischen Karriere, diesmal mit stärker wissenschaftlichem Anspruch. In der umfangreichen dramentheoretischen Studie *Theater von morgen*: *Eine Untersuchung über die Wesensform des Dramas in dichterischer und theatralischer Hinsicht* (Schmida-Wöllersdorfer 1950) werden die zentralen Themen aus *Neue Feste* (Schmida-Wöllersdorfer 1918) wieder aufgegriffen. Die nun modifizierte These lautet: Die europäische Kultur verfügt über keinen wirklichen Mythos, nur über eine Wissenschaft, wobei die echten dramatischen Stoffe ihren Ursprung im Mythos haben, den es wiederzuentdecken gilt (vgl. Schmida-Wöllersdorfer 1950: 72).

Weiterhin lesen sich ihre theatrologischen Überlegungen mit eingebauten kulturgeschichtlichen Reflexionen wie eine späte Epochenbilanz der europäischen Moderne, wobei Nietzsche als deren Hauptsymbol dargestellt wird (vgl. ebd.: 7). Zum ersten Mal erwähnt Schmida-Wöllersdorfer ausdrücklich und nicht nur intuitiv wie in *Neue Feste* den Expressionismus als wichtige Ausdruckskunst und legt sogar ihre eigenartige Definition des Expressionismus vor: »unmittelbare, tendenzlose, zwecklose, nicht auf den Verstand oder auf verstandesmäßige Erkenntnis gerichtete *Entsprechung von Erleben und Gestalt*« (ebd.: 10; Hervorh. i. Orig.). Angesichts ihrer Beschäftigung mit esoterischen Ritualen, Tanz und Yoga nimmt es nicht wunder, dass hier das Zusammenspiel zwischen dem Erleben und der Kunstform betont wird.

Bemerkenswert und für die Textanalyse verwertbar ist Schmida-Wöllersdorfers grenzgängerisches Konzept der szenischen Darbietung (vgl. ebd.: 16-23). Das Drama ist in ihrer Auffassung eine räumlich gestaltete Bewegung, die einen autonomen Ausdruckswert erhält. Auch hinter dieser Verbindung lässt sich das Konzept des esoterischen und meditativen Tanzes erahnen. Großen Wert legt Schmida-Wöllersdorfer auf die Raumgestaltung, Effekte und Beleuchtung, wobei – ähnlich wie bei ihren esoterisch-rituellen

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Treffen – jedes Detail penibel durchdacht sein muss. Durch die antiken Amphitheater inspiriert, empfiehlt sie für die Inszenierungen arenaartige Räume in antiker Manier, einfache (schematische) Kulissen und Plastizität der Darstellung.

Jegliches Geschehen hat symbolischen Hintergrund, einschließlich der Bewegung der Protagonisten im kreisförmigen Raum und der Einteilung der Bühne in die Sphäre des Menschlichen und die Sphäre des Göttlichen. Die Illusion des Miterlebens soll dadurch erreicht werden, dass das Spiel sich im ununterbrochenen Verlauf abwickelt (vgl. ebd.: 25). Dementsprechend fordert sie wegen der drohenden Zerrissenheit der Handlung die Abschaffung von Übergängen und Gliederungselementen. Eine unersetzliche Rolle muss laut Schmida-Wöllersdorfer (vgl. ebd.: 55) der Chor spielen, der die bewegende Kraft der Handlung und den Vertreter der Öffentlichkeit darstellen soll. Diese Forderung ist nicht nur an den Chor als Ganzes, sondern auch an dessen einzelne Mitglieder gerichtet.

4. Dramatik

Paradigmatisch steht für Schmida-Wöllersdorfers Schaffen ihr vierteiliger Dramenzyklus *Die Stadt der Menschen*: *Tragödie in vier Teilen mit einem kultischen Vor- und Nachspiel* (*Die Rettungslosen* 1913; *Urtig der Bauherr* 1915; *Die blutende Stadt* 1916). Die Niederschrift der ersten drei Teile erfolgte zwischen den Jahren 1913 und 1917 (vgl. Schmida-Wöllersdorfer 1964: 18). Der vierte Teil (1917) blieb trotz meiner intensiven Nachforschungen unauffindbar. Jeder Teil stellt ein in sich geschlossenes thematisches Gebilde dar. Keiner von ihnen wurde jedoch aufgeführt, obwohl diesbezüglich eine Verhandlung mit dem damaligen Dramaturgen am Wiener Volkstheater, Heinrich Glücksmann, stattfand (vgl. ebd.). Nur am Rande sei angemerkt, dass auch die Annäherungsversuche Schmida-Wöllersdorfers an die Autoren des Jung-Wien, die von Felix Braun vermittelt worden waren, keinen sichtbaren Erfolg brachten (vgl. ebd.).

Die Stadt der Menschen ist ein bühnengerechtes Handlungs- (vgl. Denkler 1979: 73), Programm- (vgl. ebd.: 54), Verkündigungs- (vgl. Lämmert 1970: 17-31) und einpoliges Wandlungsdrama (vgl. Anz 2010: 191), dessen Konzept vom Stationendrama ausgeht, welches die Stationen einer radikalen geistigen Wandlung des Hauptprotagonisten widerspiegelt. Die Paradigmatik der szenischen Intention der Autorin beruht auf räumlicher Kargheit, reichlich

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

verwirrender Handlung und deren Fragmentarisierung, Hyperbolik der Figurenrede und Statuarik des Arrangements. Schmida-Wöllersdorfer ergeht sich in detaillierten Beschreibungen der Szene und überraschend umfangreichen eingefügten Erzählpassagen. Sie lässt ein oratorisch-chorisches Stimmenspiel mit liturgisch-pathetischen Zeremoniellen ertönen, ähnlich wie bei ihren esoterischen Treffen. Die rhythmisierte Sprache unterstreicht die Eindringlichkeit der expressiven Rufe der aus der Masse herausragenden Protagonisten. Ihre Aussagen weisen einen hohen Grad von Abstraktheit auf, die stellenweise an Unverständlichkeit grenzt.

Die Handlung, deren Rahmen das kultische Vor- und Nachspiel *Das Urteil* (Schmida-Wöllersdorfer o.J.a) und *Die Weihe des Tempels* (Schmida-Wöllersdorfer o.J.b) bilden, ist nur scheinbar ins Zeitlose entrückt. Sie beginnt mit der Schilderung eines mythisch anmutenden Arrangements, allem Anschein nach aus der Zeit der Antike. Im Bergkloster von Athos spricht der Abt, welcher hier isoliert von der Außenwelt und in ständiger meditativer Versenkung verweilt, ein gewichtiges Urteil. Der seit einem Jahr freiwillig unter Mönchen lebende Städtebauer Urtig bekommt die Aufgabe, den Bau des Doms von Athos zu vollenden. Gebete an Kronos richtend, übermittelt der Abt den heiligen, ihm im Zustand der Kontemplation offenbarten Auftrag: Die Domkuppel erhält erst dadurch ihre Vollendung, dass ein Dom in der realen Welt und in der realen Zeit vollendet wird. Urtig soll dementsprechend als Missionar und zeitenwendender Geist in die Welt ziehen und mitten in der modernen Zivilisation eine quasi-messianische Tat vollbringen. Der erwähnte Dombau hat selbstverständlich symbolischen Charakter. Angespielt wird dabei auf den geistigen Bau oder eher Unterbau der Gesellschaft und deren maroden Zustand, der als Folge des Industrialisierungs- und Urbanisierungsprozesses in der modernen Zeit und der Dynamik des Lebensstils des an der Schwelle des 20. Jahrhunderts in der Großstadt lebenden, durch allzu viele Sinnesreize, Erlebnisse und Informationen abgestumpften, überforderten, transzendent obdachlosen Menschen zu verstehen ist (vgl. Fialová-Fürstová 2000: 20f.). Der Mensch muss sich wieder »herauslösen aus der verwalteten Gesellschaft, die von Industrie und Technik bestimmte Dingwelt wieder als sein Gegenüber sehen, um sich selber als Mitte der Welt zu begreifen. Durch die eigene Wandlung wandelt er die Welt.« (Best 2007: 7) Paradoxerweise war auch Urtig als Architekt und Städtebauer einer der Anreger dieser negativen globalen Prozesse. Darum symbolisiert die Fertigstellung des Baus von Athos die höchste Stufe seiner eigenen (Selbst-)Erkenntnis und Harmonie. Die im kultischen Vor-

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

bzw. Nachspiel beschriebene mythische Stadt ist eine biblisch motivierte Metapher für die Erlösung, für das neue Jerusalem, wohingegen die Stadt in der realen Welt Chaos und Inferno darstellt. Dieses metaphorische Feld ist nur ein Vehikel für die immanente Kritik an der modernen Welt und Zivilisation.

Darüber, was mit Urtig im vierten Teil passiert, kann nur spekuliert werden. Aber auch ohne den fehlenden vierten Teil lässt sich unschwer feststellen, dass seine Mission erfolgreich war. Im Nachspiel *Die Weihe des Tempels* (Schmida-Wöllersdorfer o.J.b) kehren wir nämlich an den ursprünglichen Handlungsort, in die Halle des Bergklosters von Athos, zurück. Nach der Mission tritt Urtig ins Kloster als innerlich gereinigter, harmonischer, demütiger und in sein Schicksal ergebener Mensch ein. Bei der Entscheidung der Mönche über den neuen Abt fällt die Wahl auf Urtig, der die höchste Stufe der Erkenntnis erreicht und auch anderen Menschen vermittelt hat und dementsprechend als Berufener anerkannt wird.

Die dramatische Spannung, welche im Verlauf der Handlung aller drei Teile entsteht, ergibt sich einerseits aus der Konfrontation zwischen den einzelnen Akteuren, die jeweils eine konkrete Haltung zum Leben repräsentieren (z.B. Anton Hilger – Rückzug aus der Gesellschaft, radikal individualistischer und pragmatischer Lebensentwurf), und andererseits aus der Konfrontation zwischen den einzelnen Interessengruppen (z.B. Überlebende, Irre, Führende, Chaos-Stifter). Ein immens wichtiger dramatischer Faktor ist die Masse, die Volksmenge, die durch den Chor repräsentiert wird und die sich abwechselnd auf die Seite dieser oder jener Interessengruppe schlägt. Die hier vertretenen Menschen sind entwurzelte, verdinglichte, verwechselbare Wesen ohne Geschichte und Charakteristik, die sich in Träume und Halluzinationen flüchten. Ihre Individualität wird eliminiert und zu einem ›Wir‹ umgeformt. Die vielen marginalen Figuren repräsentieren jeweils einen sozialen Stand und verfügen somit auch über gemeinsame Äußerungen und Gebärden. Sie verständigen sich durch Ausrufe und Wortballungen und werden seltsamerweise zu rhetorisch gewandten Robotern umfunktioniert. Jede ihrer Aktionen entzündet sich an einer aufs Äußerste zugespitzten Lage und löscht die vorige aus. Der Handlungsraum des Dramas, d.h. die zunächst entauratisierte und später wieder auratisierte Stadt, ein Prototyp für das moderne Siedlungszentrum, dient als Signum für die entfremdete und in den Menschen – durch Zutun des neuen Anführers Urtig – wiedererwachende geistige Macht. Den Glauben an die uneingeschränkten Möglichkeiten des Menschen hat man inzwischen verloren.

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

In *Die Stadt der Menschen* wird mit einem breiten Spektrum von Mythen – aus der Antike, dem Christentum sowie aus Indien – synkretisch gearbeitet. Dies kann man unter anderem anhand der Hauptfigur des Dramenzyklus, Urtig, demonstrieren. Urtig begibt sich in die Welt als Visionär und Städtebauer, der mehrere Attribute des christlichen Gottes (Omnipräsenz, Schöpferkraft, universales Wissen), Jesu Christi (Mission, Verkündung von Wahrheiten, Menschenführung) und alttestamentarischer Propheten (Hinüberführen des Volkes ins neue, ›gelobte‹ Land) besitzt. Nicht nur angesichts seiner im kultischen Vorspiel dargestellten mönchischen Vergangenheit trägt Urtig Züge eines heiligen Mannes, dessen Religiosität durch unmittelbare innere Erlebnisakte konstituiert wird. Lämmert (vgl. 1970: 19) spricht auch über die in expressionistischen Dramen auftretenden Odysseus-Figuren, die sich als Retter der Menschheit anbieten. Dies gilt ebenfalls für Urtig, der dazu noch als aktivistischer Menschenverbrüderer und Ideologe agiert und der die Fähigkeit besitzt, die Massen zu manipulieren. Seine Tätigkeit besteht im leidenschaftlichen Aufbegehren gegen die Bedingtheit des modernen Menschen durch Geschichte, Milieu, sozialen Rang und Moralkonventionen. In Anlehnung an Nietzsche, den Schmida-Wöllersdorfer in ihren theoretischen Schriften eifrig rezipierte u.a. in *Theater von morgen* (Schmida-Wöllersdorfer 1950), könnte man Urtig auch als Übermenschen bezeichnen.

Die Amalgamierung von Mythen und die aufwieglerische Tätigkeit Urtigs gewinnen angesichts der verwendeten Leitthemen und Koordinaten des Expressionismus, die im ganzen Zyklus unverkennbar sind, noch mehr an Bedeutung: Apokalypse, Aufbruch, Revolte, Krieg, Vater-Sohn-Konflikt, die neue Welt, der neue Mensch (vgl. Denkler 1979: 63) und Opferenthusiasmus, Erlösungssehnsucht, Menschenverbrüderung, Vision von der Erneuerung des Menschen (vgl. Lämmert 1970: 32). Dies fällt vor allem in den ersten zwei Teilen, in denen sich Urtig als der neue Mensch des Expressionismus zeigt, ins Auge. Laut Fialová-Fürstová (vgl. 2000: 34) handelt es sich hierbei um die häufigste expressionistische Utopie. Anz (vgl. 2010: 45) spricht sogar vom Konstrukt des neuen Menschen und vom Menschen als Maschine.

Das Grundprinzip des ersten Teils des Zyklus, *Die Rettungslosen* (Schmida-Wöllersdorfer 1913), ist das Oszillieren zwischen zwei Existenzformen: Himmel und Hölle, Leben und Tod. Die Erde wurde nämlich von einer riesigen Naturkatastrophe und dazu noch von einem Krieg heimgesucht. Geschildert wird eine grauenerregende, der Ästhetik des Hässlichen entsprechende post-apokalyptische, post-urbane und chaotisch-überwirkliche Landschaft mit herumliegenden Skeletten und Erdlöchern. Überall herrscht

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Chaos, aber das Böse, der Auslöser des Krieges, bleibt abstrakt und anonym. Das, was von den Städten übrigbleibt, gleicht einem dämonischen Ort, wo der Kampf ums Überleben ausgetragen wird:

Das Weib: (triumphierend)
Herauf!
(sich zurückwendend) Wasser ! Wasser ! Wasser !
Tollwut ! Kreisendes Ei !
Birst ! Platze !
Scheusal heraus !
Wasser ! Wasser !
(sich etwa anklammernd) Friss mich auf ! Schluck mich ein !
Schlepp mich fort !
Wasser ! Wasser !
(Schmida-Wöllersdorfer 1914: 3)

Im Mittelpunkt der Szene steht ein Hügel mit einer Hütte, die von Anton Hilger, einem blinden Uhrmacher, und dessen Tochter Jona bewohnt wird. Die Endzeitstimmung ist allanwesend, dauernd wird die Not expressiv in die Welt hinausgeschrien. Die Überlebenden gleichen wilden Tieren, die auf Berge und Hügel klettern. In dieser existentiellen Bedrohung werden auch die Mitmenschen völlig ignoriert. Beispielsweise stirbt Hilger, weil er dem Andrang der Rettungswilligen nicht standhalten kann.

In diesem Augenblick beginnt Urtigs Mission. Er übernimmt die Regie, gibt den Menschen Hoffnung auf einen Neuanfang, spornt sie zum Bau einer neuen Stadt und zur spirituellen Erneuerung der Zivilisation an. Dabei besitzt Urtig nicht nur die nötige moralische Autorität, sondern auch einen gewissen göttlichen Nimbus. Im Bewusstsein der säkularisierten, hoffnungslosen Gesellschaft, in diesem letzten Residuum des Geistigen, gibt es mittlerweile keinen Platz mehr für Gott, aber Urtig nimmt sich dieser Rolle an. Die Menschen sind zunächst davon überzeugt, dass er ein böser Gott ist. Sie schreiben ihm dämonische Fähigkeiten zu, z.B. einen Anteil an der Naturkatastrophe. Dem ist aber durchaus nicht so, jedoch weist Urtigs Handeln Züge vitalistischer Aggressivität (z.B. sexueller Gewalt), eines gewissen Primitivismus und Aktivismus auf. Urtig beherrscht allmählich den ganzen Raum, erläutert seine Zukunftsvisionen und die Menschen schließen sich seinen Parolen an. Anstelle sachlicher Lösungen werden Befehle erteilt und pathetische Verkündigungen erfolgen:

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Komm, wage es ! Ein unendlicher Sprung !
Hinüber ins Aeusserste !
Leben ! Leben !
Eine andere Welt beginnt !
Dies wird Traum und Träume zu Welten ! (Ebd.: 28)

Die Handlung verläuft weiterhin ohne größere Kausalität. Urtig heiratet Jona Hilger, stellt sich an die Spitze des Volkes und führt es in ein neues Land, in dem eine neue, auf neuen Prinzipien aufgebaute Gemeinschaft errichtet werden soll. Dieses neue ›Jerusalem‹ wird später seiner ursprünglichen eschatologischen Hülle entkleidet und behält die Gestalt einer sozialen Utopie. Urtig stiftet das Heil einer ganzen Gemeinschaft, allerdings im Diesseitigen.

Im zweiten Teil des Zyklus, *Urtig der Bauherr* (Schmida-Wöllersdorfer 1915), agiert Urtig – siebzehn Jahre nach dem Zerfall der alten Welt – als Erbauer und Verwalter einer neuen, mythischen Stadt. Das Hauptthema des Dramas ist nun der Konflikt zwischen der individuellen Freiheit und den Interessen der Gemeinschaft, zwischen dem Individuum und den Machtstrukturen im Angesicht einer technischen Katastrophe. Schmida-Wöllersdorfer fragt hier nach dem Wert des Menschenlebens im Zeitalter der Technik, Innovation, Akzeleration und des pragmatischen Denkens. Urtig wird nämlich zum ersten Mal mit den Folgen seiner groß angelegten Bau- und Erneuerungskonzepte konfrontiert. Das von ihm ins Leben gerufene Urbanisierungsprojekt ist allmählich zur Karikatur seiner ursprünglichen Pläne verkommen und das ganze Machtzentrum steht kurz vor dem Zusammenbruch. Das Symbol für seine geistige und politische Macht, ein phänomenaler Turm, der monumentalste Bau der Stadt und deren Wahrzeichen, droht wegen extremer bautechnischer Experimente einzustürzen. Die Stadt weist zwar Züge einer genialen urbanen Komposition auf, aber sie entbehrt jeglicher humanen Dimension. Es gibt hier keine Kirchen, keine Friedhöfe, die Verstorbenen werden als wertlose Gegenstände gleich verbrannt und keine Feste werden gefeiert. Das ruft eine kurze Revolte gegen Urtig und die ganze Gründergeneration hervor. Überdies werden soziale Töne laut, Entlassungen drohen und die Arbeiter fordern mehr Schutz. Sogar Jona und Urtigs Sohn Froher schlagen sich auf die Seite der revoltierenden Arbeitermasse, wodurch sie die sozial motivierte Revolte in eine Revolte gegen die Vätergeneration verwandeln. Paradoxerweise gerät Urtig in die Rolle des Unterdrückers und entwickelt sich zum Repräsentanten eines ähnlichen Regimes, zu dem er früher eine Alternative zu bieten glaubte. Der Expressionismus nimmt hier eine pervertierte Gestalt an. Seine

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Postulate werden dadurch relativiert, dass der Träger des Protests in einem modifizierten Kontext zur Zielscheibe des Protests werden kann. Aber auch das ist im Grunde genommen nur eine realistische Sicht auf das turbulente 20. Jahrhundert.

Im dritten Teil, *Die blutende Stadt* (Schmida-Wöllersdorfer 1916), geht die literaturhistorische Regression noch weiter. Urtigs Stadt ist als prunkvolles Machtzentrum nunmehr vollendet und soll feierlich eröffnet werden. Die Stadt ist allerdings von Angriffen und Unruhen bedroht. Dabei stirbt Urtigs Sohn Froher, wodurch er ein eher neutestamentarisches als altertümlich-rituelles Opfer bringt. Der inzwischen alte Urtig, eine Art Faustgestalt, nimmt alle Schuld für seine Missgriffe und Irrtümer auf sich und sichert sich dadurch den Weg zur höheren Erkenntnis.

5. Fazit

Aus der Analyse von Susanna Schmida-Wöllersdorfers frühen dramatischen Werken ergibt sich zweierlei. Erstens: Entsprechend den obigen Erörterungen zu ihrem philosophischen System und zu ihrer esoterisch fundierten Wert- und Weltvorstellung, handelt es sich bei dem Dramenzyklus *Die Stadt der Menschen* um ein literarisches Dokument synkretischer Konstruktion alter und moderner Mythen. Zweitens: Schmida-Wöllersdorfers literarische Praxis lässt sich als ein mehr oder weniger gelungener Versuch einer Positionierung im Umfeld des Expressionismus verorten. Im Mittelpunkt des Interesses der Autorin steht das Bild der bedrohten Zivilisation und der im Übergang begriffenen Menschheit. Urtig, dieser prototypische gute Mensch des Expressionismus, tritt hier in einer Doppelrolle auf: Er ist Rebell und Tyrann, sowohl das Subjekt des Geschehens als auch das Objekt. Das Stück ist nicht nur ein von der Antike inspirierter politischer Utopieentwurf mit sozial motivierter Anklage gegen die Kriegsgewalt, sondern auch ein vitalistisch-eudämonistisches Stück, das den Verlust der Transzendenz in der modernen Zeit thematisiert. Diese Dramatik setzt sich zum Ziel, auf den Zuschauer in existentieller, religiöser und ethischer Hinsicht zu wirken. Susanna Schmida-Wöllersdorfer war keine verspätete Expressionistin, sondern vielmehr eine bewusste, wenngleich auch unbekannte Mitläuferin des Expressionismus in seiner Hochphase.

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - BY-NC-ND

Literaturverzeichnis

Anz, Thomas (2010): Literatur des Expressionismus. Stuttgart.

Best, Otto F. (2007): Theorie des Expressionismus. Stuttgart.

Denkler, Horst (1979): Drama des Expressionismus. Programm – Spieltext – Theater. München.

Fialová-Fürstová, Ingeborg (2000): Expresionismus. Několik kapitol o německém, rakouském a pražském německém literárním expresionismu [Expressionismus. Einige Kapitel über den deutschen, österreichischen und Prager deutschen literarischen Expressionismus]. Olomouc.

Křen, Jan (1996): Die Konfliktgemeinschaft. Tschechen und Deutsche 1780-1918. München.

Lämmert, Eberhard (1970): Das expressionistische Verkündigungsdrama. In: Manfred Brauneck (Hg.): Das deutsche Drama vom Expressionismus bis zur Gegenwart. Bamberg, S. 17-31.

Schmida-Wöllersdorfer, Susanna (1913): Die Rettungslosen. Der Tragödie erster Teil. In: Dies.: Die Stadt der Menschen. Tragödie in vier Teilen mit einem kultischen Vor- und Nachspiel. Typoskript. 54 S. Wienbibliothek im Rathaus (ZPH-1699).

Dies. (1915): Urtig der Bauherr. Der Tragödie zweiter Teil. In: Dies.: Die Stadt der Menschen. Tragödie in vier Teilen mit einem kultischen Vor- und Nachspiel. Typoskript. 108 S. Wienbibliothek im Rathaus (ZPH-1699).

Dies. (1916): Die blutende Stadt. Der Tragödie dritter Teil. In: Dies.: Die Stadt der Menschen. Tragödie in vier Teilen mit einem kultischen Vor- und Nachspiel. Typoskript. 59 S. Wienbibliothek im Rathaus (ZPH-1699).

Dies. (1918): Neue Feste. Gedanken zum Drama der Zukunft. Leipzig.

Dies. (1949): Die älteste und die jüngste Philosophie. Ein Vergleich zwischen den Hauptthesen der Vedantalehre und den Resultaten der Philosophie Reiningers. In: Robert Reininger/Richard Meister (Hg.): Philosophie der Wirklichkeitsnähe. Festschrift zum 80. Geburtstag Robert Reiningers. Wien, S. 254-277.

Dies. (1950): Theater von morgen. Eine Untersuchung über die Wesensform des Dramas in dichterischer und theatralischer Hinsicht. Wien/Köln.

Dies. (1964): Die Spuren. Autobiographische Erinnerungen von Viktor und Susanne begonnen Ende des Jahres 1964, d.h. nach dem vollendeten 70. Lebensjahr. Typoskript. 120 S. Wienbibliothek im Rathaus (ZPH-1699).

Dies. (1967): Ritual der Einweihung. Typoskript. o.S. 57 Blätter. Wienbibliothek im Rathaus (ZPH-1699).

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Dies. (1968): Perspektiven des Seins. I. Band. Systematik. Die vier Aspekte der Erkenntnis. München/Basel.
Dies. (1970): Perspektiven des Seins. II. Band. Mikrokosmos. Die Kategorien der Psychologie. München/Basel.
Dies. (1973): Perspektiven des Seins. III. Band. Selbstinnewerdung. Strukturen des Selbstbewußtseins. München/Basel.
Dies. (1976): Perspektiven des Seins. IV. Band. Makrokosmos. Die fünf Aspekte des Universalen. München/Basel.
Dies. (o.J.a): Das Urteil. Ein kultisches Vorspiel. In: Dies.: Die Stadt der Menschen. Tragödie in vier Teilen mit einem kultischen Vor- und Nachspiel. Typoskript. 18 S. Wienbibliothek im Rathaus (ZPH-1699).
Dies. (o.J.b): Die Weihe des Tempels. Ein kultisches Nachspiel zu der Tragödie Die Stadt der Menschen. In: Dies.: Die Stadt der Menschen. Tragödie in vier Teilen mit einem kultischen Vor- und Nachspiel. Typoskript. 11 S. Wienbibliothek im Rathaus (ZPH-1699).

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Wie sollten Europäer aktuell zusammenleben?
Vom Dialog zum Erwerb einer europäischen interkulturellen Kompetenz im Reisebericht *Ich bin dann mal weg. Meine Reise auf dem Jakobsweg* von Hape Kerkeling

Jean Bernard Mbah

Abstract

This study portrays the impacts of the European dialogue and dialogue itself on the Europeans. Therefore, the aim of this research is to show, on the basis of Fred Dervin's theoretical principles of intercultural competence, how the portraying of dialogue search and dialogue itself in the travelogue ›Ich bin dann mal weg. Meine Reise auf dem Jakobsweg‹ by Hape Kerkeling can have a special impact on the European mentalities, in such a way that they construct a new identity; that is, some new personal, interpersonal and intercultural competences and values in favor of coexistence and in disfavor of national selfishness and ways of thinking in Europe. The European dialogue search concretely permits that foreignness in Europe should be overcome, that Europeans discover themselves, that Europeans meet each other and meet other European cultures through mobility, and finally that intercultural undertakings take place. Furthermore, the European dialogue itself offers possibilities to Europeans to get opened and closer to other Europeans and to other cultures, in order to exchange with them. Moreover, the European dialogue helps that intercultural, interpersonal, and reciprocal understanding as well as the acceptance of others, of linguistic differences and of some cultural values (collectivism, fraternity, and solidarity) occur. The cultural values and intercultural competences proposed in this research are of great concern for Europeans in order to change mentalities and to achieve integration in Europe.

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - BY-NC-ND

Title: *How should Europeans currently live together? From dialogue to acquiring European intercultural competence in the travelogue ›Ich bin dann mal weg. Meine Reise auf dem Jakobsweg‹ by Hape Kerkeling*
Keywords: *dialogue and the search for dialogue; intercultural competences; Europe; identity; fraternity; solidarity; collectivism; reciprocal understanding; ethnorelativism*

1. Einleitung

Die Emanzipation Europas vom um das Jahr 1870 entstandenen Nationalismus (vgl. Chabot 1986: 8) zu einer prozessual gegründeten Vereinigten Gemeinschaft (VG) führt dazu, dass sich die Europäer von ihren etablierten Gesellschaftsmentalitäten und Nationalidentitäten zugunsten eines Europabewusstseins verabschieden. Dieses Europabewusstsein äußert sich durch zahlreiche Haltungen wie den Verfassungspatriotismus[1] (vgl. Leist 1998: 378), den Europapatriotismus[2] oder die Europaphilie (vgl. Mbah 2016: 167-203) sowie die europäische Identitätsmetamorphose bzw. die europäische flüssige Identität (vgl. Dervin 2008: 39), die europäische Integration (vgl. Leiße 2009: 25) usw. Eine der Haltungen, die ebenfalls auf das Europabewusstsein hinweist und bis jetzt wissenschaftlich und literarisch kaum behandelt wurde, ist der europäische Dialog[3], der nach Esselborn (2003: 215) sehr selten ist, »weil Untersuchungen zu kulturdifferenten europäischen […] Dialog- bzw. Gesprächs-Konzepten bislang weitgehend fehlen«.

Da der Reisebericht *Ich bin dann mal weg. Meine Reise auf dem Jakobsweg* von Hape Kerkeling (2006) einen solchen europäischen Dialog anbietet, lohnt es sich, darin die interkulturelle Kompetenz der Europäer in dialogischer Situation zu untersuchen und zu analysieren. Ziel dieses Aufsatzes ist es außer-

1 Der Verfassungspatriotismus lässt sich weitgehend als die »Identifikation mit dem menschenrechtlich-universalistischen Gehalt der republikanischen Verfassung, die in Deutschland erst zu einem europäisch gesehen späten Zeitpunkt durchgesetzt [wurde]« (Leist 1998: 388), definieren. Er wird auch als ein geeignetes Substitut des nationalen Patriotismus bestimmt, da er Begegnungen, Toleranz und Verstehensbereitschaft für andere Länder und interkulturelle Begegnungen befürwortet (vgl. Kirchhof 2006: 103).

2 Dieser Begriff wird von Dirk/Maier (1998: 13-34) auch *Euro-patriotism* genannt.

3 In der interkulturellen Forschung und Praxis ist *Dialog* mittlerweile ein sehr weitverbreiteter Ausdruck, weshalb auch die Dialogfähigkeit als eine der wichtigsten Anforderungen der interkulturellen Kompetenz betont wird (vgl. Liang 2014: 53).

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

dem zu zeigen, wie die Europäer mittels des Dialogs im Reisebericht aktuell zusammenleben können. Dazu soll den folgenden Fragen nachgegangen werden: Welche Einflüsse hat die Inszenierung menschlich-(inter-)kultureller Dialogsuche bzw. des Dialogs im Reisebericht von Kerkeling auf die Identitätsbildung (neue personale, interpersonale und interkulturelle Kompetenzen und Werte) in Europa zugunsten des Zusammenlebens? Da Lüsebrink (2005: 9) den Begriff *interkulturelle Kompetenz* als das »Vermögen mit fremden Kulturen und mit ihren Angehörigen in adäquater, ihren Wertesystemen und Kommunikationsstilen angemessener Weise zu handeln, mit ihnen zu kommunizieren und sie zu verstehen« definiert, stellt sich zudem die Frage, inwiefern der Europadialog oder die Europadialogsuche zu europäisch-interkulturellen Kompetenzen führen kann, sodass die Fremdheit in Europa überwunden wird. Können Dialog und Dialogsuche dazu führen, dass sich die Europäer selbst finden bzw. selbst identifizieren und dass sie sich mit ihren Kulturen auf Reisen treffen, sich einander öffnen, sich verstehen und sich zugleich kollektivistische und ethnorelativistische Positionen aneignen?

Im vorliegenden Aufsatz dient der interkulturelle Ansatz der Mobilität[4] von Dervin (2003; 2004: 5) als Leitfaden der Analyse. Die Kernpunkte, die in der vorliegenden Untersuchung debattiert werden sollen, lauten: Dialogsuche[5] in Europa als Beginn der Fremdheitsrelativierung; Dialog als kulturelles Öffnen und kultureller Austausch oder interpersonelle und interkulturelle Zuneigung; interpersonelles und interkulturelles gegenseitiges Verstehen; Dialog und Erwerb der Solidarität und Brüderlichkeit.

4 Der interkulturelle Ansatz der Mobilität wurde von der interkulturellen Hermeneutik (vgl. Abdallah-Pretceille 2003: 25; 2006a: 30; 2006b: 19-33) abgeleitet. In seinem Ansatz definiert Dervin (vgl. 2004: 5) die interkulturelle Kompetenz nach vier Prinzipien, nämlich 1. die Öffnung zur Fremdheit oder die Fremdheitsrelativierung und die Entwicklung des interkulturellen Vermögens, 2. die Selbsteinschätzung, die durch die Frage nach der eigenen Identität gegenüber dem Anderen gekennzeichnet ist, 3. eine Verhandlung der Verhältnisse zwischen eigenem Glauben, Verhalten und eigenen Denkweisen und denen der Anderen: die Abschaffung des Ethnozentrismus, 4. eine interaktionale und analytische Kompetenz.

5 Dialog oder Dialogsuche ist eine Unternehmung, die menschliche Mobilität verlangt.

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

2. Dialogsuche in Europa als Beginn der Überwindung von Fremdheit

2.1 Einladung zum Dialog mit den europäischen Kulturen am Beispiel des Jakobswegs

Hans Peter Kerkeling ist ein Pilger, der den westlichen Teil Europas auf dem Jakobsweg durchreist. Sein Reisebericht fasziniert und lockt den europäischen Leser, weil sich die Erzählweise des Berichterstatters als eine Herausforderung und eine Einladung an die Europäer unterschiedlicher Herkunft zum Jakobsweg bzw. zum europäischen Kulturkontakt und -dialog darstellt. Aber die noch zu klärende Frage ist die folgende: Inwiefern betrachtet der Erzähler den Jakobsweg als eine Einladung zum europäischen Kulturtreffen bzw. -dialog bzw. als eine europäische Kontakt- und Dialogsuche?

Die Analyse der Erzählung führt dazu, dass die Erzählinstanz Europa als einen geeinigten Kontinent ansieht, der heutzutage von den Europäern entdeckt werden muss. Der Erzähler lädt die Europäer dazu ein und fordert sie zugleich dazu heraus, diesen Weg zu gehen: »Dieser Weg […] ist eine Herausforderung und eine Einladung.« (Kerkeling 2006: 343) Dieser Weg ist den Europäern gewidmet und jeder Europäer »muss ihn alleine gehen«, denn er »ist nur eine von unendlichen Möglichkeiten« (ebd.). Dem Autor zufolge ist dieser Jakobsweg für die Europäer so positiv, dass er ihnen prosaisch empfiehlt, ihre selbst aufgebauten mentalen Hürden zu überwinden: »Freunde! Man muss die eigenen Grenzen auch mal bewusst überschreiten!« (Ebd.: 134) Jedoch scheint es so zu sein, dass die Hürden nicht nur mental, sondern auch national sind, da der Berichterstatter darauf hindeutet, dass die europäischen Schlagbäume geöffnet worden sind. Deswegen müssen alle Europäer »gemeinsam in einer dichten Kolonne über die Grenze [fahren]« (ebd.: 137). In dieser Hinsicht muss sich jeder Europäer bewusst sein, dass der Autor die Europäer zum menschlichen und europäisch-kulturellen Zusammentreffen einlädt.

Der Erzähler befürwortet eine Entdeckung des Kontinents, die durch den Jakobsweg kulturell realisiert werden sollte. Er schildert den Jakobsweg folgendermaßen: »Er baut dich wieder auf. Gründlich. Er nimmt dir alle Kraft und gibt sie dir dreifach zurück.« (Ebd.: 343) Das heißt, der Jakobsweg erneuert die Europäer und erlaubt ihnen, wiedergeboren zu werden, indem er ihre Kräfte verdreifacht. Er ist ein Weg zur Wiedergeburt des europäischen

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - BY-NC-ND

Geistes. Er ist damit eine Straße, die die Europäer zur Zusammenkunft und geistlichen Einheit führt.

Der Jakobsweg birgt zudem eine natürliche Schönheit und kulturelle Gedächtnis- bzw. Erinnerungsorte, deren Besonderheiten nicht zu bezweifeln sind. So beschreibt der Erzähler die natürliche Schönheit Europas folgendermaßen: »Gerührt blicke ich schweigend in das wunderbare, sonnendurchflutete Tal.« (Ebd.: 72) Des Weiteren hält der Erzähler den episkopalen Palast für etwas Außerordentliches: »Dieser Palacio Episcopal ist von fantasievoller Schönheit.« (Ebd.: 239) Schließlich ist diese natürliche Schönheit in der Landschaft Europas zu bemerken: »Während der mehrstündigen Wanderung […] ruht mein Blick nun für lange Zeit auf gigantischen, goldfarbenen Weizenfeldern, immer wieder unterteilt von grün-orangefarbenen Hügeln. Eine traumhaft schöne Landschaft.« (Ebd.: 93) Dem Autor zufolge besteht Europa aus »wunderschönen Wäldern« und Bergen, wovon man »das alpenländisch anmutende Bergpanorama genießen« (ebd.: 34) kann.

Auf europäische kulturelle Gedächtnis- oder Erinnerungsorte[6] Bezug nehmend, beschreibt der Schriftsteller Kerkeling (ebd.: 27) den »Wasserhahn der historisch bedeutsamen Rolandsquelle« folgenderweise: »[D]orthin, wo Ritter Roland sich so wacker, aber erfolglos gegen die Basken […] geschlagen hat.« (Ebd.) Zudem spricht er von »Karl de[m] Große[n]« (ebd.), dem Vater der Europäer (vgl. Cordonnier 2009: 8). Schließlich spricht er auch über die Europafahne, »[d]ie Fahnen […] Europas« (Kerkeling 2006: 336). Dieser Weg ist eine zu natürlichen Sehenswürdigkeiten und kulturellen Gedächtnis- oder Erinnerungsorten Europas führende Straße.

Tatsächlich ist der Jakobsweg »eine der europäischen Kulturstraßen« (ebd.: 12), auf der sich alle Europäer mit dem Ziel treffen, die unterschiedlichen europäisch-nationalen Kulturen zu entdecken. Der Erzähler beschreibt zuerst die spanische Kulturstadt Logroño mit folgenden Worten: »Das Bedeutendste an Logroño ist wohl, dass es die Hauptstadt der Region La Rioja, des wichtigsten Weinanbaugebietes Spaniens, ist.« (Ebd.: 65) Anschließend beschreibt er die Pilgerherberge in der Stadt Navarrete als einen mittelalterlichen Bau, der gemütlich und einladend ist: »Die Pilgerherberge ist ein mittelalterlicher Bau in der Dorfmitte und sehr einladend.« (Ebd.: 70) Schließlich portraitiert die Erzählinstanz ein Haus und

6 Der Begriff *kultureller Gedächtnisort* (vgl. Nora 1984; Assmann 1988; Assmann 1999) oder *Erinnerungsort* (vgl. Etienne/Schulze 2001) bezeichnet ein Ensemble sozialer, individueller und kultureller Elemente, das an einen historischen Sachverhalt erinnert.

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

gleichzeitig eine romantische Kirche folgenderweise: »Ein wunderschönes kleines Haus gegenüber der gleichnamigen strahlenden romanischen Kirche.« (Ebd.: 131) Bemerkenswert an den obigen Textstellen sind die mit positiven und wertschätzenden Adjektiven vorgenommenen Beschreibungen der auf dem Jakobsweg zu entdeckenden europäisch-spanischen Kultur wie »wohl« (ebd.: 65), »wichtigsten« (ebd.), »gemütlich und einladend« (ebd.: 70), »wunderschönes« (ebd.: 131) und »strahlenden romanischen« (ebd.). Derartige Beschreibungen zielen darauf ab, den europäischen Leser zur Entdeckung der europäischen Kultur einzuladen. Es handelt sich dabei um einen Sozialisierungsprozess (Mentalitätswechsel) der Europäer, die jetzt in einem Einheitskontext zusammenleben müssen.[7] Die Europäer sollen ihren Kontinent touristisch entdecken, europäische Patrioten werden und Liebe für ihren Kontinent entwickeln. Die Europäer sind dazu verpflichtet, eine soziale Aufgabe zu erfüllen und dabei eine soziale Kompetenz zu erwerben. Außerdem meint Nový (vgl. 2003: 206), dass die soziale Kompetenz eine Bedingung der interkulturellen Kompetenz darstelle.

In dieser Kontaktzone ist auch zu bemerken, dass die verschiedenen Europäer bestimmte Regional- bzw. Nationalkulturen mit sich bringen, welche wiederum mit anderen Kulturen in Kontakt und Kommunikation treten können. Der Autor sagt z.B.: »Mit zwei sehr handfesten norwegischen Frauen aus der Telemark komme ich am Dorfbrunnen vor der Bar schnell ins Gespräch […].« (Kerkeling 2006: 115) Diese Kontaktzone lässt sich auch als (inter-)kulturelle Kontaktzone definieren, in welcher unterschiedliche Nationalkulturen in Dialog und Interaktion[8] mit europäischen Kulturen treten. An dieser Stelle sollte betont werden, dass die Absicht des Autors auf zweierlei Art dargestellt werden kann: Der Autor versucht einerseits, die Europäer zum Kontakt mit dem Kulturgut Europas zu animieren bzw. den Dialog zwischen den Europäern und ihren unterschiedlichen Nationalkulturgütern anzustoßen. Andererseits kommt jeder Europäer aus einer bestimmten Nation oder Region und deswegen versucht der Schriftsteller, den europäisch klassifizierten Kulturen

7 Es ist im aktuellen europäischen Kontext (EU) nicht erlaubt, dass die europäische Kultur vernachlässigt wird; man soll wiederum ihre kulturellen Tugenden hochschätzen: »Wir sollten die Beharrungskraft von Traditionen nicht unterschätzen […].« (Geiger 2003: 173)

8 Interaktionen zwischen Menschen und anderen Kulturen erscheinen in manchen Fällen begrüßenswert für die interkulturelle Kompetenzanalyse.

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

unterschiedliche Regional- bzw. Nationalkulturen Europas näher zu bringen, damit auch interkulturelle Kommunikation zwischen diesen Kulturen unterschiedlicher Stufen angestoßen werden kann.

Der Jakobsweg ist somit durchaus als eine europäische Zone der interkulturellen Kommunikationssuche zu betrachten, in der menschliche und interkulturelle Dialogsuche (Interaktion) unter den Europäern ein Mittel dazu ist, dass Europäer unterschiedlicher Kulturen mit ihren Mitmenschen in den Dialog bzw. ins Gespräch kommen und in Kontakt treten. Die Reise durch Europa stellt sowohl einen Schritt in Richtung Europadialog und -interaktion als auch eine europäisch-interkulturelle Unternehmung dar.

2.2 Dialog(suche) als Weg zur Selbst- und Fremdidentifizierung und zur interkulturellen Unternehmung

Wie setzt nun der Erzähler den Jakobsweg – der sich als europäische Dialogsuche oder europäische Zone der kulturellen Kommunikationssuche darstellt – als ein Mittel dafür ein, dass Europäer ihre Identität ausbilden? Mit anderen Worten: Inwiefern ist diese Dialogsuche als eine Ich- und Du-Identifizierung zu verstehen? Der Erzähler betrachtet die europäische Zone des Jakobswegs sowohl als Ort des Europadialogs bzw. der Kommunikationssuche zwischen den Kulturen Europas als auch als einen europäischen Weg, der den Europäern dabei hilft, ihre Identität auszubilden. Weil jeder immer sich selbst der Nächste ist, beginnt der europäische Erzähler zu erklären, dass der Zweck seiner Reise durch Europa darin besteht, herauszufinden, wer er selbst sei bzw. »wer ich selbst bin« (Kerkeling 2006: 23). Des Weiteren stellt der auktoriale Erzähler die Frage der Identität in Bezug auf Europa durch folgende Frage heraus: »Wer bin ich wirklich?« (Ebd.: 150) Die Antwort auf diese Frage bezieht der Autor immer auf Europa, denn er schreibt: »Ich! Hans Peter Wilhelm Kerkeling […], Deutscher, Europäer […].« (Ebd.: 5) Dadurch wird ersichtlich, dass die europäische Zone des Kulturkontakts nicht nur einen Dialog zwischen dem Europäer und sich selbst (Monolog oder Selbstgespräch), sondern auch eine Selbstidentitätsbildung bzw. Ich-Identifizierung anstößt. Die Selbstfindung trägt zugleich den Sinn eines ›Selbsttests‹.

Im Allgemeinen führt in der Literatur – die sowohl als ein Repertoire sozialen Faktums als auch als soziales Medium wirkt – die Frage des »Ichs/Wirs« (Mbah 2016: 187) automatisch zu der des »Dus/Ihrs« (ebd.) und folgerichtig zu der Frage der Identitätspluralisierung. Diese Pluralisierung der Identität ist im Reisebericht von Kerkeling (2006) ausnahmsweise nicht deduktiv. Sie

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

ist jedoch m.E. zugleich realistisch, denn durch den folgenden Interrogativsatz »Wer bist du?« (ebd.: 5) versucht der Berichterstatter, die Identität seiner Mitmenschen zur Debatte zu stellen. Die berichtende Instanz ist sich dem Vorhandensein anderer Europäer, die auch ihre eigenen Identitäten besitzen, bewusst. Auf der einen Seite bildet schon die Tatsache, dass die Identität des Fremden erkannt wurde, laut Carvalhal (vgl. 2002: 398) einen Impuls, der Individuen sowie Gemeinschaften dabei hilft, sich besser zu verstehen und ihre eigene Identität zu kennen und zu konstruieren. Auf der anderen Seite lädt auch das ›Ich‹ andere Europäer durch das ›Du‹ zu einem Gespräch zwischen ›Ich‹ und ›Du‹ ein. Schließlich machen ›Ich‹ und ›Du‹ in einer Beziehung den Sinn der Pluralität (›Wir‹) aus. In dieser Hinsicht versucht der Autor, nicht nur eine Ich- (individuelle Identität) und Du-Identifizierung (Identität des Fremden), sondern auch eine Wir-Identifizierung (kollektive Identität) zu konstruieren. Individuelle oder kollektive Identität kann in diesem Kontext nicht gebildet werden, wenn Individuen und Gemeinschaften nicht in Kontakt treten, ins Gespräch kommen und miteinander kommunizieren. Denn Kontakt und Dialog sind grundlegende Voraussetzungen dafür, dass die Identität eines Individuums (individuell) oder einer Gemeinschaft (kollektiv) gebildet werden kann.

Die Identitätssuche im Kontext des Dialogs ist in vielerlei Hinsicht auch eine interkulturelle Unternehmung : »L'interrogation identitaire de soi par rapport à autrui fait partie intégrante de la démarche interculturelle.« (Abdallah-Pretceille 2003: 10) In einem Dialog z.B. in Spanien halten die Spanier den Autor Kerkeling nicht für einen Ausländer, sondern für einen Spanier: »Besonders ulkig finde ich, dass niemand merkt, dass ich Ausländer bin. Sie halten mich für einen Spanier! Dadurch komme ich mir auch gleich nicht mehr so fremd vor.« (Kerkeling 2006: 98) Interkulturelle Unternehmungen generieren im Mobilitätskontext eine kulturelle Öffnung zur Fremdheit oder eine Fremdheitsrelativierung (vgl. Dervin 2004: 5) mit dem Ergebnis, dass eine bestimmte Kultur sich selbst kennt, entdeckt und die Werte anderer Kulturen erlernt.

Dadurch wird der Jakobsweg zu einer europäischen Zone der interkulturellen Kommunikationssuche, in der keine feindseligen Handlungen zu bemerken sind und in der menschliche und interkulturelle Dialogsuche unter den Europäern ein Mittel dazu ist, dass Europäer im europäischen Dialog ihre Ich-Identität, ihre Du-Identität (beide sind individuelle), ihre Ich- und Du-Identitäten (im Gespräch), und ihre Wir-Identität (kollektive Identität: das Ergebnis der Ich- plus Du-Identität) bilden.

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

3. Dialog als kulturelles Öffnen und kultureller Austausch: interpersonelle und interkulturelle Zuneigung

Es kann also konstatiert werden, dass der Autor einen Dialog zwischen den Europäern und ihrem Kontinent bzw. anderen europäischen Kulturen herzustellen versucht. Interkulturelle Kompetenz definiert sich sowohl als eine Öffnung zur Alterität (vgl. Porcher 1999: 226) als auch als die Fähigkeit, »in der interkulturellen Begegnung angemessen Kontakt aufzunehmen, die Rahmenbedingungen für eine für beide Seiten befriedigende Verständigung auszuhandeln und sich mit dem Betreffenden effektiv auszutauschen« (Schönhuth 2005: 102). Dabei gilt, dass sich die Öffnung zur Alterität und ein effektiver Austausch nur im Vorhandensein von unterschiedlichen kulturellen Entitäten vollziehen können. Das wiederum ist der Fall in einer Dialogsituation. Inwiefern kann also der Dialog aktuell als ein Öffnungs- und Austauschfaktum bzw. ein interpersonelles und interkulturelles Zuneigungsfaktum für das Zusammenleben in Europa angesehen werden?

Der Jakobsweg ist eine europäische Kontaktzone, in der sich alle Europäer mit bestimmter kultureller Herkunft und ihren europäischen Kulturen treffen, zusammen agieren und interagieren. Ein Beispiel hierfür ist die souveräne Verwendung unterschiedlicher europäischer Sprachen durch den Erzähler im Dialog mit einer Österreicherin, die ihre Überraschung folgenderweise ausdrückt:

> […] sie [die Österreicherin; J.B.M.] will wissen, wie viele Sprachen ich eigentlich spreche und so zählt sie auf: ›Französisch, Spanisch, Italienisch, Englisch habe ich dich ja schon sprechen hören. Was sprichst du denn noch?‹ Ich bin kurz versucht, ihren Wiener Schmäh nachzuäffen, entscheide mich aber für eine neutral korrekte Antwort und gebe ihr ohne viel Angeberei die gewünschte Auskunft und füge noch ›Holländisch‹ hinzu. (Kerkeling 2006: 178)

Der Gebrauch unterschiedlicher europäischer Sprachen im Dialog mit der Österreicherin ist nur die sichtbare Seite der interkulturellen Kompetenz im Reisebericht. Der Berichterstatter begegnet vielen Europäern unterschiedlicher Herkunft, mit denen er in Dialog tritt. Zum Beispiel spricht er außer Deutsch sechs weitere und somit insgesamt sieben Sprachen:

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

- Französisch mit einem älteren Herrn: »Perfekt habe ich meinen Satz schon im Kopf vorformuliert: ›J'ai besoin d'un timbre.‹« (Ebd.: 19)
- Englisch mit einer Engländerin: »›Hi, my name is Hans Peter.‹« (Ebd.: 75)
- Mit Anthony Quinn spricht er Spanisch: »›Hola, como estas? Soy Hans Peter.‹« (Ebd.: 80)
- Mit einer Holländerin äußert er sich auf Holländisch: »Da ich des Holländischen einigermaßen mächtig bin, frage ich ernsthaft: ›Woher? Aus dem Fernsehen. Uit de televisie?‹« (Ebd.: 83)
- Portugiesisch mit einer Skandinavierin: »Da die beiden Skandinavierinnen ziemlich genervt auf das Temperamentsbündel reagieren, sage ich den einzigen Satz, den ich auf Portugiesisch kann.« (Ebd.: 117).
- Mit einer Blondine spricht er Tschechisch: »Plötzlich steht mitten im Revolutionssilvestergetümmel eine lächelnde langhaarige Blondine in meinem Alter vor mir und sagt: ›Dobri novi rok.‹ Ich schaue sie an: ›Häh?‹ Darauf sie begeistert: ›Telewischa!‹ Ich sage: ›Telewischa? Ja genau!‹ Bei mir klingelt's. […] Die Frau sagt plötzlich in sehr gutem Deutsch: ›Was machen Sie denn hier?‹« (Ebd.: 139f.)

Diese europäische Dialogzone bezeichnet nicht nur einen Ort, an dem sich Europäer und Europakulturen treffen, sondern auch eine Kulturkontaktzone bzw. Kulturdialogzone, in der die Europäer friedlich und in Toleranz mit anderen Kulturen in Kontakt treten. Der Schriftsteller hat also recht, die Europäer dazu einzuladen, denn durch diese Einladung zum Jakobsweg versucht er darauf hinzuwirken, dass sich Europäer anderen Kulturen Europas zuneigen. Die Fähigkeit unterschiedliche europäische Sprachen zu lernen und zu sprechen, ermöglicht es, ethnorelativistisch zu agieren (vgl. Bennett 1993: 21-71; 2004: 62-77) und folgerichtig interkulturelle Kompetenzen zu entfalten. Das wiederum bedeutet den Ausgang aus der selbst verschuldeten Nationalautarkie.

Darüber hinaus kann man durch den Dialog mit anderen Kulturen seine sprachlichen Kompetenzen verbessern. Diesbezüglich unterstreicht der Erzähler, dass sein »Spanisch von Tag zu Tag besser wird. Ich verstehe eigentlich alles, was Victor erzählt.« (Kerkeling 2006: 99) Mit Pohl (vgl. o.J.: 3) kann man schließen, dass wir im Dialog nicht nur eine andere Kultur besser verstehen und respektieren können, sondern er bringt uns auch eine neue Offenheit und Sensibilität. Dies macht uns bewusst, wie wichtig es ist, von einer anderen Kultur zu lernen. Man kann an dieser Stelle auch an das Prinzip der interkulturellen Unternehmungen von Porcher (1999: 226) denken, und zwar »le déve-

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

loppement des capitaux interculturels«. Durch die Entfaltung der kommunikativen Fähigkeit im interkulturellen Dialog können sich die Europäer in der EU einfach integrieren, da sie sprachlich kompetent und unter bestimmten Umständen auch interkulturell kompetent sind. Im Übrigen definiert Deardorff (2006: 248) interkulturelle Kompetenz folgendermaßen: »the ability to communicate effectively and appropriately in intercultural situations based on one's intercultural knowledge, skills, and attitudes«. Die Europäer sollen demnach sprachlich kompetent sein, damit der Dialog zwischen ihnen möglich wird.

3.1 Dialog als interpersonelles und interkulturelles gegenseitiges Verstehen

Wenn Zarate (vgl. 2003: 113) erklärt, dass kommunikative und sprachliche Kompetenzen keine exzellenten Motoren bzw. Evaluationsskalen sind, um interkulturell kompetent und effizient zu werden, dann will er zugleich andeuten, dass Interkulturalität noch etwas genauer erforscht werden sollte. Er verweist darauf, wie Fremdsprachensprecher oder Gesprächspartner – wie in der vorliegenden Arbeit – die gebrauchte Sprache wahrnehmen und sie auf ihr Weltbild projizieren. So gesehen sind interkulturelle Kompetenzen oder Interaktionskompetenzen nicht nur unter dem Blickwinkel eines einfachen Dialogs oder eines Wissens über den Gesprächspartner (das Gegenüber), sondern auch mit Blick auf das Verstehen des Gegenübers zu definieren. Vor diesem Hintergrund kann der folgenden Frage nachgegangen werden: Wie sollen die Begegnungen bzw. die Interaktionen im europäischen Dialog betrachtet werden? Fünf europäische Gesprächssituationen werden hierzu analysiert, in welchen die Gesprächspartner aus unterschiedlichen europäischen Kulturen, genauer gesagt aus Deutschland, England, Italien, Schweden, der Tschechischen Republik und Südeuropa kommen und in Interaktionen harmonisch und ohne feindselige Handlungen zusammen agieren. Die erste Situation stellt einen Dialog zwischen dem deutschen Erzähler, den Italienern und einem Engländer dar:

> An unserem Tisch geht's jetzt fröhlich auf Italienisch und Englisch her. Der Engländer erzählt eine komische Story von einer Kröte, die er gerettet hat, und die Italiener schmieren Balsam auf meine Seele, indem sie nicht müde werden, mir zu sagen, dass sie mein Italienisch so gut finden. Das tut auch mal gut! (Kerkeling 2006: 167)

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Der Berichterstatter des europäischen Dialogs hebt hervor, dass eine Anerkennung der Unterschiede zwischen Europäern existiert. Der Beweis dafür ist die Tatsache, dass die Europäer einander in ihrer Verschiedenheit tolerieren. Dank der »komische[n]« Geschichte eines Engländers gibt es im europäischen Dialog nicht nur Begeisterung, sondern auch Freude und kulturellen Austausch. Zudem belohnt der Italiener die Anstrengungen des gut italienisch sprechenden deutschen Erzählers durch eine positive Einschätzung. Solch eine Ermutigung durch positive Einschätzung scheint willkommen zu sein, sodass der Erzähler selbst seine Befriedigung äußert: »Das tut auch mal gut!« Es ist durchaus bemerkenswert, dass sich die Europäer über die Akzeptanz von Unterschieden und die Toleranz hinaus verstehen und ihre kulturellen Erfahrungen freundlich und friedlich miteinander austauschen. Diese kulturellen Werte der Europäer entsprechen der Bestimmung einer interkulturell kompetenten Person von Schönhuth (2005: 103), vor allem wenn er sagt, dass interkulturell kompetente Personen fähig sind, die beteiligten Kulturen zu verstehen, und sie sich in zufriedenstellender und angenehmer Zusammenarbeit entwickeln können, »damit die vorhandene Diversität […] optimal für die Erreichung gemeinsamer Ziele genutzt werden kann«. Vor diesem Hintergrund sind Toleranz, positive Einschätzung der Anstrengungen beim Lernen sowie Akzeptanz von Unterschieden durch Austausch der europäischen Kultur – sei sie national oder übernational – interkulturelle Kompetenzen, die für das friedliche, begeisterte und freundliche Zusammenleben der unterschiedlichen Nationalkulturen in Europa als zentrale Punkte zu nennen sind.

Die zweite Situation zeigt, wie Deutsche und eine Österreicherin gemeinsam am Tisch sitzen und in einen Dialog treten: »Gemeinsam mit Schnabbel und Bock am Tisch sitzt eine Österreicherin, die einzige, der ich seit Beginn meiner Reise andauernd irgendwo begegne.« (Kerkeling 2006: 163) Der Erzähler schreibt: »Die Österreicherin, Schnabbel und Bock beschließen bei einem weiteren Kaffee, gemeinsam weiterzuwandern.« (Ebd.: 167) Die wichtigsten Wörter in dieser Beschreibung sind das Verb »beschließen« und das Adverb »gemeinsam«, die darauf hindeuten, dass es die heutige Aufgabe der Europäer wäre, sich anderen Europäern anzuschließen, gemeinsam zu agieren und zusammen zu leben. Die Europäer sollten einen Einheitsgeist bzw. einen Vereinigungsgeist bei allen Unternehmungen entwickeln, obwohl jede europäische Nation ihre eigene Kultur und Überlieferungen besitzt. Der Erzähler Kerkeling macht diese Idee populär, wenn er berichtet: »Unser Ziel wirkt heiter und ernst, dunkel und hell und scheint ungewöhnliche Gegen-

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

sätze zu vereinen.« (Ebd.: 335) Durch den Dialog können sich die Leute trotz ihrer Unterschiede vereinigen.

Die dritte Dialogsituation zeigt den deutschen Erzähler und zwei Schwedinnen, die gemeinsam Alkohol getrunken haben: »[D]ie beiden Schwedinnen und ich haben gestern ganz schön gebechert.« (Ebd.: 134) Dies tun sie, ohne sich vorher gekannt zu haben. Diese Situation drückt eine andere in Europa existierende interkulturelle Kompetenzqualität aus, und zwar den altruistischen Geist. Diese Art von Zusammenleben in Europa äußert sich im Gedanken des Autors, vor allem wenn er unterstreicht: »Einer für alle.« (Ebd.: 326) Dieser Ausdruck ist die Kennzeichnung einer erträumten europäischen Gesellschaft, in der feindselige Handlungen, stereotype Gedanken, Vorurteile und Klischees an Wert verloren haben.

Die vierte Dialogsituation vollzieht sich zwischen dem deutschen Schriftsteller und einem südeuropäischen Ehepaar, wobei interkulturelle Unternehmungen ein Potenzial des Zusammenlebens zum Ausdruck bringen: die europäische Annäherung. Die entsprechende Textstelle lautet folgendermaßen: »In diesem Moment betritt wieder einmal wie auf Bestellung ein strahlendes südeuropäisches Ehepaar in den späten Fünfzigern den Raum und kommt zu mir an den Tisch.« (Ebd.: 166) Die Analyse dieser Kontaktsituation veranschaulicht, dass die Europäer dazu verpflichtet sind, mit Mut zueinander zu finden, damit diese die europäische Annäherung, das gegenseitige Verstehen und den interkulturellen Dialog in Europa fördert.

Die letzte Situation umfasst einen Dialog zwischen dem deutschen Erzähler und einer Pragerin, bei welchem interkulturelle Kompetenzen wie Akzeptanz, Adaptation und Integration in eine andere Kultur sowie dauerhafter Austausch verschiedenster Art zwischen Europäern unterschiedlicher Herkunft deutlich werden:

> Plötzlich steht mitten im Revolutionssilvestergetümmel eine lächelnde langhaarige Blondine in meinem Alter vor mir und sagt: ›Dobri novi rok.‹ Ich schaue sie an: ›Häh?‹ Darauf sie begeistert: ›Telewischa!‹ Ich sage: ›Telewischa? Ja genau!‹ Bei mir klingelt's. […] Die Frau sagt plötzlich in sehr gutem Deutsch: ›Was machen Sie denn hier?‹ (Ebd.: 139f.)

An dieser Beschreibung fällt der Umstand auf, dass die beiden Gesprächspartner es zulassen, den Dialog friedlich fortzusetzen. Dieses Zulassen eines friedlichen Dialogs ist schon ein bedeutendes Zeichen des Ethnorelativismus, dessen Bestandteile die folgenden sind: Akzeptanz (Toleranz), Adaptation, Integration (vgl. Bennett 1993: 21-71; 2004: 62-77) und Frieden. Der

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Ethnorelativismus führt die beiden zur friedlichen Adaptation und Akzeptanz des kulturellen Unterschieds. In etlichen Beschreibungen wird Integration als signifikante interkulturelle Kompetenz oder »Interkulturalitätsorientierung« (Scheitza o.J.: 7) angesehen, denn der Erzähler beschreibt die Aussage der Tschechin folgendermaßen: »[…] plötzlich in sehr gutem Deutsch: ›Was machen Sie denn hier?‹« Es ist lohnenswert hervorzuheben, dass die Tschechin nicht nur sprachlich kompetent ist, sondern sich sowohl in Deutschland als auch in der Tschechischen Republik sprachlich integrieren kann. Ihre Sprachkompetenz ist ein Beweis dafür, dass sich die Tschechin problemlos im Dialog mit anderen Europäern engagieren kann.

Der Austausch zwischen Europäern soll nicht nur zeitlich begrenzt oder momentan, sondern dauerhaft sein, da die beiden Europäer nicht nur während ihrer Begegnung miteinander sprechen, sondern sich auch Jahre später noch schreiben: »Jahre danach haben wir uns noch geschrieben.« (Kerkeling 2006: 139) Das heißt, das Zusammenleben zwischen den Europäern soll sich nicht auf sprachlich-kulturellen Austausch begrenzen, es soll sich kontinuierlich erweitern. Damit ist interkulturelle Kompetenz in Europa nicht zeitbezogen, sondern ein dauerhafter Prozess, den man progressiv entwickeln und in sich integrieren sollte.

Diese ethnorelativistische Atmosphäre im Reisebericht antizipiert ein Lebensklima für Europa, in dem die Toleranz, der Frieden, der altruistische Geist, die Akzeptanz der anderen Nationalkulturen, das gegenseitige Verstehen und die gemeinsame Integration möglich sind. Der Autor beschreibt also seinen Traum von Europa, der ausschlaggebend für den europäischen Dialog ist.

3.2 Europäischer Kollektivismus als neue Verhandlung: Brüderlichkeit und Solidarität

Brüderlichkeit und Solidarität scheinen Bestandteile des kollektivistischen Geistes zu sein, da laut dem Anthropologen Hofstede (1994: 104) das »wir« und »uns« zentral für eine bestimmte Gruppe im Kollektivismus ist. Vor diesem Hintergrund können Brüderlichkeit und Solidarität den Europäern dabei helfen, eine kollektivistische Gesellschaft zu bilden.

Mit Hilfe von Treffen, gegenseitigem Verstehen, kulturellem Lernen und Akzeptanz der Anderen durch die Abschaffung der Fremdheit und der Differenz kann erreicht werden, dass der europäische Dialog zur Distanzverringerung zwischen den Europäern und zum Gewinn von Bekanntschaften

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

führt. Der Autor behauptet: »Zum Teil genieße ich es sogar, jeden Tag die eine oder andere flüchtige Bekanntschaft zu machen, kurze, tiefe Einblicke in das Leben fremder Menschen zu gewinnen. Das ist spannend, aber nicht belastend.« (Kerkeling 2006: 103) Dank des Treffens und des Dialogs ist eine Sozialisierung eines bestimmten Europäers mit anderen Europäern vorgesehen. Der Beweis dafür ist die Annäherung zwischen der Engländerin Anne und dem Deutschen Kerkeling, während und nachdem sie miteinander kommunizieren. Zunächst schreibt der Berichterstatter: »Und wen treffe ich während meiner Wanderung? Die kleine rothaarige Engländerin aus Logroño.« (Ebd.: 74) Danach teilt er mit, »[i]ch geselle mich trotzdem zu ihr […] und dränge ihr ein Gespräch auf: ›Hi, my name is Hans Peter.‹ […] Sie ist Engländerin und was für eine! Lustlos streckt sie mir ihre Hand entgegen. ›Hi, I am Anne. Just Anne!‹« (Ebd.: 75) Schließlich behauptet er: »Die Gesprächsatmosphäre ist locker und Anne kann sogar richtig nett sein.« (Ebd.: 77) In dieser Gesprächsatmosphäre vollzieht sich eine Annäherung der beiden aus unterschiedlichen Kultursphären stammenden Europäer durch Freundschaft, Verbundenheit und Liebe. Der Erzähler sagt im Übrigen, dass die Dialoge und Kontakte, die er auf dem Weg geführt bzw. geknüpft hat, ihm einen Wert beigebracht haben, und zwar die Versöhnung oder Brüderlichkeit:

> Und Brüderlichkeit scheint eine Sache zu sein, die der Weg mir beibringen will. Bei allen Unterschieden zwischen den Pilgern zwingt mich der Weg doch immer mehr, das Gemeinsame, das Verbindende als das Trennende zwischen ihnen und mir zu suchen. Wir verfolgen das gleiche Ziel. Ja, und Brüderlichkeit, die vielleicht irdischste aller Tugenden, kann man nur im Hier und Jetzt lernen. (Ebd: 115)

An dieser Stelle kann interpretiert werden, dass stetige Begegnungen bzw. Kontakte, Dialoge und Kommunikationen zwischen Menschen aus unterschiedlichen europäischen Ländern ein Mittel sind, um eine Sozialisierung der Europäer in der EU zu stiften und zu steuern, denn auch ein neuer interkultureller Wert wird erworben: Brüderlichkeit.

Solidarität kann ihrerseits als das Vertrauen und Zusammenhalten von Menschen mit ähnlichen Interessen oder Zielen definiert werden. In seinem Reisebericht legt der Autor den Akzent auf diesen Begriff, indem er sich im Dialog nach seinem Treffen mit anderen Europäern unterschiedlicher Herkunft für Solidarität und Freundschaft einsetzt. Er hebt hervor: »Einer für alle. Alle für einen!« (Ebd.: 326) Dies kann als Gemeinsamkeit, als gegenseitige Unterstützung, als gegenseitiges Verstehen und als Zusammenhalten der

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Europäer interpretiert werden, was ihnen gemeinsam dazu verhilft, eine kollektivistische Gesellschaft zu bilden, in der die Leistung des Einzelnen dem Wohl der gesamten Gruppe dient (vgl. Schlingensiepen/Trempler/Ringeisen 2009: 49). Diese Solidarität schlägt sich in der folgenden Aussage des Erzählers durch das Adjektiv »gemeinsam«, das Personalpronomen »uns« bzw. »wir«, das Verb »verstehen« und das Reflexivpronomen »uns« nieder:

> Der Mann ist Profipilger, nicht so ein Hobbywallfahrer wie ich […]. Wir laufen eine ganze Zeit gemeinsam und nehmen ein zweites Frühstück in einer Mühle im Wäldchen von Belorado zu uns. Der Typ hat wirklich einen goldigen Humor, jeder zweite Satz endet mit einer unerwarteten Pointe und so verstehen wir uns auf Anhieb prächtig. Er erzählt mir begeistert, dass er sich seinen Kindheitstraum erfüllt, einmal den Jakobsweg zu laufen! (Kerkeling 2006: 99)

Schließlich stiftet und steuert der Europadialog die europäische Brüderlichkeit und Solidarität zwischen den Europäern.

4. Fazit

Ausgangspunkt der Überlegungen war, anhand von theoretischen Prinzipien der interkulturellen Kompetenz von Dervin (vgl. 2004: 5) zu zeigen, wie die Inszenierung der Dialogsuche und des Dialogs selbst im Reisebericht von Kerkeling (2006) dazu führt, dass die Europäer neue personale, interpersonale und interkulturelle Kompetenzen und Werte zugunsten des Zusammenlebens und zuungunsten nationaler Selbstsüchtigkeit und Denkweisen in Europa erwerben. Die Dialogsuche und der Dialog selbst in der Kulturkontaktzone des Jakobswegs erleichtern interkulturelle Kommunikation zwischen europäischen Kulturen und führen auch unmittelbar dazu, dass die europäischen Kulturen geduldig und friedlich miteinander kommunizieren. Im Prozess der Dialogsuche und des Dialogs in dieser Kommunikations- und Kulturzone Europas werden Europäer mit ihren verschiedenen Kulturen gefördert, folgende schöpferische Fähigkeiten und interkulturelle Kompetenzen zu stiften, fruchtbar zu machen und zu gewinnen: das Wiederaufbauen der geistlichen Einheit und des Vereinigungsgeistes in Europa; die Verstärkung des religiösen Glaubens in Europa; den Erwerb eines patriotischen Geistes (Liebe für ihren Kontinent entwickeln) durch die touristische Entdeckung Europas; die Öffnung gegenüber anderen Kulturen durch interkulturelle Dia-

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

logunternehmungen; die Abschaffung der Diskriminierung, der Fremdheit, der Feindseligkeit und die Ermutigung zum Erlernen anderer Nationalkulturen und -werte; die Bildung einer individuellen und kollektiven Identität in Bezug auf Europa und andere Kulturen in Europa; den Aufbau eines positiven kulturellen Lebensklimas mit Toleranz, Frieden, altruistischem Geist, Akzeptanz des Unterschieds, Adaptation mit allen Europäern und gemeinsamer Integration in Europa; das gegenseitige Verstehen der unterschiedlichen Kulturen im Dialog für ein positives Zusammenleben in Europa; die Ermutigung zu Anstrengungen durch positive Einschätzung des Gegenübers und der anderen Kultur; die Ermutigung zum kulturellen Austausch, zum Konsum fremder Kulturen und zu interkultureller Anstrengung, interkulturellen Prozessen und interkultureller Begeisterung; die Förderung der Solidarität und Brüderlichkeit in Europa. Schließlich gelten die Dialogsuche und der Dialog nicht nur als Mittel zur Realisierung interkultureller Interaktionen, sondern auch als Weg zum Erwerb von ›Quantum Kompetenzen‹ (vgl. Bolten/Rathje 2011), sozialen Interaktionen und solchen Kompetenzen, die für die Globalisierung heutzutage stark erforderlich sind.

Literaturverzeichnis

Abdallah-Pretceille, Martine (2003): Former et éduquer en contexte hétérogène. Pour un humanisme du divers. Paris.

Abdallah-Pretceille, Martine (2006a.): Les métamorphoses de l'identité. Paris.

Abdallah-Pretceille, Martine (2006b): La communication interculturelle: des signes d'appartenance aux symptômes d'une relation. In: Fred Dervin/Eija Suomela-Salmi (Hg.): Intercultural communication and education. Communication et éducation interculturelles. Finnish Perspectives. Perspectives finlandaises. Bern, S. 19-33.

Assmann, Aleida (1999): Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses. München.

Assmann, Jan (1988): Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität. In: Jan Assmann/Tonio Hölscher (Hg.): Kultur und Gedächtnis. Frankfurt a.M., S. 9-19.

Bennett, Milton J. (1993): Towards ethnorelativism: A developmental model of intercultural sensitivity. In: R. Michael Paige (Hg.): Education for the intercultural experience. Yarmouth, S. 21-71.

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Bennett, Milton J. ([2]2004): Becoming interculturally competent. In: Jaime Wurzel (Hg.): Toward multiculturalism. A reader in multicultural education. Newton, S. 62-77.

Bolten, Jürgen ([2]2003): Interkulturelle Kompetenz. Tübingen.

Bolten, Jürgen/Rathje, Stefanie (Hg; 2011): Ein Quantum Kompetenz. Interkulturalität zwischen Ost und West. Interculture Journal. Online-Zeitschrift für Interkulturelle Studien 10, H. 14; online unter: www.interculture-journal.com/download/issues/2011_14.pdf [Stand: 01.12.2021].

Carvalhal, Tania Franco (2002): L'ailleurs et l'Autre sous les tropiques: exotisme et identité. In: Jean Bessiere/Sylvie André (Hg.): Multiculturalisme et identité en littérature et en art. Association internationale de Littérature Comparée. Paris, S. 397-403.

Chabot, Jean-Luc (1986): Le Nationalisme. Paris.

Cordonnier, Romain (2009): Entre mythe et réalité, l'utilisation de la figure de Charlemagne à la fin du Moyen Âges (XIV –XV Siècles). Mémoire de master 2 en Histoire et histoire de l'art et en Histoire des relations et échanges culturels internationaux. Grenoble.

Deardorff, Darla Kay (2006): Identification and assessment of intercultural competence as a student outcome of internationalization. In: Journal of studies in international education 10, H. 3, S. 241-266.

Dervin, Fred (2003): Rencontres interculturelles en mobilité universitaire. Propositions de méthodes d'évaluation ex post facto de l'acquisition de la compétence interculturelle. Rouen.

Dervin, Fred (2004): Définition et évaluation de la compétence interculturelle en contexte de mobilité: ouvertures. In: Moderna språk XCVIII, H. 1, S. 68-77.

Dervin, Fred (2008): Métamorphoses identitaires en situation de mobilité. Turku.

Dirk, Jacobs/Maier, Robert (1998): European identity: Construct, fact and fiction. In: Maria Gastelaars/Arie de Ruijter (Hg.): A United Europe. The quest for a multifaceted identity. Maastricht, S. 13-34.

Esselborn, Karl (2003): Dialog. In: Alois Wierlacher/Andrea Bogner (Hg.): Handbuch Interkulturelle Germanistik. Stuttgart, S. 214-221.

Etienne, François/Schulze, Hagen (2001): Deutsche Erinnerungsorte. 3 Bände. München.

Geiger, Klaus F. (2003): Identitätshermeneutik – ein verlässlicher Ratgeber? In: Erwägen Wissen Ethik 14, H. 1, S. 172-174.

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Hofstede, Geert (1994): Vivre dans un monde multiculturel. Comprendre nos programmations mentales. Aus dem Engl. v. Marie Waquet. Paris.

Kerkeling, Hans Peter (2006): Ich bin dann mal weg. Meine Reise auf dem Jakobsweg. München.

Kirchhof, Paul (2006): Der Verfassungsbaum. In: Norbert Lammert (Hg.): Verfassung, Patriotismus, Leitkultur. Was unsere Gesellschaft zusammenhält. Hamburg, S. 102-109.

Leiße, Olaf (2009): Europa zwischen Nationalstaat und Integration. Wiesbaden.

Leist, Anton (1998): Nation und Patriotismus in Zeiten der Globalisierung. In: Christine Chwaszcza/Wolfgang Kersting (Hg.): Politische Philosophie der internationalen Beziehungen. Frankfurt a.M., S. 365-408.

Liang, Yong (2014): Kulturspezifische Perspektiven interkultureller Kompetenz. Culture-specific perspectives of intercultural competence. In: Interculture Journal. Online-Zeitschrift für Interkulturelle Studien l3, H. 22, S. 45-56; online unter: www.interculture-journal.com/index.php/icj/article/view/225/324 [Stand: 01.12.2021].

Lüsebrink, Hans-Jürgen (2005): Interkulturelle Kommunikation. Interaktion, Fremdwahrnehmung, Kulturtransfer. Stuttgart/Weimar.

Mbah, Jean Bernard (2016): L'Europe face à la crise identitaire. L'Europe-patriotisme/europephilie comme moyen de construction de l'identité européenne dans *Ich bin dann mal weg, Meine Reise auf dem Jakobweg* de Hans Peter Kerkeling. In: Kerstin Stamm/Patrick Stoffel (Hg.): Europa. Eine Fallgeschichte! Berlin, S. 167-203.

Nora, Pierre (1984): Les lieux de mémoire. 7. Bd. Paris.

Nový, Ivan (2003): Interkulturelle Kompetenz – zu viel Theorie? In: Erwägen Wissen Ethik 14, H. 1, S. 206-207.

Pohl, Karl-Heinz (o.J.): Beyond universalism and relativism – Reflections on an intercultural dialogue between China and the West, S. 1-19; online unter: https://www.uni-trier.de/fileadmin/fb2/SIN/Pohl_Publikation/beyond_universalism.pdf [Stand: 01.12.2021].

Porcher, Louis (1999): Médias médiateurs, médias intermédiaires. In: Martine Abdallah-Pretceille/Louis Porcher (Hg.): Diagonales de la communication interculturelle. Paris, S. 209-226.

Scheitza, Alexander (o.J.): Interkulturelle Kompetenz: Forschungsansätze, Trends und Implikationen für interkulturelle Trainings; online unter: https://www.kiik.eu/dokumente/Alexander_Scheitza_Interkulturelle_Kompetenz.pdf [Stand: 01.12.2021].

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Schlingensiepen, Karina/Trempler, Kati/Ringeisen, Tobias (2009): Die kontextspezifische Erfassung kultureller Profile nach Hofstede: Pilotierung eines Kurzfragebogens für Lehrer. In: Interculture Journal. Online-Zeitschrift für Interkulturelle Studien 8, H. 9, S. 45-69; online unter: www.interculture-journal.com/index.php/icj/article/view/83/129. [Stand: 01.12.2021].

Schönhuth, Michael (2005): Glossar Kultur und Entwicklung. Ein Vademecum durch den Kulturdschungel. Trier.

Zarate, Genevieve (2003): Identities and plurilingualism: preconditions for the recognition of intercultural competences. In: Michael Bryam (Hg.): Intercultural competence. Strasbourg, S. 84-119.

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Liebeslyrik an der Schwelle
Bemerkungen zum Liebeskonzept in Uwe Kolbes Gedicht *Ich schien zu erliegen*

Renuprasad Patki

Abstract
Uwe Kolbe's love poem stands at the transition between traditional and modern poetry. By referring back to its predecessors, Kolbe's love poem acquires various dimensions of meaning whose investigation forms the focus of this essay. The essay examines the characteristics of the lyrical I, its relationship to the You and the dynamics of this relationship, as well as the way in which moment and experience of love are portrayed in the poem.

Title: *Love poetry on the threshold. Remarks on the concept of love in Uwe Kolbe's poem ›Ich schien zu erliegen‹*
Keywords: *conception of love; dynamics of lyrical I and You; kinship to Petrarchism and modern poetry; the new and the old; tradition vs. modernity*

Das Sprechen über Liebe, sei es in Prosa oder in Gedichten, wie es bei diesem Sujet traditionell naheliegt, vollzieht sich nur sehr selten in Isolation; es ist, dem Thema entsprechend, dialogisch. Da Liebe zudem ein universales Geschehen ist, entgrenzt dieses Sprechen Zeit und Raum, Kultur und Gesellschaft. Gleichwohl bleibt das Sprechen über Liebe kultur- und zeitbedingt. Die Zeitbedingtheit kommt im Gegenwartsbezug, die Kulturbedingtheit im Traditionsbezug zum Ausdruck:

> Liebesgedichte reflektieren erstaunlich häufig ihren eigenen Status als sprachliche Kunstwerke und nehmen zugleich in mannigfacher Weise Bezug auf andere Gedichte und literarische Traditionslinien, so vollzieht sich das lyrische Sprechen über die Liebe nicht nur in beständiger Aus-

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

> einandersetzung mit zeitgenössischen gesellschaftlichen Strukturen und kulturell geprägten Vorstellungsmustern, sondern auch als ein vielgestaltiger, offener oder verdeckter interkultureller Dialog. (Kittstein 2006a: 7)

Wenn ein Dichter oder eine Dichterin sich zum Thema Liebe äußern, nehmen er oder sie also bewusst oder unbewusst Bezug sowohl auf zu seiner Zeit entstandene als auch auf Texte, die bereits vor Jahrzehnten oder gar Jahrhunderten geschrieben wurden, sei es in zustimmender oder in ablehnender Manier. Uwe Kolbe ist in dieser Hinsicht keine Ausnahme.

Der im Jahr 1957 in Ost-Berlin geborene Lyriker lebt seit 1979 als freier Schriftsteller. Er ist mit mehreren wichtigen Lyrikpreisen ausgezeichnet worden. Neben einer Fülle von Gedichtbänden und einer Anzahl von Übersetzungen ist 2007 eine Sammlung seiner bisher veröffentlichten Liebesgedichte, *Diese Frau* (Kolbe 2007), im Insel Verlag erschienen.[1]

Dieser Aufsatz will auf die Überzeitlichkeit der Liebeslyrik von Uwe Kolbe aufmerksam machen. Er strebt danach, die Inspirationsquellen dieser Liebeslyrik in ihren Vorgängern sowie in zeitgenössischen Gedichten zu finden. Dank dieser Quellen wird Kolbes Liebeslyrik zu einem Schmelztiegel unterschiedlicher Formen, zu einem Ort, an dem sich verschiedene Strömungen, Denkweisen, Haltungen und Sichtweisen zur Liebe begegnen und ineinander aufgehoben werden. Gegenstand der Analyse ist ein einziges Liebesgedicht, nämlich *Ich schien zu erliegen* (ebd.: 33). Dieses Gedicht exemplifiziert in besonderem Maße das Potenzial von Kolbes Liebeslyrik. Im Kern der Analyse steht dabei das Liebeskonzept des lyrischen Ichs. Aus diesem Fokus ergibt sich denn auch die Vorgehensweise des Dichters, sodass es erst am Ende der Analyse um die spezifische Form dieses Gedichtes geht. Es lautet:

> Ich schien zu erliegen,
> alt zu werden, eingetaucht
> in dreimal Tausend Jahre Scherben,
> Millionen Fossil, Milliarden
> Gestein und Galaxis, eingetaucht
>
> ins Mißverständnis, Lieben sei ein platter
> Fraß, die Straßen führten nur die Not

1 Vgl. hierzu die Informationen im Autorenlexikon von Literaturport; online unter: https://www.literaturport.de/Uwe.Kolbe/ [Stand: 23.11.2021].

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

zum Spott herum, die Städte grauten
brandig, rauchen, vor dem Leben auf.

ins Mißverständnis, dein Gesicht
sei Zufall gegen diese Herkunft, Ebne
messerkühlen Studiums der Zeitpapiere.
Aber vor der Nacht noch brachen

das Geschwür, das Siegel, spulte sich der Wurm
aus eingepflanzter Krümmung ab
Ich kam und rieb mich leicht an deiner Haut
und blutete an manchen Stellen gelb. (Ebd.)

Liebeskonzeption und die lyrische Aussage

Auf den ersten Blick erscheint das Gedicht als ein kompliziertes Sprachgewebe, das durch eine Vielzahl von stilistischen Mitteln wie Personifikation, Überhöhung oder Metaphorisierung gekennzeichnet ist. Dieser Textur liegt jedoch eine einfache Aussage zugrunde, die den ersten und letzten Zeilen zu entnehmen ist. Das lyrische Ich, das »zu erliegen« scheint, wird vom Du in dem Sinne gerettet, dass es wieder Hoffnung erleben und zuversichtlich auf das Leben blicken kann. Eine bedeutsame Umwälzung hat es durch die Begegnung mit diesem Du erfasst. Liebe ist also Umwälzung. Liebe bringt Änderung mit sich.

Damit wird ein Liebeskonzept angesprochen, das sich in der europäischen Liebeslyrik seit langem findet. Es ist ein romantisches Konzept, das bis zur Erhöhung der Liebe zu einer außerirdischen Macht reichen kann. Das lyrische Ich nimmt die Liebeserfahrung als ein das gesamte Leben umgestaltendes Ereignis, tendenziell als Offenbarungs- und Erweckungserlebnis wahr.

Unter den verschiedenen Traditionslinien der abendländischen Liebeslyrik ist es vor allem die sogenannte petrarkistische Liebeslyrik, die Liebe als eine Abweichung vom Alltäglichen und Gewöhnlichen, ja als Himmelsmacht darstellt. »Liebe erscheint hier als eine zutiefst aufwühlende Ausnahmeerfahrung, die das vertraute, wohlgeordnete Dasein und die Norm der Vernunftgemäßheit transzendiert und den Betroffenen in eine andere, von undurchschaubaren, irrationalen Gesetzen beherrschte Sphäre führt.« (Kittstein 2006b: 12)

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Genau dies ist auch in Kolbes Gedicht der Fall: Das lyrische Ich wird durch das liebende Du über seine bisherige Lebenssphäre bzw. Lebenskrise erhoben. Gemessen an dem, was als ›normal‹ gilt, ist dies eine Erfahrung des ›Anormalen‹.

Kolbe gibt dieser Anormalität mittels einer Wortschöpfung Ausdruck. Er spricht von dem unerhörten, logisch nicht erklärbaren Phänomen des ›gelb Blutens‹. Dieser Ausdruck, dieses Bild lässt sich nicht dekodieren. Seine Auslegung ist schwer, wenn nicht unmöglich, sodass gerade die Undurchschaubarkeit des Phänomens Aufmerksamkeit erlangt. Der Akt des ›gelb Blutens‹ gehört nicht in den Erfahrungsraum der irdischen Welt, sondern zu einer Sphäre, in der andere, den menschlichen Verstand überfordernde Gesetze herrschen. Dem Muster der petrarkistischen Lyrik folgend spricht das Gedicht von einem »rational nicht zu bewältigenden Erlebnis der Liebe. Dieses Erlebnis hebt alle Maßstäbe, auf denen das lyrische Ich sein Denken und Handeln auszurichten gewöhnt ist, auf.« (Ebd.)

Hier ist die Rede von einer Liebe, die »den Menschen ergreift, ihn beutelt, ihn hoch empor und tief hinab schleudert« (ebd.). Diese Liebe ist gleichwohl eine individualisierte Liebe. Sie ist ohne die zwei beteiligten Personen nicht zu denken. Um überhaupt zu wirken, setzt sie sowohl das lyrische Ich und seine Passion als auch das Du, das es zu retten vermag, voraus.

Wird diese Liebesvorstellung mit derjenigen der Liebeslyrik der Spätmoderne oder der 1960er Jahre verglichen, die nachhaltig von einem mechanischen und monotonen Alltag geprägt ist und die Begegnung der Liebenden allein in dieser Sphäre verortet, lassen sich kaum Gemeinsamkeiten feststellen.

Eine den Leserinnen und Lesern von Liebeslyrik vertraute, wohlbekannte Kommunikationssituation liegt auch in Kolbes Gedicht vor. Wie in vielen anderen Fällen spricht das lyrische Ich ein Du an. Das Geschlecht spielt hierbei keine nennenswerte Rolle. Das Ich lobt, ja preist das Du. Allerdings geschieht dies in einer Form, die nicht der petrarkistischen Tradition verpflichtet ist, sondern der Moderne. Jedenfalls ist die Verwandtschaft dieser Form mit denen der modernen, sprachinnovativen Lyrik nicht zu übersehen – ebenso wie der Umstand, dass die Form Ausdruck einer starken Individualisierung von Ich und Du ist.

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Die Asymmetrie zwischen Ich und Du

Nicht zu übersehen ist freilich auch die Asymmetrie zwischen dem lyrischen Ich und dem Du. Das Du wird über das lyrische Ich erhoben. Es tritt dank der überirdischen Eigenschaften, die ihm zugeschrieben werden, als sein Retter auf. Es ist ein Du, das nicht »einzuordnen« (Barthes 1984: 44) ist. Es ist etwas Einzigartiges, es lässt sich mit keinem Stereotyp erfassen. Es ist ein *atopos* (vgl. ebd.).

Das lyrische Ich ist somit unfähig, das Du zu erfassen. Es bleibt rätselhaft. Im Gegensatz zu dem *atopos* Du ist das Ich nie *atopos* oder es fühlt sich nie *atopos*. Angesichts der glänzenden Originalität des Anderen fühlt es sich eher als ein nur allzu bekanntes Material eingeordnet (vgl. ebd.: 45).

Es ist ein Ich, dessen Leben bedroht zu sein scheint, ein Ich, das sich in einer Notsituation befindet und das Leben um sich herum als Katastrophe wahrnimmt. Es hat keine Hoffnung mehr. Das lyrische Ich ist ein Subjekt, das die Welt nicht zu verstehen vermag und in seinem Anspruch, diese intellektuell zu durchdringen, scheitert. Es ist Missverständnissen ausgeliefert[2] bzw., wie es Uwe Kolbe aufzufassen scheint, in Missverständnisse »eingetaucht«. Genau genommen ist es das Du, das dem Ich bewusst macht, dass es in »Missverständniß« eingetaucht ist. Das Ich will das zunächst nicht merken. Es widersetzt sich dieser Erkenntnis. Doch bevor es zu spät ist, kommt das Ich aus seiner »eingepflanzte[n] Krümmung« heraus und ist vor dem »[E]rliegen« gerettet.

Diese Kommunikationssituation ist in gewissem Sinne einseitig. Der Leser und die Leserin erfahren das Geschehen aus der Sicht des lyrischen Ichs. Die Asymmetrie zwischen Du und Ich wird auch daran ersichtlich, dass sich dem Leser und der Leserin zwar das Ich eröffnet, das Du jedoch in Schweigen verharrt. Vom Du erfahren sie nichts, als dass es dem Ich dazu verhilft, »gelb« zu bluten.

Ein solches Du ist nicht deckungsgleich mit dem Du in petrarkistischen Gedichten. Das Du bleibt hier trotz seiner Sonderbarkeit und Außergewöhnlichkeit nicht unerreichbar. Eine Annäherung zwischen Ich und Du ist möglich. In diesem Sinne ist es fassbar – zwar als *atopos*, aber fassbar.

Das Liebesgedicht von Kolbe leistet daher vieles, was von der petrarkistischen Traditionslinie her gesehen nicht vertraut ist. Die Darstellung der Liebe

2 Die Verwandtschaft des Ichs zum Protagonisten des goetheschen *Faust* ist unübersehbar.

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

weist nicht ins Spirituelle. Im Hintergrund steht daher nicht der Eros der petrarkistischen Lyrik.

Der Aufbau

Wie bereits angedeutet, wirkt Kolbes Gedicht trotz seiner Anknüpfung an ein traditionelles Liebeskonzept, das jedoch nachhaltig umgewandelt wird, seiner Form und seinem Aufbau nach kompliziert und modern. Es kann keinesfalls als naiver Ausdruck eines einfachen Gefühls oder des persönlichen Erlebens gelesen werden. Das Artistische, das Künstlerische an dem Gedicht ist nicht zu überlesen, »das Gemacht-Sein, die poetische Verfertigung steht im Vordergrund, sie ist das Tragende« (Landwehr 2006: 121) des Textes.

Vor allem die Einzigartigkeit der von Kolbe geschaffenen Bilder verdient nähere Aufmerksamkeit. Jede Strophe ist eine eigene, in sich geschlossene Bildwelt, die sich gleichwohl in das Gesamtgefüge des Gedichts sinnvoll einordnet. Die erste Strophe schildert das Altwerden des lyrischen Ichs mit Hilfe von Bildern und Begriffen aus Naturwissenschaft bzw. Weltraumwissenschaft. Diese Begriffe, z.B. »Galaxis«, werden in eine sonderbare Kombination mit Zahlen gebracht. Dabei ist das Stilmittel der Übertreibung/Hyperbel offensichtlich. Die Rede ist von »dreimal Tausend Jahre[n]«, »Millionen Fossil[ien]« oder »Milliarden/Gestein«. Durch die Übertreibung erhält das Alt-Werden eine besondere Verstärkung. Die Verwendung naturwissenschaftlich fundierter Begriffe und Zahlen verweist auf die Modernität des Gedichtes; es rekurriert auf Erkenntnisse der Neuzeit.

Die zweite Strophe stellt die Haltung eines Pessimisten, der nicht an die Liebe und das Leben glaubt, sehr eindrucksvoll dar. Noch einmal gewinnen hier moderne Stilmittel Bedeutung, insbesondere der Bruch mit dem hohen Ton, wenn die Liebe mit einem »platte[n]/Fraß« verglichen wird. Das ist in dieser Form neu und hebt an einem Kontrast unerwartet Gemeinsamkeiten hervor. Ein solcher Vergleich steht im Gegensatz zur romantischen Verklärung der Liebe. Auch eine Wortbildung wie »nur […]/zum Spott herum[führen]« ist markant. Noch markanter ist ihre Zusammenstellung mit den personifizierten Städten in der Formulierung »Städte […]/rauchen […] vor dem Leben auf«.

In der nachfolgenden Strophe kommen weitere ungewöhnliche Wortbildungen respektive Wortzusammenstellungen vor. Faszinierend ist jedoch vor allem die Bildlichkeit der letzten Strophe. Hier tritt endlich das Du auf und

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

das Ich durchläuft eine Transformation. Veranschaulicht wird dies durch eine Reihe von Bildern, die z.B. das Aufbrechen eines »Geschwür[s]« in Relation zum Zerbrechen eines »Siegel[s]« setzen.

Besondere Aufmerksamkeit verdient die Schilderung der Transformation, der Umwandlung. Um die Sonderbarkeit der ganzen Erfahrung darzustellen, verwendet der Dichter ein Bild, das ›gelb Bluten‹, dessen völlige Enträtselung und Auflösung unmöglich bleiben muss. Das Bild erzeugt daher eine starke Verfremdung. Gerade, weil das Bild logisch nicht aufgelöst werden kann, ist es ein starkes Bild, das nachdenklich stimmt. In dieser Hinsicht steht es der früh- und hochmodernen Lyrik mit ihrer Tendenz zur Verfremdung und zur Desautomatisierung eingefahrener Wahrnehmungsgewohnheiten nahe. Die Irritation, dass nicht rotes, sondern gelbes Blut fließt, muss von den Leserinnen und Lesern kreativ bewältigt werden. In diesem Sinne ist die Formulierung sehr poetisch. In ihr kommt nicht nur der Einfallsreichtum des Dichters zum Ausdruck, sie ist auch Anlass für die Leserinnen und Leser, selbst neue Vorstellungen zu entwickeln. Es ist ein neuer und einmaliger Versuch, die Liebeserfahrung darzustellen.

Besonders kühne Metaphern sowie unbekannte neuartige Wortbildungen machen das ganze Gedicht aus. Die hohe Bildlichkeit des Gedichtes lässt ein Pathos entstehen, das den Leserinnen und Lesern eher durch die traditionelle Liebeslyrik bzw. petrarkistische sowie romantische Liebeslyrik bekannt ist. Es ist allerdings ein einzigartiges, aus dieser Lyrik nicht bekanntes Pathos.

Die Form

Schon auf den ersten Blick wird die klar strukturierte Form des Gedichts sichtbar. Es besteht aus vier vierzeiligen Strophen, jeweils mit 11, 12 oder 13 Silben und uneinheitlich wechselnder Kadenz, mal männlich, mal weiblich, wobei die letzte Strophe nur männliche Kadenzen aufweist.

Sehr oft kommen Zeilensprünge vor, so wird z.B. zwischen den ersten zwei Strophen der Satzteil bei »eingetaucht« getrennt. Der übrige Satzteil steht am Anfang der nächsten Strophe. Ein ähnlich starker Zeilensprung kommt zwischen der dritten und vierten Strophe vor.

Das Wort »eingetaucht« formt ein wichtiges Element der lyrischen Aussage und tritt mehrmals auf. So ist die Wendung »eingetaucht/ins Mißverständnis« ebenso exemplarisch und ausschlaggebend für das Gedicht wie das typisch moderne Bewusstsein für die individuelle Erfahrung der Zeit. »Im

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Hinblick auf das Problem der Moderne heißt es, nur dort, wo die Idee der Zeitlosigkeit in der Idee der Zeitlichkeit aufgehoben ist, gibt es ein Bewusstsein der Modernität.« (Japp 1987: 28)

Fazit

In Kolbes Gedicht kommen verschiedene Traditionslinien der Liebeslyrik zusammen. Es ist dadurch in einem Zwischenraum angesiedelt. Man könnte auch sagen: Es steht an der Schwelle zwischen zwei Räumen. Seine Zeitlosigkeit liegt in der Auffassung der Liebe als einer außerirdischen Macht; seine Zeitgebundenheit in der Art, in der diese Auffassung versprachlicht wird. So gesehen artikuliert das Gedicht weniger eine neue Idee von Liebe. Vielmehr reflektiert es die Notwendigkeit, diese Idee neuartig, der Moderne gemäß auszudrücken. Das Altbekannte wird so zugleich verfremdet und reaktualisiert. Das bedeutet auch, dass sich in ihm Tradition und Moderne wenn nicht versöhnen, so doch produktiv begegnen. »Auf diese Weise wird das Trennende, das die jeweils Neueren gegen die Alten vorbrachten, auf einer höheren Ebene zu einem Element der Kontinuität.« (Ebd.: 31)

Literaturverzeichnis

Barthes, Roland (1984): Fragmente einer Sprache der Liebe. Frankfurt a.M.

Japp, Uwe (1987): Literatur und Modernität. Frankfurt a.M.

Kittstein, Ulrich (2006a): Vorwort. In: Ders. (Hg.): Die Poesie der Liebe. Aufsätze zur deutschen Liebeslyrik. Frankfurt a.M., S. 7.

Kittstein, Ulrich (2006b): Sprachkunst und Liebesfeuer. Überlegungen zum Umgang mit Liebesgedichten. In: Ders. (Hg.): Die Poesie der Liebe. Aufsätze zur deutschen Liebeslyrik. Frankfurt a.M., S. 9-39.

Kolbe, Uwe (2007): Diese Frau. Frankfurt a.M.

Landwehr, Jürgen (2006): Poetische Inszenierungen der Liebe im Barock. Zu den Dichtarten in der Liebelyrik des 17. Jahrhunderts. In: Ulrich Kittstein (Hg.): Die Poesie der Liebe. Aufsätze zur deutschen Liebeslyrik. Frankfurt a.M., S. 91-130.

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - BY-NC-ND

Zwischen Kulturvermittlung und Ideentransfer
Mehrsprachigkeit und interkulturelle Vernetzung als Mittel zur Selbstprofilierung

Nashwa Abou Seada

Abstract

»The comparison of cultures requires not that we reduce them to platitudinous similarity but that we situate them apart as equally significant integrated systems of differences. A culture can materialize only in contradistinction to another culture.« (Boon 1982: 128) This paper aims to answer questions regarding the reasons of cultural transmission in Europe in the 18th century. It will try to shed light on the mutual exchange between Arabic and German cultures and the effect of this exchange on German literature in the 18th century. The contribution will treat such modifications of Arabic motifs with the example of Johann Christian Krüger's plays. This is in order to prove that intercultural exchange should be understood as a means of the self-profiling of one's own language. The focus is on how both cultures enriched each other through exposure, discovery and exchanging themes, and to proof that it was not only a selective appropriation of a respective partner. It represents much more a unity in which the engagement and the exchange of literary concepts and motifs, precisely through their uniqueness, create a mutual foundation and generate their development.

Title: *Between cultural communication and transfer of ideas: Multilingualism and intercultural networking as a means of self-profiling*
Keywords: *self-profiling; transmission; intercultural exchange; 18th century; culture; language*

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - BY-NC-ND

1. Einführung

Das Wort *Übergang* kann im Sinne von *Überschreitung* oder im Sinne von *Überbrückung* verstanden werden. Beide Begriffe vermitteln den Prozess einer gewissen Veränderung. Diese Veränderung ist Resultat eines Transferprozesses. Der wichtigste Transfer ist im Kontext des vorliegenden Beitrags der des Ideentransfers. Dieser bestimmt die eigene Identität der jeweiligen Nation. Dies war auch der Fall in Deutschland im 18. und 19. Jahrhundert, als sich eine nationale Identität zunächst über die Kultur und Sprache formierte. Erst später entstand mit dem Verfall der feudalen Struktur und dem Aufkommen des Bürgertums die Idee der staatlichen Einheit. Übersetzungen spielten dabei eine erhebliche Rolle, da andere europäische Literaturen die Ausbildung der nationalen Eigenart stark beeinflussten.

Diese kurze Einführung bekräftigt die Ausgangshypothese des Beitrags, wonach die literarische Vernetzung und der Kulturtransfer in Europa nicht nur eine selektive Aneignung des jeweiligen Partners darstellt, sondern beide vielmehr eine Einheit bilden, in der die Auseinandersetzung mit und der Austausch von einzigartigen literarischen Konzeptionen und Motiven stattfand.

2. Methodischer Ansatz

Eine Ausarbeitung dieser These erfolgt mit Bezug auf den kulturanthropologischen Ansatz von Boon (vgl. 1982: 128) und soll zeigen, dass sich einige literarische Werke des 18. Jahrhunderts mit der symbolischen Repräsentation der arabischen Kulturdifferenzen auseinandersetzten, die später ins Deutsche transferiert wurden. Damit kann Interkulturalität als ein Prozess reflektiert werden, der der Selbstprofilierung dient. In dieser Hinsicht ist die kulturelle Vernetzung der literarischen Texte ein wichtiges Mittel zur Ausbildung der eigenen Kultur.

Vor diesem Hintergrund wird im ersten Teil des Beitrags auf das Phänomen der Mehrsprachigkeit innerhalb der Aufklärungszeit näher eingegangen. Im Anschluss werden im zweiten Teil die Rolle der Literatur als Kulturvermittlerin und somit auch die jeweiligen Motive und Funktionen in der Literatur beleuchtet. Schließlich werden im letzten Teil Johann Christian Krügers Werke *Herzog Michel* (1986c), *Der blinde Ehemann* (1986a) und seine Fabel *Der Hase, ein Hofmann* (1986b) exemplarisch herangezogen, um diese Rolle zu belegen.

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Die Auswahl der Werke erfolgt dabei aufgrund ihrer analogen Stoffgeschichte.

3. Zum Phänomen der Mehrsprachigkeit in der Aufklärungszeit

Das mittelalterliche Europa zeigte sich als ein »Babel von neuen Sprachen« (Radaelli 2011: 21). Diese neuen Sprachen, die zur Schrift und Literatur aufblühten, waren immer noch der allgegenwärtigen lateinischen Sprache verpflichtet. Die dadurch zustande kommende Mehrsprachigkeit prägte die europäische Literatur bis weit über das Mittelalter hinaus (vgl. Kimpel 1985: 148). Die meisten Schriftsteller standen vor der Wahl zwischen dem Lateinischen und der jeweiligen Volkssprache. Schriftsteller und Dichter spielten eine große Rolle bei der Entwicklung der Volkssprache. Das Lateinische konnte erst im 17. Jahrhundert durch das Französische abgelöst werden. Der Kulturaustausch zwischen den europäischen Ländern – vor allem zwischen Frankreich, England und Deutschland – zeigte sich im 18. Jahrhundert als eine bemerkenswerte Kraft. Die Belebung des Austausches wurde vor allem durch Institutionen wie Theater, Universitäten sowie Journale und Korrespondenznetzwerke geprägt, während von einer anderen Seite durch die zunehmenden Grand Tours der Adligen und die Bildungsreisen des Bürgertums der Kontakt noch intensiver gepflegt wurde. Es herrschte eine fruchtbare Mehrsprachigkeit. Diese Mehrsprachigkeit erzeugte eine Reihe von neuartigen Bezugspunkten, insbesondere durch die Verbreitung von Anthologien, durch Übersetzungen und Nachdrucke (vgl. Vöhler 2003: 163). So verfasste Gottfried Wilhelm Leibniz seine Schriften z.B. mehrheitlich auf Französisch. In seiner *Ermahnung an die Teutsche, ihren Verstand und Sprache beßer zu üben* warnt er aber auch davor, die deutsche Sprache nicht für Erkenntniszwecke einzusetzen und weiterzuentwickeln (vgl. Leibniz 1846: 15). Dies deutet auf einen intensiven kulturelleren Transfer hin, der vor allem durch Mehrsprachigkeit erzeugt wurde. An diesem intensiven Kulturtransfer war auch die Antike beteiligt, denn sie spielte immer noch eine wichtige Rolle. Die antiken Autoren waren nämlich Vorbilder für die Schriftsteller. Allerdings hatten diese auch selbst ihre Vorbilder, die über die innereuropäischen Grenzen hinausgingen und bis zur arabischen und ägyptischen Literatur und Kultur reichten.

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

4. Die Rolle der Literatur als Kulturvermittlerin: Zu den Motiven und Funktionen

Die Spannung zwischen klassizistischer Ästhetik und aufklärerischem Historismus, zwischen Kanonisierung des Altertums und Anerkennung der Eigenständigkeit anderer Kulturen gehörte zu den Wesensmerkmalen des Bildes von der Antike um 1800 (vgl. Riedel 1999: 11). Die Auflockerung der strengen Muster und das Interesse an anderen Kulturen sowie die Anerkennung der Eigenständigkeit dieser Kulturen ebneten den Weg zur Begegnung mit anderen Literaturen als Inspirationsquellen. So existieren in der deutschen Literaturgeschichte zahlreiche Werke und Arbeiten, die ihre Inspiration in der arabischen Literatur fanden. Der berühmteste Vertreter dieser Strömung war der deutsche Kritiker Johann Gottfried Herder, der sich insbesondere mit der ›orientalischen‹ Lyrik beschäftigte (vgl. Maher 1979: 25).

Das Wissen um die Motive der arabischen Welt wurde hauptsächlich durch die auf Latein verfasste wissenschaftliche Literatur in die deutsche Literatur vermittelt. Die Motive wurden aber von den Autoren dieser Zeit meistens in ihre eigenen Werke eingebracht, indem sie ihre eigenen Anliegen mit dem Stoff verbanden und sich durch die Differenz selbst profilierten. Zudem ist festzuhalten, dass auch in der darstellenden Kunst meistens orientalische Motive benutzt wurden, um die Fantasie zu steigern. Dabei wurden sie in der Literatur der Aufklärung als Verfremdungseffekt eingesetzt, um die scharfe Kritik an der bestehenden Gesellschaftsform und am Verhalten des Adels milder erscheinen zu lassen (vgl. Kautenburger 2006: 21).

Als Musterbeispiel und Vorbild für deutsche Literaten galt der berühmte Roman der französischen Aufklärung *Lettres persanes* von Montesquieu (2019), der 1721 in Amsterdam erschienen war. Auch Voltaires berühmter Text *Zadig ou la Destinée* (2012) von 1747 benutzt Zadig als Sprachrohr des Autors; der babylonische Hof steht wiederum für Versailles. Krügers *Der blinde Ehemann* (1986a) begründet in der frühen Aufklärung eine neue Komödiengattung, und zwar die des »dramatisierten Feenmärchens und des komischen Zauberspiels« (Hinck 1965: 238). In Deutschland war diese Gattung aufgrund von Gottscheds Ablehnung nicht sehr präsent. Erst gegen 1770 wurde sie durch Wieland in der deutschen Literatur aufgewertet (vgl. Koch 1974: 49). *Der blinde Ehemann* wurde von Krüger zwar im Jahr 1749 verfasst, aber erst nach seinem Tod im Jahr 1751 zum ersten Mal in Schleswig aufgeführt (vgl. Devrient 1978: 364).

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Besonders an diesem Stück ist, dass es nicht nur Motive und Figuren des Feenmärchens enthält, sondern auch noch deutliche Entlehnungen aus der italienischen Stegreifkomödie[1] sowie Elemente des bürgerlichen Rührstücks (vgl. Jacobs 1970: 6) und einige Übernahmen aus der ägyptischen Literatur in Anlehnung an das altägyptische Werk *Geschichte des Schiffbrüchigen* (vgl. Altenmüller 1989: 15). Diese schlagen sich insbesondere in der verschachtelten Textstruktur von Krügers Werk und in der wortgetreuen Wiederaufnahme einer Erzählpassage sowie in der zwei- bis dreifachen Wiederholung von Sätzen nieder. Interessant ist hier auch die Funktionalisierung einiger Motive, etwa des Motivs der Insel und ihres willkürlichen Wohlstands sowie der Figur der Schlange und ihres Schicksals.

Die Insel verkörpert für die Schiffbrüchigen die Hoffnung auf und die Sehnsucht nach einer besseren Welt. Die Insel ist in diesem Sinne sogar ein Ort der »ersehnten Zuflucht« (Hall 2008: 59). Nach Brunner (vgl. 1967: 140f.) unterscheidet man bei poetischen Inseln zwischen sozialutopischen und fluchtutopischen Texten. Die Sehnsucht nach einem Insel-Dasein verbindet sozialutopische mit fluchtutopischen Motiven (vgl. Hall 2008: 60f.).

Aus der Untersuchung beider Werke ergibt sich, dass die beiden Hauptfiguren der Geschichte, die Schlange in *Geschichte des Schiffbrüchigen* (vgl. Altenmüller 1989: 17) und Olgyvia in *Der blinde Ehemann* (Krüger 1986a), je ihr eigenes unglückliches Schicksal haben. Beide Figuren erleben ein Unglück, das durch ein irrationales Mittel behoben wird. In dieser Hinsicht sind die Schicksale und die Problembehebungen in den beiden Geschichten vergleichbar. Die fremde Kultur hat eine pädagogische Wirkung und dient zur moralischen Belehrung.[2] Schon die Wahl des Schauplatzes bestätigt das.

1 Ein wichtiges Ziel der Gottsched'schen Polemik war die italienische Commedia dell'arte wegen ihrer Tradition des Stegreifspiels, der freien Spielszenen und der Harlekinmasken. Das Stegreifspiel stellte eine Vorform des modernen Improvisationstheaters dar (vgl. Jacobs 1970: 6).

2 Eine ausführliche geschichtliche Untersuchung der Übernahme von orientalischen Motiven in der deutschen Feen- und Märchendichtung legt Benz in seiner Studie *Märchen-Dichtung der Romantiker. Mit einer Vorgeschichte* aus dem Jahr 1908 vor. Ich stütze mich hier auf seine geschichtliche Untersuchung.

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

5. Krügers Herzog Michel: Interkulturelle Vernetzung als Mittel der Selbstprofilierung

Den kulturanthropologischen Ansatz zur Untersuchung interkultureller Begegnungen in der Literatur arbeitet Boon (1982) in seiner Abhandlung *Other tribes, other scribes. Symbolic anthropology in the comparative study of cultures, histories, religions, and texts* aus. Boon (ebd.: XI) stellt die These auf, dass eine Kultur sich nur im Gegensatz zu einer anderen Kultur verwirklichen könne: »The comparison of cultures requires not that we reduce them to platitudinous similarity but that we situate them apart as equally significant integrated systems of differences. A culture can materialize only in contradistinction to another culture.« Der Vergleich von Kulturen erfordert also nicht, dass wir sie auf banale Analogien begrenzen. Vielmehr sollten wir sie als einzelne, für sich bedeutsame Systeme von Differenzen betrachten. In anderen Worten: Man kann sich nur durch die Auseinandersetzung mit kulturellen Gegenbildern selbst bilden bzw. selbst gestalten. Boon (vgl. ebd.) meint, dass jede Gesellschaft durch ihre eigenen Ausprägungen als eine Kultur hervortritt. Diese eigenen Ausprägungen wie z.B. Rituale, Mythen, religiöse Praktiken und literarische Texte werden auch als »kulturelle Selbstübertreibungen« (Bachmann-Medick 1987: 657) bezeichnet. Im Feld der Literatur ist das Theater ein besonderer Bereich von kultureller Selbstübertreibung.

In dieser Hinsicht dienten die Übersetzungen der Fremdwerke im 18. Jahrhundert dem Theater und der Literatur nicht nur zur interkulturellen Vernetzung. Vielmehr war diese interkulturelle Vernetzung ein Mittel der »Selbstprofilierung« (ebd.) bzw. Selbstgestaltung der eigenen Kultur bzw. Literatur. Somit war es irreführend, die fremden Werke, die für einen Kulturtransfer im Theater eingesetzt wurden, als Bedrohung der deutschen Kultur aufzufassen, wie es Gottsched (1744) tat. Diejenigen, die sich für ein von allen Fremdeinflüssen ›gereinigtes‹ deutsches Theater einsetzten, konnten die eigene Kultur gar nicht profilieren, denn laut Boons These ist das erst möglich, wenn man sich mit anderen Kulturen auseinandersetzt (vgl. Boon 1982: XI). Diejenigen – u.a. Krüger – die dies verstanden, handelten hingegen adäquat. Wichtig für Krüger war, in dieser Vielfalt nicht den eigenen nationalen Charakter zu verlieren. Vielmehr sollte man lernen, sich durch die Vielfalt selbst zu modellieren. Dies lässt sich aus seinen Texten rekonstruieren, beispielsweise aus seiner Fabel *Der Hase, ein Hofmann* (1986b) und aus seinem Lustspiel *Herzog Michel* (1986c). So wandelte Krüger (1986b) in der Fabel *Der Hase, ein Hofmann* ein Stück von La Fontaine (1820), und

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

zwar *La Cour du Lion*, ab. Der Stoff von La Fontaines Fabeln wiederum war meistens eine Adaption arabischer Quellen, wie es auch hier der Fall ist. Denn La Fontaines Fabel weist große Ähnlichkeit mit der Fabel *Der Reiher, der einem Krebs an den Kragen wollte und dabei sein Leben verlor* aus *Kalila und Dimna* auf (vgl. Monschi 1996: 32). Die Fabeln sind vom Thema und der Lehre her ähnlich und erfüllen jeweils eine politische Aufklärungsfunktion. Es wird eine gewisse Kritik an den Herrschern geübt und das Augenmerk der Leser auf die materielle Not und die Abhängigkeit der Landesbevölkerung vom Gutsherrn gelenkt.

Die Fabel aus *Kalila und Dimna* (vgl. Monschi 1996: 32) handelt von einem Reiher, der mit einer List und dem Vorwand, die Fische vor den Fischern retten zu wollen, diese fortträgt und verzehrt. Ein Krebs möchte sich rächen und rettet alle, die noch am Leben sind. Krügers Fabel erzählt von einem Löwen, der alle Tiere an seinem Hof versammelt und dort ankündigt, dass er keine »Plumppheiten« (Krüger 1986b: 46) mehr erlauben werde und dass jeder, der sich gegen die Hofmanieren stelle, zum Tode verurteilt würde. Der Hase glaubt, vor der Todesstrafe geschützt zu sein, wenn er zu allem ›Ja‹ sagt. Da fragt ihn der Fuchs, »ob er ihn auf [unserem] Tisch zu Brateschlagen« (ebd.: 47) darf, und der Hase antwortet mit »Ja« (ebd.), weil er es sich angewöhnt hat, zu allem ›Ja‹ zu sagen. Metaphorisch ist der Hase das Volk, während der Fuchs den Herrscher vertritt. Die Moral von Krügers Fabel lautet jedenfalls: »O möchte doch zu unserer Zeit auch jeder Jaherr also Sterben!« (Ebd.: 46)

Ähnlich ist es im einaktigen, in Versen geschriebenen Lustspiel *Herzog Michel* (1986c). Dieses Stück wurde zum ersten Mal 1750 in Leipzig aufgeführt (vgl. Wittekindt 1898: 82). Es stellt eine Dramatisierung von Johann Adolf Schlegels Fabel *Das ausgerechnete Glück* (1769) dar. Schlegels deutsche Version des Lustspiels beruht auf einem aus dem arabischen Raum übermittelten Stoff, der wiederum auf ein antikes Motiv zurückgeht. Quelle ist das arabische Märchen *Alnnaschar,* das von La Fontaine ins Französische übersetzt und von Schlegel (1769), Gleim (1885) und Krüger (1986c) übernommen wurde (vgl.

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Bolte/Polivka 1918: 264).[3] Dieses Märchen taucht auch in der Sammlung *Tausend und eine Nacht* (Mahdi 1984) auf.

Im deutschen Lustspiel *Herzog Michel* (1986c) geht es um den Bauernknecht Michel, der von seinem aberwitzigen Plan, in die obere Gesellschaftsschicht aufzusteigen, geheilt wird und zu den einfachen Formen des ländlich-sittlichen Liebeslebens zurückfindet: Michel fängt eine Nachtigall, die er an einen Großgrundbesitzer verkaufen möchte, um mit dem Erlös seinen gesellschaftlichen Aufstieg bis zum Herzog zu finanzieren. Bei seinem Aufstieg will er seine bisherigen Wegbegleiter zurücklassen. Während eines Streits mit seiner Verlobten entflieht ihm jedoch die Nachtigall und mit ihr alle seine Träumereien vom Glück. Aus der Erzählung lernt man, dass sich der Mensch nicht den Träumen von einer goldenen Zukunft hingeben sollte, denn dadurch kann er sich um Glück und Zufriedenheit bringen. Der Stoff der arabischen Fabel wurde zwar in die deutsche Version übertragen, jedoch wurden die Handlungsabläufe verändert und Gestalten in eigener Weise interpretiert.

Die orientalischen Motive wurden in der Literatur des 18. Jahrhunderts meistens benutzt, um entweder die Fantasie zu steigern (vgl. Kautenburger 2006: 21) oder um die satirische Auseinandersetzung mit dem Despotismus bzw. mit orientalischen Konzepten wie Pracht, Glanz (vgl. Said: 1981: 11), Weisheit, Despotie und Sinnlichkeit auszudrücken (vgl. Polaschegg 2005: 143).

Neu an Krügers Werk war, dass der Orient in keiner Phase seines Lustspiels direkt[4] zu erkennen ist. Krüger versucht eine gewisse ›Entgrenzung‹ zu erzeugen. Die Figuren und Gestalten verkörpern zwar bestimmte Motive des Orients, kommen aber mit dem Orient selbst nicht in Berührung. Er versucht, nur bestimmte Erscheinungsformen des Orients herauszulösen, und wählt dabei lediglich diejenigen aus, die sich in einer überzeichneten Form dazu eignen, soziale Umstände mit besonderer Konzentration auf das Verhältnis

3 Aus meiner Forschung an der Forschungsbibliothek Gotha ergab sich, dass der Stoff ursprünglich aus einer arabischen Fabel mit dem Titel *Alnnaschar* stammt und ins Deutsche übertragen wurde. Der Primärtext ist leider nicht erhalten, nur einige sehr kurze Hinweise zum Märchen und zum Inhalt. Heinsius (1838: 476) bezieht sich in seiner Studie *Vorschule der Sprach- und Redekunst oder theoretische praktische Anleitung zum richtigen Schreiben und Verstehen der Deutschen Sprache* auf Gleims Lustspiel *Die Milchfrau* (1885) und geht der Stoffgeschichte nach, worauf er auf Krügers Text hinweist. Weitere Untersuchungen des inzwischen leider verschollenen Primärtexts hätten bestimmt interessante Ergebnisse ergeben.

4 Direkt im Sinne von Schauplätzen oder Namen, die auf den ›Orient‹ verweisen.

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

zwischen Mann und Frau zu kritisieren. So etwa, wenn er die orientalische Sinnlichkeitskultur ausdrücken möchte. Dabei zeigt sich eine Reflexion der dominanten Männerposition gegenüber den unterworfenen Frauen, von denen Michel sich je nach seinem sinnlichen Begehren eine aussuchen möchte. Die Betonung bzw. Erhebung der Sinnlichkeit (vgl. Stamm 2010: 239) ist ein orientalisches Motiv, das auf ›typische orientalische‹ Sitten bzw. Züge hinweist, wie etwa den Hofstaat oder die Institution des Harems (vgl. Guirguis 1972: 29).

Ferner versucht Krüger, auf einzelne orientalische Teilaspekte hinzuweisen, die er besonders anhand der Vorstellungen ausdrückt, die sich Michel von seinem Herzogtum macht, etwa dass es voll von »goldnen Kleidern« (Krüger 1986c: 487), voll von »Pferden« (ebd.: 481) und »Elephanten« (ebd.: 486) sein soll. Bemerkenswert ist, dass im arabischen Original in *Tausend und eine Nacht* (Mahdi 1984) dieselben orientalischen Aspekte erscheinen, wie etwa der Wunsch des armen Glas-Händlers in *Alnnaschar* (vgl. Mahdi 1984: 364), einen Elefanten und viele prachtvolle, mit Gold verzierte Kleider zu besitzen.

Krüger versucht, dem Leser die glanzvolle Prachtentfaltung des Orients durch die Übertragung einzelner Teilaspekte der orientalischen Welt zu schildern. Der Grund für diese plakative Methode ist, dass er dem Leser die Möglichkeit geben möchte, die Situation reizvoller und aufregender zu erleben. Merkmale des orientalischen Milieus sind zwar vorhanden, die orientalischen Motive werden aber zur Verfremdung eingesetzt.

Nicht nur die Aufnahme der Motive war neu, sondern vor allem die Selbstprofilierung der eigenen anhand einer fremden Kultur. Hier trägt Boons Theorie (vgl. Boon 1982: XI), die besagt, dass in jeder Kultur von sich aus schon der Kontrast bzw. das Gegenbild einer anderen Kultur angelegt ist (vgl. Bachmann-Medick 1987: 657). Dies setzt eine gewisse Interkulturalität voraus, die ihren Ausdruck besonders in den symbolischen Darstellungen der Kulturen findet, wie z.B. im Theater und der Literatur. Somit treffen sich die Kulturen durch die Bilder, die in der eigenen Kultur von anderen Kulturen existieren. Um diesen Aspekt der Interkulturalität als Mittel der Selbstprofilierung und Gestaltung zu veranschaulichen, ist Krügers *Herzog Michel* (1986c) gut geeignet.

Das antike Motiv, das in diesem Lustspiel übernommen wurde, ist das Motiv der Unvereinbarkeit von Glück und Reichtum (vgl. Ranke u.a. 2004: 480). Es wurde aus der arabischen Version übernommen und modifiziert, sodass es ein »abendländisches Gewand« (Pforr 1925, zitiert nach Faranak 2007: 244) erhält und somit ein »orientalisches Geschehen in heimatlichem

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Gewand« (ebd.) zeigt. Das Motiv wurde, so gesehen, an die eigenen Sitten angepasst und verlor damit die eigene Identität. Demzufolge entwickelte sich ein Gemisch von Sitten und Gebärden nach europäisch-orientalischem Vorbild. Anschließend wurde es so in der deutschen Version dargestellt. Die Anverwandlung des Motivs zeigt, dass das Zusammentreffen der Kulturen durch die jeweiligen Bilder erfolgt, die bereits in den beiden Kulturen existieren. Das Motiv entspricht auch einer wichtigen Aussage des Fabelbuchs *Kalila und Dimna* (Monschi 1996), derzufolge der Mensch ein Gefangener seiner eigenen Wünsche und Ziele ist (vgl. Najmabadi 1996: 443).[5] Michel ist in dem Glauben gefangen, dass die Nachtigall sein ganzes Leben ändern würde. Die Nachtigall wird zum Angelpunkt seines ganzen Lebens; ohne sie ist er nichts.

Hier zeigt sich, dass der Kern der beiden Texte nahezu unverändert blieb. Es wurden primär die Funktionen der Motive modifiziert. Das zeigt sich gerade am Motiv der Nachtigall. Die Nachtigall hatte in der Antike die Funktion einer Repräsentationsfigur und symbolisierte zudem die Dichtkunst (vgl. Butzer/Jacob 2012: 290). Im Arabischen wurde sie eher als Allegorie der sehnsüchtigen Seele eingesetzt, während sie im Deutschen vorwiegend als schmückend orientalisches Element oder auch als Symbol der erfüllten Liebe und der Liebessehnsucht verwendet wurde (vgl. ebd.). Krüger setzte sich mit der symbolischen Repräsentation der arabischen Kulturdifferenzen auseinander und transferierte die Nachtigall ins Deutsche, was einen interkulturellen Prozess darstellt, der der Selbstprofilierung dient.[6] An die Stelle der Taube, die z.B. in Europa als ein Symbol für Sanftmut[7] gilt, tritt im Lustspiel die Nachtigall, die in der orientalischen Literatur als Symbol der Liebessehnsucht dient.[8] Krüger setzte also eine Tierform ein, die nicht zu seiner Gegend passt, um den Verfremdungseffekt zu steigern, und vermittelte dadurch dem Rezipienten das Fremde durch ein Gefühl der Irritation. Somit zeigt sich Krügers Anpassungsvermögen in verschiedenen

5 Najmabadi (vgl. 1996: 443) weist in seiner Untersuchung darauf hin, dass es sich hierbei ursprünglich um einen buddhistischen Glaubenssatz handelt.

6 Zur Aufklärungszeit war es üblich, Tierfabeln zu lesen. Dieser Trend ist auf den großen Einfluss von La Fontaines Fabeldichtung zurückzuführen (vgl. Stein 1889: 4).

7 Das Motiv der Taube stammt aus der antiken Heilkunst, nach der Tauben keine Galle besitzen. Somit wurde es besonders von den Kirchenvätern als Symbol der Sanftmut betrachtet. Im ägyptischen Kulturkreis gilt die Taube eher als Seelenvogel (vgl. Butzer/Jacob 2012: 441).

8 Die Nachtigall ist im christlichen Kontext ein Symbol der liebenden Seele. In der orientalischen Literatur steht sie für die Liebessehnsucht (vgl. Butzer/Jacob 2012: 290).

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Situationen. Letztendlich zielte er aber darauf ab, die eigene Kultur durch indirekte Anregungen und Mittel zu bereichern.

Das wird noch deutlicher, wenn man die Funktion der Nachtigall im deutschen Lustspiel *Herzog Michel* (1986c) näher betrachtet. Man erkennt, dass die Nachtigall eher eine aus beiden Kulturen kombinierte Funktion besitzt. Die deutsche Version verbindet die antike Funktion der Nachtigall als Repräsentationsfigur mit ihrer Funktion im Arabischen als Sehnsuchtselement. Vom Konzept der Sehnsucht wurde im Deutschen aber nicht die transzendente Beziehung zu Gott übernommen; vielmehr wurde sie mit dem Motiv des Reichtums verknüpft. Es zeigt sich, dass Texte wie *Der Reiher, der einem Krebs an den Kragen wollte und dabei sein Leben verlor* und *Alnnaschar* nicht nur mit kulturbedingten Modifikationen neu gesehen werden können, sondern dass sich diese Texte auch in fremde Texte verwandeln und folglich ganz andere interkulturelle Bedeutungen entfalten können – oder besser gesagt, eine neue Selbstprofilierung ermöglichen. In dieser Hinsicht ist die kulturelle Vernetzung der literarischen Texte ein wichtiges Mittel zur Ausbildung der eigenen Kultur – ganz im Sinne von Boons Theorie.

6. Schlussfolgerung

Ausgehend von den erwähnten Beispielen kann geschlussfolgert werden, dass kulturelle Kategorien in der Literatur nicht nur reproduziert werden können, sondern sich gegenseitig herausbilden, reflektieren und verändern. So wird der Leser zwar mit einer fremdartigen Zivilisation konfrontiert, stellt jedoch im Laufe der Lektüre fest, dass diese viele Ähnlichkeiten mit der eigenen aufweist. Die Literatur des 18. Jahrhunderts im Besonderen und die Kunst im Allgemeinen profitierten von dieser Auseinandersetzung mit den Differenzen, da sie zur Selbstprofilierung und Selbstausbildung der eigenen Literatur und Kunst beitrug.

Literaturverzeichnis

Altenmüller, Hartwig (1989): Die »Geschichte des Schiffbrüchigen« – Ein Aufruf zum Loyalismus? In: Hartwig Altenmüller/Renate Germer (Hg.): Miscellanea Aegyptologica. Wolfgang Helck zum 75. Geburtstag. Hamburg, S. 7-21.

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - BY-NC-ND

Bachmann-Medick, Doris (1987): Kulturelle Texte und interkulturelles (Miß-)Verstehen. In: Alois Wierlacher (Hg.): Perspektiven und Verfahren interkultureller Germanistik. München, S. 653-665.

Benz, Richard (1908): Märchen-Dichtung der Romantiker. Mit einer Vorgeschichte. Gotha.

Bolte, Johannes/Polivka, Georg (1918): Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm. Band. 3. Leipzig.

Boon, James (1982): Other tribes, other scribes. Symbolic anthropology in the comparative study of cultures, histories, religions, and texts. Cambridge.

Brunner, Horst (1967): Die poetische Insel. Stuttgart.

Butzer, Günter/Jacob, Joachim (Hg.; 2012): Metzler Lexikon literarischer Symbole. Stuttgart/Weimar.

Devrient, Hans (1978): Johann Friedrich Schönemann und seine Schauspielergesellschaft. Hg. v. Berthold Litzmann. Neudruck. Nendeln/Liechtenstein.

Faranak, Haschemi (2007): Fabeln als Kulturvermittler. In: Jörg Roche/Jörg Wormer (Hg.): Transkulturalität im europäisch-islamischen Dialog. Berlin, S. 232-254.

Gleim, Johann Wilhelm Ludwig (1885): Die Milchfrau. In: Ders.: Ausgewählte Werke. Herausgegeben von Leonhard Lier. Leipzig, S. 121-122.

Gottsched, Johann Christoph (1744): Die deutsche Schaubühne: nach den Regeln und Mustern der Alten. Leipzig.

Guirguis, Fawzy D. (1972): Bild und Funktion des Orients in Werken der deutschen Literatur des 17. und 18. Jahrhunderts. Berlin.

Hall, Anja (2008): Paradies auf Erden? Mythenbildung als Form von Fremdwahrnehmung: Der Südsee-Mythos in Schlüsselphasen der deutschen Literatur. Würzburg.

Heinsius, Theodor (1838): Vorschule der Sprach- und Redekunst oder theoretische praktische Anleitung zum richtigen Schreiben und Verstehen der deutschen Sprache. Berlin.

Hinck, Walter (1965): Das deutsche Lustspiel des 17. und 18. Jahrhunderts und die italienische Komödie. Commedia dell'arte und Théâtre Italien. Stuttgart.

Jacobs, Jürgen (1970): Nachwort. In: Johann Christian Krüger: Die Geistlichen auf dem Lande und Die Candidaten. Faksimiledruck nach den Ausgaben von 1743 und 1748. Mit einem Nachwort von Jürgen Jacobs. Stuttgart, S. 1-15.

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Kautenburger, Monika (2006): Vom Orient zum Orientalismus. In: Monika Kautenburger/Christian Timm (Hg.): Morgenland und Abendland. Das orientalische Erbe in der europäischen Geistes- und Kulturgeschichte. Hamburg, S. 21-50.

Kimpel, Dieter (1985): Mehrsprachigkeit in der deutschen Aufklärung. Hamburg.

Koch, Hans-Albrecht (1974): Das deutsche Singspiel. Stuttgart.

Krüger, Johann Christian (1986a): Der blinde Ehemann. In: Ders.: Werke. Kritische Gesamtausgabe. Hg. von David G. John. Tübingen, S. 411-477.

Krüger, Johann Christian (1986b): Der Hase, ein Hofmann. In: Ders.: Werke. Kritische Gesamtausgabe. Hg. von David G. John. Tübingen, S. 46-47.

Krüger, Johann Christian (1986c): Herzog Michel. In: Ders.: Werke. Kritische Gesamtausgabe. Hg. von David G. John. Tübingen, S. 477-499.

La Fontaine, Jean de (1820): La Cour du Lion. In: Ders.: Fables from La Fontaine, in English verse. Hg. v. John Murray. London, S. 288-293.

Leibniz, Gottfried Wilhelm (1846): Ermahnung an die Teutsche, ihren Verstand und Sprache beßer zu üben samt beigefügten Vorschlag einer Teutschgesinten Gesellschaft. Aus den Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Hannover. Herausgegeben von Dr. C. L. Grotefend. Hannover.

Mahdi, Muhsin (Hg.; 1984).: The thousand and one nights from the earliest known sources. Leiden.

Maher, Mustafa (1979): Das Motiv der orientalischen Landschaft in der deutschen Dichtung von Klopstocks »Messias« bis zu Goethes »Divan«. Stuttgart.

Montesquieu, Charles de Secondat (2019): Lettres persanes [1721]. Paris.

Monschi, Nasrollah (1996): Kalila und Dimna. Fabeln aus dem klassischen Persien. Herausgegeben und übersetzt von Seyfeddin Najmabadi und Siegfried Weber. München.

Najmabadi, Seyfeddin (1996): Nachwort. In: Nasrollah Monschi: Kalila und Dimna. Fabeln aus dem klassischen Persien. Herausgegeben und übersetzt von Seyfeddin Najmabadi und Siegfried Weber. München, S. 439-451.

Pforr, Anton von (1925): Bidpai. Das Buch der Beispiele der alten Weisen. Berlin.

Polaschegg, Andrea (2005): Der andere Orientalismus. Regeln deutsch morgenländischer Imagination im 19. Jahrhundert. Berlin/New York.

Radaelli, Giulia (2011): Literarische Mehrsprachigkeit. Berlin.

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Ranke, Kurt/Brednich, Rolf Wilhelm/Alzheimer, Heidrun/Bausinger, Hermann/Brückner, Wolfgang/Drascek, Daniel/Gerndt, Helge/Köhler-Zülch, Ines/Roth, Klaus/Uther, Hans-Jörg (Hg.; 2004): Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung. Berlin/New York.

Riedel, Volker (1999): Goethe und seine Zeit im Spannungsfeld zwischen Antike und Moderne. In: Mitteilungen der Winckelmann-Gesellschaft 62, Beilage, S. 1-18.

Said, Edward (1981): Orientalismus. Frankfurt a.M.

Schlegel, Johann Adolf (1769): Das ausgerechnete Glück. In: Ders. (Hg.): Fabeln und Erzählungen. Zum Druck befördert von Carl Christian Gärtner. Leipzig, S. 65-83.

Stamm, Ulrike (2010): Der Orient der Frauen. Reiseberichte deutschsprachiger Autorinnen im frühen 19. Jahrhundert. Köln/Weimar.

Stein, Ferdinand (1889): Lafontaines Einfluss auf die deutsche Fabeldichtung des achtzehnten Jahrhunderts. In: Schwenger, Heinrich (Hg.): Jahresbericht über das Kaiser-Karls-Gymnasium zu Aachen für das Schuljahr 1888/89. Aachen, S. 3-32.

Voltaire, François-Marie Arouet (2012): Zadig ou la destinée. Histoire orientale. Hg. v. Walter Widmer. Bern.

Vöhler, Martin (2003): Ein Adler über den Krähen? Zur Funktion der Antike im europäischen Kulturtransfer des achtzehnten Jahrhunderts am Beispiel Pindars. In: Barbara Schmidt-Haberkamp/Uwe Steiner/Brunhilde Wehinger (Hg.): Europäischer Kulturtransfer im 18. Jahrhundert. Literaturen in Europa – Europäische Literatur? Berlin, S. 163-179.

Wittekindt, Wilhelm (1898): Johann Christian Krüger als Lustspieldichter. Marburg.

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Die jüdische Erinnerungstradition und die Herausforderung der Moderne

Das Beispiel einiger Autobiographen der Emanzipationszeit

Constantin Sonkwé Tayim

Abstract

The article assumes that the emancipation era in 19th century Europe has been a moment of cultural entanglements and social as well as cultural transition for European Jews who had lived almost to the end of the 18th century in a certain autarky and relative autonomy. Therefore, it investigates the way the Jewish autobiographical tradition, with its specific philosophical foundation and its memory discourse, was influenced by the changes inherent to this period. Considering the autobiographical narratives of Jakob Fromer, Sigmund Mayer, Joseph Samuel Bloch and Meno Burg, the analysis addresses the issue of the memory traditions as well as the implication of narrative strategies and identity discourses for the authors' Jewishness and their position to Jewish modernity.

Title: *The Jewish memory tradition and the challenge of modernity. Some examples of autobiographical narratives from the emancipation era*
Keywords: *Jews; autobiography; emancipation; modernism; identity*

1. Einleitung

Zachor! [Erinnere dich!] heißt das Gebot Gottes an jeden Juden. An dieses Gebot halten sich die Juden, indem sie sich gegen das Vergessen wappnen. Der Tradition der *Tsava'ah* [ethischer Wille] entspricht die Verpflichtung des Familienoberhauptes, den Nachkommen sein geistiges Vermächtnis in Form einer Lebensdarstellung weiterzugeben. In diesem Sinne versteht Moseley (2006:

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - BY-NC-ND

75; Hervorh. i. Orig.) die Aufgabe des Autobiographieforschers in Bezug auf das Judentum folgendermaßen:

> The method to be adopted […] would be fundamentally ahistorical, the task of the scholar of the genre being to trace formal, thematic and psychological lines of continuity between contemporary and pre-modern Jewish autobiographical texts with little regard for actual evidence of textual transmission. One such line of continuity could, for example be traced from the *Tsava'ah* (Ethical Will) to the Haskalah[1] ›confession‹ à la Guenzberg, in which the writer summarizes the fruit of his experience for the benefit of his offspring.

Es gebe also eine Tradition jüdischer autobiographischer Texte, die weit zurückverfolgt werden kann. Ob Memoiren, autobiographische Romane oder Autobiographien im engeren Sinne des Wortes, Moseley (ebd.: 67) besteht auf der Idee einer jüdischen Tradition der Autobiographie: »[T]here exists an indigenously Jewish autobiographical tradition.«[2] Diese sehr starke Hinwendung zur Vergangenheit hat nach Gelhard (2008) damit zu tun, dass im Judentum

---

1 *Haskalah* ist die Bezeichnung für die jüdische Aufklärung und verweist auf die im 18. und 19. Jahrhundert stattfindende Wende im jüdischen Leben, die gekennzeichnet ist durch die Sprengung der geschlossenen jüdischen Lebensformen zugunsten einer Öffnung gegenüber der nichtjüdischen Umgebung, jedoch mit der Bewahrung der eigenen Religion. Der *Haskalah*-Bewegung geht es um die Begründung einer neuen Form des Juden, der zugleich im Judentum und in der allgemeinen Kultur verwurzelt ist. »Der Weg der Haskalah ging von Deutschland über Österreich nach Polen und Rußland« (Herlitz 1987: 1443). Wohl aus diesem Grund wird sie auch *Berlinismus* bzw. *Berlinische* oder *Mendelssohnsche Schule* genannt. Denn in Moses Mendelssohn als Synthese aus Judentum und nichtjüdischer Umwelt findet sich die ganze Philosophie dieser Bewegung am besten verkörpert, die die westliche Aufklärung zur Grundlage hatte. Die Anhänger der *Haskalah* wurden *Maskilim* [Aufgeklärte] genannt.

2 Moseley (vgl. 2006: 14) denkt aber wie Rosenfeld (vgl. 1975: 54-61), dass Juden sich besser in den eigenen Sprachen konstruieren als in Sprachen, an deren Gestaltung sie keinen Anteil hatten. Daher zeigen ihm zufolge Autobiographien im Hebräischen oder Jiddischen eine Autonomie, die man bei Autobiographien in nichtjüdischen Sprachen nicht antreffen würde. Diese Position kann man nachvollziehen, wenn man bedenkt, dass sowohl Rosenfeld als auch Moseley sich auf Autobiographien von Juden beziehen, die entweder noch völlig im Judentum integriert waren oder zumindest noch durch Erziehung eine erkennbare Bindung ans Judentum hatten. Diese Position darf man dagegen relativieren, wenn man sich mit Autobiographen auseinandersetzt, die von Geburt an keine Verankerung mehr im Judentum haben.

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

das Zeitverständnis nicht wie etwa in der griechischen Kultur auf der Überwindung der Generationen beruht, sondern auf der Sukzessivität, d.h. auf der Übergabe des geschichtlich-kulturellen Vermächtnisses vom Vater zum Sohn bzw. von einer Generation an die nächste. Dies habe zur Folge, dass alle Zeitdimensionen in der Entstehung der Genealogie präsent sind:

> Vergangenheit ist nicht ein weit zurückliegendes Ereignis, das rekonstruiert werden muss, sondern das hebräische Wort für die Vergangenheit ›lefanim, lifne‹ bedeutet ›Vorderseite‹, ›Gesicht‹ oder ›vor dem Antlitz‹. Die Vergangenheit steht in dieser Auffassung nicht *hinter,* sondern *vor* uns. Das Wort ›panim‹ (›Gesicht‹, ›Vorderseite‹, ›Antlitz‹) steckt darin, das aber auch ›in seiner Gegenwart‹, ›in seiner Anwesenheit‹ bedeutet, und ›lifnaj‹ bezeichnet biblisch immer ›im Innersten‹, ›im Allerheiligsten‹. Maimonides gibt folgende Worterklärung: ›Panim‹ ist auch die Bezeichnung für die Gegenwart (Existenz) einer Person und ihre Anwesenheit. (Ebd.: 3f.; Hervorh. i. Orig.)

Wenn also Vergangenheit und Gegenwart so eng miteinander verbunden sind bzw. gleichgesetzt werden, dann führt dies dazu, dass die Existenz des Individuums selbst mit dem Vergessen nichtig wird. Vergessen bedeutet Tod.

Lebenszeugnisse, die nach der Tradition der *Tsava'ah* entstanden und dementsprechend vorwiegend dem engen Familienkreis der Autoren gewidmet waren, wurden oft im Hebräischen oder im Jiddischen verfasst. Solche Zeugnisse sind auch ein Beleg der Trennung von jüdischer und nichtjüdischer Welt bis zum 18. Jahrhundert. Der erste Text, der diese Logik völlig auf den Kopf stellt und somit einen Bruch in dieser Erinnerungskultur kennzeichnet, ist die Lebensgeschichte des Salomon Maimon (1792; 1793) gegen Ende des 18. Jahrhunderts. Bis dahin fehlt eine Tradition jüdischer Lebenszeugnisse, die nach dem christlich-abendländischen Modell das Individuum ins Zentrum des Interesses stellt und im Sinne von Misch (1949: 10) eine »Äußerung des Menschen von sich selbst« ist und somit die »Freude nach Selbstdarstellung der Persönlichkeit« (ebd.: 8) verkörpert.

In der Emanzipationszeit, die in Deutschland gewöhnlich im Zeitraum zwischen 1780 und 1871 situiert wird, gibt es zunehmend Juden, die ihre Individualität nicht nur der jüdischen Gemeinschaft, sondern der Gesamtgesellschaft gegenüber proklamieren und sich demnach nicht nur als besondere Juden, sondern auch als besondere Menschen individualisieren. Der vorliegende Beitrag will anhand von konkreten Beispielen aus der Emanzipationszeit der Frage nachgehen, wie das Spannungsverhältnis von Emanzipation und Assimilation die autobiographische Praxis bei Juden prägt. Welche Tra-

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

dition der Autobiographie pflegen jüdische Autobiographen und zu welchem Zweck? Wie legitimieren sie ihre Positionierungen? Wohin wenden die Autoren ihr Gesicht? Im Fokus steht dabei über die Identitätsfrage hinaus die gattungsästhetische Frage der Existenzbedingungen einer spezifischen jüdischen Autobiographie in der Emanzipationszeit, d.h. die Frage, ob die jüdische Tradition der Weitergabe vom Familienvermächtnis in dieser Schwellenzeit weiterbesteht und in welcher Form. Allgemein formuliert geht es also um die Frage, wie die jüdische Tradition der Autobiographie den Übergang der jüdischen Gesellschaft zur Moderne erlebt.

2. Impetus und Modalitäten einer jüdischen Autobiographie in der Emanzipationszeit

Jüdische Autobiographen der Emanzipationszeit sind sich bewusst, dass sie eine Übergangsphase erleben, dass sie sich also »in einem Ausnahmezustand« (Bhabha 2000: 61) befinden, wie man mit Homi K. Bhabhas Rekurs auf Walter Benjamins Formulierung sagen kann. Es ist ein Zustand des ›Neuentstehens‹, denn er impliziert eine Abkehr des Judentums vom Paradigma der traditionellen Gesellschaft, d.h. »einer Gesellschaft, die ihrem Selbstverständnis nach auf Wissen und auf Werten beruhte, die ihr aus der Vergangenheit her überliefert waren« (Katz 2002: 15). Die Emanzipation, die eine Abkehr vom Gegensatz jüdisch vs. nichtjüdisch als vorrangige konzeptuelle und organisatorische Kategorien der deutschen Gesellschaft bedeutet, steht für die Notwendigkeit, »über Geschichten von Subjektivitäten mit einem Ursprung oder Anfang hinaus zu denken und sich auf jene Momente oder Prozesse zu konzentrieren, die bei der Artikulation von kulturellen Differenzen produziert werden« (Bhabha 2000: 2). Die Emanzipation fungiert in diesem Sinne als ein Bereich des »darüber Hinausgehenden« (ebd.: 1), als ein Moment des Übergangs also.

Mintz (1989) schreibt zum Übergang vom traditionellen zum modernen Judentum, dass Ende des 18. Jahrhunderts eine Leserschaft für hebräische Literatur nicht garantiert war. »[T]o write in Hebrew at the turn of the century represented a calling of a different sort. It represented a faithfulness in a troubled present and an unseen future.« (Ebd.: 24) Zur Jahrhundertwende ist also die ästhetische Entscheidung der Wahl der Sprache an sich bereits ein diskursiver Akt der Positionierung und vor allen Dingen eine Stellungnahme zum gesellschaftlichen Übergang. Mintz (ebd.) gebraucht aber nicht zufällig die Bezeichnung »troubled«, denn es handelt sich um eine Epoche, die

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - BY-NC-ND

von Unsicherheit und Umwälzungen im kulturellen System des Judentums geprägt ist. Es herrscht, wie am Spannungsverhältnis zwischen Integration bzw. Emanzipation und kultureller Assimilation spürbar ist, »ein Gefühl von Desorientierung, eine Störung des Richtungssinns«, um erneut mit Bhabha (2000: 2) zu sprechen. Denn man gerät mit der Emanzipation in einen instabilen Raum, der von einem unhaltbaren Verlust der kulturellen Autonomie bzw. der kulturellen Ausnahmesituation des Judentums geprägt ist, wie Moseley (2006: 14) am Beispiel der jüdischen Autobiographie erkennt:

> Jewish autobiography written in non-Jewish languages can never attain the autonomy of that written in Hebrew or Yiddish, but will always be subsumed within the larger autobiographical ›circuit‹ and system of literary relations of the adopted language – even if this subsumption be to the category of literary ›exotica‹.

Maimon (1792; 1793) gab also mit der Wahl des Hochdeutschen die Autonomie der jüdischen Autobiographie preis. Das Schreiben auf Hebräisch ist sowohl zur Zeit der *Haskalah* [jüdische Aufklärung] als auch zu späteren Zeiten in der Moderne eine ausgesprochen ideologische Entscheidung, sie trägt aber in beiden Kontexten jeweils eine andere Bedeutung. Während in der Zeit der *Haskalah* das Hebräische eben die Teilnahme an dieser inneren Reformbewegung des Judentums bedeutet, steht sie in der Moderne eher für eine Rückkehr zu den Wurzeln, für die Wiederbelebung einer weitgehend verdrängten jüdischen Tradition. Dass Maimon (1792; 1793) in Bezug auf diese Wahl der Sprache in der Moderne zahlreiche Nachfolger hat, zeigt, in welchem Verhältnis die modernen Texte zur altjüdischen Tradition der Autobiographie stehen. Auf Hebräisch zu schreiben, so Mintz (1989: 13) weiter, ermöglicht den Zugriff auf einen reichen Bestand kultureller Referenzen: »[Writing in Hebraic] makes available to the writer – and creates a connexion with – the great classical literary tradition and its repertoire of sources and allusions.« Diese kulturelle Grundlage fehlt vielen Autobiographen der Emanzipationszeit. Ob die Autobiographien dadurch ihren ›jüdischen Charakter‹ endgültig einbüßen, wird noch zu erörtern sein. Obwohl Maimon (1792; 1793) das Hochdeutsche verwendet, ist sein Text noch keine Konstruktion eines individuellen Bewusstseins und keine Selbstthematisierung bzw. Selbststilisierung als Individuum. »Sein immer wieder erneutes und wiederholtes Aufgenommenwerden im jüdischen Haus« (Wiedemann 2005: 69) führt dazu, dass es ihm unmöglich ist, für sich allein zu sprechen. Sein Text bleibt in vielerlei Hinsicht am Rande der Gattung im modernen Sinne des Wortes, weil das ›Ich‹

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

schon immer eine Trope für das kulturelle ›Wir‹ ist.[3] Obwohl er in seinem Leben keinen Sinn für Familie zeigt und dazu fremde Denk- und Formtraditionen übernimmt, bleibt sein Horizont jener der Gruppe, der er angehört. Eines scheint aber außer Frage zu stehen: die Tatsache, dass die Blüte jüdischer Selbstzeugnisse in der Moderne vor dem Hintergrund eines besonderen historischen Kontextes zu erklären ist, wie dies auch Stanislawski (2004) darlegt. Dieser besondere Kontext ist u.a. geprägt durch die Emanzipation bzw. die Assimilation der Juden und deren Begleiterscheinungen. Dass bei den meisten Autobiographen diese Motive immer wieder diskutiert werden, zeugt nicht nur von einem gewissen kollektiven Bewusstsein, sondern auch vom Bewusstsein des Übergangs, das dazu führt, dass ihr Gesicht im Sinne von Gelhard (vgl. 2008: 3f.) nicht zwangsweise nach hinten, sondern vor allem nach vorne gewandt ist, d.h., dass sie in gewisser Hinsicht versuchen, »die Zukunft auf der [ihnen] zugewandten Seite zu berühren« (Bhabha 2000: 10).

3. Jakob Fromer und die Moderne

Jakob Fromer ist für die Periode der jüdischen Emanzipation in Deutschland keine unbekannte Figur. Nicht nur seine Karriere als Talmudübersetzer und -spezialist, sondern auch seine zahlreichen Schriften zum Judentum, darunter sein *Plan einer Real-Konkordanz der talmudisch-rabbinischen Literatur* (1905), sprechen für sich. Durch seinen Werdegang als Jude ist Fromer eine wichtige Figur der jüdischen Emanzipation in Deutschland.

Fromer, der 1938 starb, veröffentlichte 1911 eine modifizierte Fassung seiner Autobiographie von 1906. Bei den Änderungen handelt es sich um Kürzungen, die er am ursprünglichen Text vornahm. Die erste Version von Fromers Lebensgeschichte mit dem Titel *Vom Ghetto zur modernen Kultur. Eine Lebensgeschichte* (1906) bezeichnet Maria Kłańska (1994: 283) nicht zu Unrecht als »nervöse Fassung«. Diese Version beinhaltet den Aufsatz *Das Wesen des Judentums*, in dem Fromer sehr umstrittene Positionen zum Judentum vertritt und das Judentum teilweise scharf angreift. Zudem kürzt Fromer die zweite Version um einige Briefe und fügt Tagebuchnotizen hinzu. Seine Äußerungen haben zur Folge, dass er sich mit der jüdischen Gemeinschaft zerstreitet, von seinem Amt als Bibliothekar der jüdischen Bibliothek in Berlin unehrenhaft

3 Siehe zu den Merkmalen moderner Autobiographie auch Volkening 2003.

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

entlassen wird und seine Gönner im Rahmen seiner wissenschaftlichen Arbeiten verliert. Fromer (vgl. 1906: 183) schreibt u.a., dass der Judenhass ein unabänderliches Naturgesetz sei, mit dem man sich abfinden solle. Der Schluss der Version von 1906 bestätigt auch Fromers komplexes Verhältnis zum Judentum zu jenem Zeitpunkt. Dort schreibt er:

> Die Geschichte ist zu Ende. Ich weiss nicht, welchen Weg mich jene geheimnisvolle Macht weiter zu führen beabsichtigt. Aber ich verzichte auf den Rest. Mir ekelt es vor den Menschen mit ihrer Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, ihrem Hass und ihrer Liebe, ihrer Bewunderung und Verachtung. Mir ekelt vor der Welt, vor dem Leben… Du guter, lieber Vater! Du warst doch besser daran wie ich. Du konntest wenigstens mit jenem gutmütigen, mitleidigen Ausruf von dannen gehen: ›Das närrische Weltel‹ [sic!]. (Ebd.: 271f.)

Bei Fromer handelt es sich um einen Juden, der sich weitgehend von seiner Gemeinschaft abwendet. Es handelt sich aber vor allem um einen Menschen, der sich nach vielen Rückschlägen völlig verzweifelt zeigt. Diese Verzweiflung, die allgemein auch den sich emanzipierenden bzw. assimilierenden Juden betrifft, ist in der zweiten Fassung von Fromers Lebensgeschichte nicht mehr wahrnehmbar. Zumindest der Schluss des Textes von 1911 deutet auf eine völlig andere Einstellung zum Judentum und zum Leben im Allgemeinen hin. In der Textversion von 1911 veröffentlicht Fromer eine stark modifizierte Version des umstrittenen und innerhalb wie teilweise auch außerhalb der jüdischen Gemeinschaft stark kritisierten Aufsatzes *Das Wesen des Judentums*. Am Ende dieser neuen Geschichte steht ein Fromer, der wieder Freude am Leben zeigt und das Verhältnis zum Judentum pflegt:

> Wieder stehe ich da, wo ich vor fünf Jahren gestanden habe. Aber die Dinge haben sich doch inzwischen gründlich geändert. Die Zeiten, in denen ich mich nach trägem Frieden, nach Glück und Ruhe gesehnt, wo ich mit meinem Schicksal gehadert habe, sind nun vorüber. Ich liebe den Kampf, ich liebe die Leiden. Ich liebe Euch, Ihr treuen Gefährten meines Lebens, als meine Wohltäter, meine Genien! Euch habe ich zu danken, daß ich nicht in der dumpfen Niederung geblieben bin; daß ich trotz aller Enttäuschungen, aller Hindernisse noch immer den Mut und die Kraft habe, meinem Ziele zuzustreben. Ich gehöre zum Stamme derer, die durch keine andere Macht als durch den Tod besiegt werden können. (Fromer 1911: 212)

Die späteren Änderungen am Text begründet er im Vorwort zum neuen Text folgendermaßen:

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

> Meine Vergangenheit, die ich im ersten Abschnitte schilderte, war zwar nicht minder unerfreulich als die Gegenwart. Aber die Entfernung hatte sie in einen milden, geklärten Schein gehüllt. Ich stand ihr frei gegenüber. Die Erlebnisse des zweiten Abschnittes dagegen erdrückten mich durch ihre Nähe. Menschen und Dinge, die dem Fernstehenden kaum noch beachtenswert sind, Ereignisse, über die er mit einem befreienden Lachen hinweggegangen wäre, erschienen mir damals äusserst wichtig und tragisch. […] Ich habe nun den ersten Abschnitt – bis auf wenige stilistische Verbesserungen und einige eingestreute Notizen und Episoden – unverändert gelassen, den zweiten hingegen durch einen neuen ersetzt. (Ebd.: o.S.)

Fromers Revision der früheren Version betrifft also hauptsächlich sein Verhältnis zum Judentum und mithin zur nichtjüdischen Welt. Der Unterschied zwischen beiden Versionen seiner Autobiographie ist das Zeugnis einer tiefen Krise, die sich in dieser Schwellenzeit in Bezug auf das Verhältnis einzelner Juden zu ihrer Gemeinschaft abzeichnet. Er ist zugleich der deutlichste Beleg des Übergangs bzw. der Schwierigkeit, mit diesem umzugehen. Die zweite Version von Fromers Text steht nämlich in einem ambivalenten Verhältnis zur ersten Version. Einerseits stellt er vom Titel her – *Ghettodämmerung* (1911) – den Ausklang eines Prozesses dar, den die erste Version mit dem Titel *Vom Ghetto zur modernen Kultur* (1906) eingeleitet hatte. Andererseits weicht er vom ersten Text dadurch ab, dass er das Ende des Ghettos im Sinne einer Emanzipation der Juden ankündigt und damit den Pessimismus aufgibt, der den Weg des traditionellen Juden ›vom Ghetto zur modernen Kultur‹ bislang kennzeichnet.

Die Tatsache, dass Fromer nur fünf Jahre nach dem Erscheinen des ersten Textes meint, er beurteile mit zunehmender Distanz manches anders, mag daran liegen, dass die Unmittelbarkeit des Erlebnisses die autobiographische Rekonstruktion der Vergangenheit beeinträchtigen kann. Man sollte hier aber vor allem in Betracht ziehen, dass sich die Lebensverhältnisse des Autobiographen und seine Beziehungen zur jüdischen wie zur nichtjüdischen Welt verbessert haben, was seine Behauptungen allerdings nur andeutungsweise erahnen lassen. Die Revision der eigenen Position liegt also weniger an der zeitlichen Distanz als an der Spezifik der Veränderungen im eigenen Leben. Sie ist aber vor allem eine Geste der Selbstkonstruktion, d.h. der erzählerischen Konstruktion der eigenen Identität. Ricœur (1990) hat in seinen Studien zu Zeit und Erzählung und in Bezug auf das, was er »constitution de soi« (ebd.: 138) nennt, den Begriff der »narrativen Identität« (ebd.) geprägt,

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

um darauf hinzuweisen, dass die Identität einer dargestellten Figur erst im Fortlauf der Erzählung entsteht und in diesem Sinne eine ›erzählte Identität‹ sei, weil sie erst durch die Zusammensetzung der Handlungen im aristotelischen Sinne zustande kommt (vgl. Aristoteles 1982: 19, 23 und 53; Ricœur 1990: 138). Die Identität der Figur hänge also von der Geschichte ab : »Le récit construit l'identité du personnage, qu'on peut appeler son identité narrative, en construisant celle de l'histoire racontée. C'est l'identité de l'histoire qui fait l'identité du personnage.« (Ricœur 1990 : 175)

Knüpft man an diese Vorstellung der Identität an, so könnte man behaupten, dass Fromers Identität – so wie die seiner Erzählung – nicht abschließend festgelegt ist, sondern schwankt. Diese Instabilität gründet auf den Lebensverhältnissen der Juden, die in einem Kontext interkultureller Verflechtungen und Abwälzungen das eigene Dasein immer wieder neu denken müssen. Die Schwierigkeit, sich festzulegen, geht mit der Unfähigkeit einher, im kulturellen Ausnahmezustand der Emanzipation zu einem Begriff des Selbstbewusstseins zu gelangen, der von den gesellschaftlichen Verhältnissen der gesamten jüdischen Gemeinschaft nicht stark geprägt ist, d.h. einem Begriff, der nicht von der Idee des Übergangs geprägt ist. In diesem Sinne bedeutet der Übergang für viele Juden dieser Zeit eine Neuschreibung bzw. Neuorientierung des eigenen Judentums. Die Revision der Autobiographie ist zugleich eine Revision des jüdischen Selbstbewusstseins. Schreiben erhält in diesem Sinne einen dezidiert performativen Charakter.

Fromers Versuch, sich durch die Erzählung des eigenen Lebens von der jüdischen Gemeinschaft abzusetzen, führt ihn erst recht zum Judentum. Die Unsicherheit, die sich an Fromers Revisionsversuchen ablesen lässt, zeugt von dem Kampf, der dem individuellen Selbstentwurf in diesem Kontext zugrunde liegt. Es ist ein Kampf, der die Überzeugung im Hinblick auf das Ziel, aber auch Zweifel im Hinblick auf die Mittel vor Augen führt. Die Identität des sich darstellenden Juden wird zu einem dynamischen Prozess im Sinne von Hall (vgl. 1994: 174-194), in dem ein ständiges Gleiten und Aufschieben stattfindet und nichts Festes entsteht, sondern immer nur Positionierungen vorgenommen werden, die mit verschiedenen Subjektpositionen einhergehen. Das Individuum weist demnach keine einheitliche Identität, sondern kontingente und vorläufige Identitäten auf, die durch ein Spiel von »Artikulation« und »[n]eue[r] Artikulation« geformt werden (ebd.: 185).[4] Diese Offenheit

4 Hall (1994: 185) unterstreicht mit den Begriffen »Artikulation« und »[n]eue Artikulation«, die er Laclau (vgl. 1990: 40) entlehnt, die Tatsache, dass das moderne Subjekt

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

der Identität bei Fromer steht hier symbolisch für die Situation vieler Juden in der Emanzipationszeit, die im ständigen, ausgeprägten Wandel ist. Der Übergang ist hier ein Synonym von Vorläufigkeit, aber oft auch von Prekarität. Diese Situation führt auch dazu, dass die meisten Autobiographien dieser Zeit keine bloßen Lebenserinnerungen, sondern Anlass zur Auseinandersetzung mit aktuellen Fragen sind, und in dieser Hinsicht keinen ausschließlich rückblickenden Fokus haben. Manche dieser Texte fokussieren nur insofern auf die Vergangenheit, als diese es ihnen ermöglicht, die Gegenwart zur Sprache zu bringen. Sie zeugen aber vor allem von der Schwierigkeit für Juden, in dieser Übergangsperiode als ›Ich‹ aufzutreten, d.h. für sich allein zu sprechen.

4. Meno Burg, Joseph Samuel Bloch und Sigmund Mayer: Erzählungen der jüdischen Emanzipation in Deutschland

Von der Geburt wie auch vom Werdegang her zeigen Sigmund Mayer, Joseph Samuel Bloch und Meno Burg drei verschiedene Profile. Bloch und Mayer stammen aus ärmlichen Verhältnissen. Während Bloch, geboren 1850 in Dukla, Galizien, eine traditionell jüdische Erziehung genoss und später Rabbiner wurde, kam Mayer 1831 im Preßburger Ghetto zur Welt und wurde Kaufmann. Burg wurde 1790 in Berlin geboren. Auch er kommt aus äußerst bescheidenen Verhältnissen. In Burg verbinden sich jüdisch-traditionelle und weltliche Ausbildung. Burg wurde nämlich einer der wenigen jüdischen Offiziere der preußischen Armee und ein angesehenes Mitglied der jüdischen Gemeinde zu Berlin.

Burgs *Geschichte meines Dienstlebens* (1998) ist dem Autor nach die Geschichte einer Emanzipation; der Autor versteht sie als eine Art ›Rezept‹ für eine gelungene Integration von Juden in die deutsche Gesellschaft:

> Sie soll den jüdischen Jüngling ermutigen, sie soll ihm zeigen, dass auch in unserm Vaterlande der Jude zu Staatsämtern gelangen kann und in seiner

sich in einer ständigen Verhandlung seiner Identität befindet, die je nach Umständen aus der Artikulierung unterschiedlicher Elemente besteht. Die Folge ist das Zuweisen von immer neuen Subjektpositionen. Ältere Momente der Identität würden durch das Auftauchen neuer Elemente nicht völlig verschwinden, weil sie eine »Spur« (Hall 1994: 34) hinterlassen. Damit ist gemeint, dass eine Subjektposition die ihr vorangegangene nicht verwischt, sondern sie in sich aufnimmt und bereits auf die ihr folgende hinweist.

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

> öffentlichen Laufbahn nicht aufgehalten wird, vorausgesetzt, daß der dem Staatsdienst sich widmende jüdische Jüngling von vornherein bemüht ist, seine Pflichten in ihrem ganzen Umfange zu erfüllen; daß er sich bestrebt, das Vertrauen und die Liebe seiner Vorgesetzten zu erwerben; daß er dabei vor allem *Gott im Herzen* und seine Stellung und sein Ziel vor Augen hat. (Ebd.: 2; Hervorh. i. Orig.)

Es handelt sich also um eine Geschichte für die Nachwelt bzw. für die jüdische Nachwelt und die Adressaten sind, wie Burg (ebd.) betont, vor allem die »Glaubensgenossen, und namentlich [der] jüngere Teil derselben«. Weil das Zielpublikum nicht außerhalb des Judentums zu suchen ist, versteht sich der Text auch als Weitergabe des eigenen kulturellen und moralischen Vermächtnisses an die Nachwelt im Sinne der *Tsava'ah*. In Burgs Formulierungen erscheint die jüdische Gemeinschaft stets als die eigene Familie. Zudem handelt es sich zwar um die Geschichte eines stolzen Mannes, der Großartiges vollbracht hat, die Geschichte präsentiert aber ein überindividueller Erzähler, der wenig Interesse an der Bildung eines persönlichen Bewusstseins zeigt und vielmehr deutlich zugunsten des kollektiven Bewusstseins zurücktritt. Burgs Darstellung des eigenen Werdegangs wird somit zur Darstellung eines kollektiven »Kampfes« (ebd.: 7) um Emanzipation, denn das hier dargestellte ›Ich‹ ist in Wahrheit ein ›Wir‹. Nicht selten formuliert Burg auch seine Vorstellung des Verhältnisses zwischen Judentum und Nichtjudentum so, dass erkennbar wird, dass es ihm nicht um ein sich individualisierendes Ich geht, sondern um die Geschichte der Juden in Preußen. Der jüdische Jüngling, so seine Formulierung,

> wird deshalb auch fortan auf sein ganzes Benehmen, auf sein Tun und Lassen, *auf seine ganze persönliche Erscheinung noch fortwährend sehr acht geben müssen*, sich vorsichtig vor Übergriffen und Überschätzungen zu hüten haben, seine Handlungen, *seine Sprache und Gebären einer strengen und unparteiischen Kritik unterwerfen*, sich anerkannt tüchtige Vorbilder zur Nacheiferung wählen, und überhaupt mit einer um so *größeren Bescheidenheit* und Nachsicht auftreten müssen, als ihm jetzt vom Staat das Recht zu fordern gewissermaßen eingeräumt worden ist. Dieses stete *Auf-sich-acht-geben*, diese *Vorsicht*, diese *fortwährende Aufmerksamkeit auf sich selbst*, ist indessen nur in der ersten Zeit unbequem, vielleicht beschwerlich, aber sie ist *unerlässlich* und führt auf dem *geraden Wege* zum erwünschten Ziel; dabei ist sie zugleich in Hinsicht der äußeren Bildung und Erscheinung von unschätzbarem Erfolg. Diese stete Aufmerksamkeit auf sich selbst wird aber nach einer nicht

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - BY-NC-ND

> allzu langen Praktik zur *Gewohnheit*, und man befindet sich zuletzt in der Ausübung derselben, ohne weiter daran zu denken, ohne sich irgendwie Rechenschaft davon zu geben. Durch das Sich-zu-eigen-machen der hier aufgestellten Forderungen wird und muß nachgerade das manchmal wohlbegründete Vorurteil schwinden und die schöne Zeit der *Anerkennung* und der *Gleichheit* eintreten. (Ebd.: 168f.; Hervorh. C.S.)

Burg mag hier die eigene Geschichte erzählen, doch die Formulierung seines Programms ist vor allem die Erzählung jüdischer Assimilation in Deutschland, denn das ›Auf-sich-achten‹, das zur Gewohnheit und zum Teil des Selbst wird, verkörpert deutlich diese assimilierende Tendenz. Die erstrebte Gleichheit ist möglicherweise eine berufliche, sie erfolgt aber nur zum Preis der Aufgabe des eigenen Judentums und somit der eigenen Persönlichkeit. Diese Frage der Assimilation bzw. der Emanzipation ist in Burgs Lebensgeschichte unumgänglich, sie ist hier sogar das Hauptthema, das den Fokus der Autobiographie immer wieder vom Persönlichen zum Kollektiven verschiebt.

Auch Joseph Samuel Blochs dreibändige Autobiographie mit dem Titel *Erinnerungen aus meinem Leben* (1922a; 1922b; 1933) ist eine apologetische Erzählung vom politischen Werdegang des Rabbiners und späteren Abgeordneten des österreichischen Parlaments, der auf sein eigenes Wirken für die Emanzipation der Juden in Österreich zurückblickt.[5] Dieser Rückblick erfolgt, wie Bloch (1922a: IX; Hervorh. C.S.) das selbst in der folgenden Formulierung dartut, nach dem Lustprinzip[6]:

> In Trianon, dem reizenden französischen Schlosse, […] findet sich in der Mitte des Parkes eine Sonnenuhr, welche die Inschrift trägt: Horas non numero, nisi serena, was auf Deutsch lautet: »Ich zähle nur die heiteren Stunden.« Wir tragen eine solche Sonnenuhr ständig mit uns herum, die *Erinnerung*, und ich glaube, daß es eine besondere Gabe der Götter, *eine besondere Gnade des Himmels* ist, daß auch unsere Sonnenuhr sich zuletzt nur der heiteren, der glücklichen Stunden erinnert, die – mit den Jahren – in einem immer herrlicheren Glanze erstrahlen, während alles, was trübe und düster war, nach und nach von dem feinen grauen Schleier des *Vergessens* gedeckt wird.

---

5 Toury (1984: 61f.) schreibt, dass Bloch seine Aktion in der österreichischen Öffentlichkeit vor allem zur Selbstprofilierung nutzte und glaubt, in Bloch einen scharfsinnigen politischen Opportunisten zu erkennen.

6 Siehe zum Lustprinzip auch Freud 1975: 213-272.

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Bloch nimmt somit jede Kritik vorweg, die man ihm in Bezug auf die Vollständigkeit seiner Autobiographie machen könnte. Er überschreibt dementsprechend seinen Text auch nicht mit *Lebensgeschichte*, sondern mit *Erinnerungen aus meinem Leben*. Schon daraus wird deutlich, dass seine Aufmerksamkeit der Entwicklung der eigenen Persönlichkeit, nicht der Gruppe gilt. Ungewöhnlich ist diese Einstellung bereits aus dem Grund, dass die Erinnerung, besonders die Erinnerung an das Leiden und an das Kummervolle, eine der wichtigsten Grundlagen des jüdischen kulturellen Bewusstseins ist. Insofern erscheint die Behauptung, es sei eine Gnade, das Unglück zu vergessen, ausgerechnet aus der Perspektive eines Rabbiners als höchst problematisch. Bloch erweckt mit seinen programmatischen Äußerungen den Eindruck, als sei seine Geschichte ohne jegliches Interesse an dieser Tradition des Erinnerns geschrieben worden.

Allerdings lässt die Umsetzung erkennen, dass dieses Vergessen nicht die jüdische Wir-Gruppe, sondern hauptsächlich die eigene Person des Autobiographen betrifft. Dies vor allem lässt den personalen Fokus des Textes hervortreten. Betrachtet man letzteren genauer, so wird aber schnell deutlich, dass diese Ich-Fokussierung sich sukzessive doch zu einer Wir-Fokussierung wie bei Burg entwickelt, sodass sich die anfangs als Entwicklung eines Ich-Bewusstseins angekündigte Geschichte zu einer Auseinandersetzung mit der Emanzipationsfrage wandelt und diese Frage ins Zentrum der Erzählung rückt. Denn die Mühe, die sich Bloch gibt, seiner Autobiographie den Charakter einer historischen Quelle zu verleihen, ist unübersehbar. Seine *Erinnerungen aus meinem Leben*, deren dritter Band posthum von seinem Bruder Morris Bloch herausgegeben wurden, sind zwar eine Selbstdarstellung, sie sind aber vor allem Memoiren und auch eine Art Chronik. Dieser Text ist insofern eine ›moderne‹ Autobiographie, als er die spezifische Art und Weise entfaltet, in der Bloch die gesellschaftlichen Verhältnisse seiner Zeit geprägt hat (vgl. Neumann 1970: 6).

Die Erzählung beschränkt sich aber nicht auf die »Geschichte seines Werdens und seiner Bildung, seines Hineinwachsens in die Gesellschaft« (ebd.: 25), sondern sie stellt auch Blochs Individualität als »Träger einer sozialen Rolle« (ebd.) dar und ragt somit gattungstypologisch unverkennbar in den Bereich der Memoiren hinein. Diese Orientierung wird u.a. durch die im Text enthaltenen Zeitdokumente, Zeitungs- und Zeitschriftauszüge sowie archivierten Reden verstärkt. Der Horizont ist am Ende also letztlich ein jüdisch-nationaler und die persönliche Perspektive tritt hinter die kollektive zurück. Der Text handelt weitgehend von einem ›Ich‹, das ständig von einem ›Wir‹

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - BY-NC-ND

überholt wird, sodass der zentrale Protagonist des Textes eine Wir-Identität ist. So kann auch Bloch der heiklen Frage der Assimilation nicht entgehen. Seine Position in Bezug auf diese Frage fasst er in folgender Metapher zusammen:

> Das Oel, sagten unsere Alten, ist das Bild Israels, es mischt und mengt sich nicht mit anderen Flüssigkeiten, *es assimiliert sich nicht.* Nicht feindlich sollen wir den Völkerstämmen gegenüberstehen, in Frieden und Eintracht wollen wir Hand in Hand mit ihnen den großen Kulturaufgaben der Menschheit uns widmen, – allein, wie das Oel dem Gebote gehorcht, das sein Schöpfer ihm eingepflanzt hat, von anderen Elementen sich abzuscheiden und abzusondern, so gehorchen wir einem Gottesgesetze, wenn wir unser innerstes Wesen, Kern und Stern unserer Geschichte gegen alle Anfeindungen verteidigen. Dies ist es auch, was die ›Kadimah‹ anstrebt, was sie sich zum Ziele steckte. Das Oel strebt immer aufwärts; gemischt mit anderen Flüssigkeiten, siehst Du das Oel immer am Rande des Gefäßes, du kannst mit aller Gewalt und List versuchen, es hinunterzudrängen, es drängt wieder nach oben und bleibt an der obersten Schicht; so strebt auch der Geist Israels immer aufwärts. O! es hat an Versuchungen nicht gefehlt, an künstlichen, an gewalttätigen, dieses winzige Oel niederzudrücken, und an den Boden zu ketten – doch umsonst! Keine Gewalt vermag es, den Geist Israels für die Dauer niederzudrücken, er sprengt alle Fesseln der Tyrannei und höhnt der ohnmächtigen Gewalt seiner Hasser. (Bloch 1922a: 73; Hervorh. i. Orig.)

Blochs Vorstellung eines nativistisch-essentialisierenden Diskurses, der die Welt in binäre Kategorien teilt, ist für den Zweck der Argumentation hier zweitrangig. Wichtiger ist die Tatsache, dass die Auseinandersetzung mit sich selbst weitgehend zur Auseinandersetzung mit dem Schicksal der eigenen Gemeinschaft wird, so zum Beispiel die Auseinandersetzung mit wichtigen Figuren des Judentums wie Theodor Herzl, Sigmund Mayer, Baron Albert Rothschild und Dr. Alfred Stern in Bezug auf ihr Wirken und ihre Bedeutung in der öffentlichen Debatte um die Emanzipation der Juden.

Im Gegensatz zu Burg und Bloch, die sich deutlich im Judentum positionieren, optiert Sigmund Mayer (1926), zumindest in seinen programmatischen Äußerungen, für eine »fuite vers l'homme« im Sinne von Sartre (1954: 61), indem er zunächst behauptet, er sei nur aus Rücksicht gegenüber den Eltern nicht zum Christentum übergetreten (vgl. Mayer 1926: 214). Zudem schreibt er, er sei zur Zeit der Reaktion, als der Antisemitismus neu entfacht wurde, dem Judentum weitgehend entfremdet gewesen und könne ihm nun

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

zum Zeitpunkt der Entstehung seiner Memoiren völlig *objektiv* gegenübertreten (vgl. ebd.: 1). Ferner begründet Mayer (ebd.: VIII) das Verfassen seiner Autobiographie damit, dass er »die Erinnerung an all das, was ich gesehen und gehört, erlebt und erfahren, auch gedacht und getan […] wieder wach werden lassen [wollte], um selbst dadurch Ruhe mit der eigenen Vergangenheit zu finden«. Der Text ist demnach eine Ich-bezogene Erzählung, die der Bewusstseinsbildung dient. Der Horizont der Erzählung ist am Anfang gleich der des ›Ichs‹. Nicht zufällig betont also der Autobiograph im Anschluss, es gehe ihm keinesfalls darum, »auf die Diskussion oder Lösung einer Spezialfrage ein[zu]wirken« (ebd.), womit die Integration der Juden bzw. des Judentums in die deutsche Gesellschaft gemeint ist. Zumindest der Intention nach zielt Mayers Text also auf die Entwicklung eines persönlichen Selbstbewusstseins abseits des Judentums. Mayer (1926) lässt klar erkennen, dass es ihm nicht um die Juden geht, sondern um sein ›Ich‹, das sich entschieden von einer Wir-Identität distanziert und abseits aller Umwälzungen und Veränderungen Mensch und nicht unbedingt Jude ist. Diese Positionierung außerhalb des Judentums, die dem Autobiographen ermöglichen soll, ›für sich allein‹ zu schreiben, d.h. sich von seiner Sozialisation zu abstrahieren, scheint aber nur teilweise bzw. überhaupt nicht zu gelingen.

Bereits im Titel der *Lebenserinnerungen* (1926) wird auf die jüdische Herkunft des Kaufmanns hingewiesen und damit deutlich gemacht, dass der Horizont des Textes das Judentum ist. Die Bezeichnung ›jüdisch‹ zeugt aber auch von einem gewissen historischen Bewusstsein, also davon, dass das Leben des Autobiographen hier exemplarisch für das Leben einer Gemeinschaft steht, ob dies gewollt ist oder nicht. Aufschlussreich ist in dieser Hinsicht auch der Schluss der Autobiographie. Dort schreibt der Autor:

> Ich setzte also diese meine Autobiographie nicht weiter fort, schließe sie ab. Hat sie ja doch den ursprünglichen Zweck – und ich kehre hier zum Anfange derselben, zur einleitenden Vorrede zurück – nämlich durch diese Rückschau auf meine Wanderung durch das Leben *mir eine gewisse Ruhe zu gewähren*, nicht nur erreicht, sondern sie ist, wenn ich dem *Urteile von Kulturhistorikern* wie Karl Lamprecht und anderen trauen darf, über dieses erreichte Ziel weit hinausgewachsen, hat nach den verschiedenen Richtungen *ein volles Lebensbild des 19. und zum Teil des 20. Jahrhunderts geliefert*. (Ebd.: 454; Hervorh. C.S.)

Der Text ist also nicht nur die Darstellung eines persönlichen Werdegangs als »Ausdruck der Identitätsbildung«, sondern zugleich auch die »Darstellung

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

des sozialen Rollenspiels des Erwachsenen«, und zwar in dem Sinne, dass dieser Erwachsene eine bestimmte Rolle in den dargestellten Geschehnissen spielte (Neumann 1970: 8).

> Daher betont Mayer auf der einen Seite die Suche nach der Ruhe durch die Prüfung bzw. Begründung der persönlichen Leistungen, und auf der anderen Seite die kulturhistorische Leistung. Das Lebensbild des 19. Jahrhunderts und zum Teil des 20. Jahrhunderts wird aber aus dem Blickpunkt der persönlichen Erfahrung geliefert, das eigene Leben und die eigenen Träume und Vorstellungen dienen der historischen Darstellung als Folie. (Sonkwé 2013: 244)

Die eigene Geschichte ist unweigerlich die Geschichte des Judentums. Unvermeidlich wird also das ›Ich‹ ständig vom ›Wir‹ heimgesucht und ständig wird der Versuch, die eigene Individualität herauszustellen, durch die Gruppenidentität unterminiert. Mayer schreibt nicht nur über sein Judentum, sondern auch und besonders über das österreichische Judentum im 19. Jahrhundert. Dass er am Ende seiner Geschichte über das anfangs festgelegte Ziel einer persönlichen Suche nach innerer Ruhe und nach Selbstbewusstsein hinausgeht, erscheint dabei letztlich beabsichtigt. Das eine geht nicht ohne das andere, die Geschichte des ›Ich‹ wäre ohne die des ›Wir‹ sinnlos. Die Geschichte eines einzelnen Juden ist in diesem Sinne immer auch die Geschichte einer Gemeinschaft.

5. Schluss

Durch die Umwälzungen der Emanzipationszeit, welche die Assimilation weiter Teile der jüdischen Bevölkerung herbeiführte, erfährt auch die jüdische Tradition der Erinnerung grundlegende Veränderungen. Letztere hängen nicht nur, wie schon bei Salomon Maimon, mit der Aufgabe jüdischer Sprachen und Mundarten zugunsten der deutschen Sprache und damit einhergehend mit einer Erweiterung des Zielpublikums, sondern auch mit der Neupositionierung von vielen Juden zur jüdischen Gemeinschaft und zum Judentum zusammen. In dieser Hinsicht ist die Emanzipationszeit ein Schwellenmoment, ein Raum interkultureller Verflechtungen und der Produktion von Hybridität. Eine solche Produktion ist zweifelsohne die spezifische Mischform, die an jüdischen Selbstentwürfen der Emanzipationszeit erkennbar ist. Obwohl diese Texte sich nicht mehrheitlich der

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

jüdischen Tradition des ethischen Willens (*Tsava'ah*) widmen, bleibt eine Spur dieser Tradition bei vielen Autobiographen erhalten. Dies entspricht Moseleys Vorstellung einer ›jüdischen Autobiographie‹: »[W]hen Jews do write autobiographies, these works are, *mirabile dictu*, non-autobiographical. That is, the focus of Jewish autobiographical narrator being in effect, a trope for the first-person plural of the collective.« (Moseley 2006: 73; Hervorh. i. Orig.) Das ›Ich‹ in jüdischen Autobiographien gehe unvermeidlich mit einem ›Wir‹ einher. Eine jüdische Autobiographie ist in diesem Sinne stets ein Zugang zu einer besonderen Gruppenerfahrung durch einen bestimmten personalen Blickpunkt (vgl. Olney 1980: 13). Dabei spielt das Verhältnis des Autobiographen zur Wir-Gruppe, d.h. die Verankerung des betroffenen Juden in seiner Kultur und in seiner Gemeinschaft, eine entscheidende Rolle. Dass der Horizont jüdisch bleibt, hängt meistens damit zusammen, dass die Situation des Autobiographen keine »chemins de fuite« (Sartre 1954: 57f.), d.h. keine Wege aus dem Judentum heraus, aufweist, oder auch, dass jene Wege, die aus dem Judentum führen und eine Alternative anbieten, zwangsweise ins Judentum zurückführen. Die Möglichkeit, eine individuellere Perspektive einzunehmen, korreliert damit, dass das Schicksal der Gruppe weniger Bedeutung trägt. Dies ist bei jüdischen Autobiographen aus der so entscheidenden Epoche der Emanzipation kaum der Fall.

Literaturverzeichnis

Aristoteles (1982): Poetik. Hg. v. Manfred Fuhrmann. Stuttgart.

Bhabha, Homi K. (2000): Die Verortung der Kultur. Tübingen.

Bloch, Joseph Samuel (1922a): Erinnerungen aus meinem Leben. Band I. Wien/Leipzig.

Ders. (1922b): Erinnerung aus meinem Leben. Band II. Wien/Leipzig.

Ders. (1933): Erinnerungen aus meinem Leben. Band III. Hg. v. Morris Bloch. Wien.

Burg, Meno (1998): Geschichte meines Dienstlebens [1916]. Teetz.

Freud, Sigmund (1975): Jenseits des Lustprinzips. In: Ders.: Psychologie des Unbewussten. Band III. Studienausgabe. Herausgegeben von Alexander Mitscherlich, Angela Richards und James Strachey. Frankfurt a.M., S. 213-272.

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - BY-NC-ND

Fromer, Jakob (1905): Plan einer Realkonkordanz der talmudisch-rabbinischen Literatur. In: Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 25, H. 2, S. 349-356.

Ders. (1906): Vom Ghetto zur modernen Kultur. Eine Lebensgeschichte. Charlottenburg.

Ders. (1911): Ghettodämmerung. Eine Lebensgeschichte. Berlin/Leipzig.

Gelhard, Dorothee (2008): »Mit dem Gesicht nach vorne gewandt«. Erzählte Tradition in der deutsch-jüdischen Literatur. Wiesbaden.

Hall, Stuart (1994): Rassismus und kulturelle Identität. Hamburg.

Herlitz, Georg (Hg.; 1987): Jüdisches Lexikon. Ein enzyklopädisches Handbuch des jüdischen Wissens in 4 Bänden. Band III. Ib – Ma. Frankfurt a.M.

Katz, Jakob (2002): Tradition und Krise. Der Weg der jüdischen Gesellschaft in die Moderne. München.

Kłańska, Maria (1994): Aus dem Schtetl in die Welt. 1772 bis 1938. Ostjüdische Autobiographien in deutscher Sprache. Wien.

Laclau, Ernesto (1990): New reflections on the revolution of our time. London.

Maimon, Salomon (1792): Salomon Maimon's Lebensgeschichte. Von ihm selbst geschrieben und herausgegeben von K. P. Moritz. In zwei Theilen. Berlin.

Maimon, Salomon (1793): Salomon Maimon's Lebensgeschichte. Von ihm selbst geschrieben und herausgegeben von K. P. Moritz. Zweiter und letzter Theil. Berlin.

Mayer, Sigmund (1926): Lebenserinnerungen. Ein Jüdischer Kaufmann 1831 bis 1911. Lebenserinnerungen von Sigmund Mayer, zweite, stark vermehrte, verbesserte Auflage. Hg. v. Sidonie Rosenberg. Berlin/Wien.

Mintz, Alan (1989): »Banished from their father's table«. Loss of faith and Hebrew autobiography. Bloomington/Indianapolis.

Misch, Georg (1949): Geschichte der Autobiographie. Band 1,1. Das Altertum, erste Hälfte. Frankfurt a.M.

Moseley, Marcus (2006): Being for myself alone. Origins of Jewish autobiography. Stanford.

Neumann, Bernd (1970): Identität und Rollenzwang. Zur Theorie der Autobiographie. Frankfurt a.M.

Olney, James (1980): Autobiography and the cultural moment. A thematic, historical, and bibliographical introduction. In: Ders. (Hg.): Autobiography. Essays theoretical and critical. Princeton, S. 3-27.

Ricœur, Paul (1990): Soi-même comme un autre. Paris.

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Rosenfeld, Alvin H. (1975): Inventing the Jew: Notes on Jewish autobiography. In: Midstream. A monthly Jewish review 21, H. 4, S 54-80.

Sartre, Jean-Paul (1954): Réflexion sur la question juive. Paris.

Sonkwé Tayim, Constantin (2013): Narrative der Emanzipation. Autobiographische Identitätsentwürfe deutschsprachiger Juden aus der Emanzipationszeit. Berlin/Boston.

Stanislawski, Michael (2004): Autobiographical Jews. Essays in Jewish self-fashioning. Seattle/London.

Toury, Jacob (1984): Joseph Samuel Bloch und die jüdische Identität im österreichischen Kaiserreich. In: Walter Grab (Hg.): Jüdische Integration und Identität in Deutschland und Österreich 1848-1918. Tel-Aviv, S. 41-64.

Volkening, Heide (2003): Am Rande der Autobiographie. Ghostwriting – Signatur – Geschlecht. München.

Wiedemann, Conrad (2005): Grenzgänge. Studien zur europäischen Literatur und Kultur. Heidelberg.

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Die Darstellung Lissabons

Eine transareale Analyse von *Nachtzug nach Lissabon* und *Ich war in Lissabon und dachte an dich*

Fernando Martins de Toledo

Abstract

The present article shall highlight the TransArea Studies as a potential category of literary analysis. The initial considerations derive from the cultural science paradigmatic shifts since the turn to postcolonialism, which have brought out a very productive ontological-epistemological approach. This historical and cultural science-based overview shall delineate this theoretical-analytical evolution, so that, in a second moment, the issue of movement may be analyzed as an intermediary and identity-establishing aspect. For this purpose, the books ›Nachtzug nach Lissabon‹ (Pascal Mercier) and ›Ich war in Lissabon und dachte an dich‹ (Luís Ruffato) shall be perused from this perspective and point out the highly productive epistemological character of the literary expression.

Title: *The representation of Lisbon: a transareal analysis of ›Nachtzug nach Lissabon‹ and ›Ich war in Lissabon und dachte an dich‹*

Keywords: *TransArea Studies; transareal analysis; ›Nachtzug nach Lissabon‹; ›Ich war in Lissabon und dachte an dich‹; epistemology*

1. Von der postkolonialen bis hin zur transarealen Literatur: eine theoretisch-analytische Denktradition

Der Postkolonialismus, in erster Linie verstanden als die Berücksichtigung gesellschaftlicher, politischer und kultureller Phänomene, leistet seit seiner Entstehung einen ausschlaggebenden Beitrag zur Etablierung kultureller Unabhängigkeit und Einzigartigkeit auf einer globalen und geopolitischen Ebe-

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

ne. Der kulturell scharfe Blick bringt eine hermeneutisch-ontologische Debatte mit sich, die nicht nur die Anwesenheit des Anderen in Erwägung zieht, sondern auch seine Rolle als aktiver identitätsstiftender Bestandteil der eigenen Identität. In dieser Hinsicht distanziert sich der Kulturbegriff von einem biologischen und geographischen Determinismus und erstreckt sich in Bezug auf die Differenz – im Sinne von *différance* (vgl. dazu Derrida 1990) – über die Ebene der individuellen und der sozio-kollektiven Subjektivität.

Die Zerstreuung verschiedenster, kulturtragender Individuen ist ein ständiger und ja sogar inhärenter Aspekt der Menschheitsgeschichte, welcher bei der Entwicklung hybrider Räume kulturell ausgeprägter Wissensproduktion von größter Bedeutung ist. Bhabha (vgl. 1994) schlägt in diesem Sinne das Konzept des dritten Raums (*third space*) vor, welcher als hybride Schnittstelle bzw. Überlappung mehrerer verschiedener kultureller Eigenschaften aufzufassen ist. Bhabha (ebd.: 10) spricht dabei von einer »Verortung der Kultur«, also einer intermediären und kulturell akkumulativen Platzierung. Der Ambivalenz kommt in dieser Hinsicht eine bedeutsame Rolle zu (vgl. Bachmann-Medick 2006: 199), deren Debatte der kulturellen Bewusstmachung eines wesentlich dynamischen und nicht isolierten Phänomens dient. Birk/Neumann (vgl. 2002: 116) sprechen hinsichtlich dieses Phänomens von einer emanzipatorischen Kraft des Postkolonialismus, der hierarchische und homogene Strukturen in Frage stellt und dabei anhand der ästhetischen Darstellung und der prospektiven Einstellung alternative epistemische Modelle anbietet. Literatur weist in diesem Zusammenhang ein höchst produktives Potenzial kulturellen Ausdrucks auf. Im vorliegenden Beitrag wird darüber hinaus ihr epistemologischer Vermittlungsaspekt betont: »So werden auch literarische Formen nicht als transhistorische, unveränderliche Konstanten konzipiert; vielmehr gelten sie als ein Ausdruck der gesellschaftlichen Wirklichkeitskonstruktionen und mithin als historisch und ideologisch bedingt.« (Ebd.: 117) Die Wirklichkeitsnähe ist wiederum nicht in einer historischen Realität verankert, die von hegemonischen Gruppen bzw. Klassen bestimmt wird, sondern eine individuelle Realität. Obwohl der Begriff grundsätzlich umstritten ist, bezeichnet die kulturelle Identität zwangsläufig einen Charakter, der sich relational zur Fremdheit verhält. Dem dritten Raum bzw. der postkolonialen Literatur wird dementsprechend ein dynamischer ontologischer Aspekt beigemessen (vgl. Bhabha 1994: 34), welcher die subjektiven Gehalte oft kreativ, verfremdend und bewusst machend vermittelt. Die kulturelle Artikulation wird allerdings nur durch die dialogische Relation mit dem Anderen ermöglicht.

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Auf der literarischen Ebene verwirklicht sich dieser relationale und dialogische Aspekt dadurch, dass der Raum unmittelbar genutzt und wahrgenommen wird. Die räumliche Dimension ist die notwendige Voraussetzung der kulturellen Erscheinungsform, also des Ortes, an dem Reaktionen zum Ausdruck kommen und die ontologischen Grenzen – die Horizonte – überschritten werden. Die postkoloniale Literatur reduziert sich somit nicht auf einen Darstellungscharakter, sondern nimmt eine aktive Form der Bedeutungsproduktion und der Dekonstruktion hegemonialer Gefüge an.

Der Postkolonialismus pflegt seit seiner Etablierung eine im Grunde dynamische und relativierende Denktradition. Verschiedene Studien und Werke sind in Anlehnung an diese zugrunde liegenden Überlegungen entstanden und haben die kulturelle Einzigartigkeit und ihre Darstellungs- und Entwicklungsformen hervorgehoben. Als Forschungslinie trägt der Postkolonialismus samt dem Wiederaufstieg der räumlichen Dimension – ein neuer *spatial turn* (vgl. Bachmann-Medick 2006: 284) – zum Bedeutungsgewinn neuer Formen theoretisch-analytischer Darstellungen und soziokultureller Bildung bei. In Bezug auf dieses Denkparadigma wirft Ette (vgl. 2001; 2005; 2012) einen erkenntnistheoretischen Blick auf die kulturell dynamischen Relationen und die Artikulation von Subjektivitäten. Durch zeitübergreifende Analysen unterstreicht er die Rolle der Literatur als Vermittlerin eines Lebenswissens, welches über Generationen hinausgeht und sich als singuläre Episteme konsolidiert.

Ette (2001: 21) zufolge bietet die Literatur, die sich aus der menschlichen Deplatzierung im Laufe der Geschichte speist, als menschliches Werk ein reiches epistemologisches Repertoire: »Unsere Denk- und Schreibvorgänge basieren auf einer Vielzahl von Bewegungen, bei denen weniger der Raum selbst als dessen Überwindung anvisiert wird.« In dieser Hinsicht fasst die Raumproblematik, welche im aktuellen *spatial turn* an Bedeutung gewinnt, die Bewegung als grundlegende Kategorie zur Artikulation von Subjektivitäten auf. Ette (vgl. 2005) beschäftigt sich mit dem Reisebericht als vermittelnder Gattung von Wissensformen, die wiederum nicht auf die räumliche Zugehörigkeit zu beschränken sind, sondern vielmehr den Raum als Analysekategorie und (Re-)Produktion von Identitäten in Anspruch nehmen.

Das Reisen ist ein dynamisches Handeln der Deplatzierung und zugleich der ontologischen Öffnung. Dies führt sowohl zur Erweiterung der eigenen Horizonte, was wiederum die Auflösung einseitiger und solider Sichtweisen des Kultur- und Identitätsbegriffs impliziert, als auch zur (Weiter-)Entwicklung eines Wissens, ohne welches die grundsätzliche Dynamik der menschli-

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

chen Relationen letztendlich in Vergessenheit geraten könnte. Hierbei geht es um »Literatur und deren Formen und Inszenierungen von Wissen insgesamt [, die; F.T.] neue Auskünfte geben und Einsichten vermitteln« (Ette 2001: 22). Die Bewegung stellt dementsprechend die Verflechtung der zeitlichen, räumlichen und relationalen Dimensionen dar und ermöglicht somit den notwendigen Dialog zur Wissensproduktion.

Solch eine erkenntnistheoretische Perspektive lässt sich jedoch nicht als rein theoretischer Sachverhalt zusammenfassen, sondern ist zwangsläufig in die Praxis umzusetzen. Die Literatur, hier verstanden als Forschungsgegenstand, bringt ein symbolisches und wissens(über-)tragendes Netzwerk zum Ausdruck, das seiner Leserschaft systematisch angeboten wird. Dadurch wird dem Leser bzw. der Leserin der Zugang zu fremden Räumen gewährt, die zwar oft weit entfernt sind, aber mit denen er bzw. sie aktiv und unmittelbar interagieren kann:

> Die Faszination des Reiseberichts – so meine These – beruht in grundlegender Weise auf den in der Reiseliteratur allgegenwärtigen Verstehensbewegungen, verstanden als Bewegungen des Verstehens im Raum, das die Dynamik zwischen menschlichem Wissen und Handeln, zwischen Vor-Gewußtem und Nicht-Gewußtem, zwischen den Orten des Lesens, den Orten des Schreibens und den Orten des Berichteten räumlich konkretisiert oder, um es plastischer zu sagen, in ein vom Leser leicht nachvollziehbares dynamisches Raummodell überführt. […] Jeder Reisebericht präsentiert damit seinen Lesern anschauliche Modelle des Verstehens, die in ihrer raum-zeitlichen Dimension entfaltet werden. (Ebd.: 25)

Trotz des zeitübergreifenden Ansatzes weist Ette (2012: 35f.) auf das aktuelle Zeitalter der Globalisierung hin, die eine Beschleunigung der Zeiterfahrung und eine im Verhältnis zunehmende Bedeutung des räumlichen Vorrangs mit sich bringt (vgl. Bachmann-Medick 2006: 286f.). Hierbei thematisiert er die zugrunde liegenden Umrisse von transarealen Literaturen und deutet darauf hin, inwiefern die Globalisierung zur Entstehung neuer Episteme führt. Da die Globalisierungsprozesse zu einer zunehmenden Mobilität von Individuen und kulturellen Gruppen führen, wird in dieser Hinsicht die Bewegung als fundamentales Element menschlicher Natur begriffen, welche das Zusammen(über-)leben ermöglicht und es immer neu gestaltet.

Sich aus den analytisch-theoretischen Erträgen speisend, betont Ette (2005: 26) darüber hinaus den wesentlich dynamischen Charakter der Literatur und ihren epistemologischen Nomadismus, bei dem der Raum eine

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

aufschlussreiche Rolle als Ermöglichung von Bewegungen spielt: »Transarealen Studien geht es weniger um Räume als um Wege, weniger um Grenzziehungen als um Grenzverschiebungen, weniger um Territorien als um Relationen und Kommunikationen.« In dieser Hinsicht wird ein Perspektivwechsel vorgenommen, nämlich durch die Neuorientierung der Analysekategorien. Dieser Poetik der Bewegung liegen wiederum bestimmte Vektoren zugrunde, welche Ette (ebd.: 11) als »Speicherung alter (und selbst künftiger) Bewegungsmuster« versteht, und die Erfahrungen und Einflüsse bilden, die zu einem spezifischen Wissen führen werden. Dieses Wissen bezieht sich Ette (vgl. 2012: 40f.) zufolge auf die Eröffnung neuer Möglichkeiten, indem die Gegenwart neu und zielgerichtet gestaltet wird.

Während der Postkolonialismus für eine ontologisch-hermeneutische Herangehensweise plädiert, kommt Ettes ›Literatur ohne festen Wohnsitz‹ (2005) einer erkenntnistheoretischen Perspektive nahe. Der dialogische und wissensakkumulierende Aspekt, den der Postkolonialismus aufzeigt, ist zugleich der Ausgangspunkt bzw. -stoff von Ettes Reflexionen. Beide Ansätze unterscheiden sich allerdings hinsichtlich ihrer Anwendungen, und zwar in Bezug auf die Analysekategorie und die wissenschaftliche Perspektivität. Während Bhabha (vgl. 1994) von dazwischenliegenden Räumen und Derrida (vgl. 1990) von der Dekonstruktion binärer Systeme sprechen, wendet sich Ette (vgl. 2005: 22) den oszillierenden Bewegungen der Selbst- und Weltverschiebung zu.

In Anlehnung an Ettes Konzept der Vektorisierung lässt sich die Literatur als wissensvermittelnder Symbolraum verstehen. Die vergangenen Erfahrungen werden im literarischen Prisma zerlegt, verarbeitet, gebrochen und als verschiedenartige Neuinterpretationen der Gegenwart nachvollzogen. Die Raumerfahrung in der Literatur beinhaltet dementsprechend eine gewisse Fiktionalität, die aufgrund der neuen Bewegungsmuster vielfältig wird. Demnach ist die Literatur nicht als exakte Repräsentation der Identität, sondern als Ansatzpunkt für individuelle Interpretationen aufzufassen.

Die Literatur fungiert mithin als Interpretationsraum ihrer Leserschaft und als Artikulation ontologisch-epistemologischen Wissens. Ihre zu analysierenden Gegenstände, welche weitgehend von der Erzähltheorie erforscht wurden, sind Parameter, die die Beobachtung und die Beschreibung der ihr zugrunde liegenden Phänomene ermöglichen. Im Folgenden soll die Identität aus einer transarealen Perspektive analysiert werden; die Analyse soll der Frage nachgehen, inwiefern sich die Identität als Bewegung verstehen lässt bzw. inwieweit individuelles Identitätswissen zu vermitteln ist.

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

2. Die Vektorisierung des Lebens – das Beispiel des Selbstwissens

Die oben skizzierten Überlegungen gehen von der Prämisse aus, den Raum als unerlässliche Voraussetzung für die Verwirklichung von Bewegungen und menschlichen Relationen aufzufassen. Die Zeit, verstanden als vom Raum untrennbare Kategorie, dient hierbei als eine dynamisierende Dimension, aus deren Linearität sich die räumliche Dimension entfaltet und den kontinuierlichen menschlichen Fortgang anhand der Literatur gewährleistet. In dieser Hinsicht kann man von einer Topographie statt einer Chronologie der Subjektivität sprechen, welche durch die räumliche Verschiebung einen ontologischen Gehalt überbringt und transareale Effekte bewirkt, welche »auch über große räumliche und zeitliche Distanzen hinweg Menschen erreichen und wirksam werden« (Ette 2012: 4).

Das postmoderne Identitätskonzept ist von Selbstwiderspruch und inhärenter Unbestimmtheit geprägt. Hall (vgl. 1996: 222) spricht in diesem Sinne von einer Identitätskrise, die zum tendenziellen Verlust der homogenen Essenz des Selbst führt. Bauman (vgl. 2000: 28f.) hingegen greift auf den Sachverhalt der Globalisierung zurück und vindiziert dem Identitätsbegriff eine strukturelle Flüchtigkeit von (Selbst-)Referenzen, die zur ständigen Entwicklung der eigenen Identität führen. Beide Autoren gehen von einem turbulenten Identitätszustand aus und berücksichtigen dabei die Entstehung und die Bedeutung postmoderner und globalisierter Referenzen. Der Verlust bzw. die Verflüssigung der homogenen Essenz eines Individuums liegt den grenzüberschreitenden Prozessen der Globalisierung zugrunde und entspricht gleichzeitig der experimentellen Erfahrung des Zukünftigen durch das Verständnis und Nacherleben vergangener Zeiten (vgl. Ette 2012: 136).

Im Folgenden werden nun zwei literarische Werke kurz analysiert, deren Handlungen räumlich an einem Ort zusammenkommen: in Lissabon. Beide Werke stellen verschiedene Wege nach Lissabon dar. Obwohl es um *eine* Großstadt geht, sind zahlreiche Wahrnehmungsmöglichkeiten vorhanden. Zwei werden hier näher analysiert.

2.1 *Nachtzug nach Lissabon*

Der Roman, der vom schweizerischen Philosophen Peter Bieri unter dem Pseudonym Pascal Mercier veröffentlicht wurde, erreichte aufgrund des historischen, poetischen und philosophischen Inhalts hohe Verkaufszahlen.

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Lissabon wird hier als ein Fluchtort der Hauptfigur Raimund Gregorius, einem hochgebildeten Lehrer der antiken Sprachen, verstanden. Von dem Wunsch getrieben, von seinem vertrauten Leben loszukommen, und zu einer literarischen sowie subjektiven Begegnung mit dem geheimnisvollen portugiesischen Arzt Amadeu de Prado angeregt, macht er sich auf den Weg in die portugiesische Hauptstadt.

Im Roman bezieht sich der philosophische Ausgangspunkt in erster Linie auf die Identität und ihre räumliche Verwirklichung und Entfaltung. Die von Gregorius ergriffene Flucht bezeichnet nicht die Distanzierung von einer körperlichen Gefahr, sondern vielmehr eine interne, subjektive Befreiung und die Suche nach der eigenen Identität: »*die* Befreiung von einer selbstauferlegten Beschränkung, von einer Langsamkeit und Schwerfälligkeit« (Mercier 2013: 35; Hervorh. i. Orig.).

Diese Befreiung wird im Laufe des Romans durch die Intertextualität mit Prados (fiktivem) Buch gestaltet, in welchem der – allerdings bereits verstorbene – Arzt seine intimsten Gedanken ausdrückt. Mit Hilfe seiner Aufzeichnungen wird Gregorius dazu gebracht, sein eigenes Leben in Bern aus anderen Perspektiven zu betrachten. Die Fragmente von Prados Leben ergeben in dieser Hinsicht ein Bild des Lebens des portugiesischen Arztes, welches Gregorius sich zur Folie für das Leben nimmt, das er selbst hätte führen wollen: »›Ich möchte wissen, wie es war, er zu sein‹ […] ›Kann man das? Wissen, wie es ist, ein anderer zu sein, ohne der andere zu *sein*?‹« (Ebd.: 253; Hervorh. i. Orig.)

Das Zurückgreifen auf das Vergangene, um die Gegenwart neu zu gestalten und dabei das Lebenswissen zu produzieren, entspricht einem grundlegenden Vektor im Sinne Ettes (vgl. Ette 2005: 11). Die Rolle des Raums – und vor allem der Bewegung – lässt sich in Bezug auf die subjektiven Wahrnehmungen beispielhaft anhand der folgenden Passage problematisieren:

> Auch im Raum erstrecken wir uns weit über das hinaus, was sichtbar ist. Wir lassen etwas von uns zurück, wenn wir einen Ort verlassen, wir bleiben dort, obgleich wir wegfahren. Und es gibt Dinge an uns, die wir nur dadurch wiederfinden können, daß wir dorthin zurückkehren. (Mercier 2013: 285)

Es wird hier deutlich, dass die räumliche Deplatzierung eine grundlegende Rolle bei der Gestaltung der eigenen Identität spielt. In dieser Hinsicht wird diese Entwicklung nicht zwangsläufig durch den physischen Raum vorangetrieben, sondern vielmehr durch die Relationen, die sich in und mit dem Raum verwirklichen. Das sich hieraus ergebende Wissen stützt sich in erster

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Linie nicht auf eine soziokulturelle und historische Dimension; es fungiert vielmehr als Hintergrund für die Entfaltung der Erzählung und der narrativ ausgedrückten Relationen.

Die räumliche Distanz wird durch die Reise nach Lissabon überwunden; die zeitliche Distanz hingegen speist sich aus dem Gedächtnis und den Spuren, die der portugiesische Arzt bis zu seinem Tod im Jahre 1974 hinterließ. Im Laufe der Handlung setzt sich Gregorius mit Figuren in Verbindung, die Prado kannten, wie z.B. mit Freunden, Familienangehörigen, Patienten u.a., und versucht aus den Bruchstücken ihrer Erinnerungen einen Umriss von Prados Biografie und Identität zu entwerfen. Es ist bemerkenswert, dass die Wissensproduktion die zeitlichen Grenzen überschreitet und aus den Subjektivitäten resultiert, die sich innerhalb der räumlichen Dimension verwirklichen: »Raum und Zeit sind so nicht nur aufs engste [sic!] miteinander verbunden, sondern zugleich an die Zeit des eigenen Raumes rückgekoppelt.« (Ette 2001: 30) Dementsprechend ist es durchaus möglich, die Tatsache zu pointieren, dass die Identität nicht nur aus der eigenen Definition des Selbst, sondern auch zugleich aus der Identität resultiert, die einem von den Anderen zugeschrieben wird.

Auf einer symbolischen Ebene zeichnet sich Gregorius durch eine unbeugsame Persönlichkeit aus, deren Anwesenheit von allen für selbstverständlich und berechenbar gehalten wird. Im Roman trägt z.B. seine Brille dazu bei, die Welt anders zu sehen:

> Mit den neuen Gläsern war die Welt größer, und der Raum besaß zum ersten Mal wirklich drei Dimensionen, in die hinein sich die Dinge ungehindert ausdehnen konnten. Der Tejo war nicht mehr eine vage Fläche von bräunlicher Farbe, sondern ein Fluß, und das Castelo de São Jorge ragte in drei Richtungen in den Himmel hinein, wie eine richtige Burg. Doch so war die Welt anstrengend. Zwar ging es sich mit dem leichten Gestell auf der Nase auch leichter, die schweren Schritte, die er gewohnt war, paßten nicht mehr zu der neuen Leichtigkeit im Gesicht. Aber die Welt war näher und bedrängender, sie verlangte mehr von einem, ohne daß klar war, worin ihre Forderungen bestanden. Wurden sie ihm zuviel, diese undurchsichtigen Forderungen, zog er sich hinter die alten Gläser zurück, die alles auf Abstand hielten und ihm den Zweifel erlaubten, ob es jenseits von Worten und Texten überhaupt eine Außenwelt gab, einen Zweifel, der ihm lieb und teuer war und ohne den er sich das Leben eigentlich gar nicht vorstellen konnte. Aber vergessen konnte er den neuen Blick auch nicht mehr, und in einem kleinen Park holte er

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

> Prados Aufzeichnungen und probierte, wie es mit dem Lesen war. (Mercier 2013: 109)

Die Verfremdung der Welt durch die neuen Augengläser und die Schwierigkeiten, die ungewohnte Sicht der Dinge zu übernehmen, verweisen Gregorius einerseits auf sich selbst zurück und machen andererseits zugleich deutlich, dass ihm seine alte Identität abhandenkommt:

> Vorhin im Hotel […] hatte er es wieder mit der alten Brille versucht. Doch inzwischen fühlt sich ihre kompakte Schwere störend an, es war, als müsse er mit dem Gesicht eine mühsame Last durch die Welt schieben. (Ebd.: 134)

Der Kontakt mit Prados erzählter Identität regt Gregorius dazu an, seine eigene Identität und Wünsche in Betracht zu ziehen und der Identität, die er in seiner Jugend hätte annehmen wollen, nahe zu kommen. Der Wissenstransfer stellt dementsprechend die Solidität der eigenen Horizonte in Frage und ermöglicht einen Selbstentwicklungsprozess. Die Präsenz der Fremdheit bewirkt somit die Produktion spezifischen Wissens, und zwar von epistemischen Selbstheiten, welche wiederum ohne die ontologische Rolle der Fremdheit nicht zu begreifen wäre.

Die intertextuellen Bezüge zu Prados Aufzeichnungen werden hier nicht als bloßer Verweis auf ein anderes Werk verstanden, sondern als die produktive Relation zwischen beiden Werken. Im Fall von *Nachtzug nach Lissabon* (Mercier 2013) operiert diese Intertextualität sowohl auf einer handlungsinternen als auch auf einer handlungsexternen Ebene. Die erste Ebene bezieht sich auf die Rolle, die Prados Buch in Bezug auf Gregorius spielt. Hierin ist Gregorius der Leser, der sich dazu veranlasst sieht, die eigene Identität in Frage zu stellen. Zugleich ist Gregorius als literarische Figur Teil einer fiktionalen Erzählung, deren Handlung im Laufe der Erzählung narrativ entsteht und dementsprechend von der Leserschaft gelesen und ausgelegt wird. In dieser Hinsicht wäre eine erkenntnistheoretische Artikulation anhand rezeptionstheoretischer Perspektiven zu berücksichtigen:

> Aus der Spannung zwischen erzähltem und erzählendem Ich entsteht darüber hinaus die Möglichkeit, Formen und Probleme der Wahrnehmung des Anderen im Dialog mit dem Leser zu reflektieren, ja den Leser selbst in diese wahrnehmungstheoretische Problematik zu verwickeln und folglich den Bewegungen des Verstehens nicht nur auf narrativer, sondern auch auf theoretisch-diskursiver Ebene auszusetzen. Leserin und Leser wird auf diese Weise die Chance geboten, die eigenen Wahrnehmungsgewohnheiten zu über-

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

> denken und neue Formen der Aneignung fremder Wirklichkeiten zu erproben. Reiseliteratur setzt eine sich verfestigende Wahrnehmung des Fremden wie des Eigenen wieder in Bewegung. (Ette 2001: 46f.)

In Anlehnung an Ette (vgl. 2005) fungiert die Literatur als ein epistemologischer Vektor, der Wahrnehmungen, Selbst- und Weltwissen vermittelt. In Merciers Roman wird Gregorius' Identität anhand der sich aus der Fremdheit und dem relationalen Raum ergebenden Wahrnehmungen entworfen.

2.2 *Ich war in Lissabon und dachte an dich*

Anders als *Nachtzug nach Lissabon* (Mercier 2013) wird in *Ich war in Lissabon und dachte an dich* [Estive em Lisboa e lembrei de você] (Ruffato 2016) Lissabon nicht als Fluchtort dargestellt, sondern als Illusion. In den Vorbemerkungen geht es dem Autor Luís Ruffato (ebd.: 11) zufolge um eine »leicht bearbeitete Niederschrift« eines Gesprächs mit der Hauptfigur, Sérgio Sampaio oder Serginho, der seit Jahren illegal in Portugal lebt.

Zu Beginn des in brasilianischem Portugiesisch verfassten Romans wird Lissabon als ein Plan bzw. ein Traum, um bessere Lebensbedingungen zu erzielen, dargestellt. Im Laufe der Erzählung wird jedoch deutlich, dass die Realität Serginhos Erwartungen nicht entspricht, welcher zunehmend in soziale Nöte gerät und einen Verfall seiner Subjektivität erlebt. In Anlehnung an Ettes Überlegungen strebt Serginho nach Vektoren, die verschiedene Aspekte seines Lebens positiv verändern könnten (vgl. Ette 2005: 30f.). Er befindet sich jedoch in einem Milieu, in dem er keine Zukunftsperspektiven mehr hat. Er wird von seiner Heimat vergessen und kann aufgrund des Diebstahls seines Reisepasses nicht in die Heimat zurückkehren. Es handelt sich also um einen Teufelskreis, um die Sackgasse eines Individuums in einem Land, in dem es sich nicht wohlfühlt: »›Serginho, es ist eine Illusion‹, nichts als Illusion, wenn wir glaubten, wir kämen eines Tages nach Hause, […] Not frisst doch unsere Ersparnisse auf […]. ›Und weißt du, wie viel ich gespart habe? Nichts… Nicht die Bohne‹ […].« (Ruffato 2016: 87)

In erster Linie wäre der Roman der Migrationsliteratur zuzuordnen, doch die kulturellen Belange befinden sich auf einer sekundären Ebene. Im Vordergrund steht vielmehr die räumliche Dimension der Identitätskrise. Daher kann für den Roman Ettes Definition von einer »Literatur ohne festen Wohnsitz« (Ette 2005: 14) in Anspruch genommen werden:

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

> Der Begriff der Literatur ohne festen Wohnsitz darf nicht mit dem Begriff der ›Migrationsliteratur‹ oder (noch enger) dem der ›Exilliteratur‹ gleichgesetzt oder in diesen rückübersetzt werden. Denn die […] transarealen, transkulturellen und translingualen Dynamiken rücken im Zeichen eines ständigen und unabschließbaren Springens zwischen Orten und Zeiten, Gesellschaften und Kulturen eine Literatur ohne festen Wohnsitz in den Mittelpunkt, die – als querliegendes Konzept – weder in Kategorien wie ›Nationalliteratur‹ oder ›Migrationsliteratur‹ noch in solchen der ›Weltliteratur‹ gänzlich aufgeht oder adäquat beschrieben werden kann. (Ebd.)

Der soziokulturelle Kontext der Handlung ist durch das Zeitalter der Globalisierung gegeben, die die hochkapitalistischen Verhältnisse verstärkt, die Zeit dementsprechend komprimiert und den Raum eingrenzend relativiert. Serginhos Lissabon unterscheidet sich von Gregorius' Lissabon, weil die Stadt der brasilianischen Figur nicht zur angestrebten Identitätsfindung verhilft. Ganz im Gegenteil: Die räumliche Deplatzierung setzt Vektoren frei, die die Hauptfigur nicht unter Kontrolle bekommt. Die Sprache reflektiert diese Krise. Oft werden Ausdrücke verwendet, die auf Bewegungen des Niedergangs hinweisen:

> Ich ging die Straße bis zum Ufer des Tejo *hinunter*, so viel Wasser hatte ich in meinem Leben noch nicht gesehen, der traurige Rio Pomba erschien mir daneben wie ein Rinnsal. (Ruffato 2016: 47; Hervorh. F.T.)

> Senhor Carrilho war es auch, der mir das Ao Recanto dos Caçadores empfahl, drei Straßen *nach unten*, rechter Hand. (Ebd.: 54; Hervorh. F.T.)

> […] manchmal schoss es mir durch den Kopf, eine Dummheit zu begehen, Gift zu schlucken, mich *von der Brücke* des 25. April zu *stürzen*. (Ebd.: 55; Hervorh. F.T.)

Serginhos Rede macht seinen allmählichen Verfall in der Gesellschaft deutlich. Seine Dissonanz mit Lissabon ist ihm allerdings nicht neu, sondern eine Rückkehr in die Lage seiner Heimat, wo er sich ebenfalls fehl am Platz fühlte und keine Perspektive hatte. Im Ergebnis führt seine Deplatzierung daher zum Verlust seiner Identität.

Im Dialog mit einem Freund wird Serginho bewusst, dass seine Lage in Portugal nicht mehr zu definieren ist. Beide sind der Meinung, dass sie entweder in Portugal auf ihre Herkunft reduziert oder sie in Brasilien den »an-

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

deren« (ebd.: 86) zugeordnet werden: »[H]ier in Portugal seien wir niemand, hätten ›nicht mal einen Namen‹, sind immer nur Brasilianer, ›und in Brasilien, was sind wir da?‹, auch nichts, die anderen« (ebd.). Diese Auffassung ratifiziert die Tatsache, dass sie – als Vertreter einer kulturellen Gruppe – nicht der sozialen Marginalisierung entkommen können.

Ruffatos Erzählung schildert jene Ausschnitte aus Serginhos Leben, in denen sein Wunsch und sein erfolgloses Bemühen, ein besseres Leben zu erlangen, deutlich werden. Auf einer emotionalen Ebene versucht er, ein gutes Vorbild für seinen Sohn zu sein, der in Brasilien geblieben ist. Darüber hinaus verliebt er sich in eine ebenfalls brasilianische Prostituierte, deren kriminelle Machenschaften zu seinem subjektiven Absturz beitragen. Zunehmend verliert er die Kontrolle über sein Leben; er hat keine Macht über die Vektoren, die dessen Entwicklung bestimmen. Die Kontrolle ist eine Illusion, eine Selbsttäuschung.

Im Vergleich zu *Nachtzug nach Lissabon* (Mercier 2013) sind die in Ruffatos Roman dargestellten Vektoren meines Erachtens weniger systematisch, aber realistischer. Die Unfähigkeit, diese Vektoren in die eigenen Hände zu nehmen, bringt Serginho in einen dissonanten Zustand der Fragmentierung und Orientierungslosigkeit. Während Gregorius' Brille sein neues Leben positiv prägt, ist Serginhos alte Rauchgewohnheit seine einzige Möglichkeit, sich an seiner vertrauten, doch gebrochenen Identität und an der Hoffnung auf ein besseres Leben festzuhalten:

> Ich habe wieder angefangen zu rauchen, so ungefähr sechseinhalb Jahre nach meinem Besuch bei Doktor Fernando, der mich schon damals, als er das Rezept schrieb – Tegretol, Fluoxetin und Nikotinpflaster –, gewarnt hatte, ›ist nur zur Unterstützung‹; aufhören, also für immer, müsse ich aus eigenem *Willen* […] (Ruffato: 15; Hervorh. i. Orig.).

> Und so bin ich dann, nach sechseinhalb Jahren oder so, wieder in einen Tabakladen gegangen, habe mir ein Päckchen SG gekauft und ein Feuerzeug, habe eine Zigarette herausgenommen, sie angesteckt und wieder angefangen zu rauchen. (Ebd.: 91)

Die zyklische Struktur der Geschichte, die sich aus der Wiederaufnahme des Rauchens ergibt, offenbart, dass die literarisch dargestellten Vektoren eine räumliche Deplatzierung implizieren, welche zu einer turbulenten Rückkehr zum alten Selbst führen kann. In dieser Hinsicht entspricht die Entstehung neuer ontologischer, sich aus Bewegungen ergebender Episteme nicht

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - BY-NC-ND

zwangsläufig der erwünschten Entwicklung. Denn die Bewegung bringt auf räumliche und relationale Art und Weise ein Wissen zum Ausdruck, das sich realitätsnah manifestiert und sich nicht nach subjektiv-idealen Wünschen und Einstellungen richtet.

3. Fazit

Der vorliegende Beitrag bekräftigt die Relevanz von Ettes Konzepten zur Analyse der Bewegungen und der Vektoren, die zur Entstehung und Entfaltung einzigartiger Wissensformen beitragen. Die Etablierung der *TransArea Studies* und die Berücksichtigung von ›Literaturen ohne festen Wohnsitz‹ können dementsprechend als produktive erkenntnistheoretische und literaturwissenschaftliche Analysekategorien aufgefasst werden, welche systematisch die Entwicklung von narrativen Elementen, in diesem Fall der Identität, analysiert.

Der Ausgangspunkt dieser Entwicklung liegt in der postmodernen Literatur oft in der Fragmentierung des Lebens und der sich daraus ergebenden Identitätskrise (vgl. Hall 1996). Die Bewegungen bzw. Vektoren dienen in der Handlung als narrative Elemente, die ein sehr expressives Potenzial zur Identitätsgestaltung aufzeigen. Darüber hinaus fungieren die Identitätskrisen bzw. die verflüssigten Identitäten (vgl. Bauman 2000) als häufig vorkommendes literarisches Motiv und als produktive Anregungen, über die Identität zu reflektieren.

In dieser Hinsicht präsentiert die Literatur mögliche einzuschlagende Wege, obgleich die Fraktalität der narrativen Vektoren in ihrer Wirkung nicht vorherzusehen ist. Dafür ist die narrative Praxis von größter Bedeutung, da sie die aktive Produktion von Epistemen unmittelbar ankurbelt. Die Identitätssuche und -findung dient in diesem Sinne als Vektor und vermittelt dabei ein Wissen, das über das Zeitliche und Räumliche hinausgeht:

> Ein mobiles Koordinatensystem wird entworfen, das die Orte aus der Erfahrung, die Räume aus der Bewegung, die Vergangenheit aus dem Erleben und die Gegenwart aus dem Prozeß sich herausbildender Zukunft entstehen und ein bewegliches Netzwerk sich bilden läßt, in welchem […] die Bewegungen (in) der Vergangenheit nicht von den Bewegungen (in) der Zukunft zu trennen sind. (Ette 2005: 11)

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Abschließend ist es wichtig zu unterstreichen, dass Bewegung, Verschiebung und Vektorisierung nicht kulturabhängig, sondern vielmehr dem menschlichen Handeln inhärent sind. Aus dem Verhältnis zum Raum und zu den Anderen ergeben sich nicht zwangsläufig schon Antworten. Vielmehr werden zunächst einmal Fragen aufgeworfen, welche wiederum als epistemische Vektoren zu begreifen sind. In diesem Sinne fungiert die Literatur als produktive und potenzielle Vermittlerin extratemporalen Wissens.

Literaturverzeichnis

Bachmann-Medick, Doris (2006): Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften. Reinbek bei Hamburg.

Bauman, Zygmunt (2000): Liquid modernity. Cambridge.

Bhabha, Homi K. (1994): The location of culture. London.

Birk, Hanne/Neumann, Birgit (2002): Go-between: Postkoloniale Erzähltheorie. In: Ansgar Nünning/Vera Nünning (Hg.): Neue Ansätze in der Erzähltheorie. Trier, S. 115-151.

Derrida, Jacques (1990): Die Différance. In: Peter Engelmann (Hg.): Postmoderne und Dekonstruktion. Texte französischer Philosophen der Gegenwart. Stuttgart, S. 76-113.

Ette, Ottmar (2001): Literatur in Bewegung. Raum und Dynamik grenzüberschreitenden Schreibens in Europa und Amerika. Weilerswist.

Ders. (2005): ZwischenWeltenSchreiben. Literaturen ohne festen Wohnsitz. Berlin.

Ders. (2012): TransArea. Eine literarische Globalisierungsgeschichte. Berlin.

Hall, Stuart (1996): Cultural identity and diaspora. London.

Mercier, Pascal (2013): Nachtzug nach Lissabon. München.

Ruffato, Luís (2016): Ich war in Lissabon und dachte an dich. Berlin.

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Perspektiven der Kultur- und Übersetzungswissenschaft und interkulturellen Didaktik

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Übergänge erschaffen Wissen

›Vergangenheitsbewältigung‹ und die Auflösung des ›Konsenssyndroms‹ in Norwegen

Julia Erol

Abstract

Since 1945 Norwegian newspapers as Aftenposten have dealt with various aspects of World War II and the occupation of Norway by the German National Socialists. Thereby they determined the historical discourse. The so-called Norwegian ›consensus syndrome‹ defined and limited subjects discussed. The narrative states that most Norwegians were active resistant fighters against the German occupants during World War II. The fact that most Norwegian citizens were passive and some even participated in the crimes of the National Socialists and the Shoah was disregarded. The decline of the Norwegian consensus syndrome, which was facilitated by developments as the Norwegian ›Historians' Dispute‹, enabled the research of formerly sensitive topics. Quantitative research results from keyword searching in library catalogues and databases can support the assumption that times of transitions create knowledge.

Title: *Transitions create knowledge. ›Coming to terms with the past‹ and the decline of the ›consensus syndrome‹ in Norway*

Keywords: *Norway; discourse; Second World War; library science; digital history*

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

1. Einleitung

Ausgangspunkt für den Sammelbandbeitrag[1] ist die Frage, wie in Zeiten des Übergangs neues Wissen geschaffen werden kann. Anhand des norwegischen Erinnerungsdiskurses in Bezug auf den Zweiten Weltkrieg und der Auflösung des sogenannten ›Konsenssyndroms‹, i.e. der Annahme, dass die Mehrheit der Norweger im Zweiten Weltkrieg im Widerstand tätig war, kann veranschaulicht werden, wie in einem Moment des Übergangs erstens sich historische Selbstentwürfe verändern können und zweitens neues Wissen generiert werden kann.

Der vorliegende Beitrag beschäftigt sich im ersten Teil mit der Publikation *Die langen Schatten der Besatzungszeit. »Vergangenheitsbewältigung« in Norwegen als Identitätsdiskurs*, in der die Autorin, Susanne Maerz (2008), den norwegischen Erinnerungsdiskurs in Gänze analysiert. In ihrer Monographie wird das Entstehen, die Geltung und die Auflösung des sogenannten Konsenssyndroms anhand der Veröffentlichungen der norwegischen Tageszeitung *Aftenposten* erarbeitet. Maerz' Arbeit ist in einer Zeit des Übergangs entstanden, in der das Erforschen, Analysieren und Benennen von ›historischen Vorurteilen‹ möglich wurde. Auf diese Weise konnten neue Erkenntnisse erlangt werden. Zuvor war dies, bedingt durch das Narrativ über den Zweiten Weltkrieg, nicht möglich. In Folge der Publikation kam es zu einer wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit den Geschehnissen des Zweiten Weltkrieges.[2]

Im zweiten Teil des Beitrages soll die These von der Entstehung neuen Wissens in Zeiten des Übergangs mit einer einfachen Bibliotheksrecherche untersucht werden.

1 Es handelt sich bei dem vorliegenden Beitrag um eine ausgearbeitete Version des auf der Tagung der Gesellschaft für interkulturelle Germanistik vom 09.-15. September 2017 gehaltenen Vortrags.

2 Kritisch muss hier angemerkt werden, dass die Arbeit als Teil einer Entwicklung gesehen werden muss. Die Publikation ist eine der ersten, die über die kritische Auseinandersetzung mit dem norwegischen Geschichtsbild berichtet. Maerz' Arbeit wurde international rezensiert. Die norwegische Übersetzung, die zwei Jahre nach der Erstveröffentlichung erschien, kann als Beleg für die Bedeutung der Arbeit im und für den norwegischen Sprachraum gelesen werden.

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

2. *Die langen Schatten der Besatzungszeit*

Die langen Schatten der Besatzungszeit. »Vergangenheitsbewältigung« in Norwegen als Identitätsdiskurs ist der Titel der in der Reihe *Nordeuropäische Studien* publizierten Dissertation von Susanne Maerz aus dem Jahre 2008.[3] Sie nimmt in ihrer Dissertationsarbeit eine Diskursanalyse vor, in der sie die bedeutendsten medialen Debatten der Nachkriegszeit in Bezug auf den Zweiten Weltkrieg und die Besatzung Norwegens analysiert. Sie arbeitet heraus, »welche Gruppen zu Meinungsführern werden, was jeweils tabuisiert und was thematisiert wird und wie sich dies im Laufe der Zeit ändert« (Maerz 2008: 18). »So sollen unter dem Gesichtspunkt der ›Vergangenheitsbewältigung‹ Entwicklungslinien und Probleme im Umgang mit der Besatzungszeit und der strafrechtlichen Abrechnung von 1965 bis zum Jahr 2005 herausgearbeitet werden.« (Ebd.) Maerz' Quellenkorpus besteht mehrheitlich aus Veröffentlichungen in der norwegischen Tageszeitung *Aftenposten* (vgl. ebd.: 9). Sie analysiert den Bestand und Zerfall des sogenannten Konsenssyndroms.

3. Die norwegische Tageszeitung *Aftenposten*

Die norwegische *Aftenposten* [Abendpost] ist eine überregional erscheinende Tageszeitung mit Redaktionssitz in Oslo. *Aftenposten* wurde 1860 in Oslo, damals Kristiania, gegründet. Sie gehört heute der Schibsted Aktiengesellschaft und ist Teil des Medienkonzerns Media Norwegen (vgl. Wasberg 1960: 67). Das Blatt, das als unabhängig und konservativ bezeichnet wird, ist die meistgelesene Tageszeitung des Landes. Als täglich erscheinendes Medium ist die *Aftenposten* ein aktiver Informationsvermittler im medialen Kommunikationsprozess. Seit dem Ende des Zweiten Weltkrieges im Jahr 1945 wurde in ihr eine Vielzahl an Artikeln publiziert, die sich differenziert mit den Geschehnissen des Zweiten Weltkrieges und der Okkupation Norwegens durch die deutschen Nationalsozialisten auseinandersetzen (Aftenposten 1945-1949) (vgl. Maerz 2008: 19).

3 Die Dissertation wurde 2007 angenommen.

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

4. Das norwegische Konsenssyndrom

Der Begriff der *nationalen Konsenserzählung* oder besser des *nationalen Konsenssyndroms* wurde durch den norwegischen Historiker Ole Kristian Grimnes (vgl. 1990; zitiert nach Maerz 2008: 71) geprägt. Die norwegische Konsenserzählung entwickelte sich bereits während des Krieges, erhielt ihre Legitimation aber erst durch den Nachkriegsdiskurs, in dem diese vollkommen aufging und zur Meistererzählung wurde (vgl. Maerz 2008: 13).[4]

Durch die norwegische Konsenserzählung wurde die Bevölkerung in patriotische Norweger, *Jøssinger* genannt, und die mit den Okkupanten kollaborierenden Norweger, die als *Quislinge* bezeichnet werden, geteilt (vgl. Bohn 2000: 19f.).[5] Die ›Werte der Nation‹ wurden nach dem Krieg maßgeblich durch die *Jøssinger*, zu denen der Großteil der meist passiv eingestellten norwegischen Bevölkerung zählte, konstituiert (vgl. Eriksen 1995: 56). Die ›Anderen‹, die sich während der Besatzungszeit gegen die Nation gestellt und die Okkupanten unterstützt hatten, blieben Teil der Nation, waren aber von der Partizipation am nationalen Konsens ausgeschlossen. Diese Gruppe wurde nach Kriegsende durch die *landssvikoppgjøret* [Landesverräterprozesse] juristisch verurteilt und in der Folge ausgegrenzt. Die Nachkriegsprozesse stellten durch die gefällten Urteile die Legitimation der norwegischen Konsenserzählung dar.[6] Auch die norwegischen Juden, deren Platz im nationalen Konsens ungeklärt war, wurden möglicherweise auf Grund ihres unklaren Status ausgeschlossen. Zu den ebenfalls nach dem Krieg Ausgegrenzten, die sich jedoch nicht aktiv schuldig gemacht hatten, gehören die *krigs-* [Kriegs-] oder *tyskerbarn* [Deutschenkinder], die von deutschen Soldaten mit Norwegerinnen gezeugt worden waren. Auch die Mütter der Deutschenkinder, die *tyskerjenter* [Deutschenmädchen] wurden ausgegrenzt. Obwohl sie während

4 Maerz (vgl. 2008: 13) ist der Ansicht, dass die Teilung der Gesellschaft bereits während des Krieges stattfand.

5 Der Begriff *Jøssinger* entstand in Anlehnung an den *Jøssingfjord*, in dem 300 alliierte Gefangene unter anderem durch norwegische Widerstandskämpfer vom deutschen Versorgungsschiff *Altmark* befreit werden konnten. *Quislinge* steht stellvertretend für den norwegischen Vorsitzenden der *Nasjonal Samling* [Nationalen Sammlung] und späteren Regierungschef Vidkun Quisling, dessen Name heute grenzübergreifend für Verrat steht (vgl. ebd.).

6 92 000 Norweger, 3,2 Prozent der damaligen Bevölkerung, wurden in den *landssvikoppgjøret* bestraft. Die aktive oder passive Mitgliedschaft in der norwegischen *Nasjonal Samling* nach dem 09. April 1942 war eines der Hauptverbrechen (vgl. Maerz 2008: 72f.).

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

der *landssvikoppgjøret* nicht verurteilt wurden, waren sie für den Großteil der norwegischen Bevölkerung moralisch schuldig. Die Angehörigen der Kollaborateure wurden in gleicher Weise wie die *tyskerjenter* und ihre Kinder gesellschaftlich ausgegrenzt (vgl. Olsen 2002: 224, 250). Die Inklusion dieser Gruppen hätte eine tiefgreifende Auseinandersetzung mit der Vergangenheit und der eigenen Beteiligung am Holocaust bedeutet. Der Begriff *Konsenserzählung* bezeichnet die Spaltung der norwegischen Bevölkerung in zwei Gruppen und kann seinerseits in zwei Bestandteile geteilt werden. *Konsens*: »1. Übereinstimmung der Meinungen 2. Zustimmung, Einwilligung« (Dudenverlag 2021a). *Syndrom*: »Krankheitsbild, das sich aus dem Zusammentreffen verschiedener charakteristischer Symptome ergibt« (Dudenverlag 2021b).[7]

5. Die Analyse des norwegischen Nachkriegsdiskurses

Es gibt zwei Autorinnen, die sich wegweisend mit dem Narrativ und seiner Aufarbeitung beschäftigen, Susanne Maerz und Claudia Lenz. Lenz (2002) erarbeitet in ihrer Veröffentlichung beispielhaft verschiedene Aspekte der norwegischen *Oral History*.

Maerz (2008) thematisiert in ihrer Arbeit den norwegischen Umgang mit der eigenen Vergangenheit und der Beteiligung am Zweiten Weltkrieg. Maerz' Arbeit ist zudem eine der ersten, die sich ausführlich mit dem Konsenssyndrom und den Akteuren beschäftigt, die zur Bildung, zum Erhalt und zur Auflösung der Konsenserzählung beitrugen.

Die verwendeten Quellen sind so vielseitig, dass sie häufig in Arbeiten, die sich mit dem Diskurs in Norwegen beschäftigen, verwendet werden: Nach einer methodologischen Einordnung beschreibt Maerz (vgl. ebd.: 85-203) die verschiedenen Entwicklungsphasen des norwegischen Nachkriegsdiskurses ab den 1960er Jahren bis 1991. Darüber hinaus gibt sie einen Ausblick auf das folgende Jahrzehnt (vgl. ebd.: 204-279). Die Historikerin geht in ihrer Analyse in Dekaden vor. Sie leitet die Kapitel mit einem politischen Überblick über jedes Jahrzehnt ein und kontextualisiert die gesellschaftlichen Debatten. Im Anschluss widmet sie sich den Diskussionen und den Diskutanten. Damit

7 In der Geschichtswissenschaft wird im Zusammenhang mit Diskursanalysen auch von der Bearbeitung von Traumata gesprochen (vgl. Kansteiner 2004). Der Begriff des Traumas ist ebenfalls der Medizin entliehen. Grimnes Begriffsschöpfung kann in diesem Zusammenhang interpretiert werden.

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

zeichnet die Autorin die Festigung, das Bestehen und die Auflösung des Konsenssyndroms nach, beginnend mit den Debatten der 1960er Jahre bis hin zum norwegischen Historikerstreit 1991.

Bei ihrer Analyse berücksichtigt sie den Beginn und die Legitimation der Nachkriegserzählung durch die Nachkriegsprozesse in den frühen 1960er Jahren (vgl. ebd.: 85-91). Sie widmet sich landesinternen Aufarbeitungsthemen wie den Diskussionen um die Publikation der ersten Quisling-Biographie in den späten 1960er Jahren, der Verurteilung zweier Parlamentsabgeordneter als Landesverräter sowie der Diskussion um die politische Rolle Knut Hamsuns in den 1970er Jahren (vgl. ebd.: 92-148). Maerz (vgl. ebd.: 149-164) unterstreicht die Bedeutung der amerikanischen Serie *Holocaust* für Europa, insbesondere für Skandinavien. Hierbei geht sie mehrfach auf Reaktionen in den anderen nordischen Ländern – speziell in Schweden – ein und zieht Vergleiche. Die Serie *Holocaust* stellt einen Beginn des Bruchs mit der Konsenserzählung dar. Die Autorin widmet sich in ihrer Analyse zudem einer landeseigenen Debatte zur Veröffentlichung der Serie *Im Schatten des Sonnenkreuzes* und schließlich dem norwegischen Historikerstreit 1989-1991 (vgl. ebd.: 171-200).

Im norwegischen Historikerstreit, der sich mit den diskursiven Ereignissen auseinandersetzte, wurden das Geschichtsbild und die nationale Konsenserzählung öffentlich hinterfragt (vgl. ebd.: 188-200). Begründet war die norwegische Kontroverse in der Rezeption des deutschen Historikerstreits. Jüngere Historiker wie Øystein Sørensen, Nils Johan Ringdal, Terje Halvorsen und Hans Frederik Dahl kritisierten, dass der Fokus der norwegischen Geschichtsschreibung auf den Taten des Widerstands, das heißt auf den ruhmreichen Seiten der norwegischen Besatzungszeit lag, so wie es der Historiker Magne Skodvin und seine Schüler dargelegt hatten. Durch die Dominanz der etablierten Erzählung und den Ausschluss verschiedener Bevölkerungsgruppen aus der Konsensgemeinschaft konnte es zu keiner aufgeklärten Geschichtsschreibung kommen. Die neue Generation von Historikern forderte nun eine wertneutrale Auseinandersetzung mit der Besatzungszeit. Der Historikerstreit stellte die Konsenserzählung endgültig und vollständig öffentlich in Frage, sodass sich die etablierte Erzählung veränderte und schließlich in einer neuen aufging. Der historische Selbstentwurf vom ›Norweger im Widerstand‹ löste sich auf.

Maerz' Arbeit endet mit einem Überblick über Debatten, die in Bezug auf den Konsens zwischen 1991 und 2005 in Norwegen geführt wurden (vgl. ebd.: 204-279). Diese setzten sich hauptsächlich mit öffentlichen bzw. politi-

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

schen Entschuldigungen, Entschädigungen und der Anerkennung verschiedener (Opfer-)Gruppen auseinander.

6. Die Auflösung des Konsenssyndroms und das Generieren neuen Wissens

Eine einfache Bibliothekskatalogrecherche kann den Einfluss von Maerz' Arbeit illustrieren. Diese wurde stellvertretend für andere Arbeiten ausgewählt, die sich mit Aspekten der Vergangenheitsbewältigung in Norwegen beschäftigen. Die beschriebene Arbeit kann als eine der ersten und vielleicht wichtigsten auf ihrem Gebiet betrachtet werden.

Für die Bibliotheksrecherche wurden Schlüsselbegriffe und Daten, die in Verbindung mit der Publikation stehen, für eine norwegische bzw. norwegenweite Suche verwendet.

Ausgewählt wurde die Bibliothek der Universität Oslo, Norwegens größte Fach- und Forschungsbibliothek. Auf den Seiten der Universitätsbibliothek hat man Zugang zu der Suchmaschine *Oria*, einem gemeinsamen Portal der norwegischen Fach- und Forschungsbibliotheken, betrieben durch BIBSYS, einem Unternehmen das IT-Dienste für den Ausbildungs- und Forschungsbereich anbietet.[8]

Ausgehend von der Annahme, dass der Bruch mit dem Konsenssyndrom eine wissenschaftliche Auseinandersetzung mit tabuisierten Themen und Akteuren möglich machte, wurde die Recherche unternommen. Nach Eingabe der Suchworte *Andre verdenskrig* [Zweiter Weltkrieg] sowie einer zeitlichen und sprachlichen Eingrenzung der Recherche werden durch *Oria* Veröffentlichungen in norwegischer Sprache, die zwischen 1992 und 2017 (in Folge des norwegischen Historikerstreits) veröffentlicht wurden, angezeigt. Die Suche ergab 1865 Treffer für den Bestand der Universität Oslo (2167 Treffer für die Bestände norwegischer Fachbibliotheken).[9] Für den Zeitraum zwischen der Veröffentlichung von Maerz' Arbeit 2008 und 2017 sind es 849 Treffer für die Universität Oslo (1108 Treffer in norwegischen Fachbibliotheken).

8 Vgl. hierzu *Oria* auf der Website der Universitätsbibliothek Oslo; online unter: https://bibsys-almaprimo.hosted.exlibrisgroup.com/primo-explore/search?vid=UIO [Stand: 23.11.2021].

9 Die Suche wurde letztmalig im September 2017 durchgeführt.

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

In den 25 Jahren zuvor, zwischen 1967 und 1991, sind es lediglich 347 Treffer für die Universität Oslo (423 Treffer in norwegischen Fachbibliotheken). In Folge des norwegischen Historikerstreits (1992-2017) sind 1865 Treffer für die Universität Oslo (2167 Treffer für die Bestände norwegischer Fachbibliotheken) zu verzeichnen. Es erscheinen fünfmal so viele Publikationen, die sich mit dem Thema des Zweiten Weltkriegs beschäftigen, als in den 25 Jahren zuvor.

Maerz' Arbeit entstand in einer Zeit, die als Zeit des Übergangs betrachtet werden kann. Nach der Veröffentlichung der Studie nehmen Arbeiten, die sich mit erinnerungshistorischen Themen beschäftigen, zu.

Gibt man als Suchbegriffe *Minne* [Erinnerung], *Andre verdenskrig* [Zweiter Weltkrieg], *Norge* [Norwegen] und den Untersuchungszeitraum 2009-2017 ein, erhält man für die durchsuchten 8 Jahre 128 Treffer (in allen Sprachen) für den Bestand der Bibliothek Oslo. Für die 43 Jahre zwischen 1965 und 2008 erhält man nur 87 Treffer. Die Veröffentlichungen haben sich in Folge der Zeit des Übergangs verdoppelt.

Durch die Auflösung des Konsenssyndroms und die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit diesem Prozess wurde die Aufarbeitung des Zweiten Weltkriegs in Norwegen endlich möglich. So konnte neues Wissen über ehemals tabuisierte Themen und den Umgang mit diesen gewonnen werden.

7. Schlussbemerkung

Infolge des norwegischen Historikerstreits kam es zu einer Auseinandersetzung mit der Konsenserzählung über den Zweiten Weltkrieg in Norwegen und dem bisherigen nationalen Selbstentwurf, was sich in einer starken Zunahme von Forschungsarbeiten niederschlägt.

In den 15 Jahren, die dem norwegischen Historikerstreit folgten und als Aufarbeitungszeit referiert wurden, kam es zur Bearbeitung bisher vernachlässigter Themen, was zur Entstehung neuen Wissens beitrug. In dieser Zeit des Übergangs entstanden Arbeiten wie die von Maerz (2008). Ihre Arbeit trägt zum Wissen über den norwegischen Nachkriegsdiskurs und das Konsenssyndrom bei und regt gleichzeitig die Produktion neuen Wissens an.

Welche Rolle die Publikation *Die langen Schatten der Besatzungszeit. »Vergangenheitsbewältigung« in Norwegen als Identitätsdiskurs* (Maerz 2008) im historischen Prozess einnimmt, kann diskutiert werden. Rezensionen wie die des Historikers Rolf Hobson (vgl. 2008), der Maerz' Arbeit eine signifikante Rolle

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

in der norwegischen Geschichtsschreibung zuordnet, können einen Anhaltspunkt geben. Die Übersetzung der Arbeit ins Norwegische ist ein weiteres Indiz.

Maerz' Arbeit ist in einer Zeit des Übergangs entstanden, in der neues Wissen erschaffen werden konnte, was nur durch die Auflösung des Konsenssyndroms möglich war.[10]

Literaturverzeichnis

Bohn, Robert (2000): Reichskommissariat Norwegen. »Nationalsozialistische Neuordnung« und Kriegswirtschaft. München.

Dudenverlag (2021a): Konsens, der; online unter: https://www.duden.de/rechtschreibung/Konsens [Stand: 23.11.2021].

Dudenverlag (2021b): Syndrom, das; online unter: https://www.duden.de/rechtschreibung/Syndrom [Stand: 23.11.2021].

Eriksen, Anne (1995): Det var noe annet under krigen. 2. verdenskrig i norsk kollektivtradisjon [Es war etwas anderes während des Krieges. Der Zweite Weltkrieg in norwegischer Kollektivtradition]. Oslo.

Grimnes, Ole Kristian (1990): Historieskrivingen om Okkupasjonen. Det nasjonale konsens-syndromets gjennomslagskraft [Geschichtsschreibung zur Okkupation. Die Durchschlagskraft des nationalen Konsenssyndroms] In: Nytt Norsk Tidsskrift [Neue norwegische Zeitschrift] 7, H. 2, S. 108-121.

Hobson, Rolf (2008): Bokmeldinger [Buchveröffentlichungen]. Susanne Maerz. Die langen Schatten der Besatzungszeit. »Vergangenheitsbewältigung« in Norwegen als Identitätsdiskurs. In: Historisk tidsskrift [Historische Zeitschrift] 87, H. 3, S. 552-555.

Kansteiner, Wulf (2004): Menschheitstrauma, Holocausttrauma, kulturelles Trauma. Eine kritische Genealogie der philosophischen, psychologischen und kulturwissenschaftlichen Traumaforschung seit 1945. In: Friedrich Jaeger/Jörn Rüsen (Hg.): Handbuch der Kulturwissenschaften. Band 3: Themen und Tendenzen. Stuttgart/Weimar, S. 109-138.

10 Die ›relativ‹ späte Auseinandersetzung mit dem etablierten Geschichtsbild ist kein Spezifikum Norwegens. Es handelt sich um ein transnationales Phänomen, das sich in den ehemals besetzten Ländern, beispielsweise auch in den Niederlanden, beobachten lässt (vgl. Oostindie 2005: 43).

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Lenz, Claudia (2002): Von der patriotischen Pflicht, das Haus in Ordnung zu halten. Bedeutungswandel innerhalb der individuellen und kollektiven Erinnerung an den Widerstand norwegischer Frauen gegen die deutsche Besatzung nach 1945. Hamburg.

Maerz, Susanne (2008): Die langen Schatten der Besatzungszeit. »Vergangenheitsbewältigung« in Norwegen als Identitätsdiskurs. Berlin.

Olsen, Kåre (2002): Vater: Deutscher. Das Schicksal der norwegischen Lebensbornkinder und ihrer Mütter von 1940 bis heute. Frankfurt a.M.

Oostindie, Gert (2005): Fragmentierte ›Vergangenheitsbewältigung‹: Kolonialismus in der niederländischen Erinnerungskultur. In: Helma Lutz/Kathrin Gawarecki (Hg.): Kolonialismus und Erinnerungskultur. Die Kolonialvergangenheit im kollektiven Gedächtnis der deutschen und niederländischen Einwanderungsgesellschaft. Münster, S. 41-52.

Wasberg, Gunnar Christie (1960): Aftenposten i hundre år. 1860-1960 [Aftenposten in hundert Jahren. 1860-1960]. Oslo.

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - BY-NC-ND

Kulturakademie: gemeinsam und Gemeinsames

Katrine Fleckner Gravholt

Abstract

The paper outlines visions about the present Interreg project ›Kulturakademie‹ within the German-Danish border region. The pivotal point of the project is the meeting between German and Danish elementary school classes at a German and a Danish museum, respectively, where they test out an education program about a specific topic within natural science, cultural anthropology, or the arts. A PhD project is investigating the meeting between pupils and is employing an empirical focus on participant communication and interaction. The preliminary observations of the project show that the communication and interaction between pupils must be scaffolded extensively through museum didactics if pupils either not at all or only to a very limited extent are able to communicate in the neighbouring language. Theories on similarities or points of similarity and transculturality are able to shed light on the potential of such meetings, in which historical and cultural points in common are brought to centre, and it seems that points of similarity become more visible to pupils through common activities.

Title: *›Kulturakademie‹: Sharing what we have in common*
Keywords: *German-Danish interaction; interculturality; transculturality; points of similarity; external learning environments*

In den vergangenen zehn Jahren wurden viele deutsch-dänische Schulprojekte in der Region Sønderjylland-Schleswig mit dem Zweck, grenzüberschreitende Begegnungen zu ermöglichen, durchgeführt. Sowohl von politischer Seite als auch von Seiten vieler Bildungseinrichtungen besteht der Wunsch, dass Kinder und Jugendliche nördlich und südlich der Grenze einander begegnen und die Sprache und Kultur des Nachbarlandes kennenlernen. Anregung für diesen kleinen Beitrag ist ein Schulprojekt im deutsch-dänischen

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Grenzland, und zwar ein aktuelles Projekt namens *Kulturakademie*, dem ich als Doktorandin folge. Dreh- und Angelpunkt des Projekts sind Begegnungen deutscher und dänischer Schulklassen in deutschen und dänischen Museen der Grenzregion. Jeweils ein deutsches und ein dänisches Museum arbeiten zusammen und die Museumspädagoginnen und Museumspädagogen erstellen ein Unterrichtsangebot zu einem beiden Museen gemeinsamen Thema, mit dem die Schülerinnen und Schüler in den Museen arbeiten. Sie treffen sich in den Museen zum ersten Mal. Mit dem Projekt wünscht man von Seiten der Projektbewerber, die interkulturellen Kompetenzen der Schülerinnen und Schüler zu fördern, den teilnehmenden Kindern und Jugendlichen Wissen über die gemeinsame Geschichte beizubringen und ihre Reflexion über das gemeinsame Kulturerbe zu unterstützen.

Die heutige Grenze zwischen Deutschland und Dänemark wenige Kilometer nördlich von Flensburg ist ein Ergebnis der Grenzziehung nach dem Volksentscheid 1920. Südlich der Grenze lebt heute eine dänische Minderheit innerhalb der deutschen Mehrheit und nördlich der Grenze lebt eine deutsche Minderheit innerhalb der dänischen Mehrheit. Bis 1864 machte das Gebiet zwischen der Eider und der Königsau südlich von Kolding im heutigen Dänemark das Herzogtum Schleswig aus. Spuren der langen gemeinsamen Geschichte des Herzogtums Schleswig sind im heutigen deutsch-dänischen Grenzland noch deutlich zu erkennen; es bestehen viele Gemeinsamkeiten.[1]

Ich möchte die Hypothese aufstellen, dass bei deutsch-dänischen Begegnungen ein Fokus auf Gemeinsamkeiten und Ähnlichkeiten ergiebiger als ein kontrastiver Fokus ist. Der Soziologe Richard Jenkins (vgl. 2002: 72) meint, dass es im kulturellen Bereich Zeit ist, nicht länger von Unterschieden zu reden. Ihm zufolge sind Unterschiede und Ähnlichkeiten untrennbar miteinander verbunden und beides dynamische Prinzipien der Identität. Jenkins (vgl. ebd.: 67) meint, dass die Ähnlichkeiten mehr Aufmerksamkeit verdienen. Bei manchen Theoretikerinnen und Theoretikern, die sich für das Ähnlichkeitsparadigma aussprechen, wird der Fokus auf Ähnlichkeiten aus vielen Gründen deutlich hervorgehoben. Kimmich (vgl. 2017) unterstreicht die Bedeutung der Ähnlichkeit u.a. für unser Erkennen, Erinnern und Kategorisieren.

> Sie [Ähnlichkeit; K.F.G.] bedarf der Feststellung von Differenzen, weil sie nie Identität ist, kann aber selbst auch keine radikale Differenz im Sinne des

1 Vgl. hierzu die Informationen im Lexikon von *Grænseforeningen*; online unter: https://graenseforeningen.dk/om-graenselandet/leksikon [Stand: 17.11.2021].

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

> ›Anderen‹ sein: Ähnlichkeit ist kein binäres Modell, sondern eine ›Figur des Dritten‹. Sie befindet sich immer zwischen den Polen von vollständiger Identität und radikaler Differenz. (Ebd.: 43)

Ein an Ähnlichkeit orientiertes Denken impliziert politische und ethische Aspekte und repräsentiert statt Oppositionen und Dichotomien das Überbrückende, weshalb ein expliziter Diskurs der Ähnlichkeiten gegen Phänomene wie Diskriminierung des ›Anderen‹ wirkungsvoll ist (vgl. ebd.: 140f.). Aufgrund der Relevanz dieser Argumente für das Projekt *Kulturakademie* dient die Ähnlichkeitstheorie als Ausgangspunkt meiner Ausführungen.

Die lange gemeinsame Geschichte des heutigen Nord- und Südschleswigs stellt einen guten Grund für den Fokus auf Gemeinsamkeiten dar, genauso wie die heutige geographische Nähe sowie der performative und interaktionelle Fokus, der in der Ähnlichkeitstheorie enthalten ist. Dieser Fokus ermöglicht die Untersuchung der Schülerbegegnungen als performative Prozesse, deren Potential es zu eruieren gilt. Zudem sind die Möglichkeit für und die Hoffnung auf Auflösung von Dichotomien und die Bildung neuer Gemeinschaften wichtige Argumente für einen Fokus auf Gemeinsamkeiten.

Mit einem Fokus auf das Gemeinsame trifft man schon bei der Bezeichnung ›Begegnung‹ auf Herausforderungen. Die Begegnung ist in der territorialen Bedeutung des Wortes grenzüberschreitend, da die Schülerinnen und Schüler die physische Grenze zwischen Deutschland und Dänemark überqueren, um ein Museum im anderen Land zu besuchen. Wenn man die essentialistische Vorstellung von klar abgegrenzten Nationalkulturen ablehnt, ist die zu untersuchende Begegnung jedoch nicht als kulturelle Begegnung zwischen deutscher und dänischer Kultur zu betrachten. Einzelne Individuen als Repräsentanten einer Kultur zu sehen, ist meines Erachtens problematisch, besonders wenn es sich um Kinder handelt. Eine solche Perspektive wäre auch zu vereinfachend. Schon in der ersten Phase der Datenerhebung wurde deutlich, dass ganz unterschiedliche kulturelle ›Konstellationen‹ vorhanden sind, u.a. da es auch Migrantinnen und Migranten in den Klassen gibt, die erst seit kurzem in Deutschland oder Dänemark wohnen. Es gibt also kulturelle Unterschiede zwischen den Schülerinnen und Schülern, aber diese sind intern in der Klasse wie auch zwischen Schülerinnen und Schülern der deutschen und der dänischen Klasse vorhanden. Dies entspricht der Kernaussage von Welsch (vgl. 2005: 48), wonach zeitgenössische Kulturen extern vernetzt sind und die Unterscheidung zwischen Eigenem und Fremdem nicht mehr auf der nationalen Ebene vorgenommen wird. Im Projekt wird von *Nachbarbegeg-*

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

nungen und *Schülerbegegnungen* gesprochen. Die erste Bezeichnung weist auf die Assoziationen der Nähe zueinander und die zweite Bezeichnung auf den Lernkontext hin.

Eine Perspektive des Gemeinsamen, die im Konzept der Transkulturalität und in der Ähnlichkeitstheorie wurzelt, distanziert sich vom Konzept der Interkulturalität, denn grundlegende Annahmen dieses Begriffs weisen auf Differenzen und Kontraste hin. Man bewegt sich vom Ziel der Interkulturalität, des Einander-Verstehens, weg. Ein Kritikpunkt am Interkulturalitätskonzept betrifft laut Welsch (vgl. ebd.: 46) die Bestrebung, interkulturelle Konflikte durch interkulturellen Dialog zu lösen. Ihm zufolge sind solche Konflikte aber nicht lösbar, weil sie den Prämissen des traditionellen Kulturbegriffs entspringen. Der Versuch, einander durch Dialog zu verstehen, ist unmöglich, weil das Andere nach dem eigenen Maßstab verstanden und deswegen missverstanden wird (vgl. ebd.). Hier könnte man einwenden, dass ein Dialog in einem konfliktfreien Feld (wie unter Schülerinnen und Schülern, denen vieles gemeinsam ist) wahrscheinlich ein größeres Potential hätte. Andere Theoretikerinnen und Theoretiker fassen den Begriff der Interkulturalität positiver auf und betonen statt eventueller Konflikte den Austausch im Dialog der kommunizierenden Personen.

In der Untersuchung des Projekts *Kulturakademie* wird das Miteinanderzurechtkommen der Schülerinnen und Schüler aus der deutschen und der dänischen Klasse durch sowohl verbale als auch nonverbale Interaktion zum Dreh- und Angelpunkt. Bei der konkreten Ebene der Interaktion bewegt man sich jedoch von der extensionalen Bedeutungsdimension von Kultur weg, von der Welsch (vgl. 2010: 39) in seinem Konzept der Transkulturalität ausgeht, denn es wird ein anderer Zugang zu Kultur benötigt: eine Wendung zur Kultur als Praxis (vgl. Reckwitz 2005).

Eine antiessentialistische Definition von Kultur, die nicht durch ihren Inhalt und dessen Bedeutung bestimmt wird, sondern als Praxis, richtet die Aufmerksamkeit auf Mikroprozesse im sozialen Leben (vgl. ebd.: 6-10). Die Konkretisierung des Begriffs Kultur macht sie empirisch untersuchbar, indem das soziale Agieren Gegenstand der Analyse wird. Bei den Begegnungen der Schülerinnen und Schüler in den Museen ist zu erwarten, dass durch das Beisammensein Berührungsflächen oder gemeinsame Interessen in Erscheinung treten, sei es die Erfahrung, dass ein Mädchen aus der anderen Klasse auch Badminton spielt, oder die Erfahrung, dass man sich gemeinsam über ein Video auf *YouTube* amüsiert. Es handelt sich um partielle Begegnungen individueller Akteure und es ist interessant zu untersuchen, in welchen Be-

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

reichen Berührungsflächen bestehen, wo Vernetzungen deutlich werden oder wo gegebenenfalls eine Gruppenzugehörigkeit markiert wird. Die Frage lautet mit anderen Worten: In welchen Bereichen werden derartige ›Begegnungen‹ zwischen deutschen und dänischen Schülerinnen und Schülern möglich?

Da monokulturelle Kategorien das Denken vieler Menschen auch weiterhin prägen, ist das Konzept der Interkulturalität noch gegenwärtig. Im Projekt *Kulturakademie* wird dies bei den Schülerinnen und Schülern deutlich. Sie bemerken und kommentieren schnell konkrete Unterschiede. Ein Beispiel betrifft die Vorbereitung der Klassen auf den Museumsbesuch in einem deutschen kulturhistorischen Museum. Sie bestand darin, Poster zu einem gegebenen Thema anzufertigen. Die deutsche Schulklasse brachte Poster aus Pappe mit, wohingegen die dänische Schulklasse ihre Poster virtuell auf ihren Handys erstellt hatten. Daraus entstand ein Gespräch über die Unterschiede des Gebrauchs von digitalen Medien in deutschen und dänischen Schulen, was unzweckmäßig war, da sich die Aufmerksamkeit der Schülerinnen und Schüler vom fachlichen Thema entfernte. Die Schülerinnen und Schüler bemerkten rasch auch sprachliche Barrieren, da die Kompetenzen der meisten Schülerinnen und Schüler in der Nachbarsprache begrenzt sind. Diese sprachlichen Barrieren zu leugnen, wäre naiv. Die Kinder und Jugendlichen nehmen sich vielleicht als Repräsentanten unterschiedlicher Kulturen wahr und der Diskurs des Gegenüberstellens deutscher und dänischer Kultur kommt auch in den Medien und anderswo häufig vor. Trotzdem ist es interessant, dem Gemeinsamen oder Ähnlichen statt dem Unterschiedlichen Aufmerksamkeit zu widmen. Die Diversität ist eine Tatsache, aber es gibt auch Raum für die Ähnlichkeit, wenn die Diversität nicht ins Rampenlicht tritt. Sie tritt in den Hintergrund, wenn der gemeinsamen Interaktion der Schülerinnen und Schüler größere Bedeutung beigemessen wird.

Assmann (2015: 172) betont den performativen Aspekt von Ähnlichkeit: »Die Ähnlichkeit, von der hier die Rede ist, wird ausschließlich performativ von konkreten Subjekten in einer situativen Handlung oder sozialen Interaktion wahrgenommen und in eine Reaktion oder Handlung umgesetzt.« Unterschiede verschwinden nicht, aber die Dominanz der Differenzen wird herausgefordert. Die Perzeption der Ähnlichkeit geschieht intuitiv und ist kontextgebunden. Mithilfe einer Änderung der Perspektive wird es möglich, Ähnlichkeiten zwischen zwei Größen zu sehen, zwischen denen zuvor nur Unterschiede bemerkt wurden (vgl. ebd.: 171).

Ob und wie eine solche Änderung der Perspektive bewusst geschieht, lässt sich im Rahmen des Projekts *Kulturakademie* nicht untersuchen. Allerdings ist

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

zu hoffen, dass eventuelle stereotype Auffassungen voneinander durch das gemeinsame Unternehmen relativiert werden. Hierbei wird darauf Wert gelegt, wie die Wahrnehmung der Ähnlichkeit in der interaktiven Praxis umgesetzt wird.

Die pädagogischen und didaktischen Rahmen, in denen die Schülerinnen und Schüler interagieren, spielen eine große Rolle für die Perzeption und den Umgang miteinander. Eine interessante Frage ist, ob bestimmte pädagogische und didaktische Maßnahmen vorzuziehen sind, um die Kommunikation und die Interaktion von Schülerinnen und Schülern an außerschulischen Lernorten zu fördern. Die interkulturelle Pädagogik beschäftigt sich seit langem mit kulturellen Begegnungen, aber manche Theoretikerinnen und Theoretiker suchen auch eine kulturübergreifende Pädagogik, die dann bei einigen Autorinnen und Autoren als transkulturelle Pädagogik bezeichnet wird (vgl. Gogolin/Krüger-Potratz 2006: 120). Beim pädagogischen Kulturbegriff muss man zwischen zwei Perspektiven unterscheiden: einer normativen und einer empirischen. Wie Göhlich u.a. (vgl. 2006: 23f.) bemerken, wird auf der normativen Ebene eine transkulturelle Identität im Welsch'schen Sinne als Bildungsziel angestrebt. Auf der empirischen Ebene hingegen erscheint eher eine Selbstbeschreibung vorzuherrschen, die auf die Zugehörigkeit zur Nationalkultur Bezug nimmt.

Prinzipiell kommt den Diskursen, in denen kulturelle Identität verhandelt wird, eine große Bedeutung zu. Im Projekt *Kulturakademie* lässt sich dies an der jeweiligen Geschichtsdarstellung der Museumspädagoginnen und Museumspädagogen beobachten. Ein Beispiel dafür ist, dass eine Museumspädagogin die geschichtliche Verbindung des heutigen Nord- und Südschleswigs und ihre Relevanz heute betonte, während ihr Kollege in einem anderen Museum diesen Umstand nur ganz oberflächlich erwähnte, obwohl die beiden Museen als gemeinsames Thema die Grenzziehung hatten. Auch der Gebrauch des Pronomens *wir* ist interessant zu untersuchen, da vieles davon abhängt, ob der Museumspädagoge sich selbst als Teil einer bestimmten Nationalität miteinbezieht oder nicht. Die Geschichtsdarstellung beeinflusst somit die Wahrnehmung der Ähnlichkeit durch die Schülerinnen und Schüler. Um zudem die Kommunikation unter den Schülerinnen und Schülern, die einander nicht kennen, zu unterstützen, steht den Museumspädagoginnen und Museumspädagogen bei der pädagogischen und didaktischen Gestaltung des Museumsunterrichts eine pädagogische Beraterin zur Verfügung.

Bisher gibt es zwar nur eine begrenzte Menge an empirischen Untersuchungen zu Museumsbesuchen, aber es lässt sich schon jetzt eine Tendenz

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

feststellen: Die Interaktion kommt nicht von selbst. Wenn man deutsche und dänische Schülerinnen und Schüler in einem Raum zusammenbringt, reden sie nicht automatisch miteinander. Das habe ich in einem Museum erfahren, wo eine gemischte Gruppe deutscher und dänischer Schülerinnen und Schüler zusammen Mittagspause machen sollte. Ihnen wurde ein Raum zur Verfügung gestellt, wo weder eine Museumspädagogin bzw. ein Museumpädagoge noch eine Lehrkraft anwesend waren, nur die Schülerinnen und Schüler und ich. Sie setzten sich sofort in getrennte Gruppen, d.h. zur eigenen Klasse. Dieses Verhaltensmuster wiederholte sich bei der Mehrzahl der Gruppen, die ich beobachtet habe. In den meisten Fällen gab es keine oder nur ganz sparsame Kommunikation und Interaktion zwischen den Gruppen und wenn doch kommuniziert wurde, wurde dies durch eine bestimmte Aktion initiiert: Ein deutscher Junge gab beispielsweise einem dänischen Jungen einen Keks; ein deutscher Junge zeigte ein paar dänischen Jungen etwas auf seinem Handy; zwei dänische Jungen spielten Armdrücken und vier deutsche Jungen gingen zu ihnen, um es zu beobachten. Diese Knappheit an verbaler Kommunikation zeigt mir, dass ein Antrieb vorhanden sein muss, um zu Kommunikation zu motivieren.

Den Museumspädagoginnen und Museumspädagogen und der teilnehmenden Lehrkraft fällt die wichtige Aufgabe zu, die Schülerinnen und Schüler aufzufordern, die sprachlichen oder andere Barrieren wie z.B. Schüchternheit zu überwinden. Bei einem Museumsbesuch beispielsweise kam die deutsche Lehrerin in den Raum und setzte sich zu den dänischen Schülerinnen und Schülern, woraufhin einige der deutschen Schülerinnen und Schüler sich ebenfalls dieser Gruppe anschlossen. Die Lehrerin trug also dazu bei, eine Barriere bei den Schülerinnen und Schülern zu überwinden. Um den kurzen Zeitraum, den die Schulklassen gemeinsam verbringen, am besten zu nutzen, müssen die Museumspädagoginnen und Museumspädagogen durch Maßnahmen dafür sorgen, dass gute didaktische Rahmenbedingungen für Dialog und Zusammenarbeit der Schülerinnen und Schüler geschaffen werden.

Ziel ist es, im Rahmen der Untersuchung Erfahrungen zu sammeln, die über das Projekt *Kulturakademie* hinausweisen. Dadurch, dass die Begegnung als eine Nachbar- und Schülerbegegnung aufgefasst wird, lassen sich die Erfahrungen und Empfehlungen wahrscheinlich auch auf Begegnungen innerhalb eines Sprachgebiets übertragen, z.B. auf Begegnungen zwischen zwei deutschen Schulkassen, die einander vorher nicht getroffen haben und zusammenarbeiten sollen. Die pädagogischen und didaktischen Rahmenbedin-

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

gungen sollen zu gemeinsamen Praxen anregen, denn dann besteht die Hoffnung, dass gemeinsame Praxen ein Potential für die Bildung neuer Gemeinschaften haben. Die Gemeinschaften mögen nur situativ und von flüchtigem Charakter sein, aber die Schülerinnen und Schüler profitieren von ihnen in sozialer, persönlicher und auch fachlicher Hinsicht. Genau darin besteht das Bildungspotential solcher Schüler- und Nachbarbegegnungen.

Das Anliegen des vorliegenden Beitrags besteht darin, gute Argumente für die Vorteile eines Fokus auf Gemeinsamkeiten und Ähnlichkeiten statt eines kontrastiven Fokus bei deutsch-dänischen Begegnungen aufzuzeigen. Ob die Kompetenzen, die bei solchen Begegnungen aktiviert und geübt werden, als interkulturell oder transkulturell zu bezeichnen sind oder ob es solche als eigenständige Kompetenzen überhaupt gibt, ist diskutabel. Die Erfahrung, dass man trotz Barrieren mit Gleichaltrigen aus einem anderen Land umgehen bzw. mit ihnen Aufgaben lösen kann und man etwas gemeinsam hat, ist wichtig für Kinder und Jugendliche – unabhängig davon, wie die so erworbenen Kompetenzen bezeichnet werden. Solche Erfahrungen tragen hoffentlich zu einer Durchlässigkeit der deutsch-dänischen Grenze in den Köpfen der Schülerinnen und Schüler bei.

Literaturverzeichnis

Assmann, Aleida (2015): Ähnlichkeit als Performanz. Ein neuer Zugang zu Identitätskonstruktionen und Empathie-Regimen. In: Aleida Assmann/Anil Bhatti (Hg.): Ähnlichkeit. Ein kulturtheoretisches Paradigma. Konstanz, S. 167-186.

Gogolin, Ingrid/Krüger-Potratz, Marianne (2006): Einführung in die interkulturelle Pädagogik. Opladen.

Göhlich, Michael/Leonhard, Hans-Walter/Liebau, Eckart/Zirfas, Jörg (2006): Transkulturalität und Pädagogik. Thesen zur Einführung. In: Dies. (Hg.): Transkulturalität und Pädagogik. Interdisziplinäre Annäherungen an ein kulturwissenschaftliches Konzept und seine pädagogische Relevanz. Weinheim/München, S. 7-30.

Jenkins, Richard (2002): Tid til ikke at tale om forskel [Es ist Zeit, nicht von Unterschieden zu reden]. In: Religionsvidenskabeligt Tidsskrift [Religionswissenschaftliche Zeitschrift] 40, S. 59-74.

Kimmich, Dorothee (2017): Ins Ungefähre. Ähnlichkeit und Moderne. Konstanz.

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Reckwitz, Andreas (2005): Kulturelle Differenzen aus praxeologischer Perspektive: Kulturelle Globalisierung jenseits von Modernisierungstheorie und Kulturessentialismus. In: Ilja Srubar/Joachim Renn/Ulrich Wenzel (Hg.): Kulturen vergleichen. Sozial- und kulturwissenschaftliche Grundlagen und Kontroversen. Wiesbaden, S. 92-111.

Welsch, Wolfgang (2005): Transkulturelle Gesellschaften. In: Peter-Ulrich Merz-Benz/Gerhard Wagner (Hg.): Kultur in Zeiten der Globalisierung. Neue Aspekte einer soziologischen Kategorie. Frankfurt a.M., S. 39-67.

Welsch, Wolfgang (2010): Was ist eigentlich Transkulturalität? In: Lucyna Darowska/Thomas Lüttenberg/Claudia Machold (Hg.): Hochschule als transkultureller Raum? Kultur, Bildung und Differenz in der Universität. Bielefeld, S. 39-66.

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Die wechselnde Identität der Slowenen an der Grenze zu Kroatien in der ›vornationalen Zeit‹

Ein kulturhistorisches Phänomen am Rande der deutschen Siedlungsgebiete an der südöstlichen Reichsgrenze

Boris Golec

Abstract

This paper sheds light on the reasons for the appearance and disappearance of the Croatian name (linguonym and ethnonym) in four Slovenian border regions in the early Modern Age. Its main finding is that, in the Early Modern Age, the Croatian name established itself in these areas as a temporary phenomenon, replacing the original Slovene name, which at that time had a ›pre-national‹ content and was also used by a considerable portion of today´s Croats. Extending the use of the Croatian name to the Slovenian border regions was a component of a broader and long-term process of Croatization of the names of the language and inhabitants of medieval Slavonia (in present-day northern Croatia) with its center in Zagreb. This was triggered by tectonic geopolitical changes resulting from the 15th and 16th century Ottoman conquests in the Balkans and the Pannonian Basin. The basic questions of this paper are as follows: Why was the Croatian name also able to become established in parts of Slovene ethnic territory in the early Modern Age, and why did it become extinct there over time? For centuries all four Slovenian border regions had a lively cultural interaction with what is now Croatia which, in addition to geographical conditions, was primarily facilitated by linguistic similarity and in the case of Prekmurje also a shared Hungarian political framework.

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Title: *The changing identity of Slovenes on the Slovenian-Croatian border in the ›pre-national era‹. A cultural-historical phenomenon along the edge of the German settlement areas on the southeastern frontier of the Holy Roman (German) Empire*
Keywords: *Slovenes; Croats; identity; linguonym; ethnonym*

In allen nationalen Historiographien begegnet man übergangenen Fragen, die entweder wegen der kargen Dokumentation oder aus Gründen der ›politischen Korrektheit‹ nicht bearbeitet wurden. Oft zählen dazu Benennungen für Sprache, Territorium oder Personengruppen, wenn sie das geltende Konzept der Ethnogenese und Formierung eines bestimmten modernen Volkes stören. Die Slowenen und Kroaten bilden in dieser Hinsicht keine Ausnahme. In der kroatischen Historiographie ist die Eigenbezeichnung *Slowenen* [*Slovenci*] für die Bevölkerung des historischen Slawoniens (des heutigen Nordkroatiens) sowie die Benennung ihrer Sprache, die noch weit in die Neuzeit hinein als *slowenisch* [*slovenski*] bezeichnet wurde, an den Rand gedrängt (vgl. Budak 2007: 209-215). Ein ähnliches Phänomen ist in der slowenischen Historiographie anzutreffen, denn bis vor kurzem gab es keine systematische Behandlung der Frage, seit wann und warum sich die Bevölkerung in zwei südlichen Grenzgebieten Krains sowie im Nordosten der slowenischen Steiermark und im Übermurgebiet in der Frühen Neuzeit als *Kroaten* bezeichnete und ihre Sprache *kroatisch* nannte.[1]

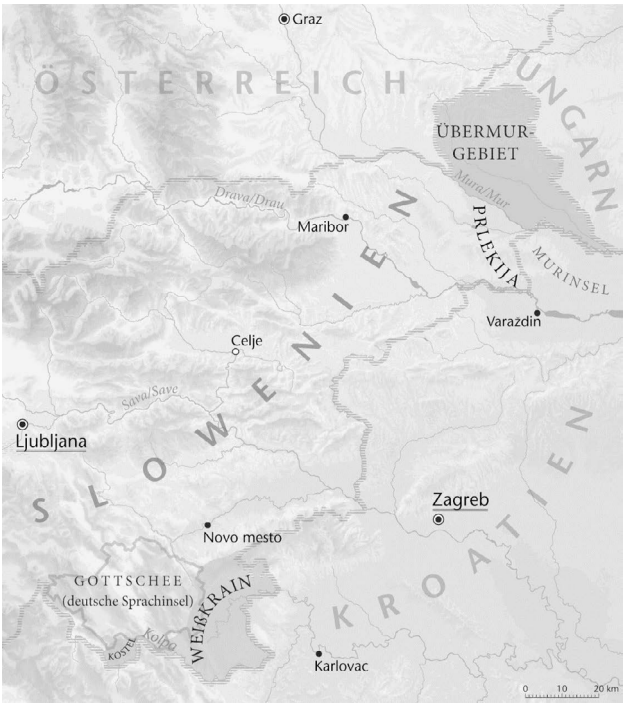
Alle vier Gebiete grenzten interessanterweise an den deutschen Siedlungsraum: an das heutige österreichische Bundesland Steiermark bzw. an die einstige Sprachinsel der Gottscheer Deutschen im Südosten Sloweniens. Die Getrenntheit der slowenischen Grenzbevölkerung von den übrigen Slowenen durch die deutsche Sprachinsel begünstigte weitgehend deren Annäherung an die Kroaten (vgl. Golec 2017: 47, 87 und 91).

Die Ausweitung des kroatischen Namens auf die slowenischen Randregionen war im Übrigen Teil eines umfangreicheren und länger andauernden Prozesses der Kroatisierung von Benennungen im mittelalterlichen Slawonien (dem heutigen Nordkroatien) mit dem Zentrum in Zagreb, verursacht durch die tektonischen geopolitischen Veränderungen infolge der osmanischen Territorialgewinne auf dem Balkan und in der Pannonischen Tiefebene im 15. und 16. Jahrhundert. In dem historischen slawonischen Gebiet, das seit

1 Zu dieser Frage siehe Golec 2012; 2017.

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Abb. 1: Die durch die frühneuzeitliche Kroatisierung erfassten Grenzgebiete Sloweniens (Karte: erstellt v. B.G.)



damals noch enger mit den Resten des ursprünglichen Kroatiens im adriatischen Raum politisch verbunden war, setzte sich bis zum 18. Jahrhundert anstelle des bis dahin üblichen slowenischen Namens der kroatische durch, und zwar zunächst als politische Bezeichnung für das Gebiet und die Bevölkerung (*Kroatien* bzw. *Kroaten*) und erst danach auch als Bezeichnung für die Sprache – *Kajkavisch* (heute ein kroatischer Dialekt), die noch lange als slowenische Sprache bezeichnet wurde (vgl. Rotar 1988: 337f.; Budak 2007: 214f.).

Vor diesem Hintergrund lautet die grundlegende Fragestellung des Beitrags: Warum konnte sich der Name *Kroatien* in der Frühen Neuzeit auch in Teilen des slowenischen Territoriums durchsetzen und warum verschwand er mit der Zeit wieder? Die besagten vier Grenzregionen standen mit dem heute kroatischen Territorium über Jahrhunderte in einem regen kulturel-

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

len Austausch, der insbesondere durch die Sprachverwandtschaft sowie im Fall des Übermurgebietes auch durch den gemeinsamen ungarischen politischen Rahmen gefördert wurde. Das Zusammenspiel zweier eng miteinander verbundener Faktoren, nämlich des sprachlichen und des kulturell-sprachlichen Faktors, führte in der Frühen Neuzeit in allen vier Gebieten zu einer – wenn auch unterschiedlich intensiven – Kroatisierung des Glottonyms sowie in dreien der vier Gebiete auch zum Aufkommen eines kroatischen Ethnonyms, die jedoch beide im 18. Jahrhundert rasch zurückzuweichen begannen (vgl. Golec 2017: 78-82, 151-155).

Außer im Übermurgebiet stimmt die heutige nationale Grenze zwischen Slowenen und Kroaten (zugleich die staatliche Grenze zwischen Slowenien und Kroatien) überall mit der historischen Grenze des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation zum Königreich Ungarn überein. Diese Situation hat in der slawischen Welt eine Parallele im Verlauf der nationalen Grenze zwischen Tschechen und Slowaken, welcher sich konsequent auf die ursprüngliche Reichsgrenze, später die Grenze zwischen Österreich und Ungarn innerhalb der habsburgischen Monarchie, stützt.

Der Prozess der vorübergehenden Kroatisierung des Glottonyms und des Ethnonyms der slowenischen Bevölkerung an der Reichsgrenze begann zunächst im äußersten Südosten des Herzogtums Krain bzw. der heutigen Republik Slowenien in zwei Gebieten am Grenzfluss Kolpa: in Kostel und Bela krajina/Weißkrain. Weißkrain lag im Westen in direkter Nachbarschaft zur Sprachinsel der im 14. Jahrhundert angesiedelten Gottscheer Deutschen. Im Norden war es vom Gebirge Gorjanci, im Osten und Süden aber von der Kolpa, dem Grenzfluss zwischen dem Reich und Kroatien bzw. Ungarn, umgeben. Über die ›Kroatizität‹ Weißkrains ist dank dem Krainer Polyhistor J. W. Valvasor vieles bekannt. Valvasor (vgl. 1689c: 147) betonte im Jahr 1689 ausdrücklich, dass dieses Gebiet *nun* im Allgemeinen *Croatien* bzw. *Crabaten* genannt wird, obwohl das tatsächliche Kroatien jenseits der Kolpa liegt. Der Grund für eine solche Bezeichnung lag laut Valvasor in der kroatischen Sprache, den Sitten und der Tracht der Bevölkerung. Dabei setzte er eindeutig die Kroaten und ihre Sprache auf beiden Seiten der Kolpa gleich, denn auch die Krainer Kroaten sprachen angeblich ›echtes‹ Kroatisch (vgl. Valvasor 1689a: 217-220; Valvasor 1689b: 302-305).

Ebenso klar wie Valvasor war zweihundert Jahre (1873) später der slowenische Historiker und Schriftsteller Janez Trdina, der 1873 schrieb, dass sich die Weißkrainer *nun* (!) weder für Krainer noch für Kroaten halten. Als *Kroaten* werden sie Trdinas Ansicht nach nur von ihren unterkrainischen Nach-

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

barn bezeichnet, die ihnen den kroatischen Namen überhaupt erst gegeben hätten (vgl. Trdina 1912: 140-144, 199-201). Dass die Weißkrainer diesen Namen zu irgendeiner Zeit und in irgendeiner Form selbst verwendet hätten, darüber schwieg Trdina zur Verteidigung der ›Slowenizität‹ der Weißkrainer hartnäckig – obwohl er selbst als Historiker Valvasors Werk recht gut kannte. Trdina, einem Kind der ›Periode der Nationalismen‹, steht der ›unbelastete‹ Wahrheitssuchende Valvasor aus dem 17. Jahrhundert gegenüber, doch auch bei ihm muss die Frage gestellt werden, ob er nicht vielleicht in die entgegengesetzte Richtung übertrieb und die Weißkrainer zu seiner Zeit weder mehr noch weniger Kroaten waren als zuvor und danach. Es stellte sich heraus, dass die zeitgenössischen ›neutralen‹ Quellen Valvasor Recht geben. Der Name *Kroaten* für die Weißkrainer ist nämlich im Jahr 1725 im Bericht eines Arztes aus Unterkrain belegt (vgl. Golec 2017: 31f.); Mitte des 18. Jahrhunderts kommt *Kroaten* als regionale Bezeichnung für den Weißkrainer Raum in den Urbaren zweier unterkrainischer Grundherrschaften vor und Ende des 18. Jahrhunderts ist in einer kirchlichen Quelle auch das kroatische Glottonym für die Grenzpfarre Vinica/Weinitz belegt (vgl. ebd.: 32, 44).

Die wichtigste Quelle für die kroatische Selbstidentifikation der Weißkrainer sind die Matrikeln der Universitäten in Wien und Graz,[2] in denen die Veränderung der Identität der Weißkrainer Intellektuellen über die Jahrhunderte verfolgt werden kann. Nachdem sich diese Intellektuellen bis zur ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts nach ihrer Landeszugehörigkeit als *Krainer* [*Carniolanus*] bezeichnet hatten, ausnahmsweise auch als *Sclavus*, und nach der regionalen Zugehörigkeit am häufigsten als *Möttlinger* [*Metlicensis*], folgt in den Jahren 1643 bis 1712 – also genau zu Valvasors Zeit – eine Periode, in der sich die Weißkrainer beinahe ausschließlich als *Kroaten* [*Croata*] bezeichneten. Als solche deklarierten sich in dieser 69 Jahre andauernden Periode gleich 88 % der Studenten, als *Krainer* hingegen nur gut ein Zehntel. Doch schon in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts änderten sich die Sichtweisen auf die Zugehörigkeit rasch wieder. In den Jahren 1719 bis 1800 wird unter den Weißkrainer Studenten nur mehr ein knappes Fünftel als *Croata* bezeichnet, der letzte davon im Jahr 1783 (vgl. ebd.: 34-38). Ein interessantes Bild bieten die Bezeichnungen der Kleriker, die in dem halben Jahrhundert von 1698 bis

2 Die Wiener Universitätsmatrikeln sind bis 1715 veröffentlicht, die der Universität in Graz bis 1765. Für die spätere Zeit wurde auf die Originale im Archiv der Universität Wien bzw. in der Universitätsbibliothek Graz zurückgegriffen. Siehe dazu das Quellenverzeichnis in Golec 2017: 157-160, 167.

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

1749 von ihrem Ortsbischof, dem Patriarchen von Aquileia, in Udine ihre Weihe erhielten: Aus dem nördlichen Teil von Weißkrain wird die große Mehrheit als *Krainer* charakterisiert, aus dem südlichen Teil hingegen immer noch eine klare Mehrheit als *Kroaten*. Mit dem Wechsel von Weißkrain zur Erzdiözese Gorizia/Görz (1751) wurde das Appellativ *Croata* innerhalb von nur sieben Jahren vollständig durch die Bezeichnung *Krainer* [*Carniolus*] ersetzt (vgl. ebd.: 39-42).[3]

Eine Bestätigung dafür, dass der kroatische Name bis zum Ende des 18. Jahrhunderts tatsächlich stark zurückging, findet sich in der zeitgenössischen heimatkundlichen Literatur über Krain, in den topographischen Beschreibungen von F. A. Breckerfeld und H. G. Hoff. Laut Breckerfeld scheinen um das Jahr 1790 die Sprache, Tracht und Sitten in einigen Weißkrainer Orten ziemlich kroatisch gewesen zu sein (vgl. ARS, AS 730, Gospostvo Dol, Fasz. 123, Topographie Krains I: 216, 241 und 437). Hoff (vgl. 1808: 1f., 84-91, 104-112 und 145-147) hingegen macht im Jahr 1808 wenige solcher Angaben und erwähnt unter den Sprachen des Unterkrainer Kreises mit keinem Wort das Kroatische. Auch in ›neutralen‹ Berichten ist nur mehr die Rede von den Ähnlichkeiten der Weißkrainer Mundarten und des Kroatischen (vgl. Golec 2017: 29f.).

Was also geschah mit der Selbstidentifikation der Weißkrainer im 17. und 18. Jahrhundert, in einer Periode, in der sich die demographische und ethnisch-sprachliche Gestalt der Region eigentlich nicht wirklich veränderte? Die wesentlichen Verschiebungen wurzeln im 16. Jahrhundert, als die Staatsgrenze an der Kolpa nach dem Jahr 1526 zur inneren Grenze im habsburgischen dynastischen Rahmen wurde und Weißkrain durch die Ansiedlung von Südslawen, die vor den Osmanen geflüchtet waren, erhebliche demographische Veränderungen erlebte. Das gemeinsame Schicksal und die gemischte Bevölkerung näherten die Region dem Raum jenseits der Kolpa an, zu dem sie geographisch gravitiert. Doch kann die entscheidende Rolle bei der Verbreitung des kroatischen ethnischen Namens nicht den Einwanderern zugeschrieben werden, da diese ethnisch, sprachlich und konfessionell sehr heterogen waren. Diverse Quellen aus der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts belegen, dass sich die Sprache der Weißkrainer damals *slowenisch* [*windisch*] nannte (vgl. ebd.: 52f.), doch die Verhältnisse änderten sich noch im selben Jahrhundert. Die Region verband sich eng mit der Reformation in Kroatien und

3 Die Ordinationsprotokolle der Erzdiözese Görz sind veröffentlicht in Volčjak 2010; 2012.

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - BY-NC-ND

dem Gebiet der Militärgrenze, dem Verteidigungsgürtel gegen das Osmanische Reich. Seit Mitte des 16. Jahrhunderts kam es auch zu einem merkbaren Austausch des Adels in der Region: Auf Weißkrainer Boden ließen sich für mehrere Jahrzehnte die kroatischen Grafen Erdödy und Frangepan nieder; hier lebten verschiedene Adelsgeschlechter, die mit der Militärgrenze dienstlich verbunden waren, und in den Schlössern ist seit der Mitte des 16. und bis ins 18. Jahrhundert neben dem dominanten deutschen kontinuierlich ein kroatisches Schrifttum bezeugt (vgl. ebd.: 49-55).

Allerdings hatten der kroatische Adel und seine Verwaltung nur begrenzten Einfluss auf die Identität bzw. Identifikation der Bevölkerung. Noch weniger Indizien gibt es dafür, dass die Durchsetzung des kroatischen Ethnonyms und Glottonyms mit der Tätigkeit kroatischer Geistlicher verbunden gewesen wäre, da es diese in Weißkrain fast nicht gab. Dank des Deutschritterordens, der gegenüber dem Ortsbischof, dem Patriarchen von Aquileia, sehr autonom war, waren in Weißkrain nämlich hauptsächlich in der Region geborene Geistliche tätig. Die Verbreitung und Aufrechterhaltung des kroatischen Namens müssen eben diesen heimischen Weißkrainer Geistlichen zugeschrieben werden. Die bekannten Angaben über ihr Studium in Zagreb, über ihre Weihe auf Tischtitel des kroatischen Adels, über die Tätigkeit zahlreicher Weißkrainer Geistlicher in der Diözese Zagreb sowie bis zum Beginn des 18. Jahrhunderts die Abwesenheit von Weißkrainern unter den Zöglingen des Laibacher Jesuitenseminars – all diese und andere Tatsachen – bezeugen die enge Anbindung von Weißkrain an Zagreb als Bildungszentrum und geistiges Zentrum (vgl. ebd.: 66-76).

Die Faktoren, die aus den Weißkrainern für zumindest ein Jahrhundert Kroaten machten, können folgendermaßen zusammengefasst werden:

1. die sprachliche Verwandtschaft der Weißkrainer Bevölkerung mit den jenseits der Kolpa lebenden Bewohnern Kroatiens, die sich im 16. Jahrhundert bereits als *Kroaten* und ihre Sprache als *kroatisch* bezeichnen;
2. die merkbar stärkere Bindung Weißkrains an den kroatischen Rahmen nach der Integration der übrig gebliebenen Länder der ungarischen und kroatischen Krone in den habsburgischen dynastischen Rahmen (1526/27);
3. damit verbunden die unbehinderte Offenheit des Gebietes für kulturell-sprachliche Einflüsse aus dem Süden und Osten, die auch institutionell gestützt wurden durch die heimischen Kirchenstrukturen, die organisatorisch sehr autonom waren, in Weißkrain ihren Ursprung hatten und in geistlicher Hinsicht an die Diözese Zagreb angelehnt waren (vgl. ebd.: 78).

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Abb. 2: Die Krainer Kroaten in Weißkrain Ende des 17. Jahrhunderts (vgl. Valvasor 1689b: 302)

Gründe dafür, dass das kroatische Glottonym und Ethnonym im 18. Jahrhundert zurückgingen und bis zum Ende des Jahrhunderts fast verschwanden, gab es auf jeden Fall mehrere, wobei verwaltungspolitische Reformen eine besondere Rolle spielten. Im Laufe einiger Jahrzehnte – von den vierziger bis zu den neunziger Jahren des 18. Jahrhunderts – knüpfte Weißkrain enge Verbindungen mit den neuen politischen, Bildungs- und Kirchenzentren in Krain, insbesondere mit Novo mesto/Rudolfswerth, das seit Mitte des 18. Jahrhunderts Kreishauptstadt mit einem neu gegründeten Gymnasium war, und mit Ljubljana/Laibach, der Landeshauptstadt und für Weißkrain seit dem Jahr 1787 Bischofssitz. Obwohl die Krainer Nachbarschaft die Weißkrainer immer noch als Kroaten erlebte und sich die Weißkrainer selbst nicht als ›richtige‹ Krainer fühlten, identifizierten sie sich immer weniger mit den Kroaten und ›wurden‹ schließlich Slowenen (vgl. Golec 2017: 82-85).

In Kostel, einem kleinen Stück Land im Süden von Krain am Grenzfluss Kolpa, waren die Gründe für die Verbreitung und das Verschwinden des kroatischen Glottonyms und Ethnonyms im Grunde ähnlich wie in Weißkrain, wobei allerdings die Bedingungen für deren Durchsetzung noch günstiger waren. Kostel grenzte nämlich unmittelbar an das ursprüngliche, mittelalterliche Kroatien und wurde nach der deutschen Kolonisation der Gotschee im

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

14. Jahrhundert eine Art Enklave zwischen den deutschsprachigen Gotscheern und den sprachlich verwandten Kroaten des benachbarten Raumes jenseits der Kolpa. Im 16. Jahrhundert erlebte das Gebiet beträchtliche demographische Veränderungen durch den Zuzug von vor den Osmanen flüchtenden, größtenteils kroatischen Katholiken, die den kroatischen Namen mitbrachten. Die Bevölkerung jenseits der Kolpa, die sich selbst als *Kroaten* betrachtete, ist wahrscheinlich nirgendwo sonst entlang des Flusses so unmittelbar mit der Bevölkerung auf der Krainer Seite der Kolpa verschmolzen wie gerade in Kostel. So ist die Pfarre Kostel bereits im Jahr 1598 als *kroatisch* [*croatarum*] bezeugt, was überhaupt das früheste Auftreten des kroatischen Namens in einem der vier behandelten Gebiete darstellt. Angesichts der geringen Größe von Kostel sind das kroatische Glottonym und Ethnonym zwar schlechter dokumentiert, deuten jedoch auf eine ähnliche Entwicklung wie in Weißkrain hin (vgl. ebd.: 87-98). So ist auch für den kroatischen Charakter von Kostel die wichtigste narrative Quelle Valvasors *Die Ehre deß Hertzogthums Crain* (1689), die Kostel dem ›Krainer Kroatien‹ zuordnet und den Bewohnern die kroatische Sprache und Tracht zuschreibt (vgl. Valvasor 1689c: 147, 215 und 217). Berichte Ende des 18. und zu Beginn des 19. Jahrhunderts sprechen hingegen nur mehr von den Besonderheiten der Sprache in Kostel und von den Ähnlichkeiten der Bewohner von Kostel mit den Kroaten (vgl. Golec 2017: 98f.).

Im Vergleich mit Weißkrain und Kostel haben sich das kroatische Glottonym und Ethnonym in erheblich geringerem Maß im Prekmurje/Übermurgebiet verankert, dem einzigen Teil des slowenischen ethnischen Territoriums unter ungarischer Krone im äußersten Nordosten des heutigen Sloweniens. Das Übermurgebiet hatte bis zum 19. Jahrhundert keinen gemeinsamen Namen und es stellte bis 1919 auch keine geschlossene Einheit in verwaltungspolitischer Hinsicht dar, was bis zum Jahr 1777, als die Diözese Szombathely/Steinamanger in Westungarn entstand, auch für die Kirchenadministration galt. Von West nach Ost wurde es über Jahrhunderte durch eine Komitats- und Diözesangrenze geteilt: Das obere Übermurgebiet gehörte zum Komitat Eisenburg und zur Diözese Győr/Raab, das untere zum Komitat Sala und zur Diözese Zagreb, wobei letztere auch das obere Übermurgebiet mit Geistlichen versorgte (vgl. Zelko 1993/1994: 39-48; Fujs 2004: 49-62). In der Verbreitung des kroatischen Namens im Übermurgebiet kann man, im Unterschied zu Weißkrain, die Tätigkeit der Geistlichen aus Kroatien sehen. Das kroatische Glottonym kam auf natürlichem Weg in dieses Gebiet, nämlich über die kajkavische Liturgiesprache, die sich noch bis weit ins 17. Jahrhundert *slowenisch* nannte – also so, wie die Bewohner

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

des Übermurgebiets ihre Sprache nannten, wobei das Kajkavische – die Schriftsprache Nordkroatiens, heute eine kroatische Mundart – bis ins 18. Jahrhundert überhaupt die Schriftsprache im Übermurgebiet darstellte.[4] Überdies lebte die Bevölkerung des Übermurgebiets bereits seit dem 16. Jahrhundert in der Mitte zwischen zwei kroatischen Entitäten: den allochthonen Burgenlandkroaten im Norden, die im 16. Jahrhundert vor den Osmanen geflüchtet waren, sich im heutigen österreichisch-ungarischen Grenzgebiet angesiedelt hatten und ebenfalls mit dem kajkavischen Kulturraum verbunden waren (vgl. Valentić 1970: 21, 27 und 29), sowie dem politischen Kroatien (einst Slawonien) im Süden, das im 17. Jahrhundert *de facto* auch das Medžimurje/die Murinsel, d.h. den äußersten Norden des heutigen Kroatien, umfasste und damit vorübergehend bis zur natürlichen Grenze des Übermurgebiets an der Mura/Mur reichte (vgl. Budak 2007: 53). Ihre gemeinsame politische Zugehörigkeit zum Königreich Ungarn erleichterte jedenfalls die Durchsetzung des kroatischen Namens sehr. Diese wurde aber auch begünstigt durch die Schwäche der kulturell-sprachlichen Kontakte des Übermurgebiets mit den Slowenen in den habsburgischen Erbländern jenseits der Mur, dem Grenzfluss zwischen Ungarn und dem Heiligen Römischen Reich (vgl. Golec 2017: 120).

Die Studenten aus dem Übermurgebiet werden in den Universitätsmatrikeln als *Ungarus* bezeichnet. Daher ist die Feststellung sehr bedeutsam, dass sich zwei Grazer Studenten aus Murska Sobota, dem Zentralort des Übermurgebietes, Mitte des 17. Jahrhunderts als *Croata* bekannten, und zwar beide noch zu einer Zeit, als Murska Sobota unter protestantischer Kirchenadministration stand (vgl. ebd.: 106). Dass das kroatische Ethnonym nicht nur die Komitats- und Diözesangrenze überschritt, sondern auch die konfessionelle Teilung überwand, bezeugt vor allem die Győrer Kirchenvisitation im oberen Übermurgebiet im Jahr 1698, die im Übrigen überhaupt die wertvollste Quelle für den kroatischen Namen im Übermurgebiet darstellt.[5] Im oberen, damals noch stark protestantischen Übermurgebiet deklarierte sich die Mehrheit der katholischen Geistlichen, Lehrer und Lizentiaten als *Croata* und nur der kleinere Teil als *Ungarus*. Unter den deklarierten Kroaten waren – neben vier Geistlichen aus Kroatien – Einheimische, darunter auch ein Lehrer

4 Zur Geltung des Kajkavischen im Übermurgebiet siehe v.a. Novak 1976: 8, 17; Jesenšek 2005: 70.

5 Veröffentlicht in Zelko 1983: 239-296.

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

evangelischer Konfession. Weniger eindeutig ist in der Visitation die Benennung der Sprache der Pfarren, die als *slavonico-croatica* bezeichnet wurde. Der zusammengesetzte Name weist darauf hin, dass der kroatische Name neben dem vorherrschenden slowenischen Namen für die Sprache der Bewohner im Gebrauch war (vgl. ebd.: 107-110).

Allem Anschein nach begann der kroatische Name zuerst im oberen Teil der Region zu verschwinden, wo er nach heutigem Wissensstand das letzte Mal im Jahr 1714 angetroffen werden konnte. Die mit dem ersten Druck im darauffolgenden Jahr 1715 einsetzende protestantische Literatur des Übermurgebiets nannte ihre Sprache ausschließlich *slowenisch* [*slovenski*] und auch in katholischen lateinischen Kirchenquellen und anderen Quellen wurde sie nur mehr als *lingua vandalica* betitelt (vgl. ebd.: 121-124). Das Schlüsselereignis, dass die Abkehr der Bewohner des Übermurgebiets vom kroatischen Kulturraum beschleunigte, war dann die Neuordnung der Bistumsgrenzen im Jahr 1777, durch die das gesamte Übermurgebiet unter das neu gegründete Bistum in Szombathely/Steinamanger fiel. Mit dem Wohlwollen des ersten Bischofs János Szily blühte drei Jahre später die katholische slowenische Literatur des Übermurgebiets auf (vgl. Barbarič 1966: 84-90). Wie Szilys erste Visitation im Jahr 1778 belegt, soll damals die Sprache der Bewohner in den Pfarren des oberen Übermurgebiets *slowenisch* [*vandalica*], im unteren, bis dahin in kirchlicher Hinsicht zu Zagreb gehörigen Teil des Übermurgebiets hingegen *kroatisch* [*croatica*] genannt worden sein. Doch muss man in dieser Dichotomie vor allem die bis knapp davor bestehende Zugehörigkeit des unteren Übermurgebiets zum Bistum Zagreb sehen. Ungarische topographisch-heimatkundliche Beschreibungen führen nämlich bis Ende des 18. Jahrhunderts nur für einige Dörfer des unteren Übermurgebiets die kroatische Sprache an, für die Mehrheit der Dörfer jedoch die slowenische [*vend*]. Das letzte Mal erwähnt wird das Glottonym *Kroatisch* im Jahr 1811 als Sprache der Bewohner dreier Dörfer in unmittelbarer Nähe der heutigen slowenisch-kroatischen Staatsgrenze an der Mur. Die natürliche Grenze gegenüber der Murinsel an der Mur, seit dem Jahr 1777 auch Bistumsgrenze, wurde im 19. Jahrhundert endgültig die Trennlinie zwischen zwei Schriftsprachen und später zwischen zwei Völkern, dem slowenischen und dem kroatischen Volk (vgl. Golec 2017: 125-132).

Auch die vierte von der Kroatisierung erfasste slowenische Region grenzt an das kompakte deutsche Siedlungsgebiet. Es geht um Prlekija, den nordöstlichen Teil der slowenischen Steiermark zwischen den Flüssen Drau und Mur. In diesem an das Übermurgebiet angrenzende Gebiet ist der kroatische Name jedoch nur für lokale Mundarten belegt und auch das erst spät; nicht

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

belegt ist hingegen das kroatische Ethnonym für die Bevölkerung (vgl. ebd.: 146). Heute weiß man, dass das kroatische Glottonym nicht nur auf den unmittelbar an der Grenze liegenden Markt Središče/Polstrau begrenzt war (vgl. Rigler 1968: 667f., 670), sondern ein beträchtlich größeres Gebiet der östlichen Prlekija umfasste und auch schon wesentlich länger dokumentiert ist. Der erste Beleg stammt aus der Stadt Ormož/Friedau, wo die Eidesformel für neu aufgenommene Stadtbürger, die höchstwahrscheinlich bereits vor dem Jahr 1710 entstand, als *kroatisch* betitelt wurde (*Juramentum Ciuis Croaticae*) (vgl. Golec 2017: 135). Die letzten Erwähnungen des kroatischen Namens fallen in die Zeit um 1785-1788 und beziehen sich auf die Sprache der Bewohner des oben erwähnten Marktes Središče/Polstrau (vgl. Kovačič 1910: 426f., 448). Das Zwischenglied zwischen der Formel aus Friedau und dem Beleg des Kroatischen in Polstrau stellt die dritte und wichtigste Quelle dar – das Visitationsprotokoll der Pfarren der Diözese Salzburg aus den Jahren 1760 bis 1764.[6] Der Umfang des Gebietes, in dem die Visitatoren aufgrund der Aussagen der Geistlichen und der lokalen Bevölkerung das Vorhandensein des kroatischen Glottonyms belegten, kann in Richtung Norden und Westen recht klar mit den Pfarrgrenzen abgesteckt werden. Dieses Gebiet ist kompakt und nicht an irgendeine verwaltungspolitische, kirchenadministrative, historische oder dialektale Grundlage gebunden. Daher weist alles darauf hin, dass der kroatische Name in Prlekija ganz einfach mit der geographischen Entfernung von der kroatischen und ungarischen Grenze abnahm. Neben dem natürlichen, sprachlichen Faktor war das Auftreten des kroatischen Namens durch ähnliche Gründe wie im Übermurgebiet bedingt: die Tätigkeit kroatischer und in Kroatien ausgebildeter Geistlicher, das Kajkavische als Schriftsprache und auf jeden Fall auch der Einfluss des nahen Varaždin – eines Gymnasialzentrums und im 18. Jahrhundert die alternative Hauptstadt des Königreiches Kroatien und Slawonien (vgl. Golec 2017: 144-149).

Die entscheidende Periode für das Abrücken der Prlekija vom kajkavischen Kultur- und Sprachraum war wie im Übermurgebiet das letzte Viertel des 18. Jahrhunderts. Parallel zu kirchlichen Schulreformen trugen Bemühungen Früchte, eine besondere oststeirische Variante der slowenischen Schriftsprache zu schaffen.[7] Diese und andere Veränderungen lösten die Prlekija schließlich aus dem kroatisch-kajkavischen Kulturkreis und damit ver-

6 Veröffentlicht in Mlinarič 1987: 73-277.

7 Zur oststeirischen Variante der slowenischen Schriftsprache siehe insbesondere Rajh 2002.

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

schwand auch die noch nicht gefestigte kroatische Benennung für die Sprache der Bewohner von Prlekija (vgl. ebd.: 145f.).

Aus den bisherigen Überlegungen und Ergebnissen kann folgendes geschlussfolgert werden: Die Gründe für die Durchsetzung des kroatischen Namens anstelle des ursprünglich slowenischen waren in allen vier behandelten Grenzregionen ähnlich, in jeder aber auch spezifisch. Die Regionen unterschieden sich hinsichtlich des zeitlichen Rahmens der Dokumentierung sowie des Ausmaßes der Durchsetzung des kroatischen Namens. Dessen Rückgang und Verschwinden bis zum Ende des 18. bzw. Beginn des 19. Jahrhunderts ist mit mehreren Faktoren verbunden. Eine sehr bedeutende Rolle spielten verwaltungspolitische und kirchenadministrative Reformen, die die behandelten Grenzregionen den kroatischen Kultur- und Bildungszentren entzogen, sowie die Entstehung zweier slowenischer regionaler Schriftsprachen im Übermurgebiet und in der Oststeiermark. Für das Verlöschen des kroatischen Namens war schließlich von entscheidender Bedeutung, dass sich die behandelten Gebiete nicht in den kroatischen politischen Raum integrierten.

Die Identifikation mit der kroatischen Sprache und Kultur bei der Bevölkerung aller vier behandelten Grenzgebiete war also ein vorübergehendes Phänomen, im Zuge dessen die ursprünglichen Slowenen sich in der Frühen Neuzeit ein bis zwei Jahrhunderte als Kroaten fühlten, um sich schließlich wiederum als Slowenen zu identifizieren. Wie schon anfangs erwähnt, ist der Verlauf der heutigen nationalen Grenze abgesehen vom Übermurgebiet mit dem der Grenze zwischen dem Heiligen Römischen Reich und dem Königreich Ungarn identisch. Das heute zu Slowenien gehörende Übermurgebiet hätte gemäß der ungeschriebenen Regeln eigentlich kroatisch werden sollen, doch wurde seine Bevölkerung dank spezifischer kulturhistorischer Entwicklungen zu einem Bestandteil der modernen slowenischen Nation.

Archivquelle

ARS = Arhiv Republike Slovenije [Archiv der Republik Slowenien]
AS 730, Gospostvo Dol [Herrschaft Lusttal]: Fasz. 123.

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Literaturverzeichnis

Barbarič, Štefan (1966): Oris književnega razvoja severovzhodne Slovenije do sredine 19. stoletja [Abriss der Entwicklung der Literatursprache im Nordosten Sloweniens bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts]. In: Franc Zadravec (Hg.): Panonski zbornik [Pannonischer Sammelband]. Murska Sobota, S. 72-103.

Budak, Neven (2007): Hrvatska i Slavonija u ranome novom vijeku [Kroatien und Slawonien in der Frühen Neuzeit]. Zagreb.

Fujs, Metka (2004): Prekmurje – podoba prostora. Prekmurje – Picture of Region [Das slowenische Übermurgebiet – das Bild eines Raumes]. In: Podravina [Das Drau-Gebiet] 3, H. 6, S. 49-62.

Golec, Boris (2012): Nedokončana kroatizacija delov vzhodne Slovenije med 16. in 19. stoletjem. Po sledeh hrvaškega lingvonima in etnonima v Beli krajini, Kostelu, Prekmurju in Prlekiji [Die unvollendete Kroatisierung von Teilen des östlichen Sloweniens zwischen dem 16. und 19. Jahrhundert. Auf den Spuren des kroatischen Glottonyms und Ethnonyms in Weißkrain/Bela krajina, Kostel, im Übermurgebiet/Prekmurje und in Prlekija]. Ljubljana.

Ders. (2017): Temporary croatization of parts of Eastern Slovenia between the sixteenth and nineteenth century. Changing identities at the meeting point of related peoples. Frankfurt a.M.

Hoff, Heinrich Georg (1808): Historisch-statistisch-topographisches Gemaelde vom Herzogthume Krain, und demselben einverleibten Istrien. Zweyter Theil. Laibach.

Jesenšek, Marko (2005): Zgodovinska dinamika prekmurskega jezika [Die historische Dynamik der slowenischen Sprache im Übemurgebiet/Prekmurje]. In: Jože Vugrinec (Hg.): Prekmurska narečna slovstvena ustvarjalnost. Zbornik mednarodnega znanstvenega srečanja [Das mundartliche Literaturschaffen im slowenischen Übermurgebiet/Prekmurje. Sammelband einer internationalen wissenschaftlichen Tagung]. Murska Sobota, S. 69-80.

Kovačič, Franc (1910): Trg Središče. Krajepis in zgodovina z zemljevidom središke občine, z desetimi slikami v tekstu in 24 tablicami [Der Markt Središče/Polstrau. Ortsbeschreibung und Geschichte mit Karte der Gemeinde Polstrau, zehn Bildern im Text und 24 Tafeln]. Maribor.

Mlinarič, Jože (1987): Župnije na slovenskem Štajerskem v vizitacijskih zapisnikih arhidiakonata med Dravo in Muro 1656-1774 [Die Pfarreien der slo-

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

wenischen Steiermark in den Visitationsprotokollen des Archidiakonates zwischen der Drau und der Mur 1656-1774]. Ljubljana.

Novak, Vilko (1976): Izbor prekmurskega slovstva [Auswahl an Literatur des slowenischen Übermurgebietes/Prekmurje]. Ljubljana.

Rajh, Bernard (2002): Od narečja do vzhodnoštajerskega knjižnega jezika [Von der Mundart bis zur slowenischen oststeirischen Literatursprache]. Maribor.

Rigler, Jakob (1968): Jezikovnokulturna orientacija Štajercev v starejših obdobjih [Die sprachlich-kulturelle Orientierung der slowenischen Steirer in älteren Epochen]. In: Viktor Vrbnjak (Hg.): Svet med Muro in Dravo. Ob 100-letnici 1. slovenskega tabora v Ljutomeru [Die Welt zwischen den Flüssen Mur und Drau. Anlässlich des 100. Jubiläums des 1. slowenischen Volksfestes der Taborbewegung in Ljutomer/Luttenberg]. Maribor, S. 661-681.

Rotar, Janez (1988): Viri Trubarjevega poimenovanja dežel in ljudstev in njegova dediščina [Die Quellen zur Benennungen von Ländern und Völkern bei Primus Truber und deren Erbschaft]. In: Zgodovinski časopis [Historische Zeitschrift] 42, H. 3, S. 315-361.

Trdina, Janez (1912): Izprehod v Belo Krajino [Ein Ausflug nach Weißkrain/Bela krajina]. Ljubljana.

Valentić, Mirko (1970): Gradišćanski Hrvati od XVI stoljeća do danas. [Die Burgendlandkroaten vom XVI. Jahrhundert bis heute]. Zagreb.

Valvasor, Johann Weichard (1689a): Die Ehre deß Hertzogthums Crain. II. Buch. Laybach.

Ders. (1689b): Die Ehre deß Hertzogthums Crain. VI. Buch. Laybach.

Ders. (1689c): Die Ehre deß Hertzogthums Crain. XI. Buch. Laybach.

Volčjak, Jure (2010): Ordinacijska protokola Goriške nadškofije 1750-1824. 1. del: 1750-1764 [Zwei Ordinationsprotokolle der Erzdiözese Görz 1750-1824. 1. Teil: 1750-1764]. Ljubljana.

Ders. (2012): Ordinacijska protokola Goriške nadškofije 1750-1824. 2. del: 1765-1824 [Zwei Ordinationsprotokolle der Erzdiözese Görz 1750-1824. 2. Teil: 1765-1824]. Ljubljana.

Zelko, Ivan (1983): Gradivo za prekmursko cerkveno zgodovino [Materialen zur Kirchengeschichte des slowenischen Übermurgebietes/Prekmurje]. In: Acta ecclesiastica Sloveniae 5, S. 227-320.

Ders. (1993/1994): Cerkvenoupravni položaj Slovenske krajine od 798 do 1958 [Die Kirchenverwaltungslage des slowenischen Übermurgebietes/Prekmurje von 798 bis 1958]. In: Zbornik soboškega muzeja 3 [Sammelband des Museums von Murska Sobota 3], S. 39-48.

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Frankreichbilder in der deutschen Übersetzung von Fatou Diomes Roman *Le ventre de l´atlantique* (*Der Bauch des Ozeans*)

Louis Ndong

Abstract
This article deals with the reception of cultural information related to France in the German translation of Fatou Diome's novel ›Le ventre de l´atlantique‹ (›Der Bauch des Ozeans‹). The analysis points out the reception of France in Senegalese literature, namely from the perspective of Senegalese actors through the German translated version of the selected novel. Therefore, the investigation does not focus on the translation of words and expressions, difficulties of translation or differences between the original and the translation. I rather examine the ways the translated version transports cultural particularities or cultural information in general on France. Therefore, I investigate the reception of cultural information in the German version of the selected novel in order to point out possibilities and limitations of intercultural communication between France and German speaking countries via the translation of foreign literature from other countries like Senegal.

Title: *The representation of France in the German translation of Fatou Diome´s novel ›Le ventre de l´atlantique‹ (›Der Bauch des Ozeans‹)*
Keywords: *France; Senegalese literature; texts; translation*

1. Einführung

In migrationsliterarischen Texten bieten sich Möglichkeiten der Rezeption fremdkulturellen Wissens aus der Perspektive des Erzählers vor dem Hintergrund seiner persönlichen Wahrnehmung der fremden Kultur. Bei der Übersetzung solcher Texte erfolgt meist ein Perspektivenwechsel, der von unter-

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - BY-NC-ND

schiedlichen Faktoren beeinflusst wird: dem Übersetzer, dem Verlag, den Erwartungen des anvisierten Leserpublikums usw.

Vor diesem Hintergrund soll im Rahmen dieses Beitrags – anhand der Übersetzung von Fatou Diomes Roman *Le ventre de l´atlantique* (2003) ins Deutsche mit dem Titel *Der Bauch des Ozeans* (2004) – auf die Darstellung von Frankreichbildern in senegalesischen Romanen in deutscher Übersetzung eingegangen werden. Im ausgewählten Roman wird Frankreich als Nebenhandlungsort der dargestellten Geschichte literarisch inszeniert, jedoch weder aus der französischen noch aus der zielkulturellen Perspektive, sondern aus der Sicht der senegalesischen Figuren. Insofern stehen im Mittelpunkt meiner Überlegungen die folgenden Fragen:

- Welche Bilder von Frankreich werden im ausgewählten Roman aus der senegalesischen Perspektive dargestellt?
- Mit welchen ästhetischen Mitteln werden diese Bilder literarisch inszeniert?
- Welche Aspekte der Beziehung zwischen Frankreich und dem Senegal werden dem deutschsprachigen Publikum durch die Übersetzung vermittelt?
- Welche kulturhistorischen Informationen über Frankreich werden im Zuge der deutschen Übersetzung transportiert?

Um diese Fragen zu beantworten, soll zunächst auf die Wahrnehmung Frankreichs aus senegalesischer Perspektive eingegangen werden. Dann werden Frankreichbilder im Sinne einer Vermittlung von Exotik untersucht. In einem weiteren Schritt wird der Rezeption von Frankreichbildern vor dem Hintergrund interkultureller Vergleiche zwischen dem Senegal und Frankreich nachgegangen, bevor schließlich die Sprachästhetik in Verbindung mit der Kulturspezifik in den Blick genommen wird.

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

2. Wahrnehmung Frankreichs aus senegalesischer Perspektive

> Übersetzer und Übersetzerinnen sind selbst in einer Kultur verwurzelt, die beim Übersetzen im Dienste zwischenmenschlicher Verständigung mit einer anderen Sprache und Kultur in Berührung kommt.
> *(Stolze 2011: 244)*

Schon das Originalwerk *Le ventre de l´atlantique* (2003), wenngleich es auch stark beeinflusst ist von der Herkunftskultur der Autorin, vermittelt einem senegalesischen Leser fremdkulturelle Einblicke in die ehemalige Kolonialmacht Frankreich. So kommen im Zuge der Erzählung an manchen Stellen Beispiele der Wahrnehmung Frankreichs aus der Perspektive des Erzählers und der im Handlungsort dargestellten Protagonisten vor. Diese Beispiele verweisen im Zusammenhang mit der Übersetzung auf eine andere Form der Rezeption, die auf die Fremdwahrnehmung aus dritter Perspektive bezogen ist.

Das einleitend Zitierte weist auf die Rezeption des zu übersetzenden Werks durch den Übersetzer hin. Schließlich erfolgt beim Literaturübersetzen – als Vorstufe des Vermittlungsprozesses im Sprachwechsel – eine erste literarische Kommunikation zwischen dem Autor und den Übersetzern. Interessant ist hier mit Blick auf das Werk die Frage, welche Diskrepanzen zwischen der Wahrnehmung Frankreichs durch den deutschsprachigen Übersetzer bzw. Leser und der Wahrnehmung Frankreichs vor dem Hintergrund der Herkunftskultur der Autorin entstehen können.

Ein großer Teil der Handlung im Roman spielt auf der Insel Niodior, dem Herkunftsort der Autorin. Neben den mit der Lebenswelt der Figuren verbundenen afrikanischen bzw. senegalesischen Kulturen kommt bzw. kommen als parallele Ausgangskultur(en) für die Übersetzung die von Frankreich in Frage. Ausgehend von der Einstellung der Inselbewohner, auf deren Eiland ein Teil der Geschichte spielt, zu Frankreich, vermittelt der Erzähler ein einseitiges, undifferenziertes Bild Frankreichs im Senegal. An einem Beispiel kann dies verdeutlicht werden:

> Der einzige Fernsehapparat, auf dem sie Fußball schauen konnten, kam aus Frankreich. Dessen Besitzer, eine einflussreiche Persönlichkeit, hatte

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

> in Frankreich gearbeitet. Der Lehrer hatte einen Teil seiner umfassenden Bildung in Frankreich erworben. Alle, die einen wichtigen Posten im Land besetzten, hatten in Frankreich studiert. Die Frauen sämtlicher Präsidenten waren Französinnen. Der Vater der Nation musste immer erst Frankreich gewinnen, wenn er bei uns die Wahlen gewinnen wollte. Die wenigen berühmten Fußballstars aus Senegal spielten in französischen Clubs. Alle Trainer unserer Nationalelf waren Franzosen. Sogar unser Ex-Präsident hatte sich, um seinen Lebensabend zu genießen, nach Frankreich abgesetzt. (Diome 2004: 53-54)

Dieses Beispiel vermittelt einen Eindruck davon, wie prägnant die Idee der als senegalesische Inselbewohner dargestellten Romanfiguren, nach Frankreich auszuwandern, ist. Dies berührt u.a. die Frage der bis heute anhaltenden Migration insbesondere von Senegalesen nach Frankreich. Zwar artikuliert der Text eine gewisse Kritik an den Machtverhältnissen zwischen dem Senegal und der ehemaligen Kolonialmacht Frankreich, doch daraus wird eine positive Wahrnehmung Frankreichs aus der Perspektive der Romanfiguren, auch wenn die Geschichte aus dem Blickwinkel des Erzählers vorgebracht wird. Das, in diesem Fall im positiven Sinne, mit der Übersetzung transportierte Frankreichbild ist messbar auf verschiedenen Ebenen:

- im ökonomischen Bereich (Import von Gütern aus Frankreich)
- in der Bildung (Bildung von senegalesischen Eliten in der ehemaligen Kolonialmacht Frankreich)
- in der Politik (Einfluss Frankreichs auf Präsidentenwahlen)
- im Bereich des Sports bzw. des Fußballs (mit der großen Zahl der senegalesischen Spieler, die in Frankreich ihr Glück versuchen)

Das aus dieser Auflistung hervorgehende Machtgefälle zwischen Frankreich und dem Senegal, das quasi in allen Lebenssphären spürbar ist, bietet eine Erklärung für den starken Willen der dargestellten Figuren, nach Frankreich auszuwandern. Die Liste verschafft dem deutschsprachigen Leser einen Überblick über die historischen Beziehungen zwischen Frankreich und seinen ehemaligen Kolonien und deutet gleichzeitig auf damit verbundene soziale und interkulturelle Diskrepanzen zwischen der Vergangenheit und Gegenwart hin. Bestätigt wird damit die folgende Aussage von Siever (2015: 196) in Anlehnung an Michaela Wolof: »Übersetzungen haben eine politisch-ge-

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

sellschaftliche Dimension, da durch sie das Bild, das wir uns von anderen, fremden Kulturen machen, konstruiert wird.«

Der Kulturtransfer, den eine Übersetzung leistet, ist somit historisch, sozial, wirtschaftlich wie politisch geprägt. Hiermit steht die Übersetzung im Fadenkreuz einer Fremdwahrnehmung aus fremder Perspektive, im Spannungsfeld zwischen senegalesischer Literatur und Frankreichwahrnehmung. Frankreich könnte mit Homi Bhabha »als Schwellenraum oder third space« (zitiert nach Siever 2015: 181) verstanden werden, innerhalb dessen kulturelle Inhalte im Zuge der Übersetzung fremder Literatur vermittelt werden. Die hier vermittelte Kultur liegt zwar an der Grenze zwischen der Herkunftskultur der Autorin und der deutschsprachigen Zielkultur, doch diese Grenze verbindet mehr als sie trennt, und sie »gehört […] immer zu den benachbarten Kulturen bzw. Semiosphären« (ebd.).

Bedeutend für die Übersetzung ist also die Konstruktion von Frankreichbildern aus fremder Perspektive und deren Rezeption im deutschsprachigen Raum über das Medium der Literatur. Welche kulturellen Transfers nun durch die Interaktion zwischen den Figuren zu verzeichnen sind, versuche ich im nächsten Punkt anhand zweier Beispiele zu erläutern.

3. Frankreichbilder oder die Vermittlung von Exotik

In diesem Punkt geht es um die Vermittlung kulturellen Wissens über Frankreich im Zuge der deutschen Übersetzung des ausgewählten Werks. Wie bereits erwähnt, vermittelt der Roman abgesehen von der Herkunftskultur der Autorin, die stark im soziokulturellen Milieu des Senegals verankert ist, sozialbedingte Facetten der Beziehung des Senegals zu Frankreich.

In der Erzählung wird die Geschichte der Figur Moussa, eines Senegalesen, der nach Frankreich migrierte, um dort Fußball zu spielen, geschildert. Dieser hat es in dem für ihn fremden Europa bzw. in Frankreich jedoch nicht leicht. Er muss an den ersten Tagen nicht nur den strengen Winter erleben, sondern auch die spürbare Verachtung seiner unsympathischen Mitspieler verkraften. Seine Trainings im Verein zu Beginn seines Aufenthalts schildert der Erzähler wie folgt:

> In den Umkleidekabinen war immer einer, der ihn vor den anderen lächerlich machte: ›Na? Decken ist nicht gerade deine Stärke, was? Macht nichts, das lernst du schon noch. Paß auf, wir gehen mal nachts in den Bois de

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

> Boulogne. Da bist du unsichtbar und siehst trotzdem alles.‹ (Diome 2004: 104)

Die Attitüde der einheimischen Mitspieler ist für das Motiv der gescheiterten Migration in dem Maße bedeutend, in dem die Autorin die negative Kehrseite der Migration durch anfängliche Enttäuschung und Schwierigkeiten des Migranten herausstellt. Für die Übersetzung ist vor allem der im Beispielsatz vermittelte kulturelle Inhalt von Bedeutung. Der Bois de Boulogne wird bei der Übersetzung unverändert wiedergegeben. Er verweist auf einen Wald in Frankreich bzw. in Paris, der schon immer einen schlechten Ruf hatte. Es geht nämlich um einen Wald, der in Paris im Laufe der Jahre als Zufluchtsort für Straffällige bzw. von der Justiz Verfolgte galt. Hier verwendet eine Figur den Ausdruck, um den Gesprächspartner darauf hinzuweisen, dass er noch in der Anfangsphase seiner Odyssee im fremden Frankreich ist.

Die unveränderte Wiedergabe des Ortsnamens ermöglicht es zwar, das Lokalkolorit des Originals aufrechtzuerhalten, doch es ermöglicht dem nicht eingeweihten Leser kaum, die mit dem Ausdruck verbundene soziale Dimension nachzuvollziehen. Die Übersetzung lässt die mit dem Ausdruck verbundene negative Konnotation lediglich aus dem Kontext der Äußerung hervorgehen. Schließlich weist der Text an dieser Stelle keine Fußnote oder andere paratextuelle Information auf; er rekurriert vielmehr stillschweigend auf ein kulturelles Wissen, das die Leser haben oder nicht haben.

In diesem Zusammenhang sei ein anderes Beispiel angeführt, in dem dieselbe Figur folgendermaßen fortfährt:

> He, Leute! Vielleicht ist ihm ja der Pigalle lieber? […]
> Pigalle war ein berühmter französischer Bildhauer aus dem 18. Jahrhundert, Jean-Baptiste Pigalle, und dass die Rue Pigalle nach ihm heißt! Habt ihr sowas mal gehört, Jungs? (Ebd.: 105)

Auch hier nimmt der Erzähler die Fremdheit des Migranten Moussa und die verachtende bzw. spöttische Haltung seiner Kumpel im Gastland zum Anlass, um im Zuge der Erzählung eine Vermittlung kulturellen Wissens zu leisten. Dabei gewinnen die frisch aus dem Senegal nach Paris gekommene Romanfigur und mit ihr auch der Leser Erkenntnisse darüber, wer Jean-Baptiste Pigalle war und welche Rolle er in der Geschichte Frankreichs spielte. Aus welchem Grund jedoch die Rue Pigalle hier erwähnt wird, und zwar als Ort schlechten Rufs wie der Bois de Boulogne im vorangehenden Beispiel, bleibt verborgen. Diese Straße ist nämlich heute bekannt als Platz für Erotik und der Ausdruck

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

›Pigalle‹ wird im heutigen Kontext oft als Synonym für das Erotische bzw. das Anrüchige und nicht zuletzt das unterweltbelastete Paris verwendet.

Wenngleich durch die kommentierten Beispiele die Vermittlung kultureller Inhalte deutlich wird, sind jene Inhalte für das Frankreichbild negativ ausgeprägt. Welche weiteren, jedoch positiver wirkenden Bilder sich im Zuge der Übersetzung vermitteln lassen, wird im Folgenden eruiert.

In der Rede des Mannes aus Barbes, einer Romanfigur, die nach seiner Rückkehr aus Frankreich den im Senegal Gebliebenen von Paris berichtet, wird ein einseitig positives Bild Frankreichs vermittelt:

> Der Eiffelturm und der Obelisk berühren fast das Himmelszelt. Und für die Champs-Elysées braucht man mindestens einen Tag, so viele Luxusgeschäfte gibt's dort, mit den unglaublichsten Sachen. Und jede Menge schöne Denkmäler, den Triumphbogen zum Beispiel. (Ebd.: 88)

Außerdem merkt diese Figur noch an:

> Das kannst du dir nicht vorstellen. Wie im Fernsehen, nur viel besser, weil du alles in echt siehst. Wenn ich dir erzähle, wie es wirklich war, das glaubst du nicht. Es war phantastisch und das ist noch viel zu wenig. Sogar Japaner fahren extra hin, um jede Ecke zu fotografieren, weil es die schönste Stadt der Welt ist. (Ebd.: 87)

Zwar kann davon ausgegangen werden, dass Paris als touristische Attraktion im Allgemeinen sehr anziehend ist. Doch die Bewunderung der Figur, die aus einer fremden Welt, der Insel Niodior im Senegal, kommt, lässt den beschriebenen Ort noch attraktiver wirken. Daher die übertriebene Beschreibung, der Eiffelturm und der Obelisk würden fast das Himmelszelt berühren, und die Behauptung, dass für den Besuch der Champs-Elysées mindestens ein Tag einzurechnen sei. So eine Darstellung verstärkt bei den Daheimgebliebenen den Wunsch, koste es, was es wolle, nach Frankreich auszuwandern, wenn auch, wie bereits der Werktitel indiziert, über den Bauch des Ozeans, d.h. auf illegalem Weg über den Atlantik.

Aus den erläuterten Beispielen geht hervor, dass sich die Darstellung auf Paris beschränkt. Damit verbunden ist jedoch das Bild Frankreichs im Allgemeinen und Europas bzw. des Okzidents aus der Perspektive von aus Afrika ausgewanderten Migranten.

Wenn nun die Perspektive des deutschsprachigen Lesers herangezogen wird, ist die Frage relevant, wie er das in der fiktionalen Geschichte durch die verschiedenen Romanfiguren vermittelte Bild Frankreichs im Hinblick auf

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

seinen eigenen Erwartungshorizont rezipiert. Die Frage wird umso relevanter, als das vermittelte Frankreichbild in Verbindung mit Bildern über den Senegal steht. Im Folgenden geht es darum, diese Frage näher zu erläutern.

4. Interkulturelle Vergleiche Senegal – Frankreich

In seiner Übertreibung der Darstellung Frankreichs betont der Mann aus Barbes den mit Paris verbundenen attraktiven Charakter erneut, diesmal jedoch in Verbindung mit seiner senegalesischen Heimat:

> Allein der Flugplatz ist größer als unser ganzes Dorf […]. Der Eiffelturm und der Obelisk berühren fast das Himmelszelt. Und für die Champs-Elysées braucht man mindestens einen Tag, so viele Luxusgeschäfte gibt's dort, mit den unglaublichsten Sachen. Und jede Menge schöne Denkmäler, den Triumphbogen zum Beispiel. (Ebd.: 88)

Man könnte davon ausgehen, dass diese Beschreibung gut zu Paris als beliebtem Reiseziel passt. Damit kann jedoch auch der starke Wunsch der meisten dargestellten Figuren, nach Frankreich zu reisen, verbunden werden. Dies verdeutlicht nochmals die Hauptthematik der Immigration, die das Werk durchzieht. Aus der Perspektive der redenden Figur sieht Paris wie ein Paradies, ein Eldorado aus. Diese Darstellung von Paris mag zwar sehr positiv bei den daheimgebliebenen Figuren und vermeintlich auch bei einheimischen Lesern aus dem Senegal ankommen. Auf einen deutschsprachigen Leser, dessen Rezeption vor dem Hintergrund seiner eigenen Kultur und des in ihr aufgehobenen Wissens über Frankreich steht, kann die Darstellung jedoch überbetont wirken. Allerdings kann, wie Tene (vgl. 2004: 184) formuliert, von einer Übersetzung nicht immer erwartet werden, dass sie eine ähnliche Rezeption erfährt und eine ähnliche Wirkung erreicht wie das Original. Eine Aussage, die u.a. in den funktionalistischen Ansätzen der 1970er bzw. 1980er Jahre ihre Begründung findet.

In dieser Hinsicht ist auf der interkulturellen Ebene die Parallele zum senegalesischen Dorf von Bedeutung. Bei der Übersetzung bezieht sich der Kulturtransfer nicht auf den Transport kultureller Inhalte etwa über Frankreich, sondern vielmehr auf die Rezeption jener Inhalte, die aus fremder Perspektive vermittelt werden.

Im nächsten Beispiel spricht der Mann aus Barbes über ›merkwürdige‹ Gebäude, die in Paris zu bewundern sind:

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

> Die berühmteste heißt ›Notre Dame de Paris‹ und ist auf der ganzen Welt bekannt: Dreizehn Millionen Menschen kommen jedes Jahr, um sie zu besichtigen. Dagegen ist unsere Moschee eine kleine Hütte. Die großen Moscheen von Dakar und Touba sollen auch sehr schön sein. (Diome 2004: 88)

Die Wahrnehmung der fremden Welt erfolgt hier vor dem Hintergrund eines interkulturellen Vergleichs mit der Herkunftswelt des Beobachters. Dadurch wird die religiös fundierte Differenz zwischen einem durch das Christentum geprägten Land wie Frankreich und einem stark muslimischen Land wie dem Senegal deutlich. In diesem Vergleich zeigt sich weiterhin die Wahrnehmung der geschilderten Kathedrale vor allem als touristische Attraktion, denn schließlich kommen die erwähnten dreizehn Millionen Besucher pro Jahr nicht dorthin, um eine Wallfahrt zu machen, sondern vermutlich als Touristen. Die Kathedrale wirkt allein aufgrund ihrer Größe auf den Beobachter grandios, insbesondere in Anbetracht der damit verglichenen Moschee, die wie eine »Hütte« wirkt. Für das zielkulturelle Publikum könnte bei dieser Parallele der eigene Erwartungshorizont als Vergleichsparameter herangezogen werden. Dabei erweitern sich die interkulturellen Horizonte im Hinblick auf den Senegal und Frankreich in der Wahrnehmung vermeintlich doppelt fremder Sachverhalte im internationalen Vergleich.

Weitere interkulturelle Vergleiche zwischen dem Senegal, dem Herkunftsland der Autorin, und Frankreich, dem Land der Aufnahmegesellschaft, zeigen sich auch in der Art der Wahrnehmung des Wetters und im Umgang mit Polygamie. Der Winter und die Monogamie, die in Frankreich bzw. in westlichen Kulturen meist anders wahrgenommen werden als in Afrika bzw. im Senegal, kommen im Werk durch die persönliche Einstellung des Mannes aus Barbes zum Ausdruck: »Diese Jahreszeit [gemeint ist hier der Winter; L.N.] und die Monogamie gehörten zu den wenigsten Dingen, um die er die Franzosen nicht beneidete.« (Ebd.: 170)

Der deutschsprachige Leser, dessen Kultur vermeintlich der hier dargestellten Kultur sehr nahesteht, kann anhand des Beispiels interkulturelle Unterschiede zur Herkunftskultur des Protagonisten wahrnehmen. Schließlich ist im Herkunftsland der sprechenden Figur, nämlich im Senegal, die Polygamie als Gegenpol zur in der Textstelle erwähnten Monogamie sehr ausgeprägt und der Winter so gut wie nicht existent. Insofern trägt die Fremdheit des Protagonisten, die sich in der Wahrnehmung des Winters und der ausgeprägten Monogamie zeigt, dazu bei, dem deutschsprachigen Publikum kul-

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

turell Vertrautes zu vermitteln. Diese Vermittlung erfolgt aus französischer Perspektive und verdeutlicht wiederum die Nähe der deutschen Kultur zur französischen, auch im Vergleich zur entfernten senegalesischen, wenn ›Kultur‹ überhaupt im nationalen Sinne bzw. als nationalbedingt verstanden werden kann.

Nach den obigen interkulturellen Vergleichen zwischen dem Senegal und Frankreich wird nun danach gefragt, wie es mit der Sprachästhetik in Verbindung mit der Vermittlung kultureller Inhalte aussieht. Im Folgenden sei kurz auf diesen Aspekt eingegangen.

5. Sprachästhetik – Kulturspezifik

Erwähnenswert ist, wie der Stil der Autorin nicht nur vor dem kulturellen Hintergrund ihrer senegalesischen Herkunft steht, sondern gleichzeitig auch stark an der französischen Sprache und der damit verbundenen Kultur orientiert ist.

Anhand eines Beispiels soll diese Art der Sprachästhetik verdeutlicht werden:

> Als Monsieur Ndetare ihnen den Brief vorlas, waren sie sehr enttäuscht. Er war nicht interessanter als ein Bericht Jonny Hallydays von der Rallye Paris-Dakar. (Ebd.: 102)

Kurz zum Kontext: Moussa, der nach Frankreich gegangen ist, um dort Fußball zu spielen, hat seinen Eltern in Senegal einen Brief geschrieben. Monsieur Ndetare, ein Lehrer, deutet den Brief für dessen Adressaten und erklärt ihnen dabei, dass ihr Sohn zwar angefangen hat, in einem Verein zu trainieren, jedoch noch kein Gehalt bekommen hat. Mit dem Satz »Er war nicht interessanter als ein Bericht Jonny Hallydays von der Rallye Paris-Dakar.« wird metaphorisch angedeutet, dass der Frankreichaufenthalt für Moussa bisher nicht fruchtbar gewesen ist und dass der Migrant noch kaum etwas Konkretes geschafft hat. Es könnte daraus geschlossen werden, dass die Entscheidung, nach Frankreich zu gehen, falsch gewesen ist. Jedenfalls wird dadurch auf die traurige Situation vieler Senegalesen hingewiesen. Ästhetisch wird diese Situation durch den Vergleich mit der Leistung des berühmten französischen Sängers Jonny Hallyday gestaltet, der an der Rallye Paris-Dakar im Jahr 2002 als Amateur teilgenommen, aber diese bei Kilometer 49 beendet hatte. Der Text liefert diese Informationen jedoch nicht. Für einen Kenner der faktualen

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Geschichte, die hier in erzählte Fiktion eingeflochten wird, ist der Vergleich leichter nachvollziehbar.

Der Beispielsatz deutet kontextuell darauf hin, dass es hier um einen uninteressanten Brief geht. Der Vergleich dieses Briefs mit einem Bericht Jonny Hallydays von der Rallye Paris-Dakar vermittelt einen sprachästhetischen und kulturspezifischen Transfer. Allerdings bleibt dem uneingeweihten Leser verborgen, wer Jonny Hallyday ist, denn es fehlen Informationen diesbezüglich sowohl im Fließtext als auch als paratextuelle Ergänzung.

6. Abschließendes

Der vorliegende Beitrag nimmt die Vermittlung und Rezeption von Frankreichbildern in der Übersetzung senegalesischer literarischer Texte anhand der deutschen Version von Fatou Diomes Roman *Le ventre de l'Atlantique* (2003) in den Blick. Dabei zeigt sich sowohl ein negativ als auch ein positiv dargestelltes Frankreichbild aus der Sicht bestimmter Figuren, ein Bild, das meist durch das übertrieben dargestellte Stadtbild von Paris vermittelt wird. Durch die Übersetzung des Werkes werden also neben der Vermittlung kulturellen Wissens über den Senegal, dem hier allerdings nicht nachgegangen wurde, kulturelle Inhalte über Frankreich und damit verbunden auch sprachästhetische Merkmale transportiert, die den Stil der Autorin zur Geltung bringen.

Die erläuterten Beispiele verdeutlichen die Machtverhältnisse zwischen dem Senegal und Frankreich und weisen gleichzeitig auf wichtige kulturelle Transfers zwischen Deutschland und Frankreich in einem multidimensionalen interkulturellen Vergleich hin.

Literaturverzeichnis

Diome, Fatou (2003): Le ventre de l'atlantique. Paris.

Dies. (2004): Der Bauch des Ozeans. Zürich.

Siever, Holger (2015): Übersetzungswissenschaft. Eine Einführung. Tübingen.

Stolze, Radegundis (^{6}2011): Übersetzungstheorien. Eine Einführung. Tübingen.

Tene, Alexandre Ndeffo (2004): (Bi)kulturelle Texte und ihre Übersetzung. Romane afrikanischer Schriftseller in französischer Sprache und die Problematik ihrer Übersetzung ins Deutsche. Würzburg.

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Untertitelung in der Holocaust-Forschung

Fallbeispiel und methodologische Ansätze zur Untertitelung von Interviews mit Holocaust-Überlebenden

Izabella Nyári

Abstract

This project focuses on two topics. Firstly, it deals specifically with the creation of German subtitles for video interviews, and secondly, it attempts to lay the scientific foundation for subtitling Holocaust videos into German based on general findings from audiovisual translation regarding the translation process. From a translational and linguistic point of view, oral history interviews have only been researched marginally. My aim with this project is to thematise this important research question as well as to contribute to the processing and the memory of the Shoah in Hungary, my home country.

Title: *Subtitling in Holocaust research: A case study and methodological approaches to subtitling interviews with Holocaust survivors*
Keywords: *Holocaust Studies; Translation Studies; subtitling; oral history; Hungary*

1. Einleitung

Die hier vorgestellte Forschung ist aus mehrerlei praktischen und theoretischen Versuchen heraus entstanden, die ich einerseits am Zentrum für Translationswissenschaft der Universität Wien zunächst als Studentin und später als Lektorin unternommen habe. Andererseits setze ich mich bei der *Zachor Stiftung* in Budapest mittlerweile seit zirka zehn Jahren mit der Thematik der informellen Unterrichtsmöglichkeiten auf dem Gebiet der Holocaust-Vermittlung sowie mit den moralischen und praktischen Aspek-

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - BY-NC-ND

ten dieser Ansätze auseinander. Mein Forschungsinteresse gilt vor allem der Anwendung von Holocaust-Interviews in unterschiedlichen translationswissenschaftlichen Bereichen, ganz konkret im Bereich der Untertitelung.

Interviews mit Holocaust-Überlebenden bieten meiner Ansicht nach sowohl in der universitären Praxis als auch in der Forschung eine umfangreiche Palette an Anwendungsmöglichkeiten. So können sie unter anderem in der Translationswissenschaft oder auch bei der Lehrtätigkeit im Bereich der interkulturellen Kommunikation zum Einsatz gebracht werden; sie eignen sich aber ebenfalls sehr gut für den informellen Unterricht in verschiedenen Fächern wie Fremdsprachen, Kultur, Kommunikation, Geschichte oder Ethik.

In der vorliegenden Forschung wird am Beispiel eines ungarischsprachigen Interviewausschnittes untersucht, inwiefern die deutschsprachige Untertitelung eines Interviews aus verschiedenen sprachhistorischen, kulturellen, religiösen, altersbezogenen etc. Gründen spezifisch sein kann und wie diese Spezifika mit unterschiedlichen Untertitelungsstrategien zu lösen sind. Die Probleme und Lösungsstrategien werden sowohl aus theoretischer als auch aus praktischer Perspektive beleuchtet. Bezüglich der Theorie liefern Untersuchungen und Darlegungen aus dem Bereich des medialen Übersetzens eine gute Basis für die Anfertigung der eigentlichen Untertitel (vgl. Gottlieb 1997; Gottlieb 2002; Nagel 2009), die im Fallbeispiel detaillierter beschrieben werden. Mein angestrebtes Ziel ist es, aus der Analyse dieser Untertitelung generelle und praktische Schlüsse zu ziehen, die für weiterführende Forschungen auf diesem Gebiet förderlich sein können.

Im Folgenden werden zuerst zwei Institutionen vorgestellt, die sich mit der Anwendung von Interviews mit Holocaust-Überlebenden in unterschiedlichen Feldern des formellen und informellen Unterrichts beschäftigen. Die *USC Shoah Foundation*[1] verfügt über die weltweit größte Datenbank an sog. Holocaust-Interviews und entwickelt ständig neue Einsatzmöglichkeiten für die wertvollen audiovisuellen Materialien. Die *Zachor Stiftung*[2], ihr Partnerinstitut in Ungarn, verwendet diese Materialien für die Weiterbildung von LehrerInnen, für informelle Lernsettings und für die Stärkung der ungarischen Erinnerungspolitik in Zusammenarbeit mit Jugendlichen. Im dritten Kapitel werden dann kurz einige Gedanken zum Thema mediales Übersetzen

1 Nähere Informationen zur *USC Shoa Foundation* finden sich online unter: https://sfi.usc.edu/ [Stand: 07.12.2021].

2 Nähere Informationen zur *Zachor Stiftung* finden sich online unter: www.zachor.hu [Stand: 07.12.2021].

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

und Untertitelung im Allgemeinen geäußert. Im vierten Kapitel werden die hypothetischen Aussagen zur Untertitelung von Interviews mit Holocaust-Überlebenden auf die Praxis angewandt und anhand eines Beispielvideos, ein Interviewausschnitt mit einer Holocaust-Überlebenden in ungarischer Sprache mit deutschsprachigen Untertiteln, überprüft. Zum Schluss werden die theoretischen Erklärungen und die Erfahrungen, die aus dem Fallbeispiel gewonnen werden, kurz zusammengefasst.

2. USC Shoah Foundation und Zachor Stiftung

In diesem Kapitel werden kurz die beiden Institutionen vorgestellt, die sich mit Video-Interviews von Holocaust-Überlebenden beschäftigen und in partnerschaftlicher, praktischer Zusammenarbeit miteinander verbunden sind. Die *USC Shoah Foundation* wurde 1994 mit dem ursprünglichen Ziel ins Leben gerufen, eine Sammlung von Interviews mit Überlebenden und anderen ZeugInnen des Holocaust zu schaffen. Die Stiftung befragte jüdische Überlebende und ZeitzeugInnen mit anderem Verfolgungshintergrund wie Sinti und Roma, Zeugen Jehovas, Homosexuelle, politische Gefangene und Opfer der ›Euthanasie‹. Auch HelferInnen und RetterInnen, BefreierInnen und an Kriegsverbrecherprozessen Beteiligte wurden interviewt. Zwischen 1994 und 2014 trug die Stiftung rund 52000 Zeitzeugeninterviews aus 61 Ländern in 39 Sprachen zusammen und betreut heute eines der größten digitalen Videoarchive der Welt.[3]

Das erklärte Ziel der Stiftung ist es also, die Erinnerung mit persönlichen Erfahrungen zu dokumentieren. Aus diesen Bemühungen heraus ist das größte audiovisuelle Archiv zu dieser Thematik, das *Visual History Archive (VHA)*, entstanden. Bei den Interviews handelt es sich um narrativ-biografische Interviews, die relativ stark von den Fragen der InterviewerInnen gelenkt werden. Sie dauern ungefähr zwei bis vier Stunden und behandeln nicht nur die Zeit des Nationalsozialismus im jeweiligen Land, sondern auch die gesamte Lebensgeschichte der Befragten. Besonders wichtig sind in diesem Zusammenhang zum Beispiel die Aussagen über das Leben vor dem Holocaust im jeweiligen Land, um durch die persönlichen Erinnerungen der ErzählerInnen auch bislang weniger dokumentierte Zeitperioden zu erfassen. Die

3 Vgl. hierzu die Informationen auf der Web-Seite der *USC Shoa Foundation*; online unter: https://sfi.usc.edu/ [Stand: 07.12.2021].

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Interviews werden meist bei den ZeitzeugInnen zu Hause und in der Sprache ihrer Wahl durchgeführt – das stellt bei dieser Art von Interview aus psychologischer Sicht sowie aus Sicht der *Oral-History*-Forschung ebenfalls einen besonders relevanten Aspekt dar. Bei den Interviews handelt es sich größtenteils um ungeschnittene Videos, die aber indexiert und im *Visual History Archive (VHA)* katalogisiert werden, damit sie von den Institutionen, die einen Vollzugang zum Archiv besitzen, verwendet werden können. Die Originalvideos sind für die Öffentlichkeit nur über bestimmte Forschungsinstitute bzw. Universitäten zugänglich und können für unterschiedliche wissenschaftliche und praktische Zwecke aufgerufen und bearbeitet werden. Die Stiftung hat es sich außerdem zur Aufgabe gemacht, auch andere Genozide der Welt, unter anderem das Nanjing-Massaker, den Völkermord an den Armeniern und den Völkermord in Ruanda im Jahr 1994, aufzuarbeiten. Es ist noch wichtig zu betonen, dass aus ethisch-moralischen Gründen keine Interviews mit VerfolgerInnen geführt wurden.[4]

In Ungarn wurden 808 Interviews geführt und das Archiv enthält 1370 Video-Interviews in ungarischer Sprache; außerdem findet Ungarn in mehr als 8250 Interviews Erwähnung, wodurch dem Land eine besondere Rolle und Position im Archiv zukommt. In Ungarn arbeiten seit 2012 mehrere Bildungseinrichtungen und Nichtregierungsorganisationen im Rahmen von verschiedenen Projekten wie *Teaching with Testimony* oder *Teacher Training On Using Multi-Media Lessons* an der Einführung von Video-Interviews in den Unterricht.[5] Außerdem kommen die Materialien des *VHA* seit 2010 auch im universitären Bereich zum Einsatz, seit 2013 werden sogar Konferenzen und Workshops zu den Anwendungsmöglichkeiten dieser Video-Interviews veranstaltet. Der Ungarnbezug in diesen Interviews geht jedoch über die nationalen Grenzen hinaus, schließlich waren auch die UngarInnen jenseits der ungarischen Grenzen in Rumänien, in der Slowakei, in Serbien usw. von heiklen Situationen vor dem Holocaust, von unterschiedlichen restriktiven und diskriminierenden Maßnahmen im Zweiten Weltkrieg sowie von Vertreibung betroffen. Über diese Erfahrungen berichten sie in den Video-Interviews. Außerdem flohen mehrere tausend Personen vor dem Schrecken des Holocaust

4 Vgl. hierzu die Informationen auf der Web-Seite der *USC Shoa Foundation*; online unter: https://sfi.usc.edu/ [Stand: 07.12.2021].

5 Vgl. hierzu die Informationen auf der Web-Seite der *USC Shoah Foundation*; online unter: http://libguides.usc.edu/vha/hungary [Stand: 07.12.2021].

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

in Europa nach Übersee und gaben ihre Interviews bereits in einer neuen Sprache und in ihrer neuen Wahlheimat.

Die *Zachor Stiftung* ist eine Nichtregierungsorganisation, die sich als Partner der *USC Shoah Foundation* sieht und sich in vielfältiger Weise mit den Videos befasst. Die *Zachor Stiftung* wurde im Jahre 2008 in Budapest gegründet und hat sich zum Ziel gesetzt, das Engagement in der Erinnerungspolitik bezüglich der Geschichte des 20. Jahrhunderts zu verstärken sowie die Sensibilisierung von Jugendlichen hinsichtlich bestimmter ethischer und moralischer Werte und Werthaltungen zu fördern.[6] Aus diesem Grund greift die Stiftung einerseits bei ihren Stadtführungen im jüdischen Viertel in Budapest und in der Region im Rahmen des Projekts *IWalk* auf einzelne Ausschnitte aus den ungarischen Interviews zurück. Bei den *IWalk*-Projekten werden außerdem Videos von LehrerInnen, PädagogInnen und StudentInnen für thematische Stadtführungen ausgewählt und dienen dann als Ergänzung bzw. als roter Faden für die ortsgeschichtlichen Programme, bei denen Video-Interviews mit Holocaust-Überlebenden gezeigt werden. Andererseits stellt die Stiftung mithilfe von Videoausschnitten des *VHA* und Aufgaben zu preisgekrönten Filmen wie *Son of Saul*, *Sing* oder *1945* Unterrichtsmaterialien zur Lehre bestimmter moralischer und historischer Begriffe wie Antisemitismus, Zivilcourage, gesellschaftliche Beteiligung etc. auf der *IWitness*-Plattform – einer Plattform für virtuelle Zusammenarbeit von LehrerInnen und StudentInnen – zusammen.[7] Die Stiftung veröffentlicht Bücher, die auf persönlichen Erfahrungen und Erinnerungen basieren und arbeitet zudem mit Universitäten und internationalen Organisationen wie dem *Anne Frank House*, dem *Polin Museum* oder dem *Wiener Wiesenthal Institut für Holocaust-Studien* im Rahmen verschiedener Projekte und Programme zusammen.[8]

Die beiden vorgestellten Institutionen liefern sowohl theoretische Überlegungen zum Thema Anwendungsmöglichkeiten von *Oral-History*-Interviews als auch das praktische Fallbeispiel der ungarischsprachigen Videos, die ins Deutsche untertitelt wurden. Dieses Fallbeispiel wird im vierten Kapitel dieses Artikels detaillierter beschrieben.

---

6 Vgl. hierzu die Informationen auf der Web-Seite der *Zachor Stiftung*; online unter: www.zachor.hu [Stand: 07.12.2021].

7 Vgl. hierzu die Informationen auf der Web-Seite von *IWitness*; online unter: http://iwitness.usc.edu/SFI/ [Stand: 07.12.2021].

8 Vgl. hierzu die Informationen auf der Web-Seite der *Zachor Stiftung*; online unter: www.zachor.hu [Stand: 07.12.2021].

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Über die Verwendung und sinnvolle Integration von *Oral History* in den Unterricht und in die Forschung wird auf den unterschiedlichen Kanälen viel diskutiert – eine weitläufige diesbezügliche Ausführung würde jedoch den Rahmen dieses Artikels sprengen. Als Beispiel für diesen Diskurs soll an dieser Stelle aber dennoch ein kurzer Ausschnitt eines Artikels über die Rolle dieser Art historischer Quellen zitiert werden:

> Aber mündliche Quellen sind nicht nur dann notwendig, wenn sie die Lücken schließen sollen, die in Ermangelung anderer Quellen entstanden. Hinter einer solchen Annahme steht die Vorstellung einer höheren Wertigkeit der anderen Quellen. Aber auch die haben ihre Tücken: Die ›klassischen‹ Quellen, wie die Verwaltungsakten des Staates, der Kirchen, der Verbände, Parteien und anderer, repräsentieren Elitentradierung oder, wie erwähnt, Herrschaftsüberlieferung. Die plattesten Beispiele sind die Ergebnisse, die wir aus Polizei- oder gar Gestapo-Akten entnehmen konnten, gegenüber jenen, die wir aus nachträglichen Befragungen der damals Verhörten gewonnen haben. Trotzdem hat die Geschichtsschreibung seit dem Historismus besonders die mündlichen Quellen kritisiert. (Plato 2012: 8)
>
> So unsinnig es ist, eine Geschichtsschreibung ohne Subjekte zu versuchen, so falsch wäre es, die Geschichte auf eine Erfahrungsgeschichte zu reduzieren. (Ebd.)

Im Wesentlichen plädieren dieser Artikel und die Forschung für eine vernünftige und bewusste Einführung von *Oral History* (in diesem Fall in Form von Interviewausschnitten) in die erwähnten Tätigkeiten.

3. Grundgedanken zum Thema mediales Übersetzen und Untertitelung

Die Untertitelung steht erst seit Kurzem im Interessenfeld der translationswissenschaftlichen Forschung im Bereich medialen Übersetzens, obwohl sie meines Erachtens einen wertvollen Ausgangspunkt und ein vielfältiges Mittel zur Analyse neuer Sachverhalte bilden kann. Gottlieb (2002: 187f.) definiert Untertitel folgendermaßen:

> Untertitel als Übersetzungsmittel können definiert werden als Übertragung in eine andere Sprache von verbalen Nachrichten im filmischen Medium in

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

> Form ein- oder mehrzeiligen Schrifttextes die auf der Leinwand erscheinen und zwar gleichzeitig mit der originalen gesprochenen Nachricht.

Hervorzuheben ist in dieser Definition, dass bei der Untertitelung, im Gegensatz zur ›herkömmlichen‹ Übersetzung, auch der Sprachmodus geändert wird, d.h. aus gesprochener Sprache wird geschriebene Sprache. Außerdem wird – wie aus der Definition ersichtlich – der übersetzte kürzere Schrifttext gleichzeitig mit dem längeren gesprochenen Originaltext präsentiert, was einen gleichzeitigen sprachlichen Transfer auf drei Ebenen impliziert: Transfer aus einer A-Sprache in eine B-Sprache (»Übersetzung«), Transfer eines längeren Textes in einen kürzeren Text (»Dichtung«) und Transfer einer gesprochenen Sprache in eine geschriebene Sprache (»Modustransfer«) (Nagel 2009: 51f.). Gottlieb (vgl. 2002: 190) spricht aus diesem Grund auch von Diagonalübersetzung, da bei horizontaler Übersetzung wie z.B. bei der Synchronisation eine sprachliche Übertragung ohne den Wechsel des Sprachmodus und bei vertikaler Übersetzung wie z.B. bei der intralingualen Übersetzung nur ein Wechsel des Sprachmodus, nicht aber der Sprache stattfindet. Untertitelung beinhaltet jedoch sowohl die Merkmale der vertikalen als auch der horizontalen Übersetzung.

Diese unterschiedlichen Transferebenen haben verschiedene translatorische Herausforderungen zur Folge. Ohne Anspruch auf Vollständigkeit sind solche beispielsweise: verschiedene Rhythmen in Film und Text (grammatikalische und rhetorische Segmentierung des Films, Sprechpausen, semantische Sequenzen in Bild und Ton), sprachenpaarbezogene Spezifika, grammatikalische und ästhetische Unterschiede zwischen der gesprochenen und der geschriebenen Sprache (unvollendete Sätze, überlappende Reden, Selbstkorrektur, grammatikalisch inakzeptable Konstruktionen, Versprecher oder Widersprüche) oder die Kulturalien und Realien der unterschiedlichen Sprachen (vgl. Nagel 2009: 52-60).

Bezüglich der translatorischen Herausforderungen ist noch zu erwähnen, dass laut Nagel (vgl. ebd.: 58) bei der Untertitelung grundsätzlich ein Kommunikationsdreieck zwischen Ton (bzw. Dialogen im Film), Bild und ZuschauerInnen entsteht, wobei Letztere im Mittelpunkt stehen, da die Erwartungen und Bedürfnisse der ZuschauerInnen aus translatorischer Sicht für die Untertitel von besonders großer Relevanz sind. Meines Erachtens könnte dieses Dreieck jedoch noch um die Prämissen bzw. das Vorwissen der ÜbersetzerInnen ergänzt werden.

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Beim untersuchten Holocaust-Interview der *USC Shoah Foundation* allerdings verändert sich das Verhältnis der erwähnten Elemente zueinander: Das Bild spielt keine besonders relevante Rolle für die Handlung des Interviews, denn die Befragten befinden sich in ihrem eigenen Haus und erzählen während des gesamten Videos im Sitzen über ihre Erfahrungen. Der Dialog entsteht zwischen dem Erzählten (Interview der Befragten) und dem Gehörten (Reaktion der ZuhörerInnen). Bei der Untertitelung kommen dann die Interpretationen und translatorischen Entscheidungen der ÜbersetzerInnen zum Tragen.

Das sprachliche und kulturelle Vorwissen, die Prämissen, die bei der Interpretation eines Untertitels helfen können, und die Lesegeschwindigkeit der ZuschauerInnen bedingen die Gestaltung der Untertitelung – dies manifestiert sich eindeutig in der Lesbarkeit der Untertitel. Bei der Lesbarkeit spielen drei Faktoren eine große Rolle: Lesegeschwindigkeit, zu lesende und zu präsentierende Textmenge sowie Komplexität des zu lesenden Textes. Diese drei Faktoren determinieren demnach auch die translatorischen Strategien, die bei der Übersetzung von Untertiteln zum Einsatz kommen können (vgl. Nagel 2009: 58-63). Gottlieb (vgl. 1997: 75) unterscheidet neun Strategien zur Kürzung und Übersetzung des filmischen Textes aus der gesprochenen in die geschriebene Sprache: Transfer, Imitation, Transkription, Verlagerung, Expansion, Kondensierung, Dezimation, Deletion und Paraphrase. Die relevantesten dieser Strategien werden anhand des folgenden Fallbeispiel nun näher ausgeführt.

4. Fallbeispiel

Das Interview, das für Forschungs- und Unterrichtszwecke untertitelt wurde, wurde mit Ágnes Kun (geb. Ágnes Boskovitz) geführt. Ágnes Kun ist im Jahre 1940 in Budapest geboren. Ihr Vater ist während des Krieges in der Ukraine gestorben. Sie und ihre Mutter mussten Ende 1944 zuerst in die Ziegelfabrik in Óbuda, dann in das Ghetto in Budapest ziehen. Ágnes überlebte den Holocaust im Budapester Ghetto und lebt heute mit ihrer Familie in Budapest.

Der ungarische Interviewausschnitt wurde 2015 zu Forschungszwecken mit deutschen Untertiteln versehen. Sowohl die *USC Shoah Foundation* als auch die *Zachor Stiftung* als deren Partnerinstitut verfügen über untertiteltes Videomaterial, haben jedoch keine theoretischen Prinzipien zum Verfassen und zur Übersetzung von Untertiteln für Interviews mit Holocaust-Überlebenden ent-

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

wickelt. Bei beiden Organisationen werden die Untertitel von MitarbeiterInnen mit unterschiedlichen Sprachkenntnissen in die Zielsprache der Untertitelung übersetzt, übersetzerische Fertigkeiten und spezifisches Wissen aus dem Bereich der Untertitelung oder des medialen Übersetzens sind jedoch keine Voraussetzungen für diese Tätigkeit.[9] Für die ÜbersetzerInnen und VerfasserInnen der Untertitel steht lediglich ein praktischer Leitfaden für die Anfertigung der Untertitel zur Verfügung. Dieser Leitfaden enthält Informationen zur Empfindlichkeit der angesprochenen Thematik, zur Länge der Untertitel im Verhältnis zum gesprochenen Text und zu den ›weglassbaren‹ Teilen und Passagen in den Untertiteln wie zum Beispiel Wiederholungen oder unverständliche Geräusche, die auch das Hörverstehen erschweren. Kultur-, sprachenpaar- oder skoposbezogene Fragen hinsichtlich des Zielpublikums oder der zukünftigen Verwendung der Ausschnitte, die bei der Untertitelung solcher Videos auftauchen können, werden im Leitfaden nicht behandelt.[10]

Bei der Untertitelung wurde folgendermaßen vorgegangen: Die Wahl des Videoausschnittes erfolgte aus forschungspragmatischen Gründen, denn es wurde ein kurzer Ausschnitt in ungarischer Sprache benötigt, der sich für die Untertitelung in die deutsche Sprache eignet und später ins Projekt *IWalk* der *Zachor Stiftung* integriert werden kann. Der Videoausschnitt mit Ágnes Kun bildet einen festen Bestandteil des *IWalk*-Programms im jüdischen Viertel von Budapest, er wird bei den Spaziergängen mit englischen Untertiteln abgespielt und besprochen. Hier muss erwähnt werden, dass in diesem Fall englische Untertitel bevorzugt werden, da die *Lingua franca* beider Stiftungen sowie des *IWalk*-Programms die englische Sprache ist. Die deutschen Untertitel wurden bisher nur zu Forschungszwecken verwendet, es ist allerdings eine Anfertigung deutschsprachiger Untertitel und/oder eine Übersetzung bereits existierender ungarischer oder englischer Untertitel für die Videos mit Holocaust-Überlebenden für die Zukunft geplant.

Nach der Auswahl des angesprochenen Videoausschnittes erfolgte die Transkription des ungarischen Videos in einem Word-Dokument, anschließend wurde die ungarische Transkription ins Deutsche übersetzt. Parallel dazu wurde das Video im Untertitelungsprogramm *Aegisub* gespottet, damit

9 Informationen aus einem Interview mit Andrea Szőnyi, Leiterin der *Zachor Stiftung*, regionale Referentin der *USC Shoah Foundation*, geführt von Izabella Nyári im Jahr 2015.

10 Informationen aus einem Interview mit Andrea Szőnyi, Leiterin der *Zachor Stiftung*, regionale Referentin der *USC Shoah Foundation*, geführt von Izabella Nyári im Jahr 2015.

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - BY-NC-ND

die einzelnen Sequenzen einfacher mit Untertiteln versehen werden konnten. Die deutsche Übersetzung der Transkription musste dann an einigen Stellen zusammengefasst, gekürzt bzw. neu strukturiert werden, dies erfolgte immer noch im Word-Dokument.[11] Die überarbeitete Übersetzung wurde dann ins Programm *Aegisub* hochgeladen und an Ton, Bild und Sequenzen angepasst, wobei Lesbarkeit, Timing und formelle Gestaltung der Untertitel beachtet werden mussten. Zum Schluss wurde die Rohversion noch einmal auf sprachliche Fehler überprüft und getreu dem Vier-Augen-Prinzip der zweiten ÜbersetzerInnen zum Korrekturlesen übermittelt.

Wie schon angedeutet, gibt es meines Erachtens bei der Untertitelung eines Holocaust-Interviews mehrere Spezifika und mögliche Herausforderungen, die nun am Beispiel des Interviews mit Ágnes Kun näher erörtert werden. Im Folgenden werden die translatorischen Strategien von Gottlieb (vgl. 1997: 75) operationalisiert und auf das Fallbeispiel angewendet, die translatorischen Herausforderungen werden in sechs grobe Punkte kategorisiert.

Erstens handelt das Video von sehr heiklen Themen und persönlichen Erfahrungen wie Mord, Deportation, Selektion, Erniedrigung etc., die sehr sensibel in eine Fremdsprache zu übersetzen sind und oft starke Emotionen bei den SprecherInnen, aber auch bei den ZuhörerInnen hervorrufen können. Das führt dazu, dass die SprecherInnen – so wie auch Ágnes Kun im Video – oft zögern bzw. sich unterbrechen oder korrigieren. Diese Wiederholungen und Verbesserungen können in den Untertiteln gemäß der Strategie der Deletion nach Gottlieb (vgl. ebd.) weggelassen werden, da sie die Lesbarkeit und die Kohärenz der Untertitel lediglich verschlechtern würden. Als Beispiel kann hier die wiederholte Textpassage »szörnyű volt« [es war schrecklich] aus der ungarischen Transkription (s.u.) angeführt werden, welche in der deutschen Untertitelung eine entscheidende Position und Rolle bekommt. Die längeren Sätze jedoch, die zwischen diesen als Grundpfeiler fungierenden Wiederholungen geäußert werden, mussten in der schriftlichen Übersetzung kürzer und kohärenter gefasst werden:

> Ez valami olyan szörnyű, tulajdonképpen azt gondolom, hogy ez valami szimbolikusan tükrözte az egész mindent, hogy fogalmam sem volt, hogy mibe fogok belelépni, és ez következett, szörnyű volt, nagyon sírtam aztán később megtanultam járni, de szörnyű volt, latrinára emlékszem, hát az egy szörnyű, egy megszégyenítés, egy lealázás, hogy szegény anyám

11 Nähere Ausführungen zu den translatorischen Strategien folgen weiter unten.

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

oda ment elvégezni a dolgát és akkor a nyilas a puskatussal fölemelte a szoknyája szélét, szóval olyan szörnyű dolgok voltak ott.[12]

Dialogue: 0,0:04:00.44,0:04:04.00,Default, 0,0,0,,Das war so schrecklich, \N ich denke,
Dialogue: 0,0:04:04.20,0:04:09.44,Default, 0,0,0,,dass es irgendwie \N das Ganze symbolisiert.
Dialogue: 0,0:04:09.49,0:04:12.96,Default, 0,0,0,,Dass ich nie wusste, \N was mich erwartete.
Dialogue: 0,0:04:12.96,0:04:14.57,Default, 0,0,0,,Und dann kam das Gitter.
Dialogue: 0,0:04:14.60,0:04:15.65,Default, 0,0,0,,Das war schrecklich.
Dialogue: 0,0:04:15.68,0:04:19.84,Default, 0,0,0,,Ich weinte viel, aber später \N gewöhnte ich mich an das Gitter.
Dialogue: 0,0:04:20.03,0:04:21.73,Default, 0,0,0,,Ich erinnere mich \N noch an die Latrinen.
Dialogue: 0,0:04:21.89,0:04:24.58,Default, 0,0,0,,Das war eine \N schreckliche Demütigung,
Dialogue: 0,0:04:24.58,0:04:26.22,Default, 0,0,0,,eine Entwürdigung.
Dialogue: 0,0:04:26.25,0:04:29.83,Default, 0,0,0,,Meine arme Mutter musste \N dort ihre Notdurft verrichten.
Dialogue: 0,0:04:29.93,0:04:34.92,Default, 0,0,0,,Und der Pfeilkreuzler hob \N mit dem Lauf des Gewehrs ihren Rock an.
Dialogue: 0,0:04:34.95,0:04:38.47,Default, 0,0,0,,Dort passierten also \N *schreckliche Sachen*.[13]

Zweitens sind diese Interviews so geschnitten, dass sie quasi als Monologe in den von den Stiftungen verwendeten Videoausschnitten fungieren, d.h. die InterviewerInnen stellen möglichst wenige Fragen, um den Erzählfluss nicht zu stark zu beeinflussen, und die Befragten versuchen, ihre ausführlichen Antworten auf die Fragen möglichst frei und ungebunden zu geben. Das hat zur Folge, dass einerseits wenige Dialoge stattfinden und andererseits die Informationen schneller aufeinanderfolgen, was beides typischerweise eher bei Dokumentarfilmen als bei Spielfilmen vorkommt. In einem solchen Fall müssen die Untertitel also gemäß der Strategie der Kondensierung nach Gottlieb

12 Transkription und Untertitelung des Interviewausschnittes mit Ágnes Kun, verfasst von Izabella Nyári im Jahr 2015.

13 Transkription und Untertitelung des Interviewausschnittes mit Ágnes Kun, verfasst von Izabella Nyári im Jahr 2015.

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

(vgl. 1997: 75) zusammengefasst und verkürzt werden, damit sie den Rhythmus der Erzählung bzw. des Videos nicht zu sehr beeinflussen.

Drittens handelt es sich bei den Interviews weder um im Vorhinein verfasste oder vorgelesene Texte, wie das bei Spielfilmen der Fall ist, noch verfügen sie über eine im Vorhinein geplante und dann verwirklichte Struktur wie Dokumentarfilme. Aus diesem Grund wird in den Ausschnitten viel improvisiert und die zu untertitelnden Textpassagen können redundant werden. Deswegen muss bei solchen Untertiteln wieder die übersetzungsbezogene Strategie des Auslassens angewendet werden, die Gottlieb (vgl. ebd.) auch als Strategie der Deletion anführt. Die redundanten Textpassagen haben nämlich in der Regel keine sinntragenden Elemente, es handelt sich meistens nur um die Suche nach dem geeignetsten Begriff. Sinntragende oder ästhetisch bedeutende Redundanzen allerdings müssen sehr wohl auch in die Untertitel übernommen werden, wie auch aus dem zuvor beschriebenen Beispiel zur Passage »szörnyű volt« [es war schrecklich] ersichtlich wird.

Viertens enthält das Video lokal, regional, national, aber auch historisch belastete Begriffe und Kulturalien aus der jüdischen Religion, die beim Übersetzen eine große Schwierigkeit darstellen. Diese Begriffe können in den Untertiteln aufgrund von Platz- und Zeitmangel nicht ausführlich erklärt werden. Deshalb ist es empfehlenswert, diese Begriffe entlang der Strategie der Expansion nach Gottlieb (vgl. ebd.) entweder in einem dem Video beigelegten Dokument oder persönlich vor Abspielen des Videos zu erklären, wenn das Video zum Beispiel zu Bildungszwecken gezeigt wird. Die beiden erwähnten Stiftungen verwenden daher bei ihren Workshops oder Stadtspaziergängen ergänzende schriftliche oder mündliche Materialien zu diesen Ausschnitten. Ein Beispiel hierfür liefert die folgende Textpassage, bei der die Begriffe »Florian-Platz« und »Selektion« entweder mündlich oder schriftlich erklärt werden müssen – ersterer aus geographischen und lokalhistorischen Gründen, letzterer aus historischen Gründen:

> Dialogue: 0,0:01:20.89,0:01:22.64, Default, 0,0,0,,Sie brachten uns zum Florian-Platz,
> Dialogue: 0,0:01:23.21,0:01:24.89, Default, 0,0,0,,wo die Selektion durchgeführt wurde.
> Dialogue: 0,0:01:24.93,0:01:30.25, Default, 0,0,0,,Sie trennten die Kinder, \N die Erwachsenen, die Alten,

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Dialogue: 0,0:01:30.92,0:01:34.23, Default, 0,0,0,,die Jugendlichen und die Menschen mittleren Alters voneinander.[14]

Fünftens spielt die Videoaufnahme an sich keine große Rolle im Video. Sie dient lediglich dem Ziel, den ZuschauerInnen die Lebensgeschichten der ZeugInnen näher zu bringen und eine Vertrauensbasis zwischen den SprecherInnen und den ZuschauerInnen zu schaffen. Längere Textpassagen können zur besseren Lesbarkeit also relativ unabhängig vom Bild eingeblendet werden, was wiederum zu einer besseren Verständlichkeit der Untertitel beiträgt.

Sechstens sorgen im vorliegenden Fall die grammatikalischen Gegebenheiten der Ausgangssprache für eine übersetzerische Herausforderung, da das Ungarische kein grammatisches Geschlecht kennt. Im Ungarischen wird *ő* sowohl für das weibliche als auch für das männliche Personalpronomen der dritten Person Singular (*er/sie*) verwendet. Deswegen ist es oft nicht eindeutig, ob bestimmte Handlungen von einem Mann oder einer Frau ausgeführt werden. Einerseits löst diese Form das Problem der gendergerechten Sprache im Ungarischen[15], andererseits müssen ÜbersetzerInnen auf ihr Vorwissen über Konventionen, Tradition und Geschichte zurückgreifen. Ein Beispiel dafür ist die Übersetzung des ungarischen Begriffes *nyilas*, der ohne Verweis auf das Geschlecht sowohl ›Pfeilkreuzlerin‹ als auch ›Pfeilkreuzler‹ bedeuten kann. Aus historischen Dokumentationen ergibt sich jedoch, dass die Soldaten der ungarischen faschistischen und antisemitischen *Pfeilkreuzler Partei*, die hier erwähnt werden, allesamt Männer waren, weswegen auch in den deutschen Untertiteln die männliche Form verwendet wurde.

Dialogue: 0,0:02:34.01,0:02:36.52, Default, 0,0,0,,Der Pfeilkreuzler mühte sich ab,
Dialogue: 0,0:02:36.52,0:02:41.50, Default, 0,0,0,,aber meine Mutter machte ein Theater \N und schrie wie am Spieß.
Dialogue: 0,0:02:41.50,0:02:46.07, Default, 0,0,0,,Der Pfeilkreuzler wollte aber \N kein großes Aufsehen erregen.[16]

14 Transkription und Untertitelung des Interviewausschnittes mit Ágnes Kun, verfasst von Izabella Nyári im Jahr 2015.

15 Aus zeitlichen und räumlichen Gründen und zum Zweck der besseren Lesbarkeit wird in den deutschen Untertiteln auch nicht gegendert.

16 Transkription und Untertitelung des Interviewausschnittes mit Ágnes Kun, verfasst von Izabella Nyári im Jahr 2015.

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

5. Konklusion

Es lässt sich also vom Fallbeispiel ableiten, dass bei der Untertitelung eines Video-Interviews mit einem/einer Holocaust-Überlebenden unterschiedliche translatorische Strategien wie Deletion, Kondensierung oder Expansion zum Einsatz kommen, und zwar abhängig von persönlichen Charakteristika bzw. vom Erzählstil der Befragten, von der Emotionalität der Situation, der Historizität der Erzählung etc. Diese Strategien ermöglichen demnach eine bessere Lesbarkeit, eine bessere Verständlichkeit und dadurch auch eine bessere Integrierbarkeit der Texte in die unterschiedlichen Unterrichtsformen. Auch für verschiedene Forschungszwecke lässt sich mit derart untertitelten Interviews gut arbeiten.

Da diese Videoausschnitte nicht ohne Kontext, sondern zu bestimmten formellen und informellen Lehr- und Forschungszwecken eingesetzt werden, müssen sie durch Komplementärmaterial ergänzt werden. Diese Strategie, nämlich jene der Expansion (die vierte erwähnte Besonderheit), ist eine ziemlich untypische Strategie bei der Übersetzung von Untertiteln, sie wird in diesem Fall jedoch besonders relevant. Sowohl wegen des lokalen Bezugs dieser Videos als auch wegen der gesellschaftlichen, historischen und kulturellen Prägung müssen die Interviewausschnitte mit zusätzlichen mündlichen – wie bei den Spaziergängen der *Zachor Stiftung* – oder schriftlichen – wie auf der *IWitness*-Plattform der *USC Shoah Foundation* – Erklärungen versehen werden, damit es nicht zu Fehlinterpretationen kommt und die Videos nicht zur Manipulation herangezogen werden. Metaphorisch gesprochen benötigen die Fußnoten also noch weitere Fußnoten, d.h. den Video-Untertiteln müssen Komplementärtexte beigefügt werden, um ein komplettes Verständnis der Videos zu unterstützen. Dadurch werden die Untertitel, die als Hilfsmittel zum Verstehen von filmischem Material dienen, zu Primärtexten, die noch ein weiteres Instrument zum kompletten Verständnis von Bild, Ton und Text benötigen. Dies bestätigt noch einmal, dass bei der Untertitelung von Interviews mit Holocaust-Überlebenden auch über die charakteristischen Merkmale des medialen Übersetzens hinaus besondere Spezifika zum Tragen kommen, die in der Zukunft als mögliche Ausgangspunkte für weitere Forschungen im Bereich der Translationswissenschaft dienen können.

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - BY-NC-ND

Literaturverzeichnis

Gottlieb, Henrik (1997): Subtitles, Translation & Idioms. Kopenhagen.

Gottlieb, Henrik (2002): Untertitel: Das Visualisieren filmischen Dialogs. In: Hans Edwin Friedrich/Uli Jung (Hg.): Schrift und Bild im Film. Schrift und Bild in Bewegung. Bielefeld, S. 185-214.

Nagel, Silke (2009): Das Übersetzen von Untertiteln. Prozess und Probleme der Kurzfilme SHOOTING BOOKIE, WASP und GREEN BUSH. In: Silke Nagel/Susanne Hezel/Katharina Hinderer/Katrin Pieper (Hg.): Audiovisuelle Übersetzung. Filmuntertitelung in Deutschland, Portugal und Tschechien. Frankfurt a.M., S. 23-144.

Plato, Alexander von (2012): Oral History oder die erfahrene Geschichte. In: Sigrid Abenhausen/Nicolas Apostolopoulos/Bernd Körte-Braun/Verena Lucia Nägel (Hg.): Zeugen der Shoah. Das Visual History Archive in der schulischen Bildung. Berlin, S. 6-8.

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Autorinnen und Autoren

Dr. Nashwa Abou Seada
Menofia Universität
Abteilung für deutsche Sprache und Literatur
18 Str 1. First Zone Sixth District
New Cairo, Cairo (Ägypten)
E-Mail: abouseadanashwa@hotmail.com

Dr. habil. Anita Czeglédy
Károli-Gáspár-Universität
Lehrstuhl für Deutsche Sprache und Literatur
Reviczky u. 4
1088 Budapest (Ungarn)
E-Mail: czegledy@gmail.com

Prof. Dr. Arianna Di Bella
Università degli Studi di Palermo
Dipartimento di Scienze Umanistiche
Viale delle Scienze, Geb. 12
90128 Palermo (Italien)
E-Mail : arianna.dibella@unipa.it

Dr. Boaméman Douti
Université de Lomé
FLLA-Département d´Allemand
01B.P.1515Loméo1
E-Mail : doutthimo@yahoo.fr

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - BY-NC-ND

Julia Erol
Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg
Zentrum für Europäische Geschichts- und Kulturwissenschaften
Historisches Seminar
Professur für Angewandte Geschichtswissenschaft
Grabengasse 3-5
69117 Heidelberg (Deutschland)

Østfold University College
Department of Research Administration and Library
Østfold University College
P.O.Box 700
NO-1757 Halden (Norwegen)

E-Mail: Serifejuliaerol@gmail.com
E-Mail: kfgr@ucsyd.dk

Katrine Fleckner Gravholt, cand.mag.
Europa-Universität Flensburg
Dänisches Seminar
University College SYD
Institut for læreruddannelse
Lembckesvej 7
6100 Haderslev (Dänemark)

Prof. Dr. (Wissenschaftsrat) Boris Golec
Forschungszentrum der Slowenischen Akademie der Wissenschaften/
Znanstvenoraziskovalni center SAZU
Milko-Kos-Historisches Institut/Zgodovinski inštitut Milka Kosa
Novi trg 2
1000 Ljubljana (Slowenien)
E-Mail: boris.golec@zrc-sazu.si

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - BY-NC-ND

Dr. Réka Jakabházi
Babeș-Bolyai Universität Klausenburg/Cluj-Napoca
Department für Germanistik
Str. Horea nr. 31
400202 Cluj-Napoca (Rumänien)
E-Mail: reka.jakabhazi@ubbcluj.ro

Dr. Libor Marek
Univerzita Tomáše Bati ve Zlíně
Fakulta humanitních studií
Ústav moderních jazyků a literatur
Štefánikova 5670
760 01 Zlín (Tschechien)
E-Mail: marek@utb.cz

Prof. Dr. Jean Bernard Mbah
Universität Dschang
Philosophische Fakultät
Institut für Angewandte Fremdsprache
49 Dschang (Kamerun)
E-Mail: mbahj2001@yahoo.fr

Dr. Louis Ndong
Université Cheikh Anta Diop de Dakar
Département de Langues et Civilisations Germaniques
FLSH-UCAD Dakar-Fann
BP 5005 Dakar (Senegal)
E-Mail : odonza@yahoo.fr

Izabella Nyári, MA MA
Universität Wien
Zentrum für Translationswissenschaft
Gymnasiumstraße 50
1190 Wien (Österreich)
E-Mail: izabella.nyari@univie.ac.at

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Dr. Renuprasad Patki
VIT-AP University
Near Vijayawada – 522237
Andhra Pradesh (Indien)
E-Mail: renuprasad.patki@vitap.ac.in

Prof. Dr. Iulia-Karin Patrut
Europa-Universität Flensburg
Seminar für Germanistik
Auf dem Campus 1
24943 Flensburg
E-Mail: iulia-karin.patrut@uni-flensburg.de

Prof. Dr. Reto Rössler
Europa-Universität Flensburg
Seminar für Germanistik
Auf dem Campus 1
24943 Flensburg
E-Mail: reto.roessler@uni-flensburg.de

Prof. Dr. Gesine Lenore Schiewer
Universität Bayreuth
Lehrstuhl Interkulturelle Germanistik
Universitätsstraße 30
95447 Bayreuth (Deutschland)
E-Mail: gesine.schiewer@uni-bayreuth.de

Constantin Sonkwé Tayim
University of Yaoundé 1
Higher Teacher Training College
Department of Foreign Languages
15549 Yaoundé (Kamerun)
E-Mail: constantinsonkwe@univ-yaounde1.cm

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Dr. Fernando Martins de Toledo
Technische Universität Dortmund
Kulturwissenschaftliche Fakultät/Institut für Germanistik
Emil-Figge-Str. 50
44227 Dortmund
E-Mail: fernando.toledo@tu-dortmund.de

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

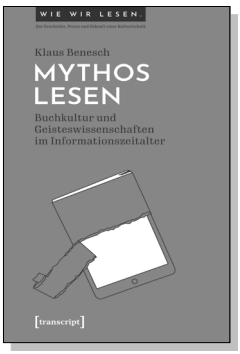
Literaturwissenschaft

Julika Griem

Szenen des Lesens

Schauplätze einer gesellschaftlichen Selbstverständigung

September 2021, 128 S., Klappbroschur, Dispersionsbindung
15,00 € (DE), 978-3-8376-5879-8
E-Book:
PDF: 12,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-5879-2



Klaus Benesch

Mythos Lesen

Buchkultur und Geisteswissenschaften im Informationszeitalter

März 2021, 96 S., Klappbroschur, Dispersionsbindung
15,00 € (DE), 978-3-8376-5655-8
E-Book:
PDF: 12,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-5655-2

Werner Sollors

Schrift in bildender Kunst

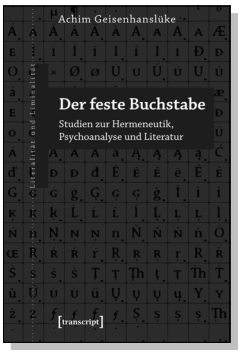
Von ägyptischen Schreibern zu lesenden Madonnen

2020, 150 S., kart.,
Dispersionsbindung, 14 Farbabbildungen, 5 SW-Abbildungen
16,50 € (DE), 978-3-8376-5298-7
E-Book:
PDF: 14,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-5298-1

Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten finden Sie unter www.transcript-verlag.de

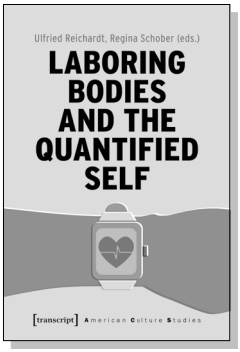
https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Literaturwissenschaft



Achim Geisenhanslüke
Der feste Buchstabe
Studien zur Hermeneutik, Psychoanalyse und Literatur

Januar 2021, 238 S., kart.
38,00 € (DE), 978-3-8376-5506-3
E-Book:
PDF: 37,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-5506-7



Ulfried Reichardt, Regina Schober (eds.)
Laboring Bodies and the Quantified Self

2020, 246 p., pb.
40,00 € (DE), 978-3-8376-4921-5
E-Book:
PDF: 39,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-4921-9

Wilhelm Amann, Till Dembeck, Dieter Heimböckel,
Georg Mein, Gesine Lenore Schiewer, Heinz Sieburg (Hg.)
Zeitschrift für interkulturelle Germanistik
12. Jahrgang, 2021, Heft 1

Juni 2021, 226 S., kart., Dispersionsbindung, 4 SW-Abbildungen
12,80 € (DE), 978-3-8376-5395-3
E-Book: kostenlos erhältlich als Open-Access-Publikation
PDF: ISBN 978-3-8394-5395-7

Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten finden Sie unter www.transcript-verlag.de

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

https://doi.org/10.14361/9783839461570 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND