



Aus dem Inhalt

- Gesine Lenore Schiewer ›Lohnende Kommunikation‹ in komplexen Umfeldern
- Arata Takeda Inkorporierte Kulturkonflikte
- Karl Esselborn Deutsch als Fremdsprache und Literaturwissenschaft
- Jeroen Dewulf Literaturgeschichte als Widerstand
- Stefan Hermes Riskante Reisen
- André Steiner Von *Kanak Sprak* zu *Zwölf Gramm Glück*
- Rolf Parr Interkultureller Autor oder Ethnograf Österreichs?
- Frauke Matthes »Ein Heimatfilm der neuen Art«
- Monika Schulz *Action at a distance*
- Pierre Legendre Der dogmatische Wert des Ästhetischen
- Emine Sevgi Özdamar Gastgesichter

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

zig | Zeitschrift für interkulturelle Germanistik

3. Jahrgang, 2012, Heft 1

Die Zeitschrift wird herausgegeben von

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

Wissenschaftlicher Beirat

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

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

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

Indexiert in EBSCOhost-Datenbanken.



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

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

Erschienen 2012 im transcript Verlag, Bielefeld

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

Lektorat: Dr. Wolfgang Delseit/Dr. Ralf Drost

Druck: Aalex Buchproduktion GmbH, Großburgwedel

ISSN 1869-3660

eISSN 2198-0330

Print-ISBN 978-3-8376-2024-5

PDF-ISBN 978-3-8394-2024-9

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

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

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

Inhalt

Editorial | 7

AUFSÄTZE

›Lohnende Kommunikation‹ in komplexen Umfeldern und soziokulturell-mehrsprachigen Metropolen

Grundlagen einer Kulturtheorie des Gewinns

GESINE LENORE SCHIEWER | 11

Inkorporierte Kulturkonflikte

Interaktion der Kulturen im Körper des Terroristen am Beispiel
von Christoph Peters' *Ein Zimmer im Haus des Krieges* (2006)

ARATA TAKEDA | 25

Deutsch als Fremdsprache und Literaturwissenschaft

Von der Hermeneutik des Fremden zur transnationalen Germanistik/
interkulturellen Literaturwissenschaft an der LMU München

KARL ESSELBORN | 39

Literaturgeschichte als Widerstand

Albert Helms' *Aldus sprach Zarathustra* im Kontext
der niederländischen Widerstandsliteratur (1940–1945)

JEROEN DEWULF | 55

Riskante Reisen

Zur Konstruktion kultureller Grenzen in Waldemar Bonsels'
Die Biene Maja (1912) und *Indienfahrt* (1916)

STEFAN HERMES | 77

Von *Kanak Sprak* zu *Zwölf Gramm Glück*

Feridun Zaimoğlu's Frühwerk als Beispiel
eines literarischen Neomanierismus

ANDRÉ STEINER | 99

Interkultureller Autor oder Ethnograf Österreichs?

Michael Scharangs auf das Eigene hin umgelenkte Poetik des Fremden

ROLF PARR | 117

»Ein Heimatfilm der neuen Art«

Domestizierte Männlichkeit in Fatih Akins *Soul Kitchen*

FRAUKE MATTHES | 131

Action at a distance

Nichtlokalität in archaischen Kulturen, in der europäischen Renaissance
und in den modernen Naturwissenschaften

MONIKA SCHULZ | 145

BEITRÄGE ZUR KULTURTHEORIE UND THEORIE DER INTERKULTURALITÄT

Der dogmatische Wert des Ästhetischen

PIERRE LEGENDRE | 163

LITERARISCHER ESSAY

Gastgesichter

EMINE SEVGİ ÖZDAMAR | 175

BERICHTE

Räumliche Darstellung kultureller Konfrontationen

Amsterdam, 25. bis 27. Januar 2012

WILHELM AMANN | 183

REZENSIONEN

Eva Blome: Reinheit und Vermischung. Literarisch-kulturelle Entwürfe von »Rasse« und Sexualität (1900–1930). Wien: Böhlau 2011

VON TILL DEMBECK | 189

Nina Berman: German Literature on the Middle East. Discourses and Practices 1000–1989. Ann Arbor: The University of Michigan Press 2011

VON ZAKARIAE SOLTANI | 192

Andrea Leskovec: Einführung in die interkulturelle Literaturwissenschaft. Darmstadt: WBG 2011

VON EVA WIEGMANN-SCHUBERT | 196

GESELLSCHAFT FÜR INTERKULTURELLE GERMANISTIK

Berichte | 203

Rundbriefe | 219

Autorinnen und Autoren | 227

Hinweise für Autorinnen und Autoren | 229

Editorial

Mit dem vorliegenden fünften Heft im dritten Jahrgang tritt die *Zeitschrift für interkulturelle Germanistik* (ZiG) wohl endgültig aus ihren Kinderschuhen heraus und kann – wenn es denn nicht zu vermessen klingt – als etabliert betrachtet werden. Das jedenfalls zeigen uns die zahlreichen positiven wie auch konstruktiv kritischen Kommentare und Rückmeldungen, die wir von unterschiedlichster Seite erfahren. Wir werten diese als weiteren Beleg für die Sinnhaftigkeit der Zeitschrift und ihres Anspruchs, Forum einer germanistisch orientierten Interkulturalitätsforschung zu sein. Dazu passt auch die zunehmende Zahl an Beitragsangeboten aus allen Teilen der Welt. Obgleich diese naturgemäß – aus unterschiedlichen Gründen – nicht alle zum Abdruck gebracht werden können, bleibt unsere ermunternde Aufforderung, der ZiG auch weiterhin Beiträge zur Verfügung zu stellen.

Eine Veränderung hat sich in Bezug auf die Zusammensetzung des wissenschaftlichen Beirates der ZiG ergeben. Dadurch, dass wir Rolf Parr (Duisburg/Essen) und Manfred Weinberg (Prag) gewinnen konnten, ergibt sich hier nochmals eine willkommene Verstärkung. In diesem Zusammenhang soll dem Beirat einmal auch an dieser Stelle unser ausdrücklicher Dank erstattet werden. Ohne die konstruktive Begleitung und gewissenhaft-kritische Prüfung der eingesandten Beiträge wäre der Qualitätsanspruch der Zeitschrift so nicht einlösbar. Da die ZiG aber vor allem von ihren Beiträgerinnen und Beiträgern lebt, sind wir diesen zu einem besonderen Dank verpflichtet.

Dem vorliegenden Heft unterliegt wiederum das Bestreben, das Spektrum und die Relevanz der interkulturell orientierten Germanistik exemplarisch zu dokumentieren. Die hier veröffentlichten Beiträge spannen dabei einen weiten thematischen Bogen; bewusst ganz ohne Scheu, Sachverhalte in bisher ungeohnter Weise zu perspektivieren. In den weiteren Rubriken finden sich auch in dieser Ausgabe wiederum Texte, die Anlass bieten können – und sollen –, die theoretische Auseinandersetzung mit dem Interkulturalitätsparadigma weiterzuführen. Schließlich rundet ein Informationsteil mit Rezensionen und Berichten den Band ab.

Auch wenn sich diese Aufteilung inzwischen durchaus bewährt hat, sei als Ausblick vermerkt, dass die ZiG mit dem nächsten Heft zum ersten Mal das bereits in der Gründungsphase avisierte (flankierende) Format eines Themenheftes realisieren wird. So steht in der kommenden Ausgabe, federführend konzipiert von Esther Kilchmann (Hamburg), das Thema *Mehrsprachigkeit* im Zentrum.

Bern und Luxemburg im Juni 2012

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

Aufsätze

›Lohnende Kommunikation‹ in komplexen Umfeldern und soziokulturell-mehrsprachigen Metropolen

Grundlagen einer Kulturtheorie des Gewinns

GESINE LENORE SCHIEWER

Abstract

What kind of communication may be named ›worthwile‹? Is it possible that even the refusal of communication is ›worthwile‹ for instance? In this paper a corresponding approach is presented under consideration of negotiation theory having in mind the design of a theory of benefit based on cultural studies. Without doubt: what can be expected by this new theoretical design is the reduction of social tension as well as the solution of problems caused by deficient comprehension of communication in companies, institutions and administration.

Wenn Menschen sprachlich miteinander in Kontakt treten, gehören Konflikte dazu. Dies betrifft urbane Ballungszentren, soziokulturelle Metropolen und vielsprachige Megastädte, in denen Sprecher der verschiedensten Sprachen und Varietäten in Berührung kommen und ebenso oft auch in Auseinandersetzungen, Streit und Konflikt geraten – beziehungsweise, in denen sie Kontakte konsequent vermeiden, was Konflikte aber wiederum keineswegs zuverlässig verhindert. Generell gilt die Ubiquität von Kontakt und Konflikt in seinen verschiedenen Varianten von leichten bis zu gravierenden Formen für alle Arten von komplexen Umfeldern, seien sie alltäglicher, institutioneller, innerbetrieblicher, politischer oder wissenschaftlicher Art.

Die Aufnahme von Kontakten, aber auch ihre Verweigerung ist ebenso wie die Entstehung von Konfliktsituationen einschließlich der betreffenden Eskalations- und Deeskalationsprozesse in kommunikative Interaktionsprozesse eingebunden. Dabei gehen soziale Asymmetrien und kulturell-sprachliche Unterschiede oft mit erheblichen Differenzen der individuellen sowie schicht- oder gruppenbezogenen Kommunikationskompetenzen einher, die sich unter anderem auf die Eloquenz, die Differenziertheit des Ausdrucksvermögens und – beispielsweise im Rahmen behördlicher Kommunikation oder aufgrund

gesellschaftlicher Normen und Regeln der Ansprechbarkeit etwa Ranghöher – auf den Zugang zu relevanten Kommunikatoren auswirken können. Dabei verweisen unterschiedliche Kommunikationskompetenzen nicht zuletzt auf Ungleichheiten im Bildungssystem.¹

Spiegelungen sozialer Differenzierung in den Bereichen von Kommunikationskompetenzen und -gepflogenheiten können zudem bei allen Mitgliedern einer Gemeinschaft – und zwar unabhängig von ihrer jeweiligen eigenen Stellung im sozialen und stilistischen Stratifikationssystem – ab- und ausgrenzende Verhaltensweisen gegenüber anderen Mitgliedern derselben und denen anderer Gemeinschaften mit sich bringen. Alle Formen solcher schicht- und gruppenbezogenen Selbstabschließung und Ausgrenzung Anderer werden in diesem Beitrag als *ein- oder gegenseitige kommunikative Unerreichbarkeit* oder *kommunikative Verweigerung* bezeichnet. Vor dem Hintergrund des Bestehens von – unter anderem durch familiäre und schulische Umfeldler bedingte – Ungleichheiten der Kommunikationsfähigkeit ist Unerreichbarkeit oft auch eine Form von Verweigerung der Kommunikationsbereitschaft. Es ist mit anderen Worten davon auszugehen, dass Ungleichheiten der Kommunikationsfähigkeit und bestehende soziale Asymmetrien unter Kommunikationspartnern Tendenzen zur Verweigerung begünstigen.

KOMMUNIKATIVE VERWEIGERUNG – EINE LEERSTELLE IN PRAGMATIK, SOZIOLOGIE UND KOMMUNIKATIONSTHEORIE?

Verweigerung heißt – in den kommunikationstheoretischen Kategorien von H. Paul Grice oder ähnlich auch von Jürgen Habermas gedacht, in denen sie aber keineswegs zufällig eher als negative Schattenkategorie in Erscheinung tritt –, dass in geringem Umfang oder eben überhaupt nicht kooperiert wird.² Mit der Verweigerung der grundsätzlichen Kooperationsbereitschaft wird daher zugleich im Sinne von Grice und Habermas die zentrale, entscheidende Voraussetzung von Kommunikation außer Kraft gesetzt. Theoretische Zugänge wie diese, in denen Kooperation oder gar wie bei Habermas Konsens zur kommunikativen Basiskategorie erklärt wird, stoßen folglich an ihre Grenzen, wenn es

1 | Hier ist auf die Wissenssoziologie und Wissensforschung zu verweisen, deren aktueller Stand in dem gleichnamigen 2007 von Rainer Schütze herausgegebenen *Handbuch* breit dokumentiert ist. In diesem Band legt Thomas Brüsemeister dar, in welcher Weise – nicht nur in Klassen-, sondern sehr wohl auch modernen Wissensgesellschaften – Wissensformen und soziale Ungleichheit in Zusammenhang stehen. Brüsemeister konzentriert sich dabei auf schulische Ungleichheiten, die seiner Ansicht nach vor allem auf die Ausgestaltung des Bildungssystems zurückzuführen sind (vgl. Brüsemeister 2007: 631). Mit Johan Galtung kann man hierbei auch von struktureller und unter Umständen sogar kultureller Gewalt sprechen, vgl. z.B. Galtung 1988 und 2004.

2 | Vgl. Grice 1975; Habermas 1981 u. 1983.

um eine systematische Untersuchung von Formen, Ursachen, Hintergründen und Folgen kommunikativer Unerreichbarkeit beziehungsweise Verweigerung geht. Aus diesem Grund ist es geboten, nach anderen Ansätzen Ausschau zu halten, in denen übergreifend neben der Kooperation auch ihre Verweigerung reflektiert wird.

Damit stellt sich die Frage, welche ausgebauten nicht-reduktiven Konzepte überhaupt zur Verfügung stehen und für eine adäquate systematische Beschreibung kommunikativer Handlungs- und Verhaltensmuster einschließlich ihrer Negationsformen in Frage kommen. Es geht also um die Berücksichtigung sowohl von kooperativen als auch defektiven Mustern.

Beispielsweise könnte hier an die Reflexion des Abschottungsverhaltens von Individuen gegenüber einer Gemeinschaft gedacht werden, wie sie in Sozialisationstheorien und der Pädagogik anzutreffen ist; Schülerinnen und Schüler, die sich passiv oder aktiv dem Unterricht entziehen, stellen eine entsprechende Herausforderung dar. Dieser Weg soll hier jedoch nicht weiter verfolgt werden. In ganz anderer Weise haben weiterhin auch Marketing und Werbung mit den Problemen kommunikativer Unerreichbarkeit und den entsprechend findungsreichen Versuchen ihrer Überwindung zu tun. Auch dieser Themenkomplex wird hier jedoch nicht aufgegriffen.

Ausgerechnet im Bereich der kommunikationswissenschaftlichen Theoriebildung ist die Suche nach entsprechenden Konzepten allerdings mit Schwierigkeiten verbunden. Hier drängt sich der Eindruck auf, dass unter anderem die bis heute trotz kritischer Stellungnahmen andauernde Wirkungskraft des watzlawickschen Diktums des sich nicht Nicht-Verhalten-Könnens einer breiten und fundierten Auseinandersetzung mit den verschiedenen Formen kommunikativer Unerreichbarkeit und Verweigerung nach wie vor im Weg stehen. Es kommt hinzu, dass kommunikationstheoretische Konzepte in der überaus wirkungsmächtigen informationstechnischen Tradition Shannon und Weavers geradezu notorisch reduktionistisch sind im Hinblick auf die sogenannten Störquellen des kommunikativen Erfolgs. Und wenngleich dies andererseits von postmodernen Ansätzen nun gerade nicht behauptet werden kann, so sind auch sie für die hier aufgenommene Problemstellung kaum zielführend, da ein möglicher Erfolg kommunikativer Anstrengungen hier schon grundsätzlich in Frage gestellt wird.³

3 | Bei dem informationstechnischen Modell von Shannon und Weaver aus dem Jahr 1949 wurde bekanntlich die Ebene der Semantik ausgeklammert. Dies hatte zur Folge, dass in vielen Adaptionen des Modells an menschliche Kommunikation allein die konventionelle und denotative Bedeutung der natürlichen Sprache berücksichtigt wurde. So kam es zur Akzentuierung der Gemeinsamkeiten der Lebenswelt. Außerdem ist charakteristisch, dass die Bedeutungsvielfalt im Zeichen gebündelt und – uniformiert – wird. Man kann dies so verstehen, dass der Mensch sein Mitteilungsbedürfnis diszipliniert, indem er sich an konventionelle Strategien der Versprachlichung hält. – Eine zweite, entgegengesetzte kulturtheoretische Richtung stellen poststrukturalistische Orientierungen dar. Sie zielen mit dem von Jacques Derrida geprägten Begriff der »De-konstruktion« auf frei fluktuierende Bedeutungen ab (vgl. Derrida 1983). Hier wird die

Zu denken wäre in diesem Zusammenhang hingegen an linguistische und kommunikationstheoretische Untersuchungen des Schweigens, dass grundsätzlich eine markierte Form des sich nicht Äußerns darstellt und so gesehen unter Umständen als Kooperationsverweigerung betrachtet werden kann. Im Unterschied zur grundsätzlichen Verweigerung wie im Fall kommunikativer Unerreichbarkeit ist das Schweigen und seine linguistische Erforschung jedoch in der Regel eine situativ in die Kommunikationssituation eingebettete Form des Nicht-Sprechens, wie zum Beispiel das ›beredte Schweigen‹.

Im Bereich soziolinguistischer Ansätze schließlich existieren zwei prinzipiell miteinander konkurrierende Konzepte, von denen hier das Zweite aufzugreifen und weiterzuverfolgen ist: Einer breit ausgebauten Kontaktlinguistik stehen konfliktlinguistische Orientierungen gegenüber, die bislang insgesamt immer noch zu wenig Aufmerksamkeit erhalten, wenngleich Ansätze der kritischen Diskursanalyse hier einen beachtlichen Beitrag leisten.⁴ Zu den zentralen Ansatzpunkten konfliktlinguistischer Orientierungen gehört die Infragestellung der kontaktlinguistischen Basisannahme harmonisierender Tendenzen und prinzipiell symmetrischer Gegebenheiten unter Kommunikationspartnern, die in der Regel ganz selbstverständlich – respektive weniger euphemistisch formuliert: ohne angemessenes Problembewusstsein – damit einhergeht, dass allein das ›funktionierende‹ Sprachhandeln in den Fokus der Aufmerksamkeit gelangt. Fasst man dagegen etwa mit Gerold Ungeheuer Kommunikation als einen Prozess der unhintergehbaren kommunikativen Subjektion auf, der schon aufgrund der prinzipiell erforderlichen Bereitschaft, dem anderen ›sein Ohr oder Auge zu leihen‹ und sich auf das Zuhören beziehungsweise die Anstrengung sowie den Zeitaufwand des Lesens einzulassen, durch – im besten Fall wechselweise – Asymmetrie gekennzeichnet ist, dann stellt sich Kommunikation als konstitutiv mit Ungleichheiten behaftet dar.⁵

Möglichkeit, sprachliche Semantik überhaupt eindeutig zu fixieren, fraglich. Es geht stattdessen um hochgradig variable Bedeutungszuschreibungen. Bei beiden Strömungen handelt es sich um sehr spezifische Standpunkte: eine technizistisch-reduktive Auffassung im ersten Fall und eine sich Verbindlichkeiten entziehende, polyseme Auffassung von Bedeutung im zweiten. Im ersten Modell wird das kommunikative Handeln in seiner subjektiven Sinnhaftigkeit vernachlässigt. Kulturelle und konnotative Merkmale werden nicht erfasst, womit auch alle Formen kommunikativer Verständigungsprobleme und Verweigerung aus dem Fokus herausfallen. – Im zweiten Modell wird dagegen die soziale Verbindlichkeit kommunikativen Handelns vernachlässigt. Kulturübergreifender Austausch wird damit ausgeklammert. Dieser auf Differenz angelegte Ansatz legt vielmehr die Inkommensurabilität – oder Unvergleichbarkeit – verschiedener Kulturen nahe und lässt die Grenzen zwischen solchen Schwierigkeiten, die im Kommunikationsakt begründet sind, und der Interaktionsverweigerung verschwimmen.

4 | Vgl. die beiden Bände der *Handbücher für Sprache und Kommunikation* zur Kontaktlinguistik, in denen sich nur ein einziger, kurzer Artikel zur »Konfliktlinguistik« befindet (vgl. Goebel u.a. 1996f.). Vgl. zur Diskurstheorie Schiewer 2012 (i.E.).

5 | Vgl. Ungeheuer 1972 u. 1987.

Dieses linguistische Paradigma betrifft zunächst die soziologische Mikroebene des *Face-to-Face*-Dialogs: Hier wird in konfliktlinguistischem Zugang unter anderem die Untersuchung von kommunikativen Gattungen wie Streit und allen Formen der Auseinandersetzung thematisch.⁶ Aufmerksamkeit erhalten nunmehr unter anderem das Ausagieren von Emotionen im Konflikt und Möglichkeiten des Konfliktmanagements sowie der Schlichtung.

Gleichermaßen betrifft dieses Paradigma die soziologische Mesoebene mit Problemfeldern der Kommunikation in Gruppen, Institutionen, Organisationen und öffentlichem Leben. Besondere Erwähnung verdienen hier der Umgang mit *Hate Speech*, verletzenden Worten und sprachlicher Gewalt, aber auch Themenbereiche wie Sprachkonflikte, Sprachunterdrückung und Linguizid.⁷

Damit ist ferner bereits die soziologische Makroebene öffentlicher, medial vermittelter, kulturübergreifender und internationaler Kommunikation berührt. Hier stehen beispielsweise Fragen nach den theoretisch reflektierten Gegebenheiten des Dialogs der Kulturen – respektive des Kampfes der Kulturen – und des interkulturellen Medienkontakts auf der Agenda linguistischer und kommunikationstheoretischer Forschung.

Generell gilt dabei für das konfliktlinguistische Paradigma, dass Harmonie und Symmetrie nicht einseitig fokussiert werden, sondern auch Aspekte sozialkommunikativer Machtkonstellationen sowie Formen des Aus-dem-Ruder-Laufens von Kommunikationssituationen und -prozessen nicht mehr ausgeschlossen werden, die bis hin zur kommunikativen Verweigerung einer oder auch beider Seiten gehen können.

Vor diesem Hintergrund einer allgemeinen theoretischen Verortung kommunikativer Unerreichbarkeit und Verweigerung, die auf allen genannten soziologischen Ebenen angesiedelt sein kann, soll nun danach gefragt werden, unter welchen Umständen mit kommunikativer Verweigerung gerechnet werden muss, wann sie sogar »lohnend« sein kann und welche prinzipiellen Möglichkeiten es zu ihrer Überwindung gibt.

VERWEIGERUNG UND LOHNENDE KOMMUNIKATION IN VERHANDLUNGSTHEORETISCHER PERSPEKTIVE WEGE ZU KULTURWISSENSCHAFTLICHER GEWINNTHEORIE

Und zwar kann es zur Verweigerung vor allem dann kommen, wenn der kommunikative Aufwand einer oder beiden Seiten subjektiv nicht gewinnversprechend beziehungsweise nicht lohnend erscheint. Denn dass der Austausch zumindest potentiell als der Mühe wert erachtet wird, ist Voraussetzung dafür, dass Kommunikationspartner als sozial Handelnde sich in einen Kommunikationsprozess überhaupt einlassen und ihn dann fortführen: Steht kein gegen-

6 | Vgl. zum Beispiel die Untersuchung von Spiegel 1995.

7 | Vgl. hierzu etwa Bott-Bodenhausen 1996; Butler 2006; Herrmann u.a. 2007.

seitiger Vorteil in Aussicht, wird nicht kommuniziert und das heißt auch nicht kooperiert.

Eine solche Einschätzung kann bei ungleichen respektive asymmetrischen Parteien die stärkere Seite betreffen, wenn die schwache beispielsweise als zu unattraktiv bewertet wird, um sie des kommunikativen Aufwands zu würdigen. Ebenso kann die schwächere Partei zu dieser Einschätzung gelangen, etwa wenn sie kommunikativ und allgemein frustriert ist. Unter Umständen kann dabei jedoch mit Bezug auf beide Seiten durchaus auch von einer Macht der Verweigerung gesprochen werden; und zwar insofern, als spezifische Formen von Machtausübung darin bestehen können, sich der Kooperation gezielt zu entziehen.⁸

Die Bemühungen, die unter anderem den Zeitaufwand betreffen und die in die Kommunikation zu ›investieren‹ sind, dürfen mit anderen Worten nicht auf Dauer den gegenseitigen Gewinn, der sich aus der Interaktion ergibt, übersteigen. Andernfalls sind der Abbruch der Kommunikation seitens der einen und oder anderen Dialogpartei und damit die ein- oder beidseitige Unerreichbarkeit zu erwarten. Kommunikative Kooperation setzt mit anderen Worten voraus, dass Aussicht auf einen angemessenen Gewinn besteht.

Abb. 1: Schema nach Klaus Fiedler (korrigiert)

		Kommunikationspartner 2	
		kooperiert	defektiert
Kommunikationspartner 1	kooperiert	+ 100 + 100	+ 300 - 100
	defektiert	- 100 + 300	- 50 - 50

Von solchen Überlegungen ausgehend und in Orientierung an verhandlungstheoretischen Ansätzen hat der Translationswissenschaftler Anthony Pym 1995

8 | Hier wäre auch an die Analyse der Drohung des Soziologen Helmut Popitz zu denken, der deutlich macht, dass ausgerechnet die vermeintlich symmetrische Kommunikation der Einvernehmlichkeit nicht ohne implizite Drohungen auskommt, die dazu dienen, Verweigerung zu unterdrücken (vgl. Popitz 2004: 79ff.)

ein Modell »lohnender« Interaktion skizziert. Es illustriert, wie dem Schema oben zu entnehmen ist, dass Kooperation kurzfristig gesehen nur dann lohnend ist, wenn *beide Partner kooperieren*.⁹ Denn es verhält sich anderenfalls so, dass man kurzfristig nichts zu verlieren hat, wenn *man selbst defektiert* – also gerade nicht kooperiert und z.B. Absprachen aller Art unterläuft oder sich entzieht. Und dies ist unabhängig davon, wie sich die andere Seite verhält. Dies zeigen im Modell oben die fiktiv angesetzten Zahlen + 300 und – 50: Das bedeutet, dass wenn man selbst defektiert und die andere Seite kooperiert, der eigene Vorteil groß ist; defektieren beide Seiten, so ist der Schaden auf beiden Seiten beispielsweise mit – 50 zu beziffern, da das gemeinsame Unterfangen grundsätzlich in Frage gestellt ist, wenn beide Seiten defektieren. Auch die kommunikative Verweigerung als eine Form der Defektion betrachtet, kann kurzfristig vorteilhaft erscheinen oder sogar sein. In dem Fall spart man sich ja die Anstrengungen der möglicherweise oder voraussichtlich nicht erfolgreichen – oder nicht gewinnbringenden – Kommunikation schon gleich.

Der durch ein- oder beidseitige Defektion verursachte Schaden ist aber langfristiger Natur und besteht vor allem im gegenseitigen Vertrauensverlust.¹⁰ Denn mit der Abnahme des Vertrauens wird zugleich der Aufwand, erneut zu kooperieren, immer größer. Und zwar wird es immer aufwändiger, die Handlungen der Gegenseite mit einiger Sicherheit vorhersagen zu können. Eine zumindest relative Vorhersagbarkeit respektive Verlässlichkeit ist jedoch gerade die Voraussetzung für reibungslose Kommunikation. Kooperation wird bei mangelnder Vorhersagbarkeit der Handlungen der anderen Seite immer unwahrscheinlicher und der Kooperationsaufwand wird immer höher. Diese Folgen werden von den Beteiligten allerdings oft ignoriert, um die »Kosten« ihres defektiven Verhaltens, die sie selbst in der Zukunft zu tragen haben, nicht realistisch beurteilen zu müssen. In Fällen einer solcherart – in der Vertrauensbasis, der Verlässlichkeit der Reaktionen der Gegenseite und damit hinsichtlich der Reibungslosigkeit und schließlich des Aufwandes – beeinträchtigten Kommunikation hat man es mit einer latenten respektive mehr oder weniger offenen Konfliktsituation zu tun.

Die Stärke der Konflikte hängt dabei von einer Vielzahl rationaler Faktoren wie z.B. ökonomischer Ungleichheiten und irrationaler Faktoren wie z.B. Gefühlen der Unsicherheit und des Bedrohtseins ab.¹¹ Ist ein Individuum oder eine Gruppe in einer Situation gestörter Kooperation oder gestörten Vertrauens dem anderen Individuum oder der anderen Gruppen asymmetrisch überlegen, dann wird es oder sie vor dem Hintergrund der beeinträchtigten Kommunikation eigene Interessen umso hemmungsloser einseitig und unter Umständen auf Kosten der anderen durchsetzen. Die stärkere Seite diktiert zudem vielfach

9 | Das Schema ist eng orientiert an Fiedler 2004: 106.

10 | Vgl. hierzu und zum Folgenden Pym 1995.

11 | Unter anderem hat dies Weber 2003 in seinem konfliktlinguistischen Ansatz betont.

auch einseitig den Kommunikationsstil, dem sich die unterlegene Partei dann wiederum oft nur noch durch Verweigerung entgegenstellen zu können meint.

Im anderen Fall einer erfolgreichen und gewinnbringenden Kooperation der Beteiligten verhält es sich gerade andersherum: Der kommunikative Aufwand nimmt immer mehr ab, da die Verlässlichkeit des Gegenübers immer weniger in Frage gestellt und seine Reaktionen immer zuverlässiger vorhersagbar werden.

Gewinn ebenso wie Verlust sind hier also – zumindest zunächst – nicht im ökonomisch-pekuniären Sinn zu verstehen, sondern in Begriffen des subjektiv lohnenden und damit relativen Aufwands und Erfolgs beziehungsweise Misslingens von Kommunikationsprozessen einschließlich der damit einhergehenden Prozesse von Vertrauensbildung und -festigung beziehungsweise -verlust. Der Begriff ›lohnender Kommunikation‹ ist damit im Sinne Max Webers als wertneutral zu betrachten. Individuelle Auffassungen des situativ Lohnenden können somit vollkommen subjektiv sein und objektiv betrachtet durchaus fragwürdige Ziele wie zum Beispiel die des Überredens, Überrumpelns oder Hintergehens implizieren.

Die im konfliktlinguistischen Paradigma verankerte nicht-reduktive Sicht von Kommunikation eröffnet damit Perspektiven auf neue linguistisch-kommunikationstheoretische Problemkomplexe und Fragestellungen wie die hier thematisierte kommunikative Unerreichbarkeit von Individuen oder ganzen Gruppen in Institutionen, Unternehmen oder soziokulturell komplexen Umfeldern wie mehrsprachigen Metropolen. Darüber hinaus fundiert eine solche Sicht eine dringend auszubildende kulturwissenschaftliche Theorie des Gewinns, die Kommunikation als die zentrale und grundlegende Kategorie von Kulturbildung, -erhalt und -fortentwicklung ebenso wie aller interkulturellen Kontakt- und Austauschprozesse erkennt. Die Kulturtheorie des Gewinns muss somit darauf abzielen, Kommunikationsprozesse einschließlich ihrer interkulturellen Dimensionen im hier skizzierten Sinn zu untersuchen und zu verstehen. Dass eine solche ausgebaute kulturwissenschaftliche Gewinntheorie mit der Untersuchung lohnender Kommunikation nicht nur gesellschaftlich, politisch und im Hinblick auf interkulturelle Verständigung, sondern auch ökonomisch hochrelevant ist, versteht sich von selbst, wenn einem klar ist, dass Kommunikation unter anderem kognitive, emotionale, zeitliche und materielle Ressourcen beansprucht.

DAS KOMMUNIKATIVE DILEMMA VON ZUVERLÄSSIGKEIT UND ROLLENFIXIERUNG

Die Frage nach den Voraussetzungen und Bedingungen lohnender Kommunikation mit Blick auf eine kulturwissenschaftliche Gewinntheorie ist also weiter zu verfolgen. Will man sich den betreffenden Problemen stellen, dann ist vorrangig eine äußerst prekäre Facette des stabilisierenden Faktors langfristig

erfolgreicher Kommunikationskooperation zu reflektieren. Hierzu sollen im Folgenden erste Schritte skizziert werden.

Denn *Vorhersagbarkeit des Verhaltens* geht allerdings mit einer hoch problematischen Kehrseite der Medaille einher: Unterstützt wird diese nämlich durch die im Sozialisationsprozess erworbenen, gesellschaftlichen und kommunikativen Normen, die erheblich zur Vorhersagbarkeit eigenen und fremden Verhaltens beitragen. Von diesem Grundgedanken eines vorhersagbaren, normorientierten Verhaltens gehen daher die meisten soziolinguistischen Richtungen und zwar in impliziter oder expliziter Orientierung am Strukturfunctionalismus Talcott Parsons aus. Diesen Punkt hat Glyn Williams in einer umfangreichen Studie aus dem Jahr 1992 herausgearbeitet und fundiert kritisiert. Er betont dabei, dass die betreffenden soziolinguistisch beschreibbaren Erwartungsstrukturen mit sozialen Rollen und Stellungen korrelieren. Die spezifischen Rollen werden wiederum durch das Wertesystem einer Gesellschaft beeinflusst, so dass sie den Anstrich der »Normalität« erhalten können und dann entsprechende Verhaltensweisen beziehungsweise schicht- und rollenkonforme Kommunikationsmuster geradezu erwartet werden.

Hierin liegt ein ganz entscheidender Punkt für weiterführende Überlegungen: Denn gerade die Verfestigung von Handlungs- und Verhaltensformen wie der kommunikativen Unerreichbarkeit, die dann mit der *Erwartbarkeit kommunikativer Verweigerung* einhergeht, birgt die Gefahr, dass der Zustand als gegeben hingenommen wird und es so zur Ausbildung und dauerhaften Etablierung von Parallelgesellschaften kommt.

Man hat es also mit einem Dilemma zu tun: Einerseits behindert Defektion langfristig die Kommunikation, indem sie das Vertrauen in die Zuverlässigkeit der anderen Seite und die Vorhersagbarkeit ihres Verhaltens untergräbt. Und andererseits gehen die die Kooperation begünstigenden Verhaltensnormen mit sozialen Rollen einher, die das jeweils erwartete übliche Verhalten einschließlich der betreffenden sozialen Ungleichheiten sogar zu verfestigen drohen. Kooperation hat so gesehen unter Umständen eine zementierende Funktion im Hinblick auf bestehende Ungleichheiten. Jeder fügt sich – mit anderen Worten – in seine sowohl soziale als auch kommunikative Rolle.

Sollte Defektion dann plötzlich in einem wesentlich positiveren Licht zu sehen sein? Zumal kurzfristig gesehen ein starker Anreiz zu defektieren besteht, da man ja nichts zu verlieren hat?

COOPERATION AWARENESS UNTER BERÜCKSICHTIGUNG VON KOMMUNIKATIVEM AUFWAND UND GEWINN

Es gilt also, den unter Umständen Ungleichheiten verfestigenden und insofern problematischen Folgen normangepasster Kooperation ebenso entgegenzuwirken wie dem Anreiz zur Defektion zu widerstehen. Dies wird am ehesten möglich sein, wenn

1. ein kommunikativer Gewinn für alle Beteiligten möglich und klar erkennbar ist und zudem
2. der Aufwand der Kooperation den Gewinn nicht übersteigt.

Das bedeutet, dass insbesondere bei sozial ungleichen oder in irgendeiner Weise kommunikativ asymmetrischen Parteien diese beiden Aspekte dauerhaft in überschaubare und realisierbare Bahnen gelenkt werden müssen. Kommunikativer Verweigerung wird also nur dann zu begegnen sein, wenn die Betreffenden die Chance auf einen Gewinn sehen, ihn zumindest von Zeit zu Zeit auch tatsächlich haben sowie die Anstrengungen, die dafür zu unternehmen sind, ihnen in angemessenem Rahmen erscheinen. Damit stellt sich die Frage, welche Möglichkeiten bestehen, um dies zu erreichen. Zunächst gilt es folglich zu klären, worin erstens der *Kommunikationsaufwand* konkret bestehen kann. Auf der jeweils schwächeren Seite können zum Beispiel folgende Faktoren den Aufwand in die Höhe treiben, wobei es sich natürlich um eine offene Liste handelt, in der nur einige mögliche Aspekte berücksichtigt werden können:

- Unzulängliche Beherrschung der betreffenden Verkehrssprache überhaupt beziehungsweise der angemessenen stilistischen Varietäten und Register; hiervon können insbesondere auch berufliche Kommunikationssituationen mit einer vorgegebenen *Lingua franca* wie zum Beispiel dem Englischen in nicht-muttersprachlichen Umfeldern betroffen sein.
- Objektiv oder subjektiv gegebener unzulänglicher Zugang zu den betreffenden Kommunikationsmedien.
- Unzulängliche Kenntnis der eigenen Teilhabemöglichkeiten.
- Generelle kommunikative Frustration des beziehungsweise der Nicht-zu-Wort-Kommenden mit der Folge einer Verweigerungshaltung, da die vermeintliche oder tatsächliche Sinnlosigkeit einer Beteiligung keinen potentiellen Gewinn erkennen lässt (Trotzreaktion) etc.

Auf der stärkeren Seite kann der Aufwand beispielsweise dadurch in die Höhe getrieben werden,

- dass sich die schwächere immer mehr abschottet,
- bestehende Kommunikationskanäle immer weniger bedient werden und daher keine angemessenen Kommunikationsformen kontinuierlich fortentwickelt werden,
- etc.

Was zweitens die Perspektive auf den *lohnenden Gewinn* betrifft, so gilt generell, dass beide Seiten subjektive oder objektive Erfolgserlebnisse brauchen, vor allem zunächst aber die schwächere, da sie im Allgemeinen nicht nur zur Kommunikation nicht bereit, sondern auch dazu nicht in der Lage sein dürfte, so dass die Hürden zur lohnenden Kommunikation für sie höher sein können als für die stärkere Seite.

Vor diesem Hintergrund werden die weiteren Überlegungen dahin gehen müssen, wie die beiden Punkte des subjektiv angemessenen Aufwands und des Gewinns für beide Seiten zu gewährleisten sind. Im Zentrum muss damit die Befähigung aller Beteiligten stehen, sich der Kommunikation *weder* durch Verweigerung zu entziehen, *noch* durch reine Normen- und Rollenkonformität bestehende Asymmetrien zu bestätigen. Dies impliziert, dass dem Vermögen, insbesondere schwierige Kommunikationssituationen aller Art zu meistern, größte Aufmerksamkeit zu schenken ist und sich hier nicht auf *Goodwill*-Appelle etwa an das Empathievermögen und die Bereitschaft zum Perspektivwechsel zurückzuziehen. Hierin bestehen wichtige Aufgaben einer wohlverstandenen, unter anderem an Grundlegungen rhetorischer Anthropologie, dem impliziten und daher überhaupt schwer zu versprachlichenden Wissen sowie an der Sozio-semiotik der Emotionen orientierten Kommunikationsforschung und -schulung.¹² Hinzuweisen ist hier auch auf die spezifische Form des Wort-ergreifens und der Verlautbarung, die mittels literarischer Texte realisiert werden kann. Denn die literarische Äußerung kann gerade denjenigen eine Stimme verleihen, die sie sonst nicht erheben beziehungsweise deren Stellungnahmen andernfalls überhört werden. Deswegen sind zum Beispiel Werke aus dem naturgemäß mit unscharfen Grenzen versehenen Feld der interkulturellen Literatur sorgfältig zu rezipieren. Berücksichtigt man ferner, daß in der aktuellen Soziologie davon ausgegangen wird, daß bis heute keine integrierte Migrationstheorie existiert, dann gebührt etwa literarischen Texten, die Migrationserfahrungen mit den individuellen Migrationsursachen, -wegen und -folgen narrativ zugänglich machen, besondere Aufmerksamkeit (vgl. Oswald 2007: 85f.).

Abzuzielen ist bei der Ausformulierung einer angemessenen Kulturtheorie auf die Entwicklung des Begriffs einer Aufwand und Gewinn in Anschlag bringenden *Cooperation awareness*, die sich insbesondere im Fall komplexer, mehrsprachiger und soziokulturell schwieriger Kommunikationsgegebenheiten zu bewähren hat.

LITERATUR

- Bott-Bodenhausen, Karin (Hg.; 1996): Unterdrückte Sprachen. Sprachverbote und das Recht auf Gebrauch der Minderheitensprachen. Frankfurt a.M.
- Brüsemeister, Thomas (2007): Soziale Ungleichheit, Bildung, Wissen. In: Handbuch Wissenssoziologie und Wissensforschung. Hg. v. Rainer Schützeichel. Konstanz, S. 623–638.
- Butler, Judith (2006): Haß spricht. Zur Politik des Performativen [1997]. Frankfurt a.M.
- Derrida, Jacques (1983): Grammatologie [1967]. Aus dem Franz. v. Hans-Jörg Rheinberger u. Hanns Zischler. Frankfurt a.M.

12 | Vgl. zur rhetorischen Anthropologie Kopperschmidt 2000 und insgesamt hierzu Schiewer 2009 u. 2010.

- Fiedler, Klaus (2004): Soziale Kognition und internationale Beziehungen. In: Krieg und Frieden. Handbuch der Konflikt- und Friedenspsychologie. Hg. v. Gert Sommer u. Albert Fuchs. Weinheim, S. 103–115.
- Galtung, Johan (1988): Strukturelle Gewalt. Beiträge zur Friedens- und Konfliktforschung. Reinbek b. Hamburg.
- Ders. (2004): Gewalt, Krieg und deren Nachwirkungen. Über sichtbare und unsichtbare Folgen der Gewalt. In: polylog. Forum für interkulturelle Philosophie 5 (online unter <http://them.polylog.org/t/fgj-de.htm>).
- Goebel, Hans/Nelde, Peter H./Stary, Zdenek/Wölck, Wolfgang (Hg.; 1996/97): Kontaktlinguistik. Ein internationales Handbuch zeitgenössischer Forschung. Berlin [Handbücher zur Sprach- und Kommunikationsforschung 12.1 u. 12.2].
- Grice, Paul H. (1975): Logic and conversation. In: Peter Cole/Jerry L. Morgan: Syntax and semantics. Vol 3: Speech Acts. New York, S. 41–58.
- Habermas, Jürgen (1981): Theorie des kommunikativen Handelns. Frankfurt a.M.
- Ders. (1983): Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm. In: Ders.: Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln. Frankfurt a.M., S. 53–125.
- Herrmann, Steffen K./Krämer, Sybille/Kuch, Hannes (Hg.; 2007): Verletzende Worte. Die Grammatik sprachlicher Missachtung. Bielefeld.
- Kopperschmidt, Josef (Hg.; 2000): Rhetorische Anthropologie. Studien zum Homo rhetoricus. München.
- Oswald, Ingrid (2007): Migrationssoziologie. Konstanz.
- Popitz, Heinrich (2004): Phänomene der Macht. Autorität – Herrschaft – Gewalt – Technik. Tübingen.
- Pym, Anthony (1995): Translation as a Transaction Cost. In: Meta 40, No. 4, S. 594–605.
- Schiewer, Gesine Lenore (2009): Der »Dialog der Kulturen« als Problem einer interkulturellen Kommunikationskultur. Anmerkungen zur Initiative der Vereinten Nationen. In: Kommunikation und Konflikt: Kulturkonzepte der interkulturellen Germanistik. Hg. v. Ernest W.B. Hess-Lüttich gemein. mit Ulrich Müller, Siegrid Schmidt u. Klaus Zelewitz (Hg.; 2009): VI. Intern. Kongreß der GiG Wien 2006. Frankfurt a.M. [Cross Cultural Communication 16 = Publikationen der GiG 11], S. 19–48.
- Dies. (2010): Der »Dialog der Kulturen« als translationstheoretisches Problem. Perspektiven der Translation für asymmetrische Machtverhältnisse und Konfliktaushandlung. In: Alman Dili ve Edebiyatı Dergisi: Studien zur deutschen Sprache und Literatur. Hg. v. der Abteilung für deutsche Sprache und Literatur an der Philosophischen Fakultät der Universität Istanbul, H. 22 (2009), S. 5–33.
- Dies. (2012): Discourse and the City. Diskursanalytische Implikationen sozialer Innovationsparadigmen am Beispiel des Urbanismus. In: Diskurslinguistik im Spannungsfeld von Deskription und Kritik. Hg. v. Ingo H. Warnke, Ulrike Meinhof u. Martin Reissigl. Berlin/New York (i.E.).
- Shannon, Claude/Weaver, Warren (1949): The Mathematical Theory of Communication. Urbana.
- Spiegel, Carmen (1995): Streit. Eine linguistische Untersuchung verbaler Interaktionen in alltäglichen Zusammenhängen. Tübingen.
- Ungeheuer, Gerold (1972): Sprache und Kommunikation. 2., erw. Aufl. Hamburg, S. 9–23.

- Ders. (1987): Vor-Urteile über Sprechen, Mitteilen, Verstehen. In: Gerold Ungeheuer: Kommunikationstheoretische Schriften I: Sprechen, Mitteilen, Verstehen. Hg. v. Johannes Juchem. Aachen, S. 129–143.
- Weber, Peter J. (2003): Sprachkonflikte und neue Medien: Anmerkungen zu einer zeitgenössischen Disziplin aus interdisziplinärer Sicht. In: *Methodology of Conflict Linguistics / Methodologie der Konfliktlinguistik / Méthodologie de la linguistique de conflict*. Hg. v. Klaus Bochmann, Peter H. Nelde u. Wolfgang Wölck. St. Augustin, S. 103–125.
- Williams, Glyn (1992): *Sociolinguistics. A Sociological Critique*. London/New York.

Inkorporierte Kulturkonflikte

Interaktion der Kulturen im Körper des Terroristen am Beispiel
von Christoph Peters' *Ein Zimmer im Haus des Krieges* (2006)

ARATA TAKEDA

Multiplex profecto, patres, in nobis discordia;
gravia et intestina domi habemus et plus quam
civilia bella.¹

Giovanni Pico della Mirandola

Abstract

Since Marcel Mauss's essay Les Techniques du corps (1935) at the latest the scientific way of looking at human body orientates itself more and more to culture-specific features of incorporated techniques. In the light of the transcultural state of today's cultures (Wolfgang Welsch), it implies that a constant exchange as well as an endless conflict between techniques with different cultural codings is taking place every day within the body of the individual. Such process of cultural interaction in the household of the body is to be taken into account especially in connection with the phenomenon of homegrown terrorism: here, the body of the terrorist constitutes the place in which techniques of various cultural attributions are negotiated with and weighed up against one another in order to be mimetically admitted or rationally rejected. In analyzing Christoph Peters's novel Ein Zimmer im Haus des Krieges (2006) as an example, the article shows the way how literature can contribute to making transparent the increasingly problematic ›cultural economy‹ of the body.

TERRORISMUS UND NACHAHMUNG

Am frühen Nachmittag des 2. März 2011 nähert sich der 21-jährige Deutsch-Kosovare Arid Uka, bewaffnet mit einer Pistole, 14 Schuss Munition und zwei Messern, einem vor »Terminal 2« des Frankfurter Flughafens parkenden US-Militärbus. Eine Gruppe von Soldaten der US-Luftwaffe ist im Begriff aufzubre-

1 | »Vielfache Zwietracht in der Tat, ihr Väter, tragen wir in uns; wir fechten schwere innere Kämpfe in uns aus und mehr als Bürgerkriege« (Pico della Mirandola 2009: 22/23).

chen. Uka fragt einen in der Nähe stehenden US-Soldaten nach einer Zigarette und erkundigt sich nach dem Reiseziel der Gruppe. Auf die Antwort hin, sie sei auf dem Weg nach Afghanistan, zieht Uka die Waffe und eröffnet das Feuer. Er schießt den US-Soldaten zweimal in den Kopf, besteigt daraufhin den Bus, tötet den Fahrer ebenfalls mit zwei Kopfschüssen und verletzt zwei weitere US-Soldaten schwer. Uka will weiter morden und ein wahres Blutbad anrichten, aber auf einmal klemmt die Pistole. Es bleibt ihm nichts anderes übrig, als die Waffe fallen zu lassen und in das Flughafengebäude zu fliehen, wo er kurze Zeit später von Beamten der Bundespolizei überwältigt und festgenommen wird.

Wie ist es zu dieser Bluttat gekommen? Die Ermittler machen sich rasch ans Werk. Man sichert die vom Täter hinterlassenen Internetspuren, Hinweise auf einen islamistischen Hintergrund verdichten sich, und man spekuliert über mögliche Verbindungen des Täters zu internationalen terroristischen Vereinigungen. Doch nach zwei Tagen intensiver Ermittlung inklusive Vernehmung des Täters steht fest: Hinter dem nur durch Zufall nicht zum vollen Erfolg gelangten Massaker steht allem Anschein nach keine organisierte Gruppe; Uka ist Einzeltäter. Er hat sich allein, ohne jegliche effektive Vernetzung mit irgendeiner Terrororganisation, durch das Surfen in islamistischen Internetforen radikalisiert, und ein Video-Beitrag auf *YouTube* über Plünderung und Misshandlung von Afghanen durch US-Soldaten hat ihm, nach eigenen Angaben, die Initialzündung für seine Tat gegeben (vgl. dpa 2011).

Die anfänglich unbeirrbar fixierte Ermittlung auf eine bestehende Verbindung des Täters zu Terrornetzwerken und die ernüchternde Erkenntnis über das gänzliche Fehlen derselben gemahnen an die Aktualität jener These, die der französische Soziologe Gabriel Tarde Ende des 19. Jahrhunderts in seinem Hauptwerk *Les Lois de l'imitation* (1890) in Bezug auf die »kulturelle[] Ansteckung und Ausstrahlung« (Tarde 2009: 71) formulierte. Entgegen dem Vorurteil des gemeinen Historikers, der »nur dann vor der Beeinflussung einer Kultur durch eine andere aus[geht], wenn diese in einer Handelsbeziehung oder militärischen Auseinandersetzung miteinander stehen« (ebd.: 70), behauptet Tarde:

Unabhängig [...] von den Erschütterungen der Kriege und dem Handel treffen Kulturen an ihren Grenzen aufeinander, und die Menschen, welche dort ihre Kulturen vertreten, haben die natürliche Neigung, sich nachzuahmen. Ausgehend von diesen Grenzen wirken sie über unbegrenzte Entfernungen hinweg beständig aufeinander, ohne sich jemals in die Richtung begeben zu müssen, in der ihr Vorbild Verbreitung findet. Das ist vergleichbar mit den Wassermolekülen des Meeres, die ihre Wellen weit vorausschicken, ohne sich in deren Richtung zu bewegen. (Ebd.: 71)

Damit entwarf Tarde, entgegen einer Art kultureller Strahlentheorie, eine Art kultureller Wellentheorie (vgl. ebd.: 70f.), die *Homologien* ebenso wie *Analogien* zwischen Kulturen die gebührende Aufmerksamkeit zukommen lässt (vgl. ebd.: 62f.). Der letzteren Art der Übereinstimmung liegt nicht das Prinzip des Zufalls, sondern das Prinzip der Nachahmung zugrunde: »Die Ähnlichkeit ist [...] die Tochter der Nachahmung« (ebd.: 75).

Warum ist diese These aktuell? Zum einen, weil sie auf einen Faktor aufmerksam macht, der in der Terrorismusbekämpfung mehr denn je Beachtung verdient, und zum anderen, weil sie unter den veränderten liminalen wie auch medialen Bedingungen der Gegenwart noch stärker zum Tragen kommt. Letzteres bedeutet im Einzelnen: Die »grenzüberschreitende[n] Konturen« (Welsch 1994: 84; 1995: 39; vgl. auch 2010) der heutigen Kulturen, deren Verfasstheit Wolfgang Welsch unter dem Begriff »Transkulturalität« zusammenfasst, heben die liminale Bestimmung der kulturellen Schmelzpunkte auf – die Orte, von denen die Wirkung der Nachahmung ausgeht, erweitern sich von Grenzzonen auf unbestimmte Räume –, und das Internet setzt der Lokalisierbarkeit der kulturellen Nachahmung ein Ende. Nicht nur an Grenzen, nicht nur mittels realer Kanäle: Es wird global und in virtueller Vernetzung nachgeahmt.

Auf diese Umstände muss sich die Terrorismusbekämpfung von heute gefasst machen: Terroranschläge können, ohne verstandesmäßige Einwirkung durch terroristisches Gedankengut und ohne physikalische Verbindung zu terroristischen Netzwerken, durch Nachahmung zustande kommen. Natürlich gibt es zahlreiche Anschläge, bei denen die ersten beiden Elemente, bewusste Einwirkung und direkte Verbindung, eine wesentliche Rolle spielen; doch selbst in solchen Fällen darf das dritte Element, die Nachahmung, nicht außer Acht gelassen werden. Auch da gilt es, den Anteil von Nachgeahmtem zu ermessen und dessen Qualität zu ermitteln, um die bestehenden Konzepte für frühzeitige Erkennung potentieller Täter zu überdenken und die erfolgten Anschläge differenzierter und tief greifender auszuwerten.

Als hilfreich erweist sich dabei die Definition der Nachahmung von Émile Durkheim. In seiner Studie *Le Suicide* (1897) schreibt er im Kapitel über die Nachahmung als psychologischen Faktor Folgendes:

Es liegt Nachahmung vor, wenn einer Handlung unmittelbar die Vorstellung einer ähnlichen, von einem anderen vorher vollzogenen vorausgeht, ohne daß sich zwischen Vorstellung und Ausführung explizit oder implizit irgendein Denkvorgang einschaltet, der diese Handlung ihrem Wesen nach durchdringt. (Durkheim 1983: 132; Hervorh. im Orig.)

Das Fehlen eines handlungsgenerierenden Denkvorganges ist genau das, was die Ermittler bei Tätern von Terroranschlägen von vornherein auszuschließen scheinen. Es muss konkret an den Grund und den Sinn der Tat gedacht worden sein, bevor es zur Tat kommen kann. Also müssen ein grundsolider Kontext und eine sinngebende Struktur da sein. Diese Überzeugung diktiert die ersten Schritte der Ermittlung, und die sich daraus ergebenden Erkenntnisse verwandeln bisweilen, wie im Falle Uka, Überzeugung in Überraschung: Es war ein Terroranschlag, der weder intellektuell durchdacht noch systematisch vorbereitet wurde – eine Nachahmungstat also.

Es gibt heute eine wachsende Anzahl von literarischen Texten, die die erschütternden Ereignisse der 2000er Jahre – Terroranschläge in New York und Washington 2001, in Madrid 2004 und in London 2005 – direkt oder indirekt

thematisch reflektieren. Nicht wenige von ihnen – wie etwa John Updikes *Terrorist* (2006), Christoph Peters' *Ein Zimmer im Haus des Krieges* (2006) oder Sherko Fatahs *Das dunkle Schiff* (2008) – widmen sich den individuellen Lebensläufen von Terroristen, um deren Werdegänge in Einzelfällen mimetisch nachvollziehbar zu machen. Wenn wir den Fall Uka als Warnruf aus der Empirie ernst nehmen, so ist in Ansehung der Experimente in der Literatur zu fragen:

1. Wie unterscheidet sich der investigative Blick der Literatur – wenn wir davon ausgehen, dass er sich unterscheidet – von dem der Ermittler und der Journalisten auf den Werdegang eines Terroristen?
2. Inwieweit findet der Faktor der Nachahmung – sei es gewollt oder ungewollt – in der fiktionalen Innenschau eines Terroristen Anwendung?
3. Was leistet – oder verfehlt – die Literatur bei ihrem Versuch, polizeilich schwer zu ermittelnde Vorgänge, die möglicherweise einigen Anteil von Nachgeahmtem in sich bergen, ihrerseits mimetisch – d.h. durch Nachahmung – darzustellen?

Der vorliegende Beitrag versucht, diese Fragen anhand von Peters' Roman *Ein Zimmer im Haus des Krieges*, eines in dem Zusammenhang besonders geeigneten Beispiels, einleuchtend zu beantworten.

ÜBERNOMMENES WISSEN, NACHAHMENDES DENKEN

»Weshalb faßt ein 30jähriger Mann aus Deutschland den Entschluß, sich einer ägyptischen Terrororganisation anzuschließen?« (Peters 2006: 95) – So fragt sich zu Beginn des zweiten Teils von Peters' Roman Claus Cismar, der deutsche Botschafter in Ägypten. Er ist vom ägyptischen Innenministerium über die Festnahme eines deutschen Staatsangehörigen bei einem Anti-Terroreinsatz der ägyptischen Streitkräfte unterrichtet worden. Mutmaßliche Terroristen aus dem islamistischen Umfeld hätten versucht, einen Anschlag auf die Tempelanlage von Luxor, einen der Touristenhochburgen Ägyptens, zu verüben. Darunter habe sich der deutsche Konvertit Jochen Sawatzky befunden. Cismars Aufgabe in Vertretung der Interessen Deutschlands besteht darin, Sawatzkys Auslieferung nach Deutschland zu erwirken. Es ist eine Frage des diplomatischen Geschickes; Eifer für Wahrheitsfindung oder gar persönliche Anteilnahme wären hier fehl am Platze. Doch Cismar schlägt eben diesen Weg ein: Er will Sawatzky »verstehen« (ebd.: 181 u. 197).

Der Roman gliedert sich in zwei Teile. Der erste Teil handelt von dem verübten Anschlag; der gesamte Ablauf von Vorbereitung bis Verhaftung wird konsequent aus der Perspektive Sawatzkys in Ich-Form und im Präsens erzählt. Im zweiten Teil, der mehr als dreimal so lang wie der erste ist und Cismars Bemühen um Sawatzkys Auslieferung zum Gegenstand hat, wechselt die Perspektive. In Er-Form, aber weiterhin im Präsens, wird vorwiegend aus der

Perspektive Cismars sein Dienstalltag beschrieben, sein Eheleben beleuchtet und seine Gespräche mit Sawatzky wiedergegeben. Hinzu kommen die an das Auswärtige Amt adressierten Geheimakten der deutschen Botschaft, die jeweils zum Zeitpunkt der Erstellung eingerückt werden und über den Fall und die diplomatischen Bemühungen um dessen Lösung berichten. Alle Akten – bis auf die letzte – stammen von Cismar. Die letzte Akte, mit der der Roman schließt, ist vom Geschäftsträger Dr. Konrad Friebe unterzeichnet und informiert über Sawatzkys Hinrichtung. Cismar musste zur Behandlung eines gefährlichen Magengeschwürs kurzfristig nach Deutschland geflogen werden, und die Verhandlungen des Falles hatte inzwischen sein Stellvertreter übernommen.

Der Zeitrahmen der Handlung liegt zwischen Mitte November und Ende Dezember 1993; die letzte Akte folgt zweieinhalb Monate später. Doch der 2006 erschienene Roman ist ein Produkt seines Jahrzehnts. Auch wenn Peters Eindrücke und Erlebnisse seiner Ägyptenreise von 1993 (vgl. Peters 2010) – also demselben Jahr wie dem der Romanhandlung – hie und da in angepasster Form verarbeitet, ergibt sich die Problematik des Geschehens in ihrer Brisanz erst aus der Konstellation der traumatischen Jahre im Gefolge von 9/11. Nach dem vereitelten Anschlag des zum Islam konvertierten Briten Richard Reid, des sogenannten *Shoe Bomber* (vgl. Laqueur 2003: 134), auf den *American-Airlines*-Flug 63 von Paris nach Miami am 22. Dezember 2001 – also nur 102 Tage nach 9/11 – war auch die potentielle Gefahr, die von radikalen westlichen Konvertiten ausging, nicht mehr zu unterschätzen.

Ein in dieser Hinsicht einschneidendes Ereignis in Deutschland stellt die Verhaftung von drei Mitgliedern der sogenannten Sauerland-Gruppe am 4. September 2007 dar. Sie hatten militärische Ausbildungslager der *Islamischen Jihad Union* in Pakistan besucht und planten Sprengstoffanschläge u.a. auf den Frankfurter Flughafen und die *Ramstein Air Base* der US-Luftwaffe. Zwei von ihnen, Fritz Gelowicz und Daniel Schneider, waren konvertierte Deutsche ohne Migrationshintergrund – im Unterschied zu dem *Shoe Bomber*, der immerhin Sohn einer Engländerin und eines Halbjamaikaners war, und im Gegensatz zu den Attentätern von London, die – bis auf einen – alle gebürtige Briten pakistanscher Herkunft waren.

Doch als im Zuge des medialen Wirbels um die Sauerland-Gruppe Termini wie *Homegrown Terrorism* und *Homegrown Terrorists*, die seit den Anschlägen von London international an Substanz gewannen, auch im öffentlichen Bewusstsein in Deutschland Fuß fassen (vgl. Biermann 2009), ist Peters' Roman bereits seit mehr als einem Jahr auf dem deutschen Buchmarkt. Und man wundert sich: Der Roman über einen deutschen Konvertiten, der sich »Abdallah«, d.h. Diener Gottes, nennt (vgl. Peters 2006: 14) – genauso wie Gelowicz von der Sauerland-Gruppe sich »Abdullah« nannte –, und zusammen mit seinen Kameraden über die Möglichkeiten diskutiert, Anschläge u.a. auf den Frankfurter Flughafen und die *Rhein-Main Air Base* der US-Luftwaffe durchzuführen (vgl. ebd.: 182f., 196 u. 236) – eine ominöse Parallele mit der Sauerland-Gruppe –, eilte der Realität nachgerade prophetisch voraus. Bei aller raumzeitlichen Deckungsungleichheit reflektiert die Handlung des Romans in Ägypten 1993 mit erstaunlicher Präzisi-

on das, was sich im Deutschland der unmittelbaren Gegenwart im Untergrund abspielt.²

Die Fragen, die sich dabei stellen, wie auch die Antworten, die man darauf gibt, können bezeichnender nicht sein. Cismar fragt nach Motiven und Ursachen für Sawatzkys »Entschluß, sich einer ägyptischen Terrororganisation anzuschließen« (ebd.: 95); d.h. er sieht darin von vornherein einen klaren Denkvorgang als gegeben an. Der Faktor der Nachahmung im Sinne Durkheims scheidet hiermit aus. Und noch bevor er Sawatzky in Person begegnet, hat er bereits, aufgrund seines standardisierten Weltwissens, ziemlich konkrete – sprich: stereotype – Vorstellungen eines ›hausgemachten Terroristen‹:

Cismar geht davon aus, daß Sawatzky eine charakterschwache Persönlichkeit ist, leicht verführbar, daß er bei seiner Festnahme geschossen, wahrscheinlich Soldaten und Polizisten getötet hat, daß er die Absicht hatte, Zivilisten umzubringen. Vorher die üblichen Geschichten wie bei allen ideologisch motivierten Tätern: unglückliche Kindheit, verkorkste Jugend, Kleinkriminalität. Die Bereitschaft, jedem Bauernfänger zu folgen, solange er einem das Gefühl gibt, Bedeutung zu haben. Danach Ausbildung in einem versteckten Camp. Schießübungen, Nahkampftraining, Sprengstoffschulung. Ein charismatischer Führer schwört ihn ein. Als Neuling leistet er zunächst Hilfsdienste, sondiert Anschlagziele, fungiert als Kurier. Wenn er sich dabei bewährt, wird er für seinen ersten Kampfeinsatz ausgewählt. Möglich, daß es auch sein letzter ist, das weiß er. Die Wandlung vom Außenseiter zum Fanatiker ähnelt sich, ganz gleich, ob einer gegen den Kapitalismus, den Kommunismus, für den Sieg des protestantischen, katholischen, islamischen oder jüdischen Gottes Bomben legt. (Ebd.: 100f.)

Cismar beantwortet auf bildhafte Weise seine brennende Frage selbst: Die Ursachen für Sawatzkys Radikalisierung lägen in dessen Persönlichkeit, Kindheit und Jugend, früher Straffälligkeit und Indoktrination. Dieses pauschale Vorausurteil impliziert vor allem eines: Cismar ist ein Nachahmer. Sein forschendes Auge richtet sich nicht auf das Individuum Sawatzky, das er zu diesem Zeitpunkt noch nicht kennt, sondern bleibt an dem vorgefertigten Bild eines ›hausgemachten Terroristen‹ haften, das in aller Plastizität schon da ist. Dieses Bild beruht weniger auf durchdachtem als vielmehr auf übernommem Wissen – einem Wissen, das weniger auf Nachvollzogenes als vielmehr auf Nachgeahmtes zurückgeht. Darauf stützen sich sodann die weiteren Überlegungen, die Cismar mit Blick auf sein taktisches Vorgehen gegen Sawatzky anstellt. Auch die folgende Passage steht noch vor Cismars Begegnung mit Sawatzky:

Er [Cismar] redet sich ein, daß Sawatzkys Gedankenkonstrukte binnen Minuten zusammenstürzen. Überzeugungen, die durch Indoktrination entstanden sind, zerbrechen unter Druck. Andererseits: Als Islamist hat er nichts zu verlieren außer seinem Glau-

2 | Die Zeitung *Die Welt* erinnert drei Tage nach der Festnahme der Sauerland-Gruppe an den Roman von Peters und bringt ein Interview mit ihm über Konvertiten und den Islamismus (vgl. Peters/Krekeler 2007).

ben, daß er im Auftrag Gottes handelt. Wenn man ihm den nimmt, vernichtet es ihn. Was, wenn er ihn sich nicht nehmen läßt? »Gott ist größer« schallt es unzählige Male am Tag von den Minaretten. Kein Satz ohne: »Gepriesen sei Gott«, »Dank sei Gott«, »Mit Gottes Hilfe«, »So Gott will«. (Ebd.: 103)

Diese an keiner Stelle zwingende Verkettung von Gedanken zeugt einmal mehr von einem nur begrenzt autonomen Denkvorgang: Nicht Nachvollzogenes, sondern Nachgeahmtes gibt Cismars Denkrichtung vor; kein tief gehendes, sondern ein nachahmendes Verstehen bestimmt seinen Gedankengang.

DER RISS IM KÖRPER

Im Fortgang des Romans wird zunächst deutlich, dass Cismar ein chronischer Nachahmer seines Vaters ist. Merksprüche seines Vaters wie »Das Leben ist kein Wunschkonzert« oder »Kopf hoch, wenn der Hals auch dreckig ist« hallen in passenden Situationen in seinem Kopf wider (vgl. ebd.: 116, 124 u. 282), und seine Vorhaltungen gegenüber Sawatzky werden von einer aus der Erinnerung wiederkehrenden Stimme seines Vaters überlagert (vgl. ebd.: 194). Bei näherem Hinsehen reicht Cismars inneres Gehör für solche Stimmen, die sein Denken und Handeln mit normativer Wirkung begleiten, weit über den Rahmen der ambivalenten und angstbesetzten Vater-Sohn-Beziehung (vgl. ebd.: 110–112 u. 295) hinaus. Bei seinem ersten Gesprächstermin mit Sawatzky im Al-Hurriya-Gefängnis z.B. stellt Cismar sich ihm vor: »Guten Morgen, Herr Sawatzky. Cismar mein Name. Ich bin Ihr Botschafter«, und muss sich von Sawatzky die despektierliche Rückfrage gefallen lassen: »Meiner?« (Ebd.: 129) Zwei Tage später trifft er sich zum »Stelldichein« mit Françoise Detrioux, der französischen Kulturattachée in Kairo, zu der er seit längerer Zeit eine mehr als nur kollegiale Beziehung pflegt. Françoise, die mittlerweile in den Fall eingeweiht ist, fragt ihn: »Was macht dein Terrorist?« Cismar entgegnet ihr mit einer Gegenfrage, indem er Sawatzky nachahmt: »Meiner?« (Ebd.: 166)

Cismar sieht Françoise als seine »Seelenverwandte« an; »sie [sind] sich [...] zu ähnlich, auf einer tieferen Ebene, die man von außen kaum wahrnimmt« (ebd.: 270). Dem Wortwechsel kommt dadurch der Charakter eines erweiterten Selbstgesprächs zu. Françoises prompte Antwort: »Wessen sonst?« (ebd.: 166), die ihrerseits als rhetorische Frage jedwede Gegenfrage überflüssig macht, bringt insofern zugleich das zur Sprache, was zwei Tage früher gegenüber Sawatzky unausgesprochen geblieben ist.

Cismar ist Sawatzkys Botschafter, und Sawatzky ist Cismars Terrorist. Ein Prozess mimetischer Aneignung von Sawatzkys Worten und Taten bahnt sich in Cismar an, seitdem er mit dem Fall Sawatzky befasst ist. Ines, Cismars Ehefrau,

begreift nicht, weshalb Sawatzky ihn nicht losläßt, weit über Dienstzeit und Amtspflicht hinaus. Warum er sich seine Phrasen anhört, statt zu schreien? Warum er mit dem Großscheikh reden muß, warum er seit neuestem trotz allen Widerwillens im Ko-

ran liest? Er hat ihr nichts von seinem Versuch erzählt, den Wortlaut des »Vaterunser« zu rekonstruieren. Nicht, weil er hätte beten wollen. Es war eher der Versuch, die Erinnerung an ein religiöses Gefühl zu finden. Daneben steigt wieder hoch, was damals, mit siebzehn, folgte, vor den Eltern verheimlicht: »Macht kaputt, was euch kaputtmacht.« Seit Tagen schwirrt der Satz durch seinen Kopf wie ein alter Schlager. (Ebd.: 153f.)

In Cismars Innerem amalgamieren sich die eigene Vergangenheit und Sawatzkys Gegenwart, die Parolen der 1968er-Bewegung finden ihren strukturellen Widerhall in Sawatzkys jihadistischen Phrasen (vgl. ebd.: 132), und die Nachahmung setzt sich als Nachahmung der Nachahmung fort.

Sawatzky macht sich die arabische Formel »Insha Allah« (»So Gott will«) zu eigen, die innerhalb wie außerhalb seines Milieus in aller Munde ist (vgl. ebd.: 103), und hängt sie während des Gespräches mit Cismar ostentativ an Sätze mit jihadistischen Wunschbildern an (vgl. ebd.: 132, 136 u. 251). Cismar versteht sich als »Skeptiker mit religiösen Wurzeln« (ebd.: 104); die Auseinandersetzung mit der Religion hat er längst abgeschlossen. Doch die Nachahmung ist mächtiger als das Denken, und nach Durkheims Definition verdient sie ihren Namen erst dann, wenn sie bei deaktivierter Denkfähigkeit oder jenseits von deren Reichweite vonstatten geht. Als Cismar und Françoise sich Anfang Dezember auf einem Restaurantschiff am Nilufer erneut ein Rendezvous geben, will Cismar von dem Kellner, der ausländische Gäste mit Arabischkenntnissen gerne in ein längeres Gespräch verwickelt, nicht gestört werden. Cismar tut beim Bestellen so, als könne er kein Arabisch, und bittet Françoise, es ihm gleichzutun. Der Text teilt uns darauf mit:

Der Kellner sieht, daß sie gewählt haben, steht bereit. Daß ihnen Kairo nicht fremd ist, hat er längst bemerkt. Er spart sich seinen Enthusiasmus für die Pauschalreisenden, die eines Tages wiederkommen werden, Insha Allah. (Ebd.: 218)

Das Bemerkenswerte an dieser Beschreibung wird deutlich, wenn wir uns vergegenwärtigen, dass der erste Teil des Romans in Ich-Form aus Sawatzkys, der zweite Teil in Er-Form aus Cismars Perspektive geschrieben ist. Was wir über den Kellner und dessen Gedanken lesen, ist Cismars wiedergegebener Bewusstseinsinhalt, der allerdings auch sein Unbewusstes mit einschließt. Es ist beileibe nicht so, dass Cismar hier von dem Rat zum Gebet, den ihm Sawatzky am Schluss des zweiten Gespräches gibt (vgl. ebd.: 200), gedanklich beeinflusst wäre. Im Gegenteil: Die Nachahmung ersetzt sein Denken.

Die von Sawatzky wiederholt ausgesprochene Formel erzeugt eine unwillkürliche Resonanz in Cismars mentaler Landschaft. Cismars Inneres wird so, im weiteren Handlungsverlauf, immer evidenter zum Schauplatz von intergenerationalen und interkulturellen Konflikten um die Vorherrschaft der Symbolsysteme: »[...] in seinem Kopf verwirbeln Sätze, Szenen, Begriffe. [...] Wortketten rufen Erinnerungsreste auf, die sich mit Gedanken mischen [...]. Fremde und eigene Bildsequenzen im Zeitraffer« (ebd.: 239f.).

In einem Satz, den er aus Sawatzkys Mund hört – »Leute wie Sie, ohne Mitle, verlieren irgendwann alles« (ebd.: 252) –, erkennt er eine Warnung von Françoise wieder, und Sawatzkys Reaktion auf seine Nachfrage, was eine »religiöse Erfahrung« sei – »Ich bin blind. Beschreiben Sie mir Rot« (ebd.: 252) –, taucht später, völlig unvermittelt, zwischen einem Spruch seines Vaters, seinem Bonmot über »[d]ie normative Kraft des Faktischen« (ebd.: 220, 224f. u. 282) und den Geboten des Dekaloges in komprimierter Form auf (vgl. ebd.: 282). Das ist aber nicht alles: Mit diesem geistigen Wirrwarr geht seit kurzem eine körperliche Übelkeit einher (vgl. ebd.: 178, 214, 217, 228, 239–243 u. 255), die in der Folge zu einer Blutung und schließlich zum Kollaps von Cismars Magen führen wird (vgl. ebd.: 281 u. 290–292).

Genau diese Entwicklung entspricht der zentralen These des vorliegenden Beitrages: Der Schauplatz der Konflikte ist letzten Endes der Körper; Stimmen und Bilder, Gedanken und Handlungen treffen im Körper aufeinander, drängen aneinander und wetteifern um den Primat in den Prozessen der psychomotorischen Nachahmung. So finden sich in der »dichten Beschreibung« der konfigrierenden Gedanken nicht nur die plastische Wiedergabe der körperlichen Implikation – »Der Befehl des Körpers, abgelöst vom Geist, sich zu übergeben, den rechten Arm zum Gruß zu heben. Ihm widerstehen« (ebd.: 240) –, sondern auch die pointierte Darstellung der Synchronisation von Gedankenführung und Körperbewegung: »Cismars Gedanken sind die Bewegungen seiner Därme, die Kontraktion des Schließmuskels, Schüttelfrost« (ebd.: 243).

Doch wie kommt es zu diesen Konflikten, die Geist und Körper zugleich erfassen, oder besser, Geist in Körper aufgehen lassen? Was steht in deren Mittelpunkt? Dazu gibt Peters in einem kleinen Reisebericht mit der Überschrift *Kairoer Aufklärung*, den er am 4. März 2010 in der *Zeit* veröffentlichte, einen wichtigen Hinweis. Während seiner Ägyptenreise im Frühjahr 1993 widerfährt Peters ein Schlüsselerlebnis. Nach zwanglosen Gesprächen mit Verwandten und Freunden seines ägyptischen Schwagers über Politik, Religion und Terrorismus gelangt er zu der Einsicht, dass jeder Mensch gleichsam Gefangener in einem »Wahrnehmungskäfig« sei, von dem aus die Zustände und Ereignisse der Welt sich jeweils anders beurteilen ließen. Peters bringt diesen Moment der fundamentalen Verunsicherung in folgendem Satz auf den Punkt: »Unter mir öffnete sich ein Riss aus Ungewissheiten« (Peters 2010). Versuche, dem Riss mithilfe einer Art gedachten kulturellen Synkretismus (vgl. Lüsebrink 2008: 99–101) beizukommen, wollen Peters nicht gelingen. Der Bericht schließt mit der resignierten Feststellung: »Der Riss hat sich nicht wieder geschlossen« (Peters 2010).

Dieser Riss zieht sich in erster Linie durch die Politik und Gesellschaft Ägyptens, zwischen Gottgefälligkeit und Freiheitsstreben, zwischen den »Allahu akbar«-Gebetsrufen von den Minaretten und dem Beatles-Song *Yesterday* auf der Hammondorgel in einer Jazzbar (vgl. ebd.). Peters verwendet im fiktionalen Text konsequenterweise denselben Ausdruck wie in der autobiografischen Skizze, um den problematischen Hintergrund plakativ zu beschreiben: Es ist von dem »Riß durch die ägyptische Gesellschaft« (Peters 2006: 99) die Rede.

Cismars Unbehagen zwischen den Kulturen rührt nun daher, dass er sich diesen Riss symbolisch wie materiell zu eigen macht, ihn internalisiert und inkorporiert. Der Riss, der die Gesellschaft Ägyptens, Anspruch und Handlung der Islamisten und mithin auch Sawatzkys spaltet, spaltet auch Cismar in seinem Denken und Handeln (vgl. ebd.: 154). Die Probleme einer ganzen Gesellschaft, die Konflikte zwischen verschiedenen kulturellen Selbstentwürfen sowie zwischen divergierenden Antrieben zur Nachahmung werden in seinen Körper eingeladen und in seinem Körper ausgetragen. Es sind die psychosomatischen Auswüchse dieser inkorporierten Konflikte, die Cismar zum Schluss gesundheitlich zugrunde richten und beruflich schwerwiegend beschädigen.

DER KAMPF IM KÖRPER

Wir wenden uns nun dem interessanteren Fall eines konfliktgeschüttelten Körpers zu, anhand dessen die eingangs gestellten Fragen beantwortet werden sollen: dem Fall Sawatzky. Als Islamist mit westlichen Wurzeln, der seine Mission im bewaffneten Kampf in Ägypten sieht (vgl. ebd.: 150), muss Sawatzky die Ansprüche seiner neuen Identität und seines neuen Umfeldes stets gegen die Rudimente seiner alten Lebensform durchsetzen. Seine körperlichen Gewohnheiten und Veranlagungen stellen ihn vor tägliche Herausforderungen: »[S]ein Magen hat sich auch nach neun Monaten nicht auf das ägyptische Frühstück umgestellt« (ebd.: 16), und auf die blendende Sonne Ägyptens reagiert »[s]eine blaue Iris [...] empfindlicher als die dunkelbraunen« seiner Kameraden (vgl. ebd.: 17).

Dagegen bereiten ihm die durch Nachahmung erlernbaren Körpertechniken – im Sinne Marcel Mauss' – keine besonderen Schwierigkeiten. Den Bewegungsablauf des Ritualgebetes hat er penibel einstudiert und sich angeeignet. Am Tag des geplanten Terroranschlages, noch vor dem Sonnenaufgang, tritt er aus der Höhle heraus in die sternensbeleuchtete Nacht: »Ich kniete nieder, legte die Hände auf den Sand, blies den Staub von den Flächen und reinigte mich. Dann breitete ich den Teppich aus und wandte mich nach Mekka« (ebd.: 11f.).

Nach und nach gesellen sich seine Kameraden zu ihm, die Morgenröte zieht hinter den Bergen auf, und während des Gebetsprechens nimmt er die Haltung ein, um die Peters im vorhin zitierten Bericht einen gläubigen Muslim beneidet (vgl. Peters 2010): Sawatzky drückt seine Stirn auf den Boden (vgl. Peters 2006: 13).

Doch gleichzeitig flimmern über seinen mentalen Bildschirm »Bilder einer Vergangenheit, die kaum noch [s]eine ist: Mutter, fett und allein, Nüsse kauend beim Fernsehen; frühmorgens im grauen Hosenanzug, rechts die Kaffeetasche, links das Käsebrod« (ebd.: 12; vgl. auch: 14). Diese Körperbewegungen und Körperhaltungen haben einst ebenfalls die seinigen bestimmt. Zu Zeiten des Sowjetisch-Afghanischen Krieges (1979–1989) saß Sawatzky »kiffend und Bier trinkend vor dem Fernseher« und hörte »zum ersten Mal das Wort ›Mudschedin«, das er »verwundert nachsprach« (ebd.: 22).

Das Fernsehen ist mit dem Liegen auf dem Bett assoziiert, das Liegen dem aufrechten Gang durch die Wildnis auf dem Marsch nach Luxor entgegenge-

setzt. Sawatzky erinnert sich später, während des zweiten Gespräches mit Cismar, erneut an seine entfremdete Vergangenheit:

Ich lag auf dem Bett und glotzte Videoclips, Talk-Shows, Filme, bescheuertes Zeug. Misch 'arif. Keine Ahnung, was da die ganze Zeit lief. Hauptsache bunt. Nur an die Mudschahedin erinnere ich mich. Wenn etwas über die Mudschahedin kam, habe ich mich zusammengerissen. (Ebd.: 186)

Das Liegen auf dem Bett ist des Weiteren mit Unreinheit und Unruhe assoziiert. Mit dem Lesen im Koran wird eine neue Technik erlernt, die dem alten Habitus wirkungsvoll entgegensteuert:

Ich lag halb angezogen auf dem Bett, hatte mich nicht gewaschen – nicht einmal die Hände –, bevor ich das Buch nahm, obwohl ich wußte, daß die Reinigung vorgeschrieben ist, wenn man es nur berührt. Ich habe auf meiner Unvoreingenommenheit beharrt, und doch ist passiert, wovon die Gläubigen rund um den Erdball berichten. [...] Zum ersten Mal, seit mein Gedächtnis etwas vermerkt, herrschte Ruhe. Und sie kehrte wieder, immer wenn ich las. (Ebd.: 32f.)

Auch diese Technik will durch Körperbeherrschung gelernt sein: »Jeder von uns hat das erfahren: zu Anfang den Schrecken. Man will das Buch zuschlagen, wegwerfen« (ebd.: 32). Dem gleichen Reflex muss später auch Cismar widerstehen (vgl. ebd.: 171). Lernen heißt zunächst akzeptieren: Man muss es zulassen, dass die Technik sich als Bewegung in den Körper einschreibt. Denn »das Buch ist stärker. Es hält einen fest, bricht den Widerstand. Dann zwingt es dem, der Ohren hat zu hören, Verstand, um zu begreifen, seine eigene Bewegung auf, bis er sich unterwirft und ruhig wird« (ebd.: 32).

Auf solchen Wegen wird der Körper seinem Gebrauch im neuen Umfeld angepasst (vgl. Mauss 1978: 219). Und dennoch bleiben die alten Impulse und Reflexe in Sawatzkys Körper erhalten. Sie können sich insbesondere in Augenblicken der Schwäche zurückmelden und müssen mit Anstrengung unterdrückt oder aber mit Einschränkung zugelassen werden. Sawatzky hat sich »abgewöhnt, auf große Gefühle zu warten. Glaube ist keine Sache des Gefühls« (vgl. Peters 2006: 18). Doch er muss hin und wieder gegen die bleibende Gier (vgl. ebd.: 29) und den Impuls, laut und irre zu lachen (vgl. ebd.: 53), ankämpfen, und hat Mühe, die mediengenährte Glücksvorstellung, die er als »Spätfolge der Deformation des Westmenschen« (ebd.: 38) bezeichnet, und die von klein auf angelernte »Naturromantik« (ebd.: 55) abzuwehren. Körperliche Erschöpfung und Schmerzempfindung lassen in ihm längst hinter sich gelassen geglaubte Phrasen und Gedanken auferstehen, wie etwa: »Der Satz: ›Ich stehe nie wieder auf« (ebd.: 31), oder: »Der Gedanke, einfach zur Seite zu kippen und liegenzubleiben« (ebd.: 37f.).

Solche gelegentlichen Flashbacks rufen in Sawatzkys körperliches Gedächtnis jene Körperhaltung zurück, die er, zu einer entrückten Zeit und in einem entlegenen Raum, unter unwillkürlicher Nachahmung seiner Mutter einzuneh-

men pflegte. Die alten Körpertechniken geraten so in Konflikt mit den neuen, beide kämpfen um die Vorherrschaft bei der technischen Kontrolle über den Körper, und der Körper selbst wird zum Schlachtfeld von verschiedenen kulturellen Bestreben, Impulsen und Reflexen. Die Folgen davon sind der periodische Verlust der muskulären Koordination und die phasenhafte Störung des Rhythmus der Körperbewegung. Auf dem gefährlichen Marsch nach Luxor, in höchster Anspannung und Alarmbereitschaft, werden bei Sawatzky diese Folgen der inkorporierten Konflikte manifest: »Ich bin aus dem Tritt, mein Atem hat seinen Rhythmus verloren. Mir zittern die Hände, meine Knie geben nach, *nicht vor Erschöpfung*« (ebd.: 22; Hervorh. d. Verf.).

Er konzentriert sich auf seine Schritte (vgl. ebd.: 23) und kommt trotzdem nur »stolpernd« (ebd.: 26) vorwärts. Gegen das unbeherrschbare Kräftespiel von kulturellen Techniken in seinem Körper hält er eine Gegentechnik parat, die jedoch wenig erkennbare Wirkung zeitigt:

Statt meine Gedanken zu sammeln, auf den Einsatz zu konzentrieren, einen Vers im Rhythmus der Schritte zu beten, bis er alle Fasern des Körpers durchdringt, wird mein Geist vom Durcheinander der Ungläubigen beherrscht. (Ebd.: 27)

Was Sawatzky als fremde Einflussnahme durch die Ungläubigen von draußen wahrnimmt, besteht in Wirklichkeit in der fortwährenden Konditionierung durch die nach wie vor wirksamen Körpertechniken aus seiner eigenen Vergangenheit. Dem drohenden Kontrollverlust sucht er mit einem Koranvers Herr zu werden, aber: »Die Beine verweigern sich dem Rhythmus der Worte« (ebd.: 27).

Körpertechniken kämpfen gegen Körpertechniken, und Nachahmungen treten anstelle von Nachahmungen, indem die einen gegenüber den anderen die Oberhand gewinnen. Vieles, was Sawatzky nach seiner Festnahme vor Cismar von sich geben wird – von der religiösen Schwärmerei und dem Gotteskrieger-Pathos eines Konvertiten bis hin zu der 1968er-Rhetorik eines Nachgeborenen –, entspringt sprachlichen und körperlichen Nachahmungen, die weniger Denkvorgänge auslösen als vielmehr Denkvorgänge ersetzen. Cismar erkennt richtig, welchen Wert solche mimetischen Bekundungen besitzen: »Verkürzungen und Halbwahrheiten, die an jedem Teetisch [in Ägypten] verkündet werden« (ebd.: 136).³ Aber er zieht daraus, vielleicht seinerseits unter Nachahmung seiner BKA-Kollegen, den banalen Schluss: »Gehirnwäsche« (ebd.: 136). Angesichts der im Text gegebenen Hinweise – aber auch mit Blick auf die zukünftige Terrorismusbekämpfung – richtiger ist, dass hier in erster Linie Nachahmung vorliegt. Gehirnwäsche gestaltet das Denken um, aber Nachahmung kommt ohne das Denken aus. Diesem Faktor, der ohne Überzeugung und ohne Vernet-

3 | Die Vielstimmigkeit ägyptischer Tischgespräche, auf die Peters in einem Interview mit der Zeitung *Die Welt* hinweist – »Meine Erfahrung in Kairo war immer: Wenn vier Muslime an einem Tisch sitzen, haben sie vier grundverschiedene Meinungen und fangen sofort an, sich zu streiten« (Peters/Krekeler 2007) – bleibt in der Formulierung unbeachtet.

zung Terroristen generiert, sollte in Zukunft verstärkte Beachtung geschenkt werden.

Peters' Roman demonstriert an der Figur von Cismar wie auch an der Figur von Sawatzky, wie die Interaktion der Kulturen nicht nur zwischen mehreren Menschen, sondern auch in einem einzigen Menschen, und zwar in dessen Körper, stattfinden kann. Unter dem Zeichen der Transkulturalität – im Sinne Welschs – spielt sich, in den globalisierten Gesellschaften von heute, im Körper des Einzelnen tagtäglich ein ständiger Austausch, aber auch ein endloser Konflikt zwischen kulturell vielfältig kodierten Techniken ab. Solche Prozesse der kulturellen Interaktion im Haushalt des Körpers verdienen in Zusammenhang mit dem beunruhigenden Phänomen des *Homegrown Terrorism* besondere Aufmerksamkeit: Der Körper des Terroristen stellt hier den Ort dar, an dem Techniken verschiedenster ideologischer Projektionen und kultureller Zuschreibungen miteinander verhandelt und gegeneinander abgewogen, mimetisch zugelassen oder rational verworfen werden. Peters zeigt, bezogen auf die eingangs gestellten Fragen, dreierlei:

1. dass das literarische Schreiben in der Lage ist, durch einen imaginativen Blick Mechanismen aufzudecken, die sich dem empirischen Blick immer wieder entziehen;
2. dass im Falle Sawatzky dem Faktor der Nachahmung – im Sinne Durkheims – eine eminente Bedeutung zukommt; und
3. dass die Literatur, durch ihren mimetischen Zugriff auf die Wirklichkeit, Bedeutendes darin leistet, die mimetischen Vorgänge in der Wirklichkeit transparent zu machen.

Die in Peters' Roman dargestellten mimetischen Vorgänge lenken den Blick hin zu einem ›Kampf der Kulturen‹, der im menschlichen Körper vor sich geht. Es ist an der Zeit, dass neben der »politische[n] Ökonomie« des Körpers«, auf die Michel Foucault (1977: 36) aufmerksam gemacht hat, auch die ›kulturelle Ökonomie« des Körpers in den Fokus der öffentlichen und wissenschaftlichen Diskussion rückt.⁴

4 | Der vorliegende Beitrag ist die erweiterte Fassung eines Vortrages, den ich am 28. Mai 2011 auf dem Kongress *Sprachen und Kulturen in (Inter)Aktion* anlässlich des 50-jährigen Bestehens der Abteilung für Deutsche Sprache und Philologie der Aristoteles-Universität Thessaloniki (25.–28. Mai 2011) an der Aristoteles-Universität Thessaloniki hielt.

LITERATUR

- Biermann, Kai (2009): Terrorismus hausgemacht. In: Die Zeit v. 6. September 2009 (online unter <http://www.zeit.de/online/2007/37/Konvertiten>).
- Darowska, Lucyna/Lüttenberg, Thomas/Machold, Claudia (Hg.; 2010): Hochschule als transkultureller Raum? Kultur, Bildung und Differenz in der Universität. Bielefeld.
- dpa (2011): Bundesanwaltschaft: Arid Uka ist Einzeltäter. In: Die Zeit v. 4. März 2011 (online unter <http://www.zeit.de/news-032011/4/iptc-hfk-20110304-48-29064714xml>).
- Durkheim, Émile (1983): Der Selbstmord. Übers. v. Sebastian u. Hanne Herkommer. Frankfurt a.M.
- Foucault, Michel (1977): Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses. Übers. v. Walter Seitter. Frankfurt a.M.
- Laqueur, Walter (2003): Krieg dem Westen. Terrorismus im 21. Jahrhundert. Aus d. Engl. v. Klaus-Dieter Schmidt. München.
- Lüsebrink, Hans-Jürgen (2008): Interkulturelle Kommunikation. Interaktion, Fremdwahrnehmung, Kulturtransfer. 2., aktual. u. erw. Aufl. Stuttgart/Weimar.
- Mauss, Marcel (1978): Soziologie und Anthropologie. Bd. II: Gabentausch. Soziologie und Psychologie. Todesvorstellung. Körpertechniken. Begriff der Person. Frankfurt a.M./Berlin/Wien.
- Peters, Christoph (2006): Ein Zimmer im Haus des Krieges. Roman. München.
- Ders. (2010): Kairoer Aufklärung. In: Die Zeit v. 4. März 2010 (online unter <http://www.zeit.de/2010/10/Kairo>).
- Ders./Krekeler, Elmar (2007): Christoph Peters hat einen Roman über Konvertiten geschrieben: Ein Gespräch über die Faszination des Fundamentalismus. »Der Islam ist keine Feiertags-Religion«. In: Die Welt v. 7. September 2007 (online unter http://www.welt.de/welt_print/article1164468/Der_Islam_ist_keine_Feiertags_Religion.html).
- Pico della Mirandola, Giovanni (2009): Oratio de hominis dignitate. Rede über die Würde des Menschen. Lateinisch/Deutsch. Auf der Textgrundlage der Editio princeps hg. u. übers. v. Gerd von der Gönna. Stuttgart.
- Stiftung Weimarer Klassik/Deutsche Genossenschaftsbank (Hg.; 1994): Sichtweisen. Die Vielheit in der Einheit. Weimar.
- Tarde, Gabriel (2009): Die Gesetze der Nachahmung. Aus d. Franz. v. Jadja Wolf. Frankfurt a.M.
- Welsch, Wolfgang (1994): Transkulturalität – die veränderte Verfassung heutiger Kulturen. In: Stiftung Weimarer Klassik/Deutsche Genossenschaftsbank (Hg.): Sichtweisen. Die Vielheit in der Einheit. Weimar, S. 83–122.
- Ders. (1995): Transkulturalität. Zur veränderten Verfaßtheit heutiger Kulturen. In: Zeitschrift für Kulturaustausch 45, H. 1, S. 39–44.
- Ders. (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.

Deutsch als Fremdsprache und Literaturwissenschaft

Von der Hermeneutik des Fremden zur transnationalen Germanistik/interkulturellen Literaturwissenschaft an der LMU München

KARL ESSELBORN

Abstract

In 1979, »Deutsch als Fremdsprache« was institutionalized as a field of study at the University of Munich. It was for the literature-oriented branch of this applied foreign-language philology that D. Krusche developed his »intercultural hermeneutics« to facilitate the reception and communication of German language literature as cultural alterity (»kulturelle Fremde«). The traditional dialectic was soon adjusted by new concepts of transculturality, multiculturalism, hybridity etc., as expressed in the inclusion of »Transnationale Germanistik« into the official name of the university institute in 2001. At the same time, the institute increasingly oriented itself towards the discussion on »German Studies in Europe after Bologna«, as well as the tendency of international German Studies (IVG, GIG) to extend itself into a transnational, comparative and culturally informed »interkulturelle Literaturwissenschaft«. The latter, however, still remains to be consistently implemented.

Mit der Gründung des Institut für Deutsch als Fremdsprache an der LMU München, das 2009 in einer schwierigen Situation sein 30-jähriges Bestehen feiern konnte, wurde Deutsch als Fremdsprache als Studienfach an der Universität etabliert.¹ Das neue Fach, dessen Konturen Harald Weinrich 1978 in einem Vortrag vor dem Arbeitskreis DaF entwarf,² sollte den Aufgabenbereich der Germanistik und die Methodologie der Fremdsprachenphilologien übernehmen, als ein »Kind der Praxis« jedoch den Vermittlungsprozess selbst zum Gegenstand machen und z.B. die Rezeption der Literatur im Ausland in der Außen-

1 | Vgl. Roche 2009; Ehlich 2007: 13ff. Das 20 Jahre ältere Leipziger Herder-Institut, das zunächst Deutschunterricht für ausländische Studenten in der DDR anbot, hatte einen anderen Status.

2 | Weinrich 1979. Es wurde von ihm von Anfang an von der Germanistik getrennt.

perspektive einer »Xeno-Germanistik« wahrnehmen. DaF sollte mit den drei (heterogenen) Komponenten Linguistik, Literaturwissenschaft und deutsche Landeskunde ein interdisziplinäres Fach werden. Für die deutsche Literatur als fremde Literatur, die allerdings im Namen fehlte (im Unterschied etwa zu Alois Wierlachers *Deutsch als Fremdsprachenphilologie*), war neben einer formalen Poetik vor allem an eine thematische und zugleich thematisch vergleichende Literaturwissenschaft, etwa eine komparative literarische Topik gedacht – die auch ein Bild des Landes vermitteln konnte – und an eine methodische Annäherung von Ästhetik und Didaktik. Im Rückblick stellte Weinrich 2009 fest, dass anfänglich eine die deutsche Literatur aus einer Fremdperspektive betrachtende »Xeno«-Germanistik noch nicht recht erkennbar war, aber bald auf dem Weg über eine »deutsche Literatur von außen« wie die Migrantenliteratur zu erreichen schien, wie sie schon früh vom Institut – wenn auch zunächst aus deutscher Sicht – beobachtet und (durch den *Chamisso-Preis* seit 1984, vgl. Esselborn 2009a) gefördert wurde.

Das neue literaturwissenschaftliche Konzept des Faches entwickelte erst Dietrich Krusche, nach seiner Habilitation an der LMU 1982 Professor für »Literaturwissenschaft im Fach Deutsch als Fremdsprache und Landeskunde« (1993 abgewandelt in »Interkulturelle Hermeneutik«, um das Vermittlungshandeln zwischen den Kulturen zu betonen: vgl. Krusche 2003). Als ehemaliger Auslandslektor (1961–1963 in Ceylon/Sri Lanka und 1966–1969 in Japan) suchte er nach einer »angewandten Philologie des Deutschen«, die im Blick auf die fremdsprachige Rezeption der deutschsprachigen Literatur andere Aufgaben und Funktionen als die Inlandsgermanistik wahrnehmen sollte, darin eng verbunden mit Alois Wierlacher, den er schon seit 1970 kannte³ und der 1972 das Konzept »Deutsch als Fremdsprachenphilologie« für ausländische Studenten an der Universität Heidelberg entwickelte und in der Folge – in Abgrenzung von einer internationalen, die deutsche Germanistik nur exportierenden – die »interkulturelle Germanistik« begründete.⁴

3 | Vgl. Krusche/Wierlacher 1990: 7. Krusche war auch lange Mitherausgeber des 1975 gegründeten *Jahrbuchs Deutsch als Fremdsprache/Intercultural German Studies* und Gründungsmitglied der *Gesellschaft für Interkulturelle Germanistik (GIG*; seit 1984), wo die Konturen einer Auslandsgermanistik entworfen wurden. Vgl. *Literaturforschung als Fremdeheitsforschung*. Thematischer Teil des Jahrbuchs *Deutsch als Fremdsprache* 11 (1985). Hg. v. Alois Wierlacher, S. 83ff., und ebd. die Berichte zur GIG von Ivar Sagmo und Bernd Thum, S. 327ff.

4 | Vgl. Wierlacher 1975: 119–136. Die neuen Konzepte wären vor dem größeren historischen Zusammenhang der Studentenbewegung und der postkolonialen Diskussion Ende der 1960er Jahre und dem neuen Interesse an Studenten aus der Dritten Welt zu sehen, für die neue Deutschkurse an den Universitäten unter dem Stichwort *Deutsch als Fremdsprache* (wie beim Herder-Institut) statt wie bisher *Deutsch für Ausländer* eingerichtet wurden.

HERMENEUTIK DER FREMDE DIALEKTIK DES EIGENEN UND FREMDEN

Ausgehend von seinen Erfahrungen mit den Problemen einer fremdsprachigen und fremdkulturellen literarischen Lektüre versuchte Krusche systematisch die Folgen kulturräumlicher Distanz bei der Literaturrezeption in allen ihren Momenten zu erfassen (vgl. Krusche 1985 u. 1995), von der fehlenden Sprachkompetenz und Nähe zur deutschen Literatur bis zu den je kulturspezifischen Lesebedingungen, wie sie die Besonderheiten des eigenen Klimas und Naturraums, der Gesellschaftsstruktur und Geschichte mit ihren Folgen für die primären Vorstellungsbildungen im einzelnen Individuum, die Besonderheiten der jeweiligen Sprachstruktur, der eigenen Religions- und Philosophietradition, der nationalen Literatur, des Verhältnisses zur eigenen Tradition überhaupt, der Bildungskonzepte usw. bestimmten. Hinzu kommt das Verhältnis zu den deutschsprachigen Ländern, die historischen Beziehungen, Abhängigkeiten, Dominanzen usw., die in der europäischen Nachbarschaft natürlich von noch größerer Bedeutung sind. Er entwickelte dafür das Projekt einer ›literarischen Hermeneutik der Differenz‹, einer ›nicht-eigenen‹ (›fremden‹) Literatur, das er nicht als Variante der Allgemeinen und Vergleichenden Literaturwissenschaft verstand, sondern in den Zusammenhang der neuen thematisch vergleichenden »interkulturellen Germanistik« stellte; und er suchte nach Möglichkeiten der Überbrückung unterschiedlicher Perspektiven durch das »interkulturelle Lesergespräch« oder die systematische Reflexion der kulturdifferenten Zugangsweisen und damit nach den günstigsten Vermittlungsbedingungen deutscher als fremdsprachiger Literatur. Voraussetzung dafür war die grundsätzliche Anerkennung der »Fremde« (als Erkenntnisbeginn), wie er sie als neue Kategorie beschrieb, die dann zum Gegenstand einer eigenen Wissenschaft, der Xenologie werden sollte.⁵ Anzuknüpfen war an die Rezeptionsästhetik,⁶ die auf die Bedingungen des Leseakts, die historische Positionalität des literarischen Textes und die Grenzen seiner »Vereindeutigung« hinwies und so die historische Distanz zwischen Text und Leser (in der Kontinuität der eigenen Tradition) verdeutlichte. Die für die Fremdliteratur-Philologie entscheidende Distanz des (Kultur-)Raums hat Krusche am Beispiel der Lektüre von Goethes Naturgedichten in Sri Lanka beschrieben, wo nach ersten Irritationen deutlich wurde, dass der emphatische pantheistische Naturbegriff dem buddhistischen Konzept der Natur als täuschendem Schein und Ablenkung vom Weg ins reine Nichtsein diametral widersprach und keine Möglichkeit zur Identifikation bot, jedoch eine Abgrenzung und Erarbeitung des Unterschieds und der eigenen

5 | Krusche 1980. Vgl. Wierlacher 1993 (darin Krusche 1993), wo die transdisziplinäre Begründung einer kulturwissenschaftlichen Xenologie in einem Bayreuther Symposium über Fremdeheitsbegriffe verschiedener Wissenschaften dokumentiert ist.

6 | Krusche 1975. Die Rezeptionsästhetik (Jauss, Iser u.a.) trug wesentlich zur Auflösung einer alle realen Referenzen ausschließenden ästhetizistischen Autonomieästhetik nach 1945 bei. Vgl. Sun-Mi Tak 1994.

Andersheit ermöglichte. Weitere Versuche zu den Lese-Unterschieden, auch im »interkulturellen Leser-Gespräch« in unterschiedlich national zusammengesetzten Studentengruppen in München, zeigten, dass Texte wie z.B. Kafkas *Die Heimkehr* oder *Das Urteil* u.a. in ihren thematischen Vorgaben je nach kulturellem Hintergrund durchaus unterschiedlich beurteilt wurden (vgl. Krusche 1985), wobei besonders die charakteristischen »Leerstellen« (Iser) der Texte, die dem Leser die Deutung überlassen, eine entscheidende Rolle spielten. Krusche hat neben dem kulturspezifischen »Referenzrahmen« einer Lektüre und den Referenzbereichen der Deutung wie Autorenvita, Werk, kulturgeschichtliche Reihe, Lebenspragmatik – aber auch menschliche Universale – auf »vermittlungsrelevante Eigenschaften« der literarischen Texte verwiesen (vgl. Krusche/Wierlacher 1990) und später zunehmend ihre »Deixis« (perspektivierte Anschaulichkeit und semantische Besetzung als kultureller Orientierungsraum des Autors und des Lesers) neben dem »Symbolfeld« (Text als Modell von Welt und als Konfiguration von Bedeutung,) in den Blick gefasst (vgl. Krusche 2000). Das »Zeigefeld« der Sprache (Bühler) – das allerdings in verschiedenen Sprachen und Kulturen durchaus unterschiedlich sein kann – scheint ihm die Matrix primärer Anschaulichkeit im Text vorzugeben, die dann von jedem Leser *tendenziell anders* realisiert wird und Leseunterschiede eindeutiger erklärt.

Das neue Paradigma einer »Kulturraum-Fremde« der interkulturellen literarischen Hermeneutik setzt – wie Weinrich 1985 am Beispiel der »Fremdsprachen als fremde Sprachen« überzeugend gezeigt hat⁷ – die Ausweitung des literarischen zu einem kulturellen Vergleich voraus, der an dem entscheidenden Punkt beginnt, an dem Unterschiede und Andersartigkeit in die neue Qualität einer als kulturell definierten Fremdheit umschlagen – ein Gegenstand der kulturwissenschaftlichen »Xenologie«. Ihre andere Qualität setzt Fremdheit – als kulturell markierte und (noch) unbegriffene Andersheit in Relation zum Eigenen – aber nicht absolut, sondern erlaubt durchaus auch Abstufungen und Übergänge (vgl. Waldenfels 1997).

Neben dem kulturspezifischen Prozess der Rezeption der fremden Literatur hat die Hermeneutik der Fremde auch den Vermittlungsvorgang zwischen Fremdem und Eigenem im engeren Sinne zu untersuchen. Für den Lesevorgang und das Textverstehen konnte auf die Text-Hermeneutik und ihre Einbeziehung auch des Rezipienten seit dem 18. Jahrhundert (von Schleiermacher bis zu Gadamer und Habermas) zurückgegriffen werden; das idealistische Modell einer dialektischen Aneignung des historisch Fremden (eigener Tradition) durch das Eigene (meist verbunden mit einer universalisierenden und harmonisierenden Sicht) kam allerdings für die Hermeneutik der gleichzeitigen kulturräumlichen Fremde nicht in Frage. Theorien des Verstehens und Erinnerns erklären den Erfahrungsprozess bei der Konstitution der Textbedeutung zwischen »Nahholung«, affektiv-synthetischer Identifikation (besonders durch episodische Momente im Text) und »Fernstellung«, d.h. rational-analytische

7 | Weinrich 1985; vgl. jetzt Ehlich 2010

Differenzbildung für ein semantisch-konzeptionelles Verstehen.⁸ Wichtig ist dabei das Angebot auf eigene Erfahrungsbildung, die im Lesergespräch thematisiert wird, und nicht nur die ›Vergabe von Information‹. Wenn die Lese-Akt-Theorie davon ausgeht, dass das ästhetische Kunstwerk (als fremde vorstrukturierte Erfahrung) den Leser in seiner Ganzheitlichkeit und als Subjekt anspricht (Mukařowski), so ist beim Lesen ein Dialog von Fremd- und Selbsterfahrung zu erwarten. Krusche schloss eine Erschließung der ›fremden Kultur‹ wie in der Ethnologie/Anthropologie, die die Fremde ›als solche‹ zu erkennen und nach eigenen, ›objektiven‹ (unreflektierten) Begriffen und ohne Interaktion mit dem Anderen zu werten versucht, ebenso aus wie die dekonstruktivistische Sicht, in der die Fremde sich in ihrer Uneinheitlichkeit und Vieldeutigkeit verliert. Dagegen setzte er den praktischen Umgang mit ihr in den Vermittlungsfächern wie den Fremdsprachenphilologien, wo das Verstehen des Fremden gleichzeitig durch Differenz, Kontrastivität und Vergleichbarkeit bei der Vermittlung zwischen gleichberechtigten, kulturell geprägten Partnern bestimmt ist. Über die binäre Opposition zum kulturell »Fremden« hinweg ist ein Zugang zur Perspektive des Anderen vor allem durch den Vergleich zu finden, der (anders als das traditionelle komparatistische Vergleichen thematischer und struktureller Ähnlichkeiten aus universalistischer Sicht) die Dominanz westlicher Konzepte und Verfahren bei der Konstruktion einer Vergleichsbasis durch eine »mehr-dimensionale *Wechselseitigkeit* des Vergleichens« (Matthes 2003: 329) ersetzt.⁹

Wieweit bei der interkulturellen Rezeption ein gleichberechtigter Dialog bereits realisiert wurde, ist eine andere Frage. Krusche hat sich zu Recht gegen ein Missverstehen der »Dialektik des Eigenen und Fremden« gewehrt, das zeitweise zu einer Polemik gegen eine europäische Wissenschaftsarrroganz der interkulturellen Germanistik führte.¹⁰ Nur ein konfliktabweisender Begriff von Kultur und ein positivistischer Begriff von ›Identität‹ als gelungene »Selbstgewissheit im erkannten Eigenen« konnten die europäische Position als Selbstzufriedenheit etwa gegenüber einem von Europa überwältigten Afrika ohne Identität und Selbstverständnis erscheinen lassen. Bei der Vermittlung der deutschen Literatur können natürlich »Negativität der Bezugnahme, Rekonstruktion von Überwältigung und Formulierung von Konflikt« nicht ausgeklammert werden, wie gerade die Perspektive einer ›afrikanischen Germanistik‹ zeigt.¹¹

8 | Vgl. Krusche 1993 zur Verbindung von Rezeptionspragmatik und Texttheorie

9 | Knapp 2003 empfiehlt interkulturelle Analysen konkreter Interaktion statt Vergleiche von kulturellen Einheiten (»Kulturstandards«) und Kulturen als statischer Systeme wie in Arbeiten zur *Cross-cultural pragmatics*. Man vgl. die europäische Tradition von »Kritik« und »Dialog«; Wierlacher 2003b u. Esselborn 2003.

10 | Krusche 1994: die Zitate 76; vgl. Zimmermann 1991.

11 | Zu erinnern ist an die Ansätze von Ndong, Sow, Diallo u.a. und die afrikanischen germanistischen Zeitschriften wie *Etudes germano-africaines* oder »Weltengarten«

WEITERENTWICKLUNG DER INTERKULTURELLEN LITERATURWISSENSCHAFT

Die ersten Entwürfe zu einer fremdkulturellen Hermeneutik forderten vor allem eine andere wissenschaftliche Einstellung und Interaktion, ein »kulturbewusstes Mitdenken des Anderen und Fremden«, ein »Wechselspiel kulturdifferenter Wahrnehmungen«, »kooperative Selbstaufklärung und wissenschaftliche Partnerschaft« sowie ein »kreatives Milieu aktiver Toleranz« (Wierlacher 2003a). Ausgangspunkt war dabei das (wissenschaftliche) Subjekt im Sinne einer idealistischen Erkenntnistheorie und eine dichotomische Dialektik des Eigenen und Anderen/Fremden, an der bald kritisiert wurde, dass sie zu wenig empirisch die verschiedenen Formen der Fremdartigkeit unterscheide (vgl. Hansen 2000; Welsch 2000). Aus der Perspektive einer »Germanistik der Nachbarschaft« forderte z.B. Maria Katarzyna Lasatowicz (1999), den moralisch-normativen Begriff von Interkulturalität (als interkulturelles Verhalten) durch eine »empirische Interkulturalität«, auch des literarischen Gegenstands selbst, zu ersetzen, wie sie längst in der real vorfindlichen Wirklichkeit, etwa in Grenzübereinanderlagerungen, existiert. Noch konsequenter ist Welschs Konzept der »Transkulturalität« (2000), das »die Kulturen jenseits des Gegensatzes von Eigenkultur und Fremdkultur zu denken« versucht, welcher auch noch das Konzept der Multikulturalität unterschiedlicher Kulturen *innerhalb einer Gesellschaft* sowie das der Interkulturalität bestimmt. Da im Zeitalter der Migration und der Globalisierung die Kulturen mit ihren vielfältigen Verflechtungen, Überschneidungen und Übergängen zwischen den diversen Lebensformen ebenso »transkulturell« geprägt sind wie die Individuen, wäre weniger das theoretische Verstehen anderer Kulturen als die pragmatische Interaktion mit den Anderen hilfreich (vgl. Bhatti 2007). Und inzwischen wurde durch die (postkolonialen, ethnologischen) Diskurse der »Multikulturalität« und »Hybridität« (Bhabha) bzw. der »Kreolität« (Glissant) einer »neuen Weltliteratur«¹² der Begriff der »Fremde« noch weiter aufgelöst. Interkulturalität meint in der interkulturellen Literaturforschung nicht Austausch von je kulturell Eigenem, sondern zielt auf ein intermediäres Feld, das sich im Austausch der Kulturen als Gebiet wechselseitiger Differenzerfahrung wie zugleich Identifikationsmöglichkeiten herausbildet (vgl. Gutjahr 2006). Zu erinnern wäre allerdings daran, dass mit dem soziologisch und kulturell relativierten Fremdbegriff keineswegs das politisch-ideologische Schlagwort des »Fremden« an Aktualität verloren hat. Und dass trotz zunehmender Globalisierung und Internationalisierung von Literatur deutschsprachige Texte weiterhin deutliche kulturelle Verstehensprobleme hervorrufen können (soweit man sich nicht auf ein rein philologisches Interpretieren beschränkt), zeigen auch neuere Beiträge außereuropäischer Germanisten wie etwa beim GIG-Kongress 2010 in Göttingen.

12 | Vgl. Wintersteiner 2006; zum neuesten Begriff der »Transdifferenz« vgl. Ernst/Spahn/Wagner 2008.

Literatur als ein wichtiger Teil der soziokulturellen Praktiken und Formen kultureller Inszenierung – speziell interkultureller Verhältnisse, kultureller Selbst-, Fremderfahrung und -bilder – gewinnt damit für eine transnationale, komparatistische und kulturwissenschaftlich erweiterte Germanistik, die auch Cultural Studies, Mentalitätsgeschichte und die Interkulturalitätsforschung zu methodischen Paradigmen macht,¹³ eine neue entscheidende Dimension im Blick auf den Literaturtransfer oder -kontakt zwischen Kulturen, speziell was Leitkulturen, kulturelle Emanzipation, Dissoziierung, Assoziierung, Identifikation, Verwandtschaft, Ähnlichkeiten usw. betrifft (wie sie auch die Diskursanalyse beschreibt). Die (inzwischen auch an deutschen Universitäten etablierte, aber institutionell ohne Grundlage – vgl. Uerlings 2011) »interkulturelle Literaturwissenschaft« (vgl. Mecklenburg 2008; Hofmann 2006) sieht als ihren Gegenstand gerade die interkulturellen Aspekte der Literatur, Themen und Motive von Kulturbegegnungen und -konflikten und die literarischen Formen der Mehrsprachigkeit, der Interkulturalität, der Intertextualität und Hybridität. Die Diskussion um die Perspektiven einer »europäischen Germanistik« nach Bologna¹⁴ bzw. einer »Interkulturelle[n] Literaturwissenschaft als europäische Kulturwissenschaft« (Gutjahr 2006) weist in die gleiche Richtung.

Als zweite entscheidende Entwicklung in der Germanistik, die frühere Positionen der interkulturellen Germanistik aufnahm und bestätigte, kann die kulturwissenschaftliche Wende (*Cultural turn*) in den 1990er Jahren (vgl. Bachmann-Medick 1996) gelten. Bereits 1975 hatte Alois Wierlacher im Vorwort des ersten *Jahrbuchs Deutsch als Fremdsprache* festgestellt: »Germanistik wird in ihrer Eigenschaft als Angewandte Philologie zu einer regionalen Kulturwissenschaft.« Und Bausinger 1980 hatte im *Jahrbuch* eine »Germanistik als Kulturwissenschaft« entworfen, was er im 25. Jubiläumsband 1999 aktualisierte, lange bevor mit der Neugründung der Zeitschrift *KulturPoetik* 2001 die Erweiterung der Germanistik zur Kulturwissenschaft konsequent umgesetzt wurde oder etwa Gutjahr 2002 Alterität und Interkulturalität systematisch in eine Germanistik als Kulturwissenschaft einbezog.

13 | Vgl. Bachmann-Medick 2003. Zur germanistischen Öffnung auf Internationalität, Interkulturalität und die Kulturwissenschaften als Grundlage einer interkulturellen »Germanistik als transnationaler Kulturwissenschaft« vgl. Esselborn 2009a u. 2010. Für den Bereich der interkulturellen Germanistik als »vergleichender Kulturwissenschaft« (Wierlacher) wurde speziell auch eine »kulturwissenschaftliche als kulturthematische Literaturwissenschaft« (Hudson-Wiedenmann 2003) entworfen. Zur kritischen Distanzierung einer innovativen Inlandsgermanistik von einer monokulturellen deutschen »Nationalphilologie« vgl. Harth 2003.

14 | Colin/Umlauf/Lattard 2006, darin: Gutjahr 2006; Neuland/Ehlich/Roggasch 2005, darin: Wertheimer 2005, der am konsequentesten für eine internationale Öffnung und Reorganisation der »Germanistik« plädiert, etwa in einem Studium »Europäische Literaturwissenschaft« oder »Internationale Literatur«.

DAS INSTITUT FÜR DAF NACH WEINRICH UND KRUSCHE

Die politische Wende von 1989 und die Wiederaufnahme eines intensiven wissenschaftlichen und kulturellen Austauschs mit den mittelosteuropäischen Ländern sowie die neuen Konzepte zur Erweiterung der Europäischen Union hatten auch im Bereich DaF/interkulturelle Germanistik weitreichende Folgen. Konrad Ehlich hatte zu Beginn seines Ordinariats (1992–2007) eine rasante Zunahme der Studentenzahlen (aus Osteuropa) trotz *Numerus clausus* und wachsender Lehrkapazität zu verzeichnen (vgl. Ehlich 2009). Das Institut wurde in seiner spezifischen Form der universitären Disziplin einer Germanistik mit dem Fluchtpunkt der Fremde, dem Schwerpunkt der Linguistik (Textlinguistik, Linguistik als Handlungstheorie, Wissenschaftskommunikation), dazu Literaturwissenschaft als interkulturelle Hermeneutik weitergeführt. Zur Verdeutlichung des spezifischen Forschungsansatzes wurde der Name des Instituts von Ehlich 2001 um »Transnationale Germanistik« erweitert, was nach seiner Emeritierung dann wieder eingezogen wurde (vgl. Ehlich 2007). Krusches Ansätze konnten allerdings nach seinem Ausscheiden 1997 im Institut nicht wirklich weitergeführt werden, sein Nachfolger Willie van Peer orientierte sich zunehmend an einer quantitativ-empirischen literaturwissenschaftlichen Komparatistik und einer kritisch-rationalen, (psychologisch) »erklärenden« Hermeneutik des Fremdverstehens.¹⁵ Der Vertreter der neuen Professur zu »Theorie und Medien der Sprach- und Kulturvermittlung« (speziell e-Learning), Jörg Roche, kam aus dem Zusammenhang der German Studies« in den USA, als »studies of national culture in a ›foreign‹ country« (Roche/Salumets 1996), mit der Betonung auf Zeitgenossenschaft (statt einer ›Zeitlosigkeit‹ der Literatur), auf Multikulturalität (statt lokale Beschränkung) und auf Interdisziplinarität, die keine neue Formalisierung im Sinne der älteren akademischen Tradition erlaubte.¹⁶ Nationale Grenzen (und das europäische Monopol der »Weltkultur«) überschreitend, sollten nicht nur Printmedien, sondern auch hypertextuelle und digitale Gegenstände aus einer breiteren, transnationalen Kulturgeschichte berücksichtigt werden. Für das Konzept einer »Interkulturellen Sprachdidaktik« (Roche 2001: 2006), die neuere Ergebnisse der Spracherwerbsforschung und Psycholinguistik für einen interkulturellen Vermittlungsprozess zwischen den Sprachen und ihren kulturbedingten Perspektiven berücksichtigt, wird die interkulturelle Hermeneutik zur Bezugsdisziplin.

Im neuen Jahrtausend veränderten zugleich die politischen Versäumnisse der EU in der Fremdsprachenpolitik und die Folgen des Bologna-Abkommens von 1999 bzw. der PISA-Erhebungen seit 2000 und die Diskussion um die Zu-

15 | Peer 2009; Ehlich 2009: 31. Seit der Emeritierung Ehlichs 2007 (und Peers 2010) wurde erst wieder im Sommer 2012 mit Claudia Maria Riehl eine Professorin für die Leitung des Instituts berufen.

16 | »[T]o resist the prospect of a retreat into a bookish, timeless present located in the imaginary space of a single culture gridlocked by academic disciplines.« (Roche/Salumets 1996: 15)

kunft einer »europäischen Germanistik« die Situation des Faches grundsätzlich. Ehlich engagierte sich hochschulpolitisch als Vorsitzender des Deutschen Germanistenverbandes (2001–2004) besonders bei einer Tagung des Beirats Germanistik des DAAD und des Deutschen Germanistenverbands zu den »Perspektiven der Germanistik in Europa« 2004 in Berlin (vgl. Neuland/Ehlich 2005) und bei der Tagung des Deutschen Germanistenverbands Herbst 2004 in München zum Thema *Germanistik und/in/für Europa*, wo zum ersten Mal auch DaF als Bereich mit einbezogen wurde (vgl. Ehlich 2006). In der Vorankündigung wurde (noch deutlicher als im sehr knappen Dokumentationsband) auf die aktuelle Situation am Ende des »Projekts Nation« mit den sich auflösenden nationalen Rahmenbedingungen im europäischen Einigungsprozess und auf Europa als multilinguale Wirklichkeit hingewiesen. Vom Fach DaF erwartete man einen Beitrag zur Transnationalisierung nicht nur der Geschichte und Hermeneutik der europäischen Sprachen (in Zeiten der Migration), sondern auch des literarischen Kanons. Die Sektion Deutsch als Fremdsprache stand unter dem Thema *Transnationalisierung* – im Sinne einer Erweiterung zur »Weltliteratur« bzw. einer Transformation der Germanistik zu *Area* oder *Cultural Studies* bzw. der Einbeziehung von Migrationsdiskursen und transnationalen *Curricula*. Der Vortrag von Michael Ewert *Zum Konzept der Transnationalisierung in historischer und aktueller Perspektive* (vgl. Ehlich 2006: 513–522) sah die interkulturelle Literaturwissenschaft vor allem in der historischen Tradition von Forster, Herder, Humboldt bis zu Freud, Simmel, Max Weber, Cassirer, Benjamin, Horkheimer, Adorno, Elias bzw. von Auerbachs *Philologie der Weltliteratur* (1952), die die grundsätzliche Offenheit und den grenzüberschreitenden Austausch der Literatur im Weltkontext herausstellten. Konrad Ehlich ging aktueller für die Transnationale Germanistik¹⁷ davon aus, dass die Germanistik in Zeiten der Globalisierung und der postnationalen und disziplinären Entgrenzungen, etwa durch ihre Einbindung in die Kultur- oder Medienwissenschaften, in die Krise geraten ist, wie die wegbrechenden Auslandsgermanistiken und ihre Beschränkung auf einen akademischen Nischenplatz zeigen, und stellte nachdrücklich fest, dass in dieser Situation ein »zurück zur Philologie«, zur »Literarizität« der Texte keine Alternative ist.¹⁸ Der medial erweiterte Literaturbegriff und der moderne Schock der trivialen (historisch ethnografischen) Texte bzw. die tendenzielle Detextualisierung im Internet verdeutlichen den Verlust des (herausgehobenen schriftlichen) »auratischen« Texts der historischen Philologien. Das Fach DaF/transnationale Germanistik, das sich aus verschiedenen Disziplinen und Praxisbereichen (wie den Fremdsprachenphilologien in Deutschland, der linguistischen Pragmatik, der Psycholinguistik, der mehrsprachigen wissenschaftlichen Kommunikation, der Lehr- und Lernforschung u.a.) eher pragmatisch als systematisch konstituierte, stellt die Selbstverständlichkeit der deutschen Spra-

17 | Vgl. Ehlich 2007, darin bes. *Deutsch als Fremdsprache – Profilstrukturen einer neuen Disziplin*, S. 35–61.

18 | Germanistik in Zeiten postnationaler Entgrenzungen. In: Ehlich 2007: 417ff., die folgenden Zitate S. 54 u. 29.

che und Literatur für die Germanistik und das traditionelle »Projekt Nation« in Frage; die Hermeneutik der Fremdheit weist über die Grenzen des nationalen Kanons hinaus auf Europa als Ort der Perspektivenverschmelzung und in die »Zukunft einer differenzierten literarischen Weltkultur« und einer neuen universalen Sprachlichkeit.

Eine entsprechende transnationale Erweiterung der europäischen Nationalphilologien wurde auf der Pariser Tagung *Germanistik – eine europäische Wissenschaft?* gefordert, wo Ortrud Gutjahr ausführlich das Konzept einer »Interkulturelle[n] Literaturwissenschaft als europäische Kulturwissenschaft« entwarf,¹⁹ die vor allem die unterschiedlichen Formen literarischer Inszenierung von Fremdheit, von Formen und Konflikten der Kulturenbegegnung und entsprechend kulturreflexive Gattungen wie Reise-, Kolonial-, Exil- und Migrationsliteratur ins Zentrum stellt. Dabei geht es um kulturelle Selbst- und Fremdzuschreibungen und Differenzkonstruktionen in literarischen Texten, um Alteritätsforschung und Xenologie, um kulturspezifische Vermittlungs- und Rezeptionsprobleme und eine interkulturelle Hermeneutik, um Imagologie, Stereotypenforschung und Kulturthemenforschung, um Kolonialismus-, Rassismus- oder *Gender*-Forschung. Auch auf der Tagung der österreichischen Gesellschaft für Germanistik 2009 in Innsbruck wurde zuletzt aus Sicht verschiedenster Länder und im Blick auf Mehrsprachigkeit und Hybridität der Literaturen im größeren europäischen und internationalen Zusammenhang eine interkulturelle »Germanistik im Spannungsfeld von Regionalität und Internationalität« gefordert, die sich nicht mehr nur an der deutschen Inlandsgermanistik orientiert (vgl. Hackl/Wiesmüller 2010).

Im Unterschied dazu scheint man sich im Bereich der Sprachvermittlung Deutsch als Fremdsprache gegenwärtig immer stärker an standardisierten Sprachprüfungen und den Vorlagen des europäischen Referenzrahmens auszurichten, der nur ganz am Rande das Lesen von literarischen Texten vorsieht; und infolge des Pisa-Schocks reduzierte sich die Lesedidaktik vor allem auf die Bedeutungsentnahme aus Sachtexten, so dass die Literatur – selbst in der aktuellen Strukturdebatte DaF (vgl. Goetze 2010) – kaum noch eine Rolle spielt (vgl. Wintersteiner 2007). Im Zeitalter der internationalen Knowledge- und Serviceindustrie sieht sich auch die Auslandsgermanistik eher mit Forderungen nach pragmatischer fremdkultureller Handlungskompetenz als nach Bildung und Sprachverständnis konfrontiert.²⁰ In den verschiedensten Ländern – wobei deutlicher zu unterscheiden wäre zwischen Nachbarn mit starken gemeinsamen europäischen Traditionen und weit entfernten Ländern ohne besondere Beziehungen zu den deutschsprachigen Ländern – wird zurzeit sehr intensiv über die verbleibenden Perspektiven einer im jeweiligen nationalen Rahmen

19 | Gutjahr 2006 (Zitate S. 119f.). Innerhalb der NDL besteht in Hamburg seit 2001 ein Schwerpunktstudium *Interkulturelle Literaturwissenschaft und Deutsch als Fremdsprache*. Vgl. Gutjahr 2006b u. 2002.

20 | Vgl. den Bericht von Birk 2007: 85–90; vgl. zuletzt *Germanistik – ein Blick von »draußen«* (2010)

revidierten interkulturellen germanistischen Literaturwissenschaft diskutiert. Wenn ein Leser kaum noch über das Angebot einer traditionellen literarischen Bildung für die deutschsprachige Literatur – die sich zudem weitgehend auf eine historische (nationale) »Klassik« beschränkt – zu gewinnen ist, dann müssen z.B. Universitäten in den USA den Studenten interessantere Angebote, etwa im Bereich German Studies mit neuen Medien wie dem deutschen Film usw. machen, so dass Literatur wie im Alltag gegenüber Film und Musik ins Hintertreffen gerät. (Ähnlich sehen inzwischen die Internetangebote des Goethe-Instituts *fluter.de* zur deutschen Kulturszene aus.) Oder in Fernost (z.B. in Südkorea oder Japan) muss die Germanistik ihr traditionelles Programm zumindest um German oder European Studies erweitern, um den gegenwärtigen Erwartungen auf einen aktuellen praktischen Nutzen der fremden Sprache und Literatur, im Blick auf die »interkulturelle Kommunikation« vor allem im Bereich der Wirtschaft, wenigstens teilweise zu entsprechen.

Gerade aus dieser problematischen Situation ergaben sich aber im Ausland neue Impulse für eine transnationale Germanistik (wie schon früher durch die *Cultural* oder *Postcolonial Studies*), was neben den GIG-Tagungen die IVG-Tagungen von Tokyo (*Begegnung mit dem »Fremden«* [1990]) bis Paris (*Germanistik im Konflikt der Kulturen* [2005]) und Warschau (*Vielheit und Einheit der Germanistik weltweit* [2010]) zeigten. Neue Konzepte für Europa sind unter Stichworten wie »Komparatistik als Grenzwissenschaft« (Wertheimer 2005), »Komparatistik als Dialog« (Strutz 1991), »Habsburg Postcolonial« (Feichtinger 2003) und »Kakanien revisited« (Müller-Funk 2002) oder (ostmitteleuropäische) »Anrainergermanistik« (Grusza 1989; Joachimsthaler 2006) zu finden.²¹ Im Sinne einer »literaturwissenschaftlichen Kulturtransferforschung« (Albrecht 2008) ist die Rede von der kulturellen Vielfalt der deutschen Literatur, Sprache und Medien, von grenzüberschreitender Literatur, von literarischen »Zwischenwelten« oder der »Mischkultur« in Luxemburg (Conter 2010). Die antipodische australische Germanistik (vgl. Kretzenbacher 2010) versteht sich bereits nicht mehr in Relation zur deutschen als »Auslandsgermanistik«, sondern als eine interkulturelle, plurizentrische und postkoloniale »Kontextgermanistik«.

Solche Perspektiven und Ansätze von außerhalb könnten dem Fach DaF/transnationale Germanistik helfen, konsequent eine »Interkulturelle Literaturwissenschaft« nicht nur aus deutscher Sicht zu entwickeln – soweit die Bologna-Reformen dies noch zulassen. Die neuen ausführlichen Entwürfe von Hofmann 2006 und Mecklenburg 2008 gehören in München inzwischen zu den wissenschaftlichen Grundkonzepten. Das heißt, dass die deutschsprachige Literatur zugleich als Teil und Quelle wie als Ausdruck der Kultur ihrer Länder verstanden und der kulturelle Kontext der Texte konsequent mit einbezogen wird. Dringend nötig wäre aber eine allgemeine Modernisierung des Fachs. Vor allem sollte der nationale Kanon des klassischen Erbes konsequent durch die

21 | 2002 wurde an der TU Dresden ein Mitteleuropäischer Germanistenverband (MGV) gegründet, vgl. Zwischeneuropa 2007. Zu den länderspezifische Ansätze interkultureller Germanistik vgl. das *Handbuch interkulturelle Germanistik* (595ff.).

transnationale deutschsprachige Literatur der Gegenwart ersetzt werden – wie das in der *GIG* schon zu Beginn gerade von den ausländischen Kollegen gefordert worden war,²² die bekanntlich in ihren Zeitschriften wie »Gegenwartsliteratur« (St. Louis) die meisten Artikel zur neueren Literatur schreiben – um ein aktuelles Bild von Deutschland und seiner Literaturszene zu vermitteln. Zentrale Themen des Fachs wie das deutsche Verhältnis zum Fremden können nicht wirklich an Autoren des 19. Jahrhunderts vorgeführt werden, die weder die Kolonialgeschichte bis zur Entkolonisierung (und die Weltkriege) noch die Migrationsproblematik und die moderne Globalisierung/Glokalisierung kennen. Grundsätzlich wäre daran zu erinnern, dass literarische »Bildung« den eigenständigen Zugang zur aktuellen kulturellen und literarischen Szene des eigenen Landes (und wichtiger anderer Länder) eröffnen und nicht nur ins literarische »Museum« bzw. in eine historische Germanistik einführen soll. Wie auf die Dominanz der historischen Klassik wäre auch auf die unklare traditionelle Autonomieästhetik, die ohnehin für außereuropäische Literaturen kaum Geltung hatte, zugunsten moderner, im interkulturellen Dialog und Vergleich gewonnener literarischer Maßstäbe zu verzichten, die der aktuellen literarischen und medialen Szene entsprechen können.²³ Von der gegenwärtigen Literatur- und Medienszene aus rückwärts gehend wäre deren Vorgeschichte darzustellen. Statt der deutschen, nationalen Literaturgeschichte ist jedoch für jedes Land eine spezifische Auswahl und Geschichte der deutschsprachigen Literatur erforderlich, die den jeweiligen kulturellen und literarischen Beziehungen und Gemeinsamkeiten Rechnung trägt. Zu erschließen wäre sie in einer der »interkulturellen Sprachdidaktik« (Roche 2001) entsprechenden »interkulturellen Literaturvermittlung« (Esselborn 2010), die auf beiderseitige Literatur- und Bildungstraditionen Rücksicht nimmt. Ohne eine systematische Einbeziehung der (wissenschaftlichen) Positionen der anderen Seite, die möglichst auch in der entsprechenden Fremdsprachendisziplin als zusätzlichem Pflichtfach erschlossen werden sollte, wird die beschränkte deutsche Sicht von DaF/interkulturelle Germanistik nicht zu überschreiten sein.

LITERATUR

Albrecht, Andrea (2008): »Die Welt liegt zwischen den Menschen«. Literaturwissenschaftliche Kulturtransferforschung in Zeiten der Globalisierung. In: Renate Riedner/Siegfried Steinmann (Hg.): *Alexandrinische Gespräche. Forschungsbeiträge ägyptischer und deutscher Germanist/inn/en*. München, S. 19–32.

22 | Vgl. etwa Wierlacher 1980: bes. 153f., oder Pierre Bertauxs frühe Kritik an der Beschränkung der französischen Germanistik auf konventionelle Klassikerinterpretationen statt einer Erschließung der aktuellen deutschen Realitäten im ersten *Jahrbuch Deutsch als Fremdsprache* (1975: 1–16).

23 | Vgl. das neueste Interesse an der »Präsenz«: Gumbrecht 2010.

- Bachmann-Medick, Doris (1996): *Kultur als Text. Die anthropologische Wende in der Literaturwissenschaft*. Frankfurt a.M.
- Dies. (2003): Art. »Kulturanthropologische Horizonte interkultureller Literaturwissenschaft«. In: Alois Wierlacher/Andrea Bogner (Hg.): *Handbuch interkulturelle Germanistik*. Stuttgart/Weimar, S. 439–448.
- Bausinger, Hermann (1980): *Germanistik als Kulturwissenschaft*. In: *Jahrbuch Deutsch als Fremdsprache* 6, S. 17–31 [nach einem Vortrag von 1979 in Aalborg].
- Ders. (1999): *Da capo: Germanistik als Kulturwissenschaft*. In: *Jahrbuch Deutsch als Fremdsprache* 25, S. 213–231.
- Bhatti, Anil (2007): *Nationale Philologie, kulturelle Homogenisierung und postkoloniale Diskurse. Einige Aspekte*. In: *Akten des XI. Internationalen Germanistenkongresses Paris 2005: »Germanistik im Konflikt der Kulturen«*. Bd. 1. Hg. v. Jean-Marie Valentin. Bern u.a., S. 95–109.
- Colin, Nicole/Umlauf, Joachim/Lattard, Alain (Hg.; 2006): *Germanistik – eine europäische Wissenschaft? Der Bologna-Prozess als Herausforderung*. München.
- Conter, Claude D./Sahl, Nicole (Hg.; 2010): *Aufbrüche und Vermittlungen / Nouveaux horizons et médiations. Beiträge zur Luxemburger und europäischen Literatur- und Kulturgeschichte / Nouveaux horizons et médiations. Contributions à l'histoire littéraire et culturelle au Luxembourg et en Europe*. Bielefeld.
- Ehlich, Konrad (Hg.; 2006): *Germanistik in/und/für Europa. Faszination – Wissen. Texte des Münchener Germanistentages 2004*. Bielefeld.
- Ders. (2007): *Transnationale Germanistik*. München [darin bes.: *Deutsch als Fremdsprache – Profilstrukturen einer neuen Disziplin*, S. 35–61; *Germanistik in Zeiten postnationaler Entgrenzungen*, S. 417ff.].
- Ders. (2009): *Das Institut 1992–2007*. In: Jörg Rosch (Hg.): *Deutsch als Fremdsprache. Gedanken zu Geschichte, Gegenwart und Zukunft eines xenologischen Faches. Zum 30jährigen Bestehen des Instituts für Deutsch als Fremdsprache München*, Berlin u.a., S. 25–37.
- Ders. (2010): *Was macht eine Sprache fremd*. In: Ders. u.a. (Hg.): *Exkursionen in die Fremde. Eine Festschrift für Dietrich Krusche*. München, S. 166–191.
- Ernst, Christoph/ Sparr, Walter/ Wagner, Hedwig (Hg.; 2008): *KULTURHERMENEUTIK. Interdisziplinäre Beiträge zum Umgang mit kultureller Differenz*. München.
- Esselborn, Karl: Art. »Dialog«. In: Alois Wierlacher/Andrea Bogner (Hg.): *Handbuch interkulturelle Germanistik*. Stuttgart/Weimar, S. 214–221.
- Ders. (2009a): *Aktuelle Ansätze zu einer Germanistik als transnationaler Kulturwissenschaft und die Vermittlung deutschsprachiger als fremdkultureller Literatur*. In: Ernest W.B. Hess-Lüttich u.a. (Hg.): *Differenzen? Interkulturelle Probleme und Möglichkeiten in Sprache, Literatur und Kultur (Vorträge der GIG-Tagung 2002 in Salzburg)*. Frankfurt a.M. u.a. [Cross Cultural Communication 14], S. 281–296.
- Ders. (2009b): *Die Anfänge des Adelbert-von-Chamisso-Preises und das Institut für Deutsch als Fremdsprache der LMU München*. In: Jörg Rosch (Hg.): *Deutsch als Fremdsprache. Gedanken zu Geschichte, Gegenwart und Zukunft eines xenologischen Faches. Zum 30jährigen Bestehen des Instituts für Deutsch als Fremdsprache München*, Berlin u.a., S. 85–93.
- Ders. (2010): *Interkulturelle Literaturvermittlung zwischen didaktischer Theorie und Praxis*. München.

- Feichtinger, Johannes/Prutsch, Ursula/Csáky, Moritz (Hg.; 2003): *Habsburg Postcolonial*. Innsbruck/Wien/Bozen.
- Götze, Lutz (2010): Strukturdebatte des Deutschen als Fremd- und Zweitsprache. Rückblick und Ausblick. In: *Deutsch als Fremdsprache* 35, H. 4, S. 222-228.
- Grusza, Franciszek (1989): Mitteleuropa – Deutsch – Auslandsgermanistik. In: Ders. u.a. (Hg.): *Deutsch und Auslandsgermanistik in Mitteleuropa. Geschichte – Stand – Ausblicke*. Warszawa 1998, S. 27-42.
- Gumbrecht, Hans Ulrich (2010): Stimmungen lesen. Wie man die Wirklichkeit der Literatur heute denken kann. In: *Akzente* 2010, H. 6, S. 548-560.
- Gutjahr, Ortrud (2002): Alterität und Interkulturalität. Neuere deutsche Literatur. In: Claudia Benthien/Hans Rudolf Velten (Hg.): *Germanistik als Kulturwissenschaft. Eine Einführung in neue Theoriekonzepte*. Reinbek b. Hamburg, S. 345-369.
- Dies. (2006a): Interkulturelle Literaturwissenschaft als europäische Kulturwissenschaft. In: Nicole Colin/Joachim Umlauf/Alain Lattard (Hg.): *Germanistik – eine europäische Wissenschaft? Der Bologna-Prozess als Herausforderung*. München, S. 110-145.
- Dies. (2006b): Von der Nationalkultur zur Interkulturalität. Zur literarischen Semantisierung und Differenzbestimmung kollektiver Identitätskonstrukte. In: *Interkulturalität und Nationalkultur in der deutschsprachigen Literatur*. Hg. v. Maja Razbojnikova-Frateva u. Hans-Gerd Winter. Leipzig, S. 91-122.
- Hackl, Wolfgang/Wiesmüller, Wolfgang (Hg.; 2010): *Germanistik im Spannungsfeld von Regionalität und Internationalität*. Mitteilungen der österreichischen Gesellschaft für Germanistik 2009. Wien.
- Hansen, Klaus P. (2000): Interkulturalität. Eine Gewinn- und Verlustrechnung. In: *Zur Theoriebildung und Philosophie des Interkulturellen*. Hg. v. Andreas Cesana u. Dietrich Eggers. Themat. Teil in *Jahrbuch Deutsch als Fremdsprache* 26 (2000), S. 289-306.
- Harth, Dietrich (2003): Art. »Nationalphilologien – Neue Philologie«. In: Alois Wierlacher/Andrea Bogner (Hg.): *Handbuch interkulturelle Germanistik*. Stuttgart/Weimar, S. 47-50.
- Hofmann, Michael (2006): *Einführung in die »Interkulturelle Literaturwissenschaft«*. Paderborn.
- Hudson-Wiedenmann, Ursula (2003): Art. »Kulturthematische Literaturwissenschaft«. In: Alois Wierlacher/Andrea Bogner (Hg.): *Handbuch interkulturelle Germanistik*. Stuttgart/Weimar, S. 448-456.
- Joachimsthaler, Jürgen (2006): *Philologie der Nachbarschaft. Erinnerungskultur, Literatur und Wissenschaft zwischen Deutschland und Polen*. Würzburg.
- Knapp, Karlfried (2003): Art. »Kulturelle Unterschiede«. In: Alois Wierlacher/Andrea Bogner (Hg.): *Handbuch interkulturelle Germanistik*. Stuttgart/Weimar, S. 54-60.
- Kretzenbacher, Heinz L.(2010): Naturgemäß interkulturell? Chancen und Risiken einer antipodischen Germanistik. In: *Zeitschrift für interkulturelle Germanistik* 1, H. 1, S. 115-126.
- Krusche, Dietrich (1975): Rezeptionsästhetik und die Kategorie der Veränderung. In: *Jahrbuch Deutsch als Fremdsprache* 1, S. 17-26.
- Ders. (1980): Die Kategorie der Fremde. Eine Problemskizze. In: Alois Wierlacher (Hg.): *Fremdsprache Deutsch*. München 1980, S. 46-56.

- Ders. (1985): *Literatur und Fremde. Zur Hermeneutik kulturrräumlicher Distanz*. München.
- Ders. (1993): *Erinnern, Verstehen und die Rezeption kulturell distanter Texte*. In: Alois Wierlacher (Hg.): *Kulturthema Fremdheit. Leitbegriffe und Problemfelder kulturwissenschaftlicher Fremdeheitsforschung*. München, S. 433–449.
- Ders. (1994): *Fremderfahrung und Begriff oder Vom Sprechen über ›andere Kultur‹*. In: Alois Wierlacher (Hg.): *Blickwinkel. Kulturelle Optik und interkulturelle Gegenstandskonstitution*. München, S. 65–80.
- Ders. (1995): *Leseerfahrung und Lesergespräch*. München.
- Ders. (2000): *Lese-Differenz. Der andere Leser im Text*. In: *Jahrbuch Deutsch als Fremdsprache* 26, S. 87–104.
- Ders. (2003): Art. »Interkulturelle Literaturwissenschaft am Institut für Deutsch als Fremdsprache der Universität München«. In: Alois Wierlacher/Andrea Bogner (Hg.): *Handbuch interkulturelle Germanistik*. Stuttgart/Weimar, S. 634–636.
- Ders./Wierlacher, Alois (Hg.; 1990): *Hermeneutik der Fremde*, München: iudicium; darin S.103–125: Krusche, Dietrich: *Vermittlungsrelevante Eigenschaften literarischer Texte* (1985); ders.: *Warum gerade Deutsch* (1987), S. 126–139.
- Länderspezifische Ansätze interkultureller Germanistik* (2003) (Australien, China, Dänemark, Indien, Polen, Portugal, USA). In: Alois Wierlacher/Andrea Bogner (Hg.): *Handbuch interkulturelle Germanistik*. Stuttgart/Weimar, S. 595ff.
- Lasatowicz, M. Katarzyna (1999): *Empirischer Interkulturalität*, in: Dies./J. Joachimsthaler (Hg.): *Assimilation – Abgrenzung – Austausch: Interkulturalität in Sprache und Literatur*. Frankfurt a.M. u.a., S. 21–32.
- Matthes, Joachim (2003): Art. »Vergleichen«. In: Alois Wierlacher/Andrea Bogner (Hg.): *Handbuch interkulturelle Germanistik*. Stuttgart/Weimar, S. 326–330.
- Mecklenburg, Norbert (2008): *Das Mädchen aus der Fremde. Germanistik als interkulturelle Literaturwissenschaft*. München.
- Müller-Funk, Wolfgang/Plener, Werner/Ruthner, Clemens (Hg.; 2002): *Kakanien revisited. Das Eigene und das Fremde (in) der österreichisch-ungarischen Monarchie*. Tübingen/ Basel [Kultur – Herrschaft – Differenz 1].
- Neuland, Eva/Ehlich, Konrad/Roggausch, Werner (Hg.; 2005): *Perspektiven der Germanistik in Europa. Tagungsbeiträge*. München.
- Peer, Willi van (2009): *Die interkulturelle Hermeneutik als Grundlage des Faches Deutsch als Fremdsprache*. In: Jörg Roche (Hg.): *Deutsch als Fremdsprache. Gedanken zu Geschichte, Gegenwart und Zukunft eines xenologischen Faches. Zum 30jährigen Bestehen des Instituts für Deutsch als Fremdsprache München*. Berlin u.a., S. 39–42.
- Roche, Jörg (2001): *Interkulturelle Sprachdidaktik*. Tübingen.
- Ders. (2006): *Interkulturalität in DaF-Didaktik und DaF-Unterricht*. In: Eva Neuland/Konrad Ehlich/Werner Roggausch (Hg.): *Perspektiven der Germanistik in Europa. Tagungsbeiträge*. München, S. 159–169.
- Ders. (Hg.; 2009): *Deutsch als Fremdsprache. Gedanken zu Geschichte, Gegenwart und Zukunft eines xenologischen Faches. Zum 30jährigen Bestehen des Instituts für Deutsch als Fremdsprache München*. Berlin u.a.
- Ders./Salumets, Thomas (Hg.; 1996): *Germanics under Construction. Intercultural and Interdisciplinary Prospects*. München [Studium DaF-Sprachdidaktik 10].

- Strutz, Johann/Zima, Peter V. (Hg.; 1991): *Komparatistik als Dialog. Literatur und interkulturelle Beziehungen in der Alpen-Adria-Region und in der Schweiz*. Frankfurt a.M. u.a.
- Tak, Sun-Mi (1994): *Das Problem der Kunstautonomie in der literaturwissenschaftlichen Theoriedebatte der BRD*. Frankfurt a.M. [Europäische Hochschulschriften I, 1468].
- Uerlings, Herbert (2011): *Interkulturelle Germanistik/Postkoloniale Studien in der Neuen deutschen Literaturwissenschaft. Eine Zwischenbilanz zum Grad ihrer Etablierung*. In: *Zeitschrift für interkulturelle Germanistik* 2, H. 1, S. 27f.
- Waldenfels, Bernhard (1997): *Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden 1*. Frankfurt a.M.
- Weinrich, Harald (1979): *Deutsch als Fremdsprache – Konturen eines neuen Faches*. In: *Jahrbuch Deutsch als Fremdsprache* 5, S. 1–13
- Ders. (1985): *Fremdsprachen als fremde Sprachen*. In: Dietrich Krusche/Alois Wierlacher (Hg.): *Hermeneutik der Fremde*. München 1990, S. 24–47.
- Ders. (2009): *Anfangen – und sehen, was wird*. In: Jörg Roche (Hg.): *Deutsch als Fremdsprache. Gedanken zu Geschichte, Gegenwart und Zukunft eines xenologischen Faches. Zum 30jährigen Bestehen des Instituts für Deutsch als Fremdsprache München*. Berlin u.a., S. 17–24.
- Welsch, Wolfgang (2000): *Transkulturalität. Zwischen Globalisierung und Partikularisierung*. In: *Jahrbuch Deutsch als Fremdsprache* 26, S. 327–351.
- Wertheimer, Jürgen (2005): *Goethe oder Globalisierung? – Zur Reorganisation der »Germanistik«*. In: Eva Neuland/Konrad Ehlich/Werner Roggausch (Hg.): *Perspektiven der Germanistik in Europa. Tagungsbeiträge*. München, S. 70–79.
- Wierlacher, Alois (1980): *Deutsche Literatur als fremdkulturelle Literatur: Zu Gegenstand, Textauswahl und Fragestellung einer Literaturwissenschaft des Deutschen als Fremdsprache*. In: Ders. (Hg.): *Fremdsprache Deutsch*. München 1980, S. 146–165.
- Ders. (Hg.; 1993): *Kulturthema Fremdheit. Leitbegriffe und Problemfelder kulturwissenschaftlicher Fremdeheitsforschung*. München.
- Ders. (2003a): *Art. »Interkulturalität«*. In: Ders./Andrea Bogner (Hg.): *Handbuch interkulturelle Germanistik*. Stuttgart/Weimar, S. 257–264.
- Ders. (2003b): *Art. »Kritik«*. In: Ders./Andrea Bogner (Hg.): *Handbuch interkulturelle Germanistik*. Stuttgart/Weimar, S. 264–271.
- Wintersteiner, Werner (2006): *Poetik der Verschiedenheit*. Klagenfurt.
- Ders. (2007): *Die Innenwelt der Außenwelt der Innenwelt. Deutschdidaktik im Sog gesellschaftlicher Interessen*. In: *Didaktik Deutsch* 22, S. 51–70.
- Zimmermann, Peter (Hg.; 1991): *Interkulturelle Germanistik: Dialog der Kulturen auf Deutsch?* 2. Aufl. Frankfurt a.M.
- Zwischeneuropa (2007). *Mitteleuropa. Sprache und Literatur in interkultureller Konstellation. Akten des Gründungskongresses des Mitteleuropäischen Germanistenverbandes*. Hg. v. Walter Schmitz in Verb. m. Jürgen Joachimsthaler. Dresden [Veröffentlichungen des Mitteleuropäischen Germanistenverbandes].

Literaturgeschichte als Widerstand

Albert Helmans *Aldus sprak Zarathustra* im Kontext der niederländischen Widerstandsliteratur (1940–1945)

JEROEN DEWULF

Abstract

In no other country under German occupation during World War II was clandestine (resistance) literature more published than in the Netherlands. Although the aesthetic quality of this work is generally poor, clandestine literature represents a unique perspective on the reaction by the Dutch resistance against Nazi propaganda. Particularly interesting is Albert Helman's study of the German national character in his ›Tarnschrift‹ Aldus Sprak Zarathustra (1944).

Ziel dieses Aufsatzes ist eine Analyse des Deutschlandbildes in der niederländischen Widerstandsliteratur (1940–1945) und dessen Weiterentwicklung in der Nachkriegszeit. Im Zentrum des Interesses steht die kritisch-ironische deutsche Literaturgeschichte *Aldus sprak Zarathustra* (1944) des surinamisch-niederländischen Autors Albert Helman, die als Paradebeispiel für die Strategie des literarischen Widerstandes in den Niederlanden gelten kann. Zugleich stellt Helmans Literaturgeschichte in imagologischer Hinsicht einen besonderen Fall dar, da sich hier das Hetero-Image Deutschlands auf das deutsche literarische Auto-Image stützt.

Diese Auseinandersetzung mit dem Thema Widerstandsliteratur aus imagologischer Perspektive entspricht der Neubelebung dieser Methodologie, so wie sie heute an den Universitäten von Amsterdam (um Joep Leerssen) und Bergamo (um Manfred Beller) im Rahmen Europäischer Studien stattfindet. In den 1950er Jahren, als die Versöhnung zwischen Frankreich und Deutschland höchste politische Priorität hatte, galt die Forschung nationaler Selbstbilder, Stereotypen und Klischees im Rahmen der Imagologie noch als eine »domaine d'avenir« der Literaturwissenschaft, wie es Marius-François Guyard in *La littérature comparée* selbstbewusst formulierte (vgl. Guyard 1951: 5). Im Zuge der Globalisierung verschwand jedoch allmählich die nationale Perspektive aus der Literaturforschung. Dennoch konnte sich besonders an der Universität Aachen um den belgischen Germanisten Hugo Dyserinck eine imagologische Perspek-

tive in der Germanistik behaupten. Diese wird heute von dessen Schülern Joep Leerssen und Manfred Beller weitergeführt. Laut Beller und Leerssen ist die Imagologie nicht überholt, sondern im Gegenteil äußerst zeitgemäß, da gerade eine imagologische Forschungsmethode »may help to get a clearer focus on the multinational diversity of literature« (Beller/Leerssen 2007: 30). Sie plädieren für die Beibehaltung einer »imagological dimension« in der heutigen Literaturwissenschaft, weil trotz Globalisierung »the objective primacy of language and linguistic difference« bestehen bleibt und weil trotz der sich auflösenden Grenzen »the borders crossed by international literary traffic are to a large extent in people's heads« (ebd.).

Wie sehr nationale Stereotypen auch die wissenschaftliche Forschung beeinflussen können, zeigt sich geradezu exemplarisch an der Auseinandersetzung mit der Besatzungszeit in den Niederlanden. Bis in die 1960er Jahre war die Interpretation der Besatzungszeit gekennzeichnet durch eine Tendenz, eine klare Linie zwischen »gut« (d.h. anti-nationalsozialistisch) und »böse« (pro-nationalsozialistisch) zu ziehen. Diese Tendenz, die stark durch die Werke des Historikers Louis de Jong geprägt wurde, führte dazu, dass in der Forschung besonders der Widerstand und die Kollaboration hervorgehoben wurden. Die daraus entstandene Neigung, nur eine kleine Gruppe von Kollaborateuren (Mitglieder der nationalsozialistischen »Nationaal-Socialistische Beweging« und SS-Freiwillige) mit der Gesamtschuld der Kollaboration zu belasten, kam erst im Rahmen der Holocaust-Debatte unter Druck. In Jacques Pressers *Ondergang* (1965) wurde mit diesem selbstgefälligen Bild der Besatzungszeit abgerechnet. Aus den vielen kritischen Studien, die folgten, entwickelte sich ein neues Bild der Besatzung, wobei seit Chris van der Heijdens *Grijs verleden* (2001) besonders die allgemeine Neigung der Bevölkerung, sich mit der Besatzungsmacht zu arrangieren, hervorgehoben wird. Das führte allerdings dazu, dass der Widerstand, der früher eines der Hauptforschungsthemen gewesen war, aus dem wissenschaftlichen Blickfeld verschwand.

Eine kritische Analyse der kulturellen Leistung des Widerstands ließ daher auf sich warten. Obwohl Literatur in den Niederlanden wahrscheinlich nie so beliebt gewesen ist wie damals, blieb die Besatzungszeit in der Niederlandistik so gut wie unbeachtet. Während der Auseinandersetzung mit dem Zweiten Weltkrieg in der Nachkriegsliteratur (bei Autoren wie Harry Mulisch, Willem Frederik Hermans, Gerard Reve usw.) große Aufmerksamkeit gewidmet wurde, blieb die Literatur aus der Kriegszeit selbst ein Terrain, das man vorzugsweise Historikern überließ. Bezeichnend ist, dass die Widerstandsliteratur in der neuesten *Niederländischen Literaturgeschichte* von Ralf Grüttemeier und Maria-Theresia Leuker (2006) vollkommen fehlt. Auch in historischen und soziologischen Studien zu den deutsch-niederländischen Beziehungen wie Horst Lademachers *Zwei ungleiche Nachbarn* (1990) und Friso Wielengas *Van vijand tot bondgenoot* (1990) fehlt die Widerstandsliteratur. Wie in diesem Aufsatz jedoch gezeigt werden soll, wurde das niederländische Deutschlandbild, so wie es aus dem Zweiten Weltkrieg hervorgegangen ist, weitgehend von dieser Widerstandsliteratur geprägt.

WIDERSTANDSLITERATUR UND DEUTSCHE PROPAGANDA

Unter niederländischer Widerstandsliteratur wird hier die Literatur verstanden, die während der deutschen Besatzung (1940–1945) ohne Zustimmung der neuen Machthaber gedruckt worden ist. Die Niederlande bilden keineswegs eine Ausnahme in der Produktion von Widerstandsliteratur – der französische Widerstandsverlag *Les Éditions de Minuit*, der polnische *Armia Krajowa* und der dänische *Frit Nordisk Forlag* sind andere prominente Beispiele –, aber die Zahl der niederländischen Ausgaben ist einzigartig. Dirk de Jong erwähnt in seiner Bibliografie (1958) nicht weniger als 1019 Buchtitel, während für andere Länder unter deutscher Besatzung laut Harry Stone lediglich einige Dutzend oder Hundert Ausgaben bekannt sind (vgl. Stone 1996: 141f).

Nur ein Teil dieser Literatur, die nach de Jong auch »illegale Literatur« genannt wird, engagierte sich öffentlich gegen die Nazis und deren Kollaborateure. Viele Werke der niederländischen Widerstandsliteratur waren reine Belles-lettres. Oft handelte es sich dabei um Poesiebände, die im Geheimen gedruckt wurden und als Einnahmequelle für Widerstandsaktivitäten dienten. Obwohl die Bekämpfung von Widerstandsliteratur und anderen »Hetzschriften« nie allerhöchste Priorität bei der Besatzungsmacht hatte, wird dennoch davon ausgegangen, dass ungefähr 770 Männer und Frauen – meistens Drucker und Grafiker – dafür ihr Leben verloren (vgl. Boersma 1999).

Die Widerstandsliteratur war eine direkte Antwort auf die deutsche Propaganda. Diese entsprach der besonderen Situation der Niederlande im besetzten Europa. Die besetzten Niederlande wurden von einer Zivilverwaltung regiert, im Gegensatz zu Dänemark, Norwegen und Südfrankreich, die eine eigene (Marionetten-)Regierung hatten, oder Belgien und Nordfrankreich, wo an einer militärischen Besatzung festgehalten wurde. Hitlers Wahl von Arthur Seyss-Inquart als Reichskommissar für die besetzten Niederlande war für viele eine Überraschung. Trotz seiner entscheidenden Rolle beim Anschluss Österreichs war Seyss-Inquart erst spät Mitglied der NSDAP geworden. Zudem war er tief katholisch und slawischer Herkunft (er hieß ursprünglich Arthur Zajtich). Er war des Niederländischen nicht mächtig, und seine Kenntnisse der niederländischen Kultur und Geschichte gingen über die üblichen Klischees nicht hinaus. Berühmt wurde der Kommentar gegenüber seiner Frau, als er zum Kommissar ernannt wurde: »Liebe Trude, der Führer möchte, dass ich Tulpen pflanzen gehe« (L. de Jong 1972: 31).

Hitlers Entscheidung für Seyss-Inquart hat möglicherweise mit »österreichischen« Zukunftsplänen für die Niederlande zu tun: ein kleines Land an der Peripherie Deutschlands, das Teil des Reiches werden sollte. Es ist wohl kein Zufall, dass Hitler statt von »den Niederlanden« von »Westland« zu reden pflegte, in Analogie zum »Ostland« oder zur »Ostmark«, dem ehemaligen Österreich. Obwohl kein einziges Dokument eindeutig belegt, dass Hitler tatsächlich solche radikalen Pläne für die Niederlande hatte, ist durchaus bekannt, dass das Rheindelta in den Augen vieler Nationalsozialisten geografisch, ethnisch, kulturell und auch sprachlich zu Deutschland gehörte. Hermann Göring nannte die

niederländische Sprache prinzipiell eine »deutsche Mundart«, während Heinrich Himmler die Sprache als »Niederdeutsch« bezeichnete (L. de Jong 1972: 76 u. 248). Überzeugte Nationalsozialisten waren der Meinung, dass es für die Niederlande eine Ehre wäre, Teil des Reiches werden zu dürfen. Sie betrachteten den möglichen Anschluss als eine einzigartige Chance für die Bevölkerung, privilegierte Bürger im Neuen Europa zu werden. Mit Rücksicht auf den überraschend erfolgreichen Anschluss Österreichs und den geplanten Anschluss Luxemburgs (der 1942 erfolgen sollte) scheinen solche Pläne durchaus realistisch.

Die Tendenz, die Niederlande als ein Ansatzstück Deutschlands zu betrachten, war nicht neu. Bereits 1831 hatte Ernst Moritz Arndt in *Die Frage über die Niederlande und die Rheinlande* angedeutet, dass die niederländische Sprache als eine Variante des Deutschen zu betrachten sei und dass die Niederländer sich daher besser den Deutschen anschließen sollten. Auch Jakob Grimm war davon überzeugt, dass sich die Niederländer früher oder später zum Deutschtum bekennen würden (vgl. Kloos 1992: 27). Studien wie Fritz Bleys *Die alldeutsche Bewegung und die Niederlande* (1897), die im Rahmen des Alldeutschen Verbandes entstanden, popularisierten solche Ideen und beeinflussten die spätere deutsche Besatzungspolitik.

Seyss-Inquart unterstützte gezielt Publikationen, die die Niederlande in die Nähe von Deutschland rückten. Seine Politik in Sachen Literatur war strenger als anderswo im besetzten Europa. Bereits kurz nach der Machtübernahme wurde eine Reihe von Buchläden auf »deutschfeindliche« Literatur untersucht und strenge Maßnahmen angekündigt. Im Oktober 1940 erhielten alle Buchhändler und Bibliothekare den Auftrag, deutschfeindliche Literatur aus ihren Regalen zu entfernen. Strenge Zensurmaßnahmen und die Gründung des Referats Schrifttum sorgten dafür, dass neue Manuskripte vor der Publikation auf deutschkritische Aussagen kontrolliert wurden. Im November 1941 erfolgte die Gründung der niederländischen Kulturkammer unter der Führung des Kollaborateurs Tobie Goedewaagen, dessen Aufgabe es war, die Gleichschaltung der niederländischen Literatur nach nationalsozialistischen Prinzipien durchzusetzen. Mitgliedschaft für Kulturschaffende war Pflicht und nichts konnte ohne Zustimmung der Kulturkammer gedruckt, ausgestellt oder aufgeführt werden. Auf Befehl von Seyss-Inquart – und gegen den Willen Goedewaagens – war im Namen »Kultuurkamer« das Wort »Kultur«, das sich auf Niederländisch mit »c« (»cultuur«) schreibt, als »kultuur« eingedeutscht worden; ein deutlicher Hinweis, dass sich Seyss-Inquart langfristig nicht nur die Nazifizierung, sondern auch die Germanisierung der niederländischen Kultur zum Ziel gesetzt hatte.

ANTI-DEUTSCHE PROPAGANDA

Die niederländische Widerstandsliteratur war grundsätzlich eine Reaktion auf diese Pläne. Je aggressiver die deutsche Propaganda wurde, desto stärker die Reaktion der Widerstandsliteratur. Ein bekanntes Beispiel anti-deutscher Poesie ist das anonyme Gedicht *Duitsche beschaving*:

Toen Hollanders waren gekomen
 tot menschenbewustzijn op aard,
 toen hing nog de mof in de boomen
 te sling'ren aan pooten en staart.

[Als Holländer bereits erreicht hatten
 Das menschliche Bewusstsein auf Erden,
 Da hing der Teutone noch in den Bäumen
 Und schwang mit Pfoten und Schwanz.¹]

Dieses Spottgedicht geht weiter mit einer Auflistung der Heldentaten von Seefahrern wie Maarten Tromp und Michiel de Ruyter zu einer Zeit, als »die Deutschen noch in den Windeln steckten.« Es endet mit der Feststellung, dass die Deutschen bis heute noch nicht gelernt hätten, wie Erwachsene zu reden; sobald sie den Mund öffnen, höre man nur Schreierei. Die Botschaft des Gedichtes ist klar: Die niederländische Nation ist so viel älter als die deutsche, daher ist eine deutsche Propaganda, die die Existenz dieser Nation in Frage stellt, vollkommen unglaublich.

Während die Propaganda mit aller Kraft versuchte, Niederländer und Deutsche als »germanische Brüder« einander näher zu bringen, hob die Widerstandsliteratur immer wieder die Unterschiede hervor und betonte die niederländische Eigenart. Der patriotische Widerstand gegen die Propaganda äußerte sich zum Beispiel in Loyalitätsbekundungen zur Monarchie. Vor der Invasion war Königin Wilhelmina längst nicht bei allen Bevölkerungsschichten beliebt. Viele Niederländer betrachteten sie lediglich als Vertreterin der etablierten Macht. Besonders unter Sozialisten gab es wenig Sympathie für die Monarchie. Das änderte sich während der Besatzung, als Wilhelmina im Londoner Exil zum Symbol des Widerstandes wurde. Die Verantwortung für die sogenannte zweite Krönung von Wilhelmina lag in erster Linie bei Seyss-Inquart. Seine ständigen Angriffe auf die Monarchie führten dazu, dass Wilhelmina immer beliebter wurde. Sie wurde zur großen Heldin der Widerstandsliteratur, und die orange Farbe der Monarchie wurde zu einem nationalen Symbol, das zum ersten Mal in der Geschichte von der gesamten Bevölkerung anerkannt wurde.

Auffallend ist, wie in der Widerstandsliteratur ständig Parallelen zum Spanisch-Niederländischen Krieg (1568–1648) gezogen wurden. Bereits sehr früh wurde auf die Thematik des Unabhängigkeitskrieges zurückgegriffen. Bernard IJzerdraat, der erste bekannte Widerstandskämpfer, nannte seine Gruppe »die Geuzen« nach den Freiheitskämpfern aus dem sog. Achtzigjährigen Krieg und bezeichnete die Deutschen in seinem »Geuzenbericht« vom 18. Mai 1940 als die neuen Spanier, die bald die Inquisition einführen, das Land leerplündern

1 | Vgl. Schenk/Mos 2005: 133. – Die niederländischen Zitate wurden, wenn nicht anders angegeben, vom Verf. ins Deutsche übersetzt.

und die Freiheit schmälern würden.² Genauso wie während des Aufstandes von Wilhelm von Oranien entstanden (anonyme) Protestlieder, die in (ebenfalls anonymen) Anthologien unter dem Namen *Geuzenliedboek* verbreitet wurden. Während der Besatzungszeit wurden nicht weniger als 40 000 solcher ›Geuzenliederbücher‹ gedruckt. Obwohl die meisten Geuzengedichte neu waren, gab es auch Nachdrucke von Gedichten aus dem 16. Jahrhundert. Diese erfolgreiche Neubelebung von Gedichten aus dem Spanisch-Niederländischen Krieg hatte auch zur Folge, dass das berühmteste aller ›Geuzenlieder‹, der *Wilhelmus*, von allen Bevölkerungsschichten – inklusive Sozialisten – als nationale Hymne anerkannt wurde.

Während der Zeit, die er im Gefängnis verbrachte, verfasste der Journalist und Schriftsteller Yge Foppema eine Studie über die ›Geuzenpoesie‹. Er kam darin zum Schluss, dass das Wesen der niederländischen Identität in vier Jahrhunderten unveränderlich geblieben war (vgl. Foppema 1946: 5). Diese simple Schlussfolgerung entsprach genau dem Ziel dieser Literatur. Man versuchte tatsächlich das Gefühl zu vermitteln, dass die niederländische Identität seit Jahrhunderten unverändert geblieben war und dass der Kampf gegen die Deutschen die logische Weiterführung des Spanisch-Niederländischen Krieges gegen die Spanier war. Der Glaube an Freiheit und das Recht auf Widerstand, sobald diese Freiheit bedroht wird, wurden dabei als das Wesen der niederländischen Identität hervorgehoben.

Dieses Gefühl wurde dadurch verstärkt, dass die deutsche Identität als freiheitsfeindlich definiert wurde. Wie Lademacher gezeigt hat, gab es bereits im 19. Jahrhundert eine Tendenz, die niederländische Identität in Opposition zu Deutschland zu definieren (vgl. Lademacher 1996: 392f.). Freiheit und Toleranz wurden als die wesentlichen Kennzeichen der niederländischen Identität bekräftigt, indem man sie systematisch mit der Neigung zu Militarismus und Unterwürfigkeit im preußischen Deutschland kontrastierte. Was im 19. Jahrhundert angefangen hatte, erreichte während der Besatzung einen Höhepunkt. Wer niederländische Widerstandsliteratur liest, gewinnt den Eindruck, dass sich kein Volk mehr von den Niederländern unterscheidet als die Deutschen.

Auch Helman machte im Widerstandsmagazin *De Vrije Kunstenaar* vom 15. Dezember 1944 einen deutlichen Unterschied zwischen der »Freiheit [...], der vorzüglichen Waffe der wahren Demokratie [...] in einem Land, wie dem unseren, mit einer alten Tradition des demokratischen Denkens und Wollens« und »der innerlichen Unfreiheit der Deutschen als Menschen und als Volk«.³ Genau dies war die Grundidee seiner ›Charakterstudie‹ *Aldus sprak Zarathustra* (1944).

2 | Der Brief von IJzerdraat befindet sich im *Nederlands Instituut voor Oorlogsdocumentatie NIOD* (Amsterdam), Collectie 556: ›Illegale Pers,‹, Dossier 202.

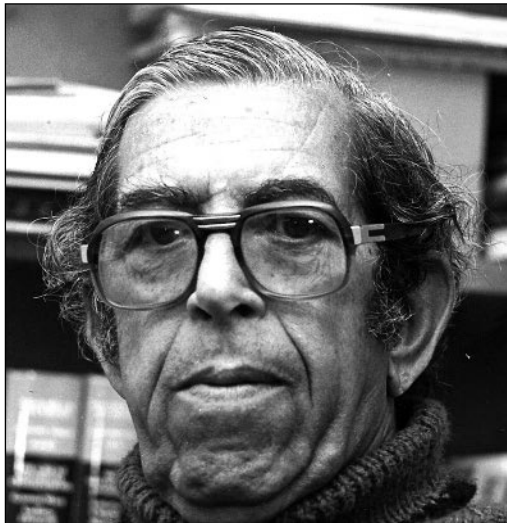
3 | »[V]rijheid [...] het wapen bij uitnemendheid van de waarachtige democratie [...] in een land als het onze, met een oude traditie van democratisch denken en willen« en »de innerlijke onvrijheid der Duitsers als mens en volk« (Braat 1970: 167).

ALBERT HELMAN

Albert Helman (1903–1996), Pseudonym von Lodewijk (Lou) Alphonsus Maria Lichtveld, wurde in der niederländischen Kolonie Surinam in Südamerika geboren. 1922 zog er in die Niederlande, um dort Musikwissenschaft und Niederlandistik zu studieren. Wie viele Studenten aus den Kolonien litt auch Helman unter Heimweh. Seine kritische Haltung gegenüber der niederländischen Kolonialpolitik schlug sich in Büchern wie *Zuid-Zuid-West* (1926) und *De Stille Plantage* (1931) nieder.

Albert Helman (ca. 1980)

Foto: Michiel van Kempen



Am Anfang seiner Schriftstellerkarriere gehörte Helman noch zu einer Gruppe katholischer Autoren um die Zeitschrift *De Gemeenschap* und teilte deren (vage) Sympathien für den Faschismus (vgl. M. de Jong 1988: 102). Später distanzierte er sich jedoch vom konservativen Katholizismus, und während eines längeren Aufenthalts in Spanien engagierte er sich auf der Seite von George Orwell im Kampf gegen Franco. Seine Literatur aus den 1930er Jahren kennzeichnet sich durch eine klare antifaschistische Gesinnung. Das Werk *De dolle dictator* (1935) ist nur auf den ersten Blick ein Roman über den argentinischen Diktator Juan Manuel de Rosas; aus dem Rassenhass, der leeren Rhetorik und der Megalomanie Rosas wird deutlich, dass es sich in Wirklichkeit um eine Satire auf Hitler handelt. In *Aansluiting gemist* (1936) und *Miljoenenleed* (1940) setzte Helman sich mit dem jüdischen Flüchtlingsdrama und dem Antisemitismus im NS-Deutschland auseinander.

Während der Besatzung weigerte sich Helman, Mitglied der Kulturkammer zu werden. Er tauchte unter und schlug sich mit dem Verkauf von Gesell-

schaftsspielen durch, was sich wegen der abendlichen Ausgangssperre und des Mangels an Unterhaltungsmöglichkeiten als ein überraschend gutes Geschäft erwies. Helman engagierte sich auch im Widerstand als Fälscher von Personal ausweisen und übernahm gegen Ende des Krieges eine einflussreiche Position im *Grote Raad van de Illegaliteit* (→Großer Rat der Illegalität).⁴

ALDUS SPRAK ZARATHUSTRA

Helmans *Aldus sprak Zarathustra* erschien 1944 als Tarnschrift. Tatsächlich handelt es sich hier nicht um eine Übersetzung von Nietzsches Meisterwerk, sondern um eine kritische Studie über die deutsche Mentalität auf der Basis von Zitaten aus der deutschen Literatur. Zur Erklärung seiner überraschenden Entscheidung, gerade während der Besatzung die deutsche Literatur zu studieren, schrieb Helman später, dass

es in erster Linie Schriftsteller und Dichter gewesen sind, die von alters her nicht nur Triumphlieder und Epen zu Ehren der Nation angehoben haben, sondern auch Worte von Kritik geäußert haben, welche ein Zeugnis ablegen ihrer tiefen Einsichten in den Charakter des Volkes, zu dem sie gehören [...].⁵

Helman war nicht der Erste, der die deutsche Literatur als Spiegel benutzte, um Deutschland zu kritisieren. Bereits im ersten Besatzungsjahr war eine anonyme Schrift im Umlauf, die sowohl Friedrich Nietzsche wie auch Julius Langbehn zur Unterstützung der These zitierte, dass Deutschland grundsätzlich ein Land von Barbaren sei (vgl. Zimmermann-Wolf 1952: 82). Das Prinzip des *Magister ipse dixit*, wobei man die Glaubwürdigkeit der eigenen These mit Argumenten aus dem Lager des Gegners verstärkt, war ein beliebtes Verfahren in der Widerstandspresse. Man findet verschiedene Beispiele in *De Vrije Kunstenaar*. Als bei der offiziellen Eröffnung der Kulturkammer im Juni 1942 die Ouvertüre von Beethovens *Egmont* gespielt wurde, reagierte das Künstlermagazin mit den berühmten Worten aus Goethes *Faust* »nur der verdient sich Freiheit wie das Leben, / Der täglich sie erobern muß«, um den Aufruf zu einem Boykott gegen die Kulturkammer zu unterstützen.⁶ Goethe wurde auch in einem kritischen

4 | Der *Grote Raad van de Illegaliteit* wurde von Vertretern der größten Widerstandsgruppen gegründet; Ziel war die Widerstandsaktivitäten zu koordinieren.

5 | »[H]et zijn vooral de schrijvers en dichters geweest, die van oudsher niet enkel de zegezangen en de epen van nationale roem aanhieven, maar ook woorden van critiek, welke getuigenis afleggen van diep inzicht in het karakter van het volk waartoe zij behoorden« (Helman 1946: 13).

6 | »[A]lleen hij verdient de vrijheid, die deze dagelijks moet veroveren« (Braat 1970: 17; dt. Orig.: Goethe 1981: 348).

Aufsatz zur Germanisierungspolitik der Kulturkammer im Mai 1944 zitiert.⁷ Die auf Deutsch zitierte Passage stammte aus dem Gespräch mit Friedrich von Müller vom 14. Dezember 1808:

Ich studiere [...] jetzt die ältere französische Literatur ganz gründlich wieder [...]. Welche unendliche Kultur [...] ist schon an ihnen vorübergegangen zu einer Zeit, wo wir Deutsche noch ungeschlachte Burschen waren [...]. (Braat 1970: 107)⁸

Überraschend ist, dass *De Vrije Kunstenaar* im August 1944 sogar Adolf Hitler als »Magister« für einen Aufruf an das deutsche Volk heranzieht, sich gegen den »Führer« aufzulehnen. Die dazu sehr geeignete (auf Deutsch zitierte) Passage aus *Mein Kampf* (1925) war: »Wenn ein Volk unter der Tyrannei irgendeines genialen Unterdrückers schmachtet [...], mag aus einem Volk ein opferwilliger Mann plötzlich hervorspringen, um den Todesstahl in die Brust des verhassten Einzigen zu stoßen« (Braat 1970: 119).⁹

Auch Helmans Idee einer »Charakterstudie« des deutschen Volkes anlässlich von Hitlers Machtübernahme war nicht neu. Verschiedene europäische Intellektuelle versuchten in den 1930er Jahren den Erfolg des Nazismus in Hinblick auf den »deutschen Geist« zu erklären. Zu erwähnen sind hier Gonzague de Reynold mit *D'où vient l'Allemagne* (1939), Edmon Vermeil mit *L'Allemagne, essai d'explication* (1940) und Erich Kahler mit *Der deutsche Charakter in der Geschichte Europas* (1937). Eine ähnliche Studie in den Niederlanden stammt vom deutschen Soziologen Helmut Plessner, der 1933 seine Stelle an der Universität Köln verlor und dank Vermittlung des Anthropologen Frederik Buytendijk nach Groningen berufen wurde. Dort hielt er eine Reihe von Vorträgen zur deutschen Mentalität unter dem Titel *Das Schicksal des deutschen Geistes im Ausgang seiner bürgerlichen Epoche* (1935); sie bildeten die Grundlage für das Buch *Die verspätete Nation*, das erst 1959 erscheinen sollte.

Keine dieser Studien scheint Helman direkt beeinflusst zu haben. Es gilt jedoch als sicher, dass er mit André Gides Essay *Réflexions sur l'Allemagne* (1919) vertraut war, der während der Besatzung von Max Nord übersetzt wurde und 1945 als *Over Duitsland* bei De Bezige Bij, dem bedeutendsten Widerstandsverlag der Niederlande, erschien. Genauso wie Helman in *Aldus sprak Zarathustra*, zitiert Gide in diesem Essay Goethe zur Unterstützung seiner Thesen über Deutschland. Noch bedeutender als Quelle für Helman war Edgar Alexanders *Deutsches Brevier* (1938),¹⁰ in dem sich verschiedene Zitate von Goethe, Börne,

7 | Das gleiche Zitat findet sich auch in *Aldus sprak Zarathustra*. Es kann also davon ausgegangen werden, dass Helman der Autor dieser (anonymen) Aufsätze war.

8 | Dt. Orig.: Goethe 1906: 111.

9 | Dt. Orig.: Hitler 1932: 609.

10 | Edgar Alexander (Emmerich), 1902–1970, war ein katholischer Schriftsteller aus dem Saarland. Als das Saarland Teil von Nazideutschland wurde, emigrierte er zuerst nach Italien, dann nach Frankreich und schließlich in die USA. 1937 erschien beim Schweizer antifaschistischen Europa-Verlag sein bekanntestes Werk *Der Mythos Hit-*

Grillparzer und anderen Autoren finden, die später bei Helman wörtlich wiederholt werden.

Während Alexander sein ›politisches Lesebuch‹ als »eine ehrliche Studie« zu Hitlers Beliebtheit in Deutschland präsentierte, kümmerte sich Helman wenig um Objektivität (vgl. Alexander 1938: 20). Ihm ging es nicht um Ehrlichkeit, sondern um eine Waffe im Kampf gegen die Besatzungsmacht. In *Aldus sprak Zarathustra* vermittelt Helman ein reines Klischeebild Deutschlands, das er einem ebenfalls stereotypen Bild der Niederlande gegenüberstellt. Mit dem Begriff Freiheit als Grundidee kreiert Helman einen möglichst großen Abstand zwischen Niederländern und Deutschen: Während die Niederländer ein im Wesen freiheitsliebendes Volk sind, zeichnen sich die Deutschen durch eine tiefe Unterwürfigkeit, einen blinden Gehorsam und einen barbarischen Militarismus aus.

Aldus sprak Zarathustra zeugt von einer erstaunlichen Vertrautheit mit der deutschen Literatur. Es ist zwar bekannt, dass Helman deutsche Vorfahren hatte und mit einer deutschen Frau – der Bildhauerin Lili Cornils – verheiratet war, aber es ist dennoch überraschend, dass er eine so lange Reihe von – manchmal auch relativ unbekannten – Autoren vom Mittelalter bis ins frühe 20. Jahrhundert zitieren konnte.¹¹

Im Sommer 1944 erschienen 275 Exemplare des *Aldus sprak Zarathustra* beim Amsterdamer Herausgeber Franso Hoes. Auffällig ist, dass das letzte Kapitel fehlt. Dies ist auf eine Razzia beim Drucker G.G. van Elburg zurückzuführen, gerade im Moment, als dieser dabei war, Seite 172 zu drucken. Es gelang ihm zwar, die Druckfahnen rechtzeitig zu vernichten, aber es wurden andere

ler, eine kritische Antwort auf Alfred Rosenbergs *Der Mythos des 20. Jahrhunderts* (1930).

11 | Helman erwähnt auch die Hilfe »eines Experten« beim Suchen nach Material für *Aldus sprak Zarathustra* (Helman 1946: 7). Über die Identität dieses Experten lässt sich nur spekulieren. Möglich ist, dass Helman von Albert Vigoleis Thelen unterstützt wurde, mit dem er seit seiner spanischen Zeit befreundet war. Thelen hatte eine große Bewunderung für Helman und ließ sich möglicherweise durch eine Passage aus dessen Roman *Waarom niet* (1933) – »doch hier begon al het tweede gezicht der herinnering« (Helman 1933: 1033) [»doch hier begann das zweite Gesicht der Erinnerung«] – zum Titel seines berühmten Romans *Die Insel des zweiten Gesichts* (1953) inspirieren. Das Thema dieses Romans passt zu Helmans *Aldus sprak Zarathustra*. In beiden Büchern handelt es sich um eine Satire auf die deutsche Neigung, sich nach den Wünschen eines Führers zu richten. Nach dem Krieg übersetzte Thelen auch das Buch *Suriname: geboorte van een nieuw volk* (1957), das Helman unter seinem wirklichen Namen Lou Lichtveld herausgegeben hatte: *Surinam. Neues Leben auf alter Erde* (1957). Möglicherweise war aber Helmans Nachbar Nicolaas Donkersloot der »hilfreiche Experte«. Donkersloot, Professor in Niederlandistik an der Universität Amsterdam, hatte 1930 bis 1936 am Lyzeum Alpinum im Schweizer Zuzot unterrichtet und kannte sich in der Geschichte der deutschen Literatur gut aus. Auch Donkersloot, der als Schriftsteller unter dem Pseudonym Anthonie Donker bekannt war, übernahm während der Besatzungszeit eine führende Rolle im Widerstand.

illegale Drucksachen entdeckt, die zu seiner Verhaftung führten. Nach seiner Freilassung weigerte sich Elburg, das letzte Kapitel noch zu drucken, so dass nur eine unvollendete Fassung des Buches erscheinen konnte. Diese erschien nicht, wie ursprünglich geplant, unter dem provokativen Titel *Speculum Teutonicum* von Albertus Parvus, sondern als *Aldus sprak Zarathustra* von Friedrich Nietzsche.

Erst nach dem Krieg erschien eine vollständige Fassung der Studie unter dem Titel *Teutonenspiegel* (1946). In seiner Einführung erklärt Helman, dass seine Studie als eine Antwort konzipiert worden war auf die Frage, »wie es sich erklären lässt, dass ein Volk, das so reich an Künstlern und Philosophen war, so tief in Barbarei und Sklaverei absinken konnte«. ¹² Helman erkennt an, dass »es durchaus möglich ist, in jeder Literatur eine Reihe von negativen Aussagen von Dichtern und Schriftstellern über das eigene Land und Volk zusammenzutragen«, aber er betont, dass Deutschland ein besonderer Fall ist, da sich »in keiner der uns bekannten Literaturen eine durch die Jahrhunderte hindurch immer wiederholte Kritik finden lässt«. ¹³ Seine Subjektivität äußerte sich auch in dichterischen Freiheiten bei der Übersetzung. So übersetzt Helman etwa den Ausdruck »die neue Verfassung« in einem Gedicht aus dem 16. Jahrhundert mit »de nieuwe orde« [die neue Ordnung], um so einen deutlichen Bezug zum Nazismus herzustellen (vgl. Helman 1946: 22).

DEUTSCHE LITERATURGESCHICHTE ALS WAFFE DES WIDERSTANDS

Das erste Kapitel des *Aldus sprak Zarathustra* fängt im Mittelalter an und führt bis ins 17. Jahrhundert. Helman betont darin die Arroganz und Inkompetenz der deutschen Prinzen und Fürsten. Dies illustriert er mit Zitaten von u.a. dem elsässischen Satiriker Hans Michael Moscherosch und dem schlesischen Epigrammatiker Friedrich von Logau. Helmans wichtigste Quelle ist allerdings Hans Jakob Christoffel von Grimmelshausen, in dessen *Simplicissimus* (1669) er Parallelen zur Besatzungszeit findet, wie etwa im Traum eines Helden, der die halbe Welt erobert, damit alle westeuropäischen Könige der deutschen Nation lehnspflichtig werden.

Das zweite Kapitel begibt sich ins 18. Jahrhundert: Helman zitiert aus einem Brief Gotthold Ephraim Lessings an Christoph Friedrich Nicolai vom 25. August 1769:

12 | »[H]oe het mogelijk is, dat een volk hetwelk bij uitstek rijk scheen aan kunsten naars en wijsgeren, zo diep kon afzakken tot barbaarendom en slaafsheid« (Helman 1946: 7).

13 | »[W]eliswaar in elke literatuur een aantal negatieve getuigenissen van dichters en schrijvers over hun eigen land en volk valt aan te halen [...] in geen der ons bekende literaturen zulk een door alle eeuwen herhaalde afwijzing op precies dezelfde, ook nu nog te verifiëren gronden aanwijsbaar is« (Helman 1946: 8).

Lassen Sie einen in Berlin auftreten, der für die Rechte der Untertanen, der gegen Ausaugung und Despotismus seine Stimme erheben wollte, wie es jetzt sogar in Frankreich und Dänemark geschieht, und sie werden bald die Erfahrung haben, welches Land bis auf den heutigen Tag das sklavischste Land Europas ist.¹⁴

Christian Schubarts *Deutsche Chronik* (1774–1778) erweist sich als eine wahre Schatzkammer für Helman. Nach einem Stoßseufzer Schubarts über das »sklavische Jahrhundert«, in dem »sich alle Zeitungen ähnlich sehen«, ergänzt Helman:

Womit etwas festgestellt wird, dass dem Zustand der Presse im Dritten Reich vollkommen entspricht, einem Zustand, dem sich die übergroße Mehrheit der Deutschen vorzüglich gefügt hat, so daß das sklavische Jahrhundert, von dem hier die Rede ist, wohl eher eine sklavische Ewigkeit genannt werden sollte.¹⁵

Auch zitiert Helman ausführlich Goethe und Schiller; aus den *Xenien* (1796) etwa, wo zum Thema ›Deutscher Nationalcharakter‹ Folgendes gesagt wird: »Zur Nation euch zu bilden, ihr hoffet es, Deutsche, vergebens; / Bildet, ihr könnt es, dafür freier zu Menschen euch aus.«¹⁶ Einen weiteren Beweis seiner Thesen findet Helman in Goethes Gespräch mit Eckermann vom 3. Mai 1827:

Wir Deutschen sind von gestern. Wir haben zwar seit einem Jahrhundert ganz tüchtig kultiviert, allein es können noch ein paar Jahrhunderte hingehen, ehe bei unseren Landsleuten so viel Geist und höhere Kultur eindringt, und allgemein werde, daß sie gleich den Griechen der Schönheit huldigen, daß sie sich für ein hübsches Lied begeistern und daß man von ihnen wird sagen können, es sei lange her, dass sie Barbaren gewesen.¹⁷

14 | »Laat eens iemand in Berlijn optreden, die zijn stem wil verheffen voor de rechten der onderdanen en tegen uitbuiting en despotisme, zoals het thans zelfs in Denemarken en Frankrijk geschiedt, en ge zult zeer spoedig bemerken, welk land tot op heden het meest slaafse van Europa is« (Helman 1946: 33; dt. Orig.: Lessing 1904: 298).

15 | »Waarmee iets geconstateerd werd, dat volkomen overeenkomt met de derderijkse toestanden op persgebied, toestanden waarin het overgrote deel der Duitsers zich wonderwel heeft weten te schikken, zodat de slaafse eeuw zich helaas tot een slaafse eeuwigheid uitbreidde« (Helman 1946: 36).

16 | »U tot een natie te vormen, hoopt tevergeefs gij, o Duitsers; / Vormt, gij kunt het, daarvoor des te vrijer tot mensen u eerst« (Helman 1946: 44; dt. Orig.: Schiller 1958: 267).

17 | »Wij Duitsers zijn van gisteren. Wij hebben ons weliswaar de laatste eeuw zeer braaf op de cultuur toegelegd, maar er zullen nog wel een paar eeuwen voorbijgaan, voordat er bij onze landgenoten zoveel geest en hogere beschaving binnendringt en gemeengoed wordt, dat zij gelijk de Grieken de schoonheid dienen, dat zij zich voor een fraai lied geestdriftig betonen en dat men van hen zal kunnen zeggen: het was lang geleden, dat zij barbaren waren« (Helman 1946: 47; dt. Orig.: Eckermann 1847: 118).

Er zitiert auch ausgiebig aus Ludwig Tiecks Satire *Denkwürdige Geschichtschronik der Schildbürger* (1796) und aus den (fiktiven) *Reden gegen Napoleon*, die Joseph Görres 1814/15 im *Rheinischen Merkur* abdruckte. Helman schließt in seinen Kommentaren jeweils seine zentrale Botschaft an: Hitler ist nicht die unglückliche Folge eines historischen Irrtums, sondern die logische Konsequenz des deutschen Charakters.

Im dritten Kapitel, über das frühe 19. Jahrhundert, steht das Werk von Heine an zentraler Stelle. Es ist wohl keine Überraschung, dass Helman in Heine einen prophetischen Denker sieht, der das Wesen des deutschen Charakters erkannt hat. Dies geht laut Helman aus Heines Betrachtungen über die deutsche Mentalität in *Französische Zustände* (1832) und, noch deutlicher, aus dem Gedicht *Kobes I* (1853) hervor, in dem ein Plebejer zum Kaiser gekrönt und wegen seiner Dummheit bewundert wird:

Sie rühmten, daß er nie studiert
Auf Universitäten
Und Bücher schrieb aus sich selbst heraus,
Ganz ohne Fakultäten.

Ja, seine ganze Ignoranz
Hat er sich selbst erworben;
Nicht fremde Bildung und Wissenschaft
Hat je sein Gemüt verdorben.

[...]
Wohl möcht' ihn gelüsten, an ihrer Spitz'
In Frankreich einzudringen,
Elsaß, Burgund und Lothringerland
An Deutschland zurückzubringen.¹⁸ (Ebd.: 137f.).

Mit dem vierten Kapitel, dem späten 19. Jahrhundert gewidmet, hört die Studie abrupt auf. Die zentrale Figur darin ist der angebliche Autor des Buches: Friedrich Nietzsche. Helman unterstreicht, dass die Nazis die Philosophie Nietzsches falsch verstanden haben, weil er in Wirklichkeit einer der schärfsten Kritiker Deutschlands war. Um dies zu begründen, zitiert er unter anderem aus *Der Fall Wagner* (1888) die Passage: »Die Deutschen, die Verzögerer par excellence in der Geschichte, sind heute das zurückgebliebenste Culturvolk Europa's«.¹⁹ Hel-

18 | »Men pochte dat hij nooit studeerde / op universiteiten, / Maar boeken schreef uit eigen brein / En zonder faculteiten. / Ja, zijn gehele onwetendheid / Heeft hij zichzelf verworven; / Geen vreemde kunde en wetenschap / Heeft zijn gemoed bedorven. [...] Moge 't hem lusten aan hun spits / Eerst Frankrijk binnen te dringen, / Bourgogne aan Duitsland terug te geven, / Elzas en Lotharingen...« (Helman 1946: 137; dt. Orig.: Heine 1863: 303).

19 | »[...] de Duitsers, de vertragers par excellence in de geschiedenis, zijn thans het achterlijkste cultuurvolk van Europa« (Helman 1946: 171; dt. Orig.: Nietzsche 1969: 35).

man schließt seine Überlegungen zu Nietzsche ab mit einer Warnung. Er ruft seine Leser dazu auf, zu verhindern, dass die dringend nötige Umerziehung des deutschen Volkes in die Hände gelegt wird von »Leuten, die aus Eigeninteresse und falschverstandenen Humanismus geneigt sein könnten, allzu sanft aufzutreten«. ²⁰

Aldus sprak Zarathustra (1944) entspricht der ›Wesenskunde‹ in der Tradition des deutschen Romanisten Eduard Wechssler. Wechsslers *Esprit und Geist* (1927) gilt als klassisches Beispiel einer Studie über eine Kultur oder Nation (in diesem Fall Frankreich) mit dem Ziel, die Unterschiede (in diesem Fall zu Deutschland) zu betonen um damit den eigenen Nationsbegriff zu stärken. Auch Helman setzte sich als Ziel, »die Schattenseiten des deutschen Volkscharakters, von der frühesten Morgendämmerung ihrer Geschichte bis zur jetzigen Götterdämmerung« zusammenzusuchen, damit ein Bild Deutschlands entsteht, das sich mit dem Klischeebild der Niederlande einer freiheitsliebenden, demokratischen, toleranten Nation kontrastieren lässt. ²¹ Obwohl sich dieses Phänomen in einem großen Teil der Widerstandsliteratur auffinden lässt, ist diese Studie einzigartig, weil hier ein Fremdbild Deutschlands – was in der Imagologie ›Hetero-Image‹ genannt wird – anhand einer Kollage von Eigenbildern – oder ›Auto-Images‹ – konstruiert wird. Daher ist, trotz aller Klischeehaftigkeit, die These Helmans über die »innere Unfreiheit der Deutschen« (Braat 1970: 167) stärker als in ähnlichen Werken, wo das Hetero-Image Deutschlands ausschließlich aus der fremden Perspektive entsteht.

DAS ›ANDERE DEUTSCHLAND‹

Dieses eindeutig negative, klischeehafte Deutschlandbild in der Widerstandsliteratur sollte jedoch ergänzt werden mit der Feststellung, dass sich verschiedene deutschsprachige Autoren an der Produktion dieser Literatur beteiligt haben. Es handelt sich um deutsche und österreichische Exilanten, die ein ganz anderes Bild ihrer Heimat repräsentierten. Dies wurde durchaus vom niederländischen Widerstand anerkannt. Bezeichnend ist, dass ein (allerdings sehr bescheidener) Teil der Widerstandsliteratur in deutscher Sprache erscheinen konnte. ²² Es bestätigt, dass die anti-deutsche Rhetorik des niederländischen Widerstandes in erster Linie als eine politische Strategie zur Bekämpfung der deutschen Propagandaliteratur gedacht war; sie schloss eine freundschaftliche Zusammenarbeit mit ns-feindlichen Deutschen und Österreichern nicht aus.

20 | »[L]ieden die geneigd zijn uit eigenbaat en een verkeerd begrepen humanisme al te zachtvaardig op te treden« (Helman 1946: 180).

21 | »[D]e slagschaduw van het Duitse volkskarakter, van de dageraad hunner geschiedenis af, tot de jongste godenschemering in onze dagen« (Helman 1946: 14).

22 | Laut Dooijes (1979) waren vier Prozent der in den Niederlanden gedruckten Widerstandsliteratur deutsche Literatur.

Zu erwähnen sind hier Max Friedländers Essay *Von den Grenzen der Kunstwissenschaft*, das 1942 illegal erscheinen konnte, und Kurt Baschwitz' Studie über die Geschichte der Hexerei, die 1941 in niederländischer Übersetzung als *Van de heksenwaag te Oudewater* unter dem Pseudonym Casimir K. Visser gedruckt wurde. Neben dem Werk dieser Exilanten erschienen auch einige Klassiker der deutschen Literatur, manchmal in niederländischer Übersetzung, meistens aber im deutschen Original. Eine der wertvollsten Ausgaben der Widerstandsliteratur ist die Übersetzung von Martin Bubers *Chassidischen Legenden* (1941), die vom Künstler Hendrik Nicolaas Werkman illustriert wurde. 1943 erschien unter dem Titel *De tooverfluit* eine freie Übersetzung des deutschen Klassikers *Des Knaben Wunderhorn* durch Bertus Aafjes. Im gleichen Jahr wurde auch das anonym verfasste Lied *Zehn kleine Meckerlein* gedruckt. Diese Persiflage auf das Kinderlied *Zehn kleine Negerlein* war aus dem Konzentrationslager Oranienburg geschmuggelt und daraufhin von Balkema in Amsterdam herausgegeben worden. Besonders beliebt war das Werk von Franz Kafka. Eine für die Widerstandsliteratur erstaunlich hohe Auflage von tausend Exemplaren erreichte die niederländische Übersetzung von Kafkas *Die Verwandlung* durch Niki Brunt. Zwei weitere Kafka-Ausgaben erschienen im deutschen Original, allerdings in einer bescheidenen Auflage.

Die meisten deutschsprachigen Ausgaben erschienen im Untergrundverlag *Die Kentaurdrucke*, der von den deutschen Exilanten Wolfgang Frommel und Wolfgang Cordan (eigentlich Heinz Horn) gegründet worden war (vgl. Klunker 1979; Baumann 1995). Beide Männer gehörten dem Stefan-George-Kreis an. Mit Hilfe des ungarischen Verlegers Kálmán Kollár, dem der Amsterdamer *Panthéon Verlag* gehörte, gelang es den Exilanten, eine Reihe literarisch anspruchsvolle Bücher zu drucken, darunter Werke von Hölderlin, Herder, Pannwitz, Seume und selbstverständlich George. Auch der junge Georgianer Percy Gothein konnte dort unter dem Pseudonym Peter von Uri seinen Gedichtband *Tyrannis* herausgeben.

Die Bücher der *Kentaurdrucke* und des *Panthéon Verlags* verkauften sich gut. Zu den besten Kunden gehörten paradoxerweise auch Wehrmachtssoldaten, die nicht nur teures Geld für die exquisiten Ausgaben bezahlten, sondern den Exilanten auch Lebensmittel schenkten. Dies erlaubte Frommel, eine Gruppe jüdischer Jugendlicher zu ernähren, die bei ihm eine Unterschlupfadresse gefunden hatte. Dort, in Frommels selbsternannten »Castrum Peregrini«, lebte man im Geiste der klassischen Dichtung. Um die Ruhe zu bewahren, galt im *Castrum Peregrini* die Regel, dass sich die Jugendlichen beim Satz »Und jetzt lesen wir!« hinstellten, worauf einer von ihnen ein Gedicht vortragen musste. So kreierte Frommel in seinem Amsterdamer Versteck eine alternative Welt der deutschen Dichtung, während draußen Tausende von Juden im Namen des deutschen Reiches verschleppt wurden (vgl. Lewin 1983, 234).

Obwohl deutschsprachige Literatur nur einen bescheidenen Teil der Widerstandsliteratur ausmacht, bildete sie eine bedeutende Alternative zu dem negativen Klischeebild Deutschlands. Sie funktionierte als Gegenbild und erinnerte zugleich daran, dass die deutsche Literatur nicht nur, wie bei Helman, eine

Möglichkeit zum Kampf gegen die Nazis bot, sondern auch zu einer Versöhnung mit Deutschland. So waren es die illegalen Ausgaben, die es dem prominenten Schriftsteller Simon Vestdijk ermöglichten – während seiner Inhaftierung im Gefängnis von Sint-Michielsgestel – einen Kafka-Vortrag zu halten. Vestdijk verteidigte seine überraschende Entscheidung mit dem Hinweis, dass Kafka als Teil des Widerstandes betrachtet werden sollte (vgl. Visser 1987: 300).

Er hatte dieses ›andere Deutschland‹ im Sinn, als Vestdijk 1947 gegen die Pläne des Kultusministers Gerrit Bolkestein agierte, Deutsch nicht länger an den Sekundarschulen zu unterrichten. Obwohl diese Pläne nie realisiert wurden, ging das Interesse für die Sprache in der Nachkriegszeit trotzdem stark zurück und erreichte nie wieder das alte Niveau (vgl. Wielenga 1999: 33). Die Zahl der Germanistikstudenten an niederländischen Universitäten ist auch heute noch viel geringer als in den anderen Nachbarstaaten Deutschlands (vgl. Velen 2009).

Dass das Interesse für deutsche Literatur in den Niederlanden dennoch nicht ganz verschwand, hat sicherlich mit der kulturvermittelnden Rolle derjenigen zu tun, die sich in den 1930er Jahren für die deutsche Exilliteratur engagiert hatten. Fritz Helmut Landshoff, Mitbegründer der deutschen Filiale des Amsterdamer *Querido Verlags*, kehrte nach dem Krieg aus dem amerikanischen Exil zurück und wurde 1948 Direktor des neugegründeten *Bermann Fischer/Querido Verlags*. Während sich *Querido* als niederländischer Verlag behaupten konnte, wurde die deutsche Zweigstelle allerdings bald wieder eingestellt. Mehr Erfolg hatte Hein(z) Kohn, der 1934 nach dem Vorbild der deutschen Bücher-gilde Gutenberg im niederländischen Exil die Reihe *Boekenvrienden Solidariteit* gegründet hatte. Es gelang Kohn, sich während des Krieges versteckt zu halten. In der Nachkriegszeit wurde er zum bedeutendsten Vertreter der deutschen Literatur auf dem niederländischen Markt. Fast alle großen deutschen Verleger – Peter Suhrkamp, Ernst Rowohlt, Reinhard Piper, Kurt Desch – ließen sich in den Niederlanden von Kohn vertreten. Auch die Autoren Elisabeth Augustin-Glaser, Heinz Wielek (Wilhelm Kweksilber), Konrad Merz (Kurt Lehmann) und Hans Keilson, die alle als Flüchtlinge in die Niederlande gekommen waren, kehrten nach dem Krieg nicht nach Deutschland zurück und beteiligten sich am deutsch-niederländischen Kulturaustausch. Besonders wichtig war die Rolle des Journalisten und Übersetzers Nico Rost, der sich als ehemaliger Korrespondent in Berlin für die deutsche Exilliteratur engagiert hatte. Rost wurde während der Besatzung verhaftet und ins Konzentrationslager Dachau geschickt. Nach dem Krieg setzte er seine moralische Autorität für die Kulturvermittlung zwischen Deutschland und den Niederlanden ein. Durchaus bezeichnend für seine Überzeugung, dass die Bedeutung der deutschen Kultur weit über jene der Verbrechen der Nationalsozialisten hinausragte, ist der Titel seines im Konzentrationslager geführten Tagebuches *Goethe in Dachau* (1946).

Eine Beziehung mit noch viel weiterreichenderen Konsequenzen war die im niederländischen Exil entstandene Freundschaft zwischen Otto Frank und dem Soziologen Kurt Baschwitz. Baschwitz war einer der Ersten, der die Tagebücher von Anne Frank als großartige Literatur anerkannte (vgl. Barnouw 1998:

62). Nur dank der unablässigen Unterstützung von Freunden wie Baschwitz gelang es Frank, einen Verlag für die Texte seiner Tochter zu finden. So entstand schließlich im Kontext des deutschen Exils das weltweit bekannteste Buch der niederländischen Literatur.

DIE WIDERSTANDSLITERATUR IN DER NACHKRIEGSZEIT

In den ersten Wochen nach der Befreiung gab es noch einen fast heiligen Respekt vor der Widerstandsliteratur. So gab es bei der ersten Ausstellung von Widerstandsliteratur – *Het vrije boek in onvrije tijd* (Juni/Juli 1945) – im Amsterdamer Stedelijk Museum eigens einen Raum für die ›Märtyrer des freien Wortes‹. Wer diesen Raum betrat, wurde angewiesen, dies mit tiefem Respekt vor denjenigen zu tun, die bei der Produktion von Widerstandsliteratur das Leben verloren hatten. Die Ausstellung reiste weiter nach Paris, wo der Niederlandist Herman de la Fontaine-Verwey am 10. November 1945 in einem Interview mit *Le Monde* behauptete, dass der Widerstand nicht nur die niederländische Nation, sondern auch die niederländische Literatur gerettet hatte.

Dennoch verschwand das Interesse an der literarischen Produktion des Widerstandes überraschend schnell. Während De Bezige Bij noch im Dezember 1944 voller Stolz die Publikation von *Het Nieuwe Geuzenlied*, einer Anthologie der gesamten Widerstandsdichtung, angekündigt hatte, wurde das Projekt nach der Befreiung aus Mangel an Interesse eingestellt. Bereits 1947 konnte man bei Buchhandlungen Schilder mit bis zu 50 % Rabatt auf Widerstandsliteratur sehen. Die Widerstandsliteratur hatte ausgedient, die Magie des illegalen Druckwerks war vorbei. Was noch vor wenigen Monaten als die Rettung der niederländischen Literatur gefeiert worden war, wurde zum Sammelobjekt für Bibliophile reduziert.

Während die Widerstandsliteratur aus dem Blickfeld verschwand, lebte jedoch das von ihr weitgehend mitbestimmte negative Hetero-Image Deutschlands weiter. Die Pflege eines unschuldigen Auto-Images als tolerantes, freiheitsliebendes Land verbunden mit einem negativen deutschen Hetero-Image entsprach den Bemühungen der Nachkriegsregierung, die schnelle Niederlage der eigenen Armee, die Schwäche des eigenen Widerstandes, die lange Besatzung durch Ausländer und schließlich die Befreiung durch andere Ausländer in einen nationalen Sieg umzuinterpretieren. Die Aura des Widerstandes reichte dabei weit über die insgesamt 25 000 wirklichen Widerstandskämpfer hinaus. Über die enge wirtschaftliche Zusammenarbeit mit den Deutschen während der Besatzung sowie die praktische Unterstützung der Judenverfolgung wurde dabei genauso geschwiegen wie über die Tatsache, dass nicht Widerstand, sondern Anpassung die allgemeine Haltung der Bevölkerung während der Besatzung gewesen war. Alle Schuld wurde damit einer kleinen Gruppe von Kollaborateuren und, selbstverständlich, den Deutschen zugewiesen. Die Kontinuität eines perfiden Hetero-Images Deutschlands war die logische Konsequenz. Was während der Besatzung eine Strategie gewesen war, um die NS-Propaganda zu

bekämpfen, wurde somit nach der Befreiung zu einer Entschuldigung, um der eigenen Verantwortung aus dem Wege zu gehen. Alles war ja die Schuld der »Moffen«.²³

»Die Welt, die mit den Deutschen leben möchte, wird sie erziehen müssen«, so endete Helman *Aldus sprak Zarathustra*.²⁴ Ob Helman damit meinte, dass die Niederlande auserkoren waren, bei diesem Lernprozess als Schulmeister aufzutreten, lässt sich bezweifeln. Bereits kurz nach der Befreiung musste er feststellen, wie das niederländische Freiheitsideal, das einst als Fanal des Widerstandes fungiert hatte, schamlos für politische Ziele missbraucht wurde. Es kam so weit, dass die neue demokratisch gewählte Regierung 1947 ehemalige Widerstandsliteratur neu drucken ließ, um – im Namen der Freiheit – Unterstützung für ihren Kolonialkrieg in Indonesien zu gewinnen (vgl. Dewulf 2010). Helman ließ sich zwar noch davon überzeugen, an dem ersten freien Theaterstück der Nachkriegszeit – *Vrij volk* – mitzuschreiben, lehnte jedoch ein Angebot ab, für die Parlamentswahlen zu kandidieren. Tief enttäuscht über die Tatsache, dass die führenden politischen Kräfte der Nachkriegszeit nicht geneigt waren, die Einwohner der Kolonien an der neuen Freiheit teilhaben zu lassen, verweigerte er seine Teilnahme mit den Worten: »In meinem eigenen Land gibt es nicht einmal ein allgemeines Wahlrecht«.²⁵ 1949 verließ er die Niederlande und kehrte erbittert nach Surinam zurück.

LITERATUR

- Aafjes, Bertus (1943): *De tooverfluit. Vrij bewerkt naar Des Knaben Wunderhorn*. Amsterdam.
- Alexander, Edgar (1938): *Deutsches Brevier. Politisches Lesebuch*. Zürich.
- Arndt, Ernst Moritz (1831): *Die Frage über die Niederlande und die Rheinlande*. Leipzig.
- Balkema, A.A. (Hg.; 1943): *Zehn kleine Meckerlein*. Amsterdam.
- Barnouw, David (1998): *Anne Frank voor beginners en gevorderden*. Den Haag.
- Baschwitz, Kurt [= Casimir K. Visser] (1941): *Van de heksenwaag te Oudewater en andere te weinig bekende zaken*. Lochem.
- Baumann, Günter (1995): *Dichtung als Lebensform. Wolfgang Frommel zwischen George-Kreis und Castrum Peregrini*. Würzburg.
- Beller, Manfred/Leerssen, Joep (2007): *Imagology: The cultural Construction and Literary Representation of National Characters*. Amsterdam.
- Bley, Fritz (1897): *Die alldeutsche Bewegung und die Niederlande. Der Kampf um das Deutschtum*. München.
- Boersma, Frits (1999): *In stug verzet 1940–45. Herinneringen van grafici*. Amstelveen.

23 | Mof/Moffen: »Muff« [Kleidung]; in den Niederlanden eine pejorative Bezeichnung für einen Deutschen/die Deutschen.

24 | »De wereld die met de Duister leven wil, zal hem dienen op te voeden« (vgl. Helman 1946: 212).

25 | »In mijn eigen land bestaat niet eens algemeen kiesrecht« (vgl. Horst 2004: 128).

- Braat, L.P.J. (1970): *De Vrije Kunstenaar 1941–1945*. Facsimile herdruk van alle tijdens de bezetting verschenen afleveringen. Amsterdam.
- Buber, Martin (1942): *Chassidische legenden*. Groningen.
- Dewulf, Jeroen (2011): *The Many Meanings of Freedom: The Debate on the Legitimacy of Colonialism in the Dutch Resistance, 1940–1949*. In *Journal of Colonialism and Colonial History* 12, Nr. 1 (online unter http://muse.jhu.edu/journals/journal_of_colonialism_and_colonial_history/summary/v012/12.1.dewulf.html).
- Dooijes, Dick (1979): *Untergrunddrucke in den besetzten Niederlanden 1940 bis 1945*. In: *Buchhandelsgeschichte*, Nr. 1, S. 3–21.
- Eckermann, Johann Peter (1847): *Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens*. Hg. v. Gustav Moldenhauer. Bd. 3. Leipzig.
- Fontaine-Verwey, Herman de la (1945): *La littérature clandestine en Hollande*. In: *Le Monde* v. 10. November 1945, S. 21.
- Foppema, Yge (1946): *Oude en Nieuwe Geuzenliederen*. Amsterdam.
- Friedländer, Max J. (1942): *Von den Grenzen der Kunstwissenschaft*. Den Haag.
- Frommel, Wolfgang (1943): *Stefan George: Templer und Rosenkreuz. Ein Traktat zum Werk Stefan Georges*. Amsterdam.
- George, Stefan (1943): *Mallarmé. Gedenkrede*. Bemelen.
- Ders. (1944): *De Brand des tempels*. Maastricht.
- Gide, André (1919) : *Réflexions sur l'Allemagne*. In: *La Nouvelle Revue Française* XIII, Nr. 69, S. 35–46.
- Ders. (1945): *Over Duitschland*. Amsterdam.
- Goethe, Johann Wolfgang von (1906): *Goethe im Gespräch*. Hg. v. Franz Deibel u. Friedrich Gundelfinger. Leipzig.
- Ders. (1981): *Dramatische Dichtungen I. Faust II*. In: Ders.: *Werke*. Hamburger Ausgabe. Bd. 3. Hg. v. Erich Trunz. München.
- Gothein, Percy [= Peter von Uri] (1944): *Tyrannis. Scene aus altgriechischer Stadt*. Amsterdam.
- Grüttemeier, Ralf/Leuker, Maria-Theresia (2006): *Niederländische Literaturgeschichte*. Stuttgart/Weimar.
- Guyard, Marius-François (1951) : *La Littérature comparée*. Paris.
- Heijden, Chris van der (2001): *Grijs verleden. Nederland en de Tweede Wereldoorlog*. Amsterdam/Antwerpen.
- Heine, Heinrich (1863): *Kobes I*. In: *Heinrich Heine's sämtliche Werke*. Hg. v. Otto F. Lachmann. Bd. 17. Hamburg.
- Helman, Albert (1933): *Waarom niet*. Rotterdam.
- Ders. (1935): *De dolle dictator*. Rotterdam.
- Ders. [= Friedrich Nietzsche] (1944): *Aldus sprak Zarathustra*. Amsterdam.
- Ders. (1946): *Teutonenspiegel. Een les in literatuur-geschiedenis*. Amsterdam.
- Ders. [= Lou Lichtveld] (1957): *Suriname: geboorte van een nieuw volk*. Amsterdam.
- Herder, Johann Gottfried (1943): *Menschheit und Nation. Aus den Briefen zur Beförderung der Humanität*. Amsterdam.
- Hitler, Adolf (1932): *Mein Kampf*. Nürnberg.
- Hölderlin, Friedrich (1944): *Hyperion oder der Eremit in Griechenland*. Amsterdam.
- Horst, Liesbeth van der (2004): *Wereldoorlog in de West. Suriname, de Nederlandse Antillen en Aruba 1940–1945*. Hilversum.

- Jong, Dirk de (1958): *Het vrije boek in onvrije tijd. Bibliografie van illegale en clandestiene belletrise*. Leiden.
- Jong, Louis de (1972): *Het koninkrijk der Nederlanden in de Tweede Wereldoorlog. Band 4, Teil 1*. Den Haag.
- Jong, Martien de (1988): *De Dichter en zijn rechters. Een pleidooi voor eerlijkheid en begrip inzake Nederlandse schrijvers onder Duitse bezetting*. Baarn.
- Kafka, Franz. (1943): *Das Stadtwappen. Kleine Fabel. Heimkehr. Der Aufbruch. Ein alltägliche Verwirrung. Er. Der Schlag ans Hoftor*. Amsterdam.
- Ders. (1944): *De gedaanteverwisseling*. Den Haag.
- Ders. (1944): *Ein Landarzt*. Amsterdam.
- Kahler, Erich (1937): *Der deutsche Charakter in der Geschichte Europas*. Zürich.
- Kloos, Ulrike (1992): *Niederlandebild und deutsche Germanistik 1800-1933*. Amsterdam.
- Kluncker, Karlhans (1979): *Castrum Peregrini: een uitgeverij in het teken van Stefan George*. Brüssel.
- Lademacher, Horst (1990): *Zwei ungleiche Nachbarn. Wege und Wandlungen der deutsch-niederländischen Beziehungen im 19. und 20. Jahrhundert*. Darmstadt.
- Ders. (1996): *Deutschland und die Niederlande. Über Wandel und Kontinuität des Bildes vom anderen*. In: Hans Süssmuth (Hg.): *Deutschlandbilder in Dänemark und England, in Frankreich und den Niederlanden*. Baden-Baden, S. 383-400.
- Lessing, Gotthold Ephraim (1904): *Theologische Abhandlungen*. In: Ders.: *Sämtliche Schriften*. Hg. v. Karl Lachmann u. Franz Muncker. Bd. 17. Stuttgart.
- Lewin, Lisette (1983): *Het clandestiene boek 1940-1945*. Amsterdam.
- Nietzsche, Friedrich (1969): *Der Fall Wagner*. In: Ders.: *Kritische Gesamtausgabe*. Hg. v. Giorgio Colli u. Mazzino Montinari. Bd. 3. Berlin/New York.
- Pannwitz, Rudolf (1942): *Weg des Menschen*. Amsterdam.
- Ders. (1943): *Nietzsche und die Verwandlung des Menschen*. Amsterdam.
- Plessner, Helmuth (1959): *Die verspätete Nation. Über die politische Verführbarkeit bürgerlichen Geistes*. Stuttgart.
- Presser, Jacques (1965): *Ondergang. De vervolging en verdelging van het Nederlandse Jodendom, 1940-1945*. Den Haag.
- Reynold, Gonzague de (1939): *D'où vient l'Allemagne?* Paris.
- Rost, Nico (1946): *Goethe in Dachau. Literatuur en werkelijkheid*. Amsterdam.
- Schenk, M.G./Mos, H.M. (2005): *Geuzenliedboek 1940-1945. Naar de editie 1975*. Amsterdam.
- Schiller, Friedrich (1958): *Xenien*. In: Ders.: *Sämtliche Werke*. Hg. v. Gerhard Fricke u. Herbert G. Göpfert. Bd. 1. München.
- Seume, Johann Gottfried (1943): *Apokryphen. Geschrieben 1806 und 1807*. Amsterdam.
- Stone, Harry (1996): *Writing in the Shadow. Resistance Publications in Occupied Europe*. London.
- Thelen, Albert Vigoleis (1953): *Die Insel des zweiten Gesichts*. Amsterdam.
- Velen, Arjen van (2009): *Was ist los?* In: Kennislink v. 1. November 2009 (online unter <http://www.kennislink.nl/publicaties/was-ist-los>).
- Vermeil, Édouard (1940): *L'Allemagne, essai d'explication*. Paris.
- Visser, Hans (1987): *Simon Vestdijk. Een schrijversleven*. Utrecht.

- Wechssler, Erich (1927): *Esprit und Geist. Versuch einer Wesenskunde des Deutschen und des Franzosen*. Bielefeld.
- Wielenga, Friso (1990): *Van vijand tot bondgenoot – Nederland en Duitsland na 1945*. Amsterdam.
- Zimmermann-Wolf, R.S. (1952): *Het woord als wapen. Keur uit de Nederlandse ondergrondse pers 1940–1945*. Den Haag.

Riskante Reisen

Zur Konstruktion kultureller Grenzen in Waldemar Bonsels' *Die Biene Maja* (1912) und *Indienfahrt* (1916)

STEFAN HERMES

Abstract

One of the key features of (not only) German travel and adventure literature from the early 20th century can be seen in the main characters' encounters with ›exotic‹ and sexually attractive strangers. In most cases – and even in narratives with an obvious völkisch bias – the protagonists prove unable to resist the temptation to get involved with them and therefore contravene the ideal of ethnic purity. However, Waldemar Bonsels' once enormously popular novel *Die Biene Maja* (1912) succeeds in telling of a confrontation with the Other without undermining the alleged border between different cultures. This is possible because the author frames a fantastic and desexualised fictional world in which the (quite flat) title character feels almost no carnal desire: Thus, Maja's ›exotic‹ travel experiences do not at all endanger her unconditional loyalty to her people. In sharp contrast to this, the human first-person narrator of Bonsels' *Indienfahrt* (1916) undergoes a precarious process of ›going native‹ and thereby, in the perspective of the novel, compromises his völkisch identity. In this context, the traveller's transgressive sexual relations with Indian females are depicted as the main reason for his shameful decline.

SEXUELLE GRENZÜBERSCHREITUNGEN IN DER FIKTIONALEN REISELITERATUR DER MODERNE

Nicht immer lassen sich die tiefgreifenden Erfahrungen, die aus Reisen in zuvor unvertraute Weltregionen und Begegnungen mit der dort ansässigen Bevölkerung resultieren können, als eine Bereicherung des Selbst wahrnehmen: Vielfach werden sie als fundamentale Bedrohung von Identitätskonstruktionen empfunden, die zuvor mehr oder minder unhinterfragt geblieben waren und eben dadurch eine gewisse Sicherheit zu garantieren schienen. Demgemäß sehen sich die überwiegend männlichen (und heterosexuellen) Helden von fiktionalen Reise- und Abenteuer Narrativen in der Regel nicht bloß mit äußeren Bedrängnissen konfrontiert – seien es blutrünstige Feinde oder elementare Naturgewalten –, sondern auch mit massiven inneren Anfechtungen. Das kultu-

rell Fremde erscheint ihnen oftmals als faszinierende Verlockung und zugleich als Quelle größter Gefahr, wie dies insbesondere die literarische Gestaltung verführerischer Frauenfiguren ersichtlich macht, von denen sie sich meist vergeblich zu distanzieren suchen. Diese Problematik wird in der deutschsprachigen Erzählliteratur der Moderne, auf die sich der vorliegende Aufsatz konzentriert, häufig vor der Folie populärer Rassentheorien verhandelt – und zwar auch in solchen Werken, die nicht einfach als ästhetisch belanglose und intellektuell dürrtige Beschwörungen ›weißer‹ Superiorität abgetan werden können.¹ Signifikant ist für die entsprechenden Reisetexte also jenes Spannungsverhältnis, das sich aus dem verbreiteten ›Wissen‹ um den absoluten Wert der ›Rassengrenze‹ und dem obsessiven Begehren nach ihrer Überschreitung im Geschlechtsakt ergibt: Der in der Herkunftsgesellschaft der Protagonisten gemeinhin für intolerabel befundene Verstoß gegen das Ideal ethnischer Reinheit bietet sich diesen als ultimative Versuchung dar.²

Einige einschlägige und in vielerlei Hinsicht sehr unterschiedliche Beispiele für dieses narrative Muster untersucht eine luzide Studie, die Eva Blome jüngst vorgelegt hat.³ Zu ihnen zählt Robert Müllers monumentaler *Tropen-Roman* (1915), in dem es nicht allein die Gier nach unermesslichen Reichtümern ist, welche die Hauptfigur, einen deutschen Ingenieur, in den südamerikanischen Dschungel treibt, sondern gleichermaßen die prekäre Sehnsucht nach ›unverbildeten Exotinnen‹, mit denen sich bestimmte sexuelle Phantasien vermeintlich ungehemmt ausleben lassen (vgl. neben Blome 2011: 164–189, v.a. Holdenried 2004: 263–295, u. Schwarz 2006). Indes wird in Müllers Novelle *Das Inselmädchen* (1919), deren Plot in einer fiktiven portugiesischen Kolonie in Melanesien angesiedelt ist, noch deutlicher auf die angeblichen Risiken der ›Rassenvermischung‹ abgehoben: Dort gilt das Begehren, mit dem der aus Belgien stammende Protagonist auf die Titelfigur reagiert, dem Gros der übrigen Europäer als skandalträchtige Verirrung, denn geschlechtliche Kontakte zwischen ›Weißen‹

1 | Das trifft erst recht auf die anglophone Literatur zu, die mit inhaltlich verwandten Texten wie Joseph Conrads *Heart of Darkness* (1899) oder Rudyard Kiplings *Kim* (1901) aufwarten kann.

2 | Freilich kann das benannte Spannungsverhältnis auch in Texten zutage treten, die kulturelle Fremdheit als »Einbruch des Unbekannten in einen als eigen definierten Innenraum« (Gutjahr 2002: 50) inszenieren und somit keine Reisestruktur aufweisen. Auf derartige Romane und Erzählungen wird im Folgenden jedoch nicht näher eingegangen; dies gilt auch für faktuale – bzw. Faktualität beanspruchende – Reiseberichte.

3 | Darüber hinaus enthält ihre Arbeit eine fundierte Auseinandersetzung mit dem Rassendiskurs der Moderne, der hier nicht im Einzelnen rekonstruiert werden kann (vgl. Blome 2011: 25–61). Hervorzuheben ist aber, dass einige zeitgenössische Theoretiker durchaus die Ansicht vertraten, eine Vermischung der ›Rassen‹ könne unter gewissen Umständen positive Folgen nach sich ziehen (vgl. in diesem Zusammenhang auch Weingart/Kroll/Bayertz 1988, Grosse 2000, Becker 2004, Geulen 2004, Walckenhorst 2007 u. Ha 2010).

und Einheimischen unterliegen auf der Insel einem strikten, biopolitisch begründeten Verbot (vgl. Schwarz 2006: 270–276, u. Blome 2011: 240–266).⁴

Hingewiesen sei zudem auf jene Kolonialerzählungen, in denen Hans Grimm, der Verfasser des berühmt-berüchtigten Bestsellers *Volk ohne Raum* (1926), das Schreckbild von der ›Verkafferung‹ europäischer Männer im südlichen Afrika zeichnet.⁵ Dies betrifft die von der Forschung relativ stark beachtete Novelle *Wie Grete aufhörte ein Kind zu sein* aus dem Jahr 1913 (vgl. neben Blome 2011: 103–119, speziell Klotz 1995: 147–164, u. Freudenthal 2010), aber auch weniger breit rezipierte Texte wie *Die Dirne auf dem Felde* (1915), *Die Geschichte vom alten Blute und der ungeheuren Verlassenheit* (1931) oder *Das Haus in der Steppe* (1931). Ergänzend wäre an Gerhart Hauptmanns 1938/39 entstandene Novelle *Der Schuß im Park* (1941) zu denken, deren ›unerhörte Begebenheit‹ darin besteht, dass ein deutscher Baron sein Gewehr auf eine Afrikanerin abfeuert, die er während eines – analeptisch geschilderten – Aufenthalts auf dem ›schwarzen Kontinent‹ geehelicht und mit der er auch ein Kind gezeugt hatte. Denn die Frau, die von ihm wenig später verlassen worden war, hat den längst zum zweiten Mal Verheirateten in Schlesien aufgespürt und will nun ihre verbrieften Rechte geltend machen. In diesem Ansinnen muss der Bigamist eine fundamentale Bedrohung seiner sozialen Reputation erblicken, und so verschwindet er nach dem Scheitern seines mutmaßlichen Mordanschlags auf Nimmerwiedersehen.

Allerdings sollte der Umstand, dass es meist männliche Heldenfiguren sind, die sich als Abenteurer oder Eroberer in die Fremde begeben (vgl. Gutjahr 2002: 51f.), nicht zur Vernachlässigung der umso interessanteren Ausnahmefälle verleiten. So existieren auch diverse literarische Werke der Moderne, in denen sich ›weiße‹ Frauen auf riskante Reisen begeben und der Faszination ›exotischer‹ Männer erliegen. Angeführt seien hier Gabriele Reuters 1904 publizierter Briefroman *Margaretas Mission* (vgl. Blome 2011: 85–98), Max Dauthendeys *Den Abendschnee am Hirayama sehen* von 1911 (vgl. ebd.: 120–131, u. Stamm 2012: 218–224) sowie die Erzählung *Die blaue Eidechse* (1930) der heute kaum mehr gelesenen, aber ehemals höchst erfolgreichen Reiseschriftstellerin Alma Karlin

4 | Monografien zur exotistischen Literatur der Moderne, die gelegentlich ähnliche Gesichtspunkte berühren, stammen von Reif 1975, Magill 1989, Zenk 2003, Meyer 2010 u. Struck 2010.

5 | Den Begriff der ›Verkafferung‹ definiert das 1920 (also erst nach der erzwungenen Abtretung der kaiserlichen ›Schutzgebiete‹) publizierte *Deutsche Koloniallexikon* folgendermaßen: »Unter V. versteht man in Deutsch-Südwestafrika das Herabsinken eines Europäers auf die Kulturstufe des Eingeborenen, eine Erscheinung, für die man in anderen Schutzgebieten Vernegern oder Verkanakern gebraucht. Einsames Leben im Felde, in stetem Verkehr mit Farbigen, ganz besonders aber die Mischehe mit jenen begünstigt diese bedauerliche Entartung weißer Ansiedler. Der verkafferte Europäer ist trotz bisweilen vorhandener persönlicher Intelligenz stets ein verlorenes Glied der weißen Bevölkerung, da ihm selbst in diesem besten Falle eine der wesentlichsten Förderungen der heimischen Kultur, das energische Wollen und das Festhalten an einem bestimmten Plane, völlig abgehen.« (Dove 1920: 606)

(vgl. Stamm 2012: 224–230): Während sich in Reuters orientalistisch-afrikanistischem Text eine in Kairo weilende Deutsche mit dem Gedanken trägt, die Ehe mit einem ›Mulatten‹ einzugehen, erzählen sowohl Dauthendey als auch Karlin von den entsetzlichen Konsequenzen, die sich aus sexuellen Beziehungen europäischer Frauen zu asiatischen Männern ergeben.⁶

Darüber hinaus ist zu unterstreichen, dass die vermeintlich so fatale Vermischung verschiedener ›Rassen‹ oder Völker⁷ auch in solchen Narrativen, die auf den ersten Blick eine nicht überschreitbare Grenze zwischen den Kulturen zu etablieren scheinen, am Rande durchaus Erwähnung findet (vgl. Blome 2011: 76f.). So beobachtet der Ich-Erzähler von Gustav Frenssens Kolonialroman *Peter Moors Fahrt nach Südwest* (1906) – einem im Medium der Literatur unternommenen Versuch, den deutschen Genozid an den Herero und Nama zu legitimieren⁸ –, wie »einige Kameraden mit den Weibern der Hottentotten reden und lachen« (Frenssen 1906: 113). Sein dadurch ausgelöster Ekel intensiviert sich noch, als ein ›Schutztruppler‹ ihm versichert, »daß all diese Weiber uns zu jeder Zeit zu Willen wären.« (Ebd.) Dieser Satz aber führt gleichsam zur Implosion der ›weltanschaulichen‹ Struktur von Frenssens Text, wird doch das fortwährend herbeifabulierte ›Rassebewusstsein‹ der Kolonisatoren als ein nur kümmerlich ausgeprägtes entlarvt: Die rigorose Verurteilung jeder ›interrassischen‹ Sexualität durch den Erzähler ändert ja nicht das Geringste daran, dass diese für seine ›Kameraden‹ ungeheuer attraktiv ist.⁹ Es bedarf somit keiner forcierten Lektüre ›gegen den Strich‹, um zu erkennen, dass Frenssens Roman die eigene ›Botschaft‹ letztlich konterkariert (vgl. ausführlich Hermes 2009: 45–87).

6 | Neben Werken mit weiblichen Hauptfiguren sind als eine weitere Ausnahme von der Regel jene Reiseromane und -erzählungen zu erwähnen, in denen das Begehren der männlichen Protagonisten ein homosexuelles ist (vgl. dazu vor allem Aldrich 1989, wo die deutschsprachige Literatur aber kaum Beachtung findet).

7 | Das oftmals unklare Verhältnis zwischen diesen – vereinzelt gar synonym gebrauchten – Begriffen, wie es sich im politischen Diskurs des Kaiserreichs zeigte, erörtert Walkenhorst 2007: 80–119.

8 | Einen konzisen Überblick zu den historischen Ereignissen bietet der Band von Zimmerer/Zeller 2003.

9 | Dieses Problem wurde um 1900 auch außerhalb der Literatur heftig debattiert, gingen zeitgenössischen Schätzungen doch davon aus, dass rund 90 % der deutschen Männer in den ›Schutzgebieten‹ mit ›nicht-weißen‹ Frauen geschlechtlich verkehrten (vgl. Gründer 2004: 37) – wobei sie diese Sexualkontakte zu großen Teilen gewaltsam erzwangen.

STABILISIERUNG DURCH ENTSEXUALISIERUNG ZUR NARRATIVEN VERFESTIGUNG KULTURELLER GRENZEN

Vor diesem Hintergrund ist zu konstatieren, dass selbst solche Texte, die alarmistisch vor den angeblich so katastrophalen Folgen der ›Rassenvermischung‹ warnen, beständig Gefahr laufen, dass die Schilderungen sexueller Transgressionen eine stärkere Suggestionskraft entwickeln als die oftmals eher pflichtschuldig anmutenden Erzähler- oder Figurenkommentare, die deren Verderb- und Verwerflichkeit betonen: Das ›Wissen‹ um die Sündhaftigkeit des grenzüberschreitenden Geschlechtsverkehrs vermag die Attraktivität, welche narrativen Darstellungen derartiger Verstöße gegen die völkische Norm eignet, in vielen Fällen nicht abzumildern. Überdies scheint der – notwendigerweise kursorische – Blick auf den Konnex von ›Rasse‹ und Sexualität in der deutschsprachigen Reiseliteratur der Moderne ein bekanntes Diktum Michel Foucaults (2003: 69) zu bestätigen:

Die Grenze und die Überschreitung verdanken einander die Dichte ihres Seins: Eine Grenze, die absolut nicht überquert werden könnte, wäre inexistent; umgekehrt wäre eine Überschreitung, die nur eine scheinbare und schattenhafte Grenze durchbrechen würde, nichtig.¹⁰

In Übereinstimmung damit diagnostiziert Blome (2011: 323) eine »kontradiktorische[] Dichotomie von Reinheit und Vermischung [...]»: Dort, wo ›Rassengrenzen‹ in narrativer Weise gezogen werden, entstehen im gleichen Zuge Bewegungen über die Grenze hinweg.«

Jedoch lassen sich sehr wohl gewisse Bedingungen angeben, unter denen von der für die Gattung des Reiseromans konstitutiven Konfrontation mit kultureller Alterität erzählt werden kann, ohne die behauptete Stabilität der Grenze zwischen den ›Rassen‹ oder Völkern zu gefährden: Das liegt zumindest dann im Bereich des Möglichen, wenn ein Autor mit Erfolg nach einer weitgehenden Entsexualisierung seiner Identifikationsfigur(en) strebt. Da dies aber auf die Ausblendung einen wichtigen Teils der *Conditio humana* hinausläuft, dürfte eine solche Strategie vor allem dann verfangen, wenn keinerlei Anspruch auf eine ›realistische‹ Repräsentation der außerliterarischen Wirklichkeit erhoben wird. Mit anderen Worten: Die Narration distanziert sich von Erzählkonzepten, die auf eine mimetische Darstellung menschlicher Lebenswelten abzielen, und dringt in den Bereich des dezidiert Irrealen und Wunderbaren vor.¹¹ Das aber

10 | Vgl. aus der Fülle neuerer literatur- und kulturwissenschaftlichen Publikationen, die von einem ähnlichen, nicht nur topografischen Verständnis der Grenze ausgehen, Benthien/Krüger-Fürhoff 1999, Görner/Kirkbright 1999, Görner 2001 u. Geulen/Kraft 2010.

11 | Auf die ebenso breite wie kontroverse Fachdiskussion um den Begriff des Realismus – im literaturästhetischen, nicht im literaturhistorischen Sinne – kann hier nicht

bedeutet keineswegs, dass sie nicht durchaus (allegorisch) auf außerliterarische Zusammenhänge beziehbar bleibt.

Als ein anschauliches Beispiel für dieses Verfahren mag ein Roman der literarischen Moderne fungieren, der inzwischen nur mehr dem Titel nach prominent ist – ungeachtet der schier gigantischen Auflagenhöhe, die er einstmals erreichte. Gemeint ist *Die Biene Maja und ihre Abenteuer* von Waldemar Bonsels, dessen Erstpublikation sich 2012 zum hundertsten Mal jährt und von dem bis heute gut zwei Millionen Exemplare verkauft worden sind.¹² Der in mehr als 40 Sprachen übersetzte Best- und Longseller erschien zunächst mitsamt dem Untertitel *Ein Roman für Kinder*, doch fiel dieser Zusatz in den seit 1920 veröffentlichten Ausgaben fort – kein Wunder, wenn man bedenkt, dass tausende deutsche Soldaten des Ersten Weltkriegs den Text im Tornister trugen (vgl. etwa Grieser 1991: 164). Insofern kann dieser mit guten Argumenten als ein Erwachsenenroman und »keineswegs nur [als] ein ›Kinderbuch‹« (Hübsch-Pflegler 1992: 63) gelesen werden.¹³

Im Folgenden ist also zu fragen, auf welche Weise Bonsels in der *Biene Maja* eine überwiegend entsexualisierte Welt kreiert, in der sich »exotische« Abenteuer erleben lassen, ohne dass dies zur impliziten Desavouierung völkischer Identitätskonzepte führt: Dass er es darauf anlegt, ist übrigens schon deshalb bemerkenswert, weil er in früheren Werken regelmäßig erotische Sujets aufgreift (vgl. dazu Hübsch-Pflegler 1992: 24f., u. Adam 2012). Anschließend wird eine knappe Auseinandersetzung mit einem weiteren, einst ebenfalls enorm populären Reisetext dieses Autors erfolgen, nämlich der 1916 publizierten *Indienfahrt*. Dabei kann exemplarisch gezeigt werden, dass auch Bonsels keine scharfen kulturellen Grenzen konstruiert (bzw. konstruieren *kann*), sobald seine Narrative vergleichsweise direkt auf menschliche Lebensverhältnisse Bezug nehmen, anstatt eine phantasmagorische Tierwelt zu entwerfen.

näher eingegangen werden; verwiesen sei nach wie vor auf die Arbeiten von Kohl 1977 u. Stern 1983 sowie auf den Überblicksartikel von Ritzer 2003.

12 | Vgl. Müller 1986: 57–61, sowie die ohne Verfasserangabe veröffentlichten Hinweise unter www.waldemar-bonsels-stiftung.de/index.php?article_id=52. Womöglich kann die von Sven Hanuschek organisierte Konferenz *100 Jahre Biene Maja – Waldemar Bonsels' Literatur und ihre Folgen*, die im März 2011 im Münchner Literaturhaus stattfand, als ein erstes Anzeichen für die allmähliche Wiederbelebung der Bonsels-Forschung gedeutet werden; vgl. den ertragreichen Tagungsband von Hanuschek 2012a.

13 | Dass auch eine Lektüre der *Biene Maja* als Kinder- oder Jugendroman mehr als legitim ist, belegen indes Karrenbrock 1999, Wrobel 2006 u. Hanuschek 2011c. Die frühere wissenschaftliche Aufnahme des Textes rekapituliert (in angreifbarer Weise) Mesenhöller 1986; vgl. zur allgemeinen Bonsels-Rezeption auch die umfängliche Darstellung von Hübsch-Pflegler 1986, deren Anhang mit zahlreichen Dokumenten aufwartet.

BONSELS' *BIENE MAJA* ALS VERKÖRPERUNG VÖLKISCHER PRINZIPIEN

Die Biene Maja gehört – gemeinsam mit dem Nachfolgeroman *Himmelsvolk* (1915) und der *Indienfahrt* – zu jenen Veröffentlichungen Bonsels', die von den Bücherverbrennungen des Frühjahrs 1933 verschont blieben (vgl. im Detail Haefs: 197–199). Denn während man etlichen anderen seiner Werke relativ problemlos eine Tendenz zur »verweichlichte[n] Psychologisierung« (Baumgartner 2011) sowie einen fragwürdigen Umgang mit den Axiomen der völkischen »Weltanschauung« vorwerfen konnte,¹⁴ war dies mit Blick auf Bonsels' größten Publikumserfolg aus noch ersichtlich werdenden Gründen nahezu unmöglich.¹⁵ Darüber hinaus sticht sogleich ins Auge, dass *Die Biene Maja* nur wenig mit jenen Tiererzählungen der Moderne gemein hat, die ihre Leserschaft nachhaltig zu verunsichern vermögen, indem sie die Scheidewand zwischen Humanem und Animalischem als äußerst porös inszenieren: Zu erinnern wäre hier speziell an die entsprechenden Texte Kafkas, in deren Zentrum ein wortgewandter Affe, ein forschender Hund, eine singende Maus oder ein misshandelter Käfer stehen (vgl. dazu etwa Lucht/Yarri 2010 u. Thermann 2010).

Von einem ähnlichen Irritationspotential findet sich in Bonsels' schmalem Roman vor allem deshalb keine Spur, weil rasch erkennbar wird, dass dieser – wie bereits Bernard de Mandevilles *The Fable of the Bees* (1714–1729) – eine kohärente allegorische Lesart nahelegt: *Die Biene Maja* präsentiert geradezu das Idealmodell einer Bewährung in der Fremde, bei der niemals Zweifel daran aufkommen, dass die kompromisslose Identifikation mit dem eigenen Volk den höchsten aller Werte darstellt.¹⁶ Demnach ist es wenig überzeugend, dem Text eine »märchenhafte[] Unverbindlichkeit« (Hübsch-Pflegler 1992: 63) zu attestieren oder seine »Qualitäten« just darin zu erblicken, »dass er [...] nicht eindeutig politisch zu lesen ist.« (Hanuschek 2011a)¹⁷ Im Gegenteil: Die spezifische Art

14 | So hatten die Nationalsozialisten Bonsels bereits vor ihrer »Machtergreifung« attackiert, weil er in der Jugendautobiografie *Tage der Kindheit* (1931) von seiner Schwärmerei für ein jüdisches Mädchen berichtet (vgl. Hübsch-Pflegler 1992: 49f., u. Hanuschek 2012b: 17f.).

15 | Dass der eifrige Antisemit Bonsels ab 1938 kaum mehr von Repressalien des Hitler-Regimes betroffen war und zu einem der meistgelesenen und bestbezahlten Autoren des »Dritten Reichs« avancierte (vgl. Hanuschek 2011b: 201–204, u. v.a. Haefs 2012), hatte er jedoch nicht zuletzt der Protektion seines zum Präsidenten der Reichsschrifttumskammer aufgestiegenen Jugendfreundes Hanns Johst zu verdanken (vgl. Hübsch-Pflegler 1992: 49f.).

16 | Insofern handelt es sich um einen poetologischen Selbstkommentar Bonsels', wenn er einer Figur in *Menschenwege* (1917), dem ersten Teil seiner Trilogie *Aus den Notizen eines Vagabunden*, die folgenden Worte in den Mund legt: »Wollen wir einmal die Bienlein betrachten? [...] Auch von ihnen kannst du lernen« (Bonsels 1992a: 29).

17 | *De facto* scheint schon Hanuscheks eigene, im Ganzen sehr instruktive Analyse von Bonsels' Roman diese Behauptung zu entkräften.

und Weise, in der Bonsels auf »Märchenan- und ausleihen« sowie auf Elemente von »Entwicklungsroman und Tiergeschichte« (Karrenbrock 1999: 157) zurückgreift und sich am modernen Reise- und Abenteuerroman orientiert, hat zur Folge, dass die der Narration eingeschriebene Weltsicht von Ambivalenzen und Brüchen annähernd frei ist. Dazu trägt wesentlich bei, dass sich die Anthropomorphisierung der Titelfigur gleichsam unvollständig ausnimmt: Die tapfere Maja mag über menschliche Sprachfertigkeiten oder auch über »Hände« (Bonsels 1992c: 23)¹⁸ verfügen, doch besitzt sie keine komplex ausgestaltete Psyche und fast keine libidinösen Interessen – sodass es weitgehend unerheblich ist, dass sie durch ihren Namen (und *nur* durch ihren Namen) als weiblich markiert wird. Bei Bonsels' Biene handelt es sich nicht um ein »der menschlichen Einfühlung nahegebrachtes Tier oder ein[en] Mensch[en] im bloßen Tierkostüm« (Karrenbrock 1999: 154), sondern um einen *Flat character* und ein tendenziell asexuelles Geschöpf, dessen Agieren vornehmlich der parabelartigen Bestätigung völkischer Prinzipien dient.¹⁹

In diesem Zusammenhang ist denn auch die These zu relativieren, Majas Aufbruch ins Unbekannte sei einzig durch ihre adoleszente Freiheitssehnsucht motiviert, sodass es in Bonsels' Roman zu einer regelrechten »Glorifizierung der Trotzkopfphase« (Karrenbrock 1999: 158) komme. Denn zwar verlangt es das junge Insekt anfangs nach einer Alternative zum arbeitsreichen und eintönigen Dasein im Bienestock, aber diese Haltung bleibt Episode und wird zudem von Bonsels' heterodiegetischem Erzähler *expressis verbis* als »leichtsinnig« (BM 14) gerügt. Überdies hat es die reiselustige Biene keineswegs nur auf ihr »individuelle[s] Glück« (Karrenbrock 1999: 158) abgesehen; die Heimat verlässt Maja – wie zahlreiche Artgenossen auch – »nicht aus Übermut oder böser Gesinnung«, sondern primär deshalb, weil »das Volk [...] sich so stark vermehrt [hatte], daß die Stadt nicht mehr Raum genug für alle Bewohner bot« (BM 10). Oder, in der Diktion des deutschen Imperialismus um 1900: Der angestammte »Lebensraum« ist längst allzu knapp geworden, und somit mutet es unabdingbar an, sich nach neuen Entfaltungsmöglichkeiten umzusehen (vgl. dazu Walkenhorst 2007: 166–249). Bekräftigt wird diese Einschätzung dadurch, dass der Erzähler »das Gedränge« im Bienestock als »beinahe unerträglich« qualifiziert und im Stile anti-moderner Urbanitätskritik das folgende Horrorszenario

18 | Zitate aus dieser Ausgabe werden im Folgenden mit der Sigle »BM« zitiert.

19 | Es wird hier darauf verzichtet, das Verhältnis dieses Geschöpfes zu den anderen Tierfiguren in Bonsels' Œuvre – etwa in *Himmelsvolk*, *Indienfahrt* oder *Mario und die Tiere* (1927) – näher zu bestimmen; vgl. aber Karrenbrock (2012). Offenkundig ist, dass die Maja-Figur denkbar wenig mit jenem Verständnis des Animalischen gemein hat, das Bonsels in einem kurzen Aufsatz aus den späten 1920er Jahren artikuliert: Dort charakterisiert er »das Tier« als »die lebendige Gestalt des Triebhaften ohne die Leitung der reflektierenden Vernunft« und »Sinnbild der dämonischen Wesenselemente unserer selbst.« (Bonsels 1928: 891f.) Seine Kritik an Narrativen, die Tierfiguren »nur als Gleichnis für menschliches Gehabe verwenden« (ebd.: 892), dokumentiert zudem eine programmatische Abkehr von jenem Verfahren, das er in der *Biene Maja* noch selbst zur Anwendung bringt.

schildert: »Maja sah ununterbrochen Biene auf Biene an sich vorüberreiten, das Geschiebe und die Eile waren so groß, daß zuweilen die eine über die andere fortkletterte und wieder andere sich wie zu Klumpen geballt vorüberwälzten.« (BM 7) Vor diesem Hintergrund erscheint ihr Drang in die Ferne sehr wohl gerechtfertigt, nur soll sie auf ihrer Reise stets »an das Wohlergehen aller denken« (BM 8): »[H]ab Glück in der Welt und sei deinem Volk und deiner Königin treu« (BM 10), lautet die Mahnung, die man ihr mit auf den Weg gibt.

Dass die Maja-Figur weniger als Verkörperung eines individuellen Emanzipationsstrebens denn als vorbildliche Exponentin völkischer Gesinnung und Gesittung aufzufassen ist, wird durch den Fortgang des Romans wiederholt bestätigt (vgl. auch Dahrendorf 1980: 187, u. Müller 1986: 69). So sieht sich Bonsels' Protagonistin zwar etlichen heiklen und zum Teil lebensbedrohlichen Situationen ausgesetzt, doch gerät sie kaum ernstlich in Gefahr, ihre kulturelle Herkunft zu »verraten«. Denn unabhängig davon, ob sie mit der eleganten Libelle Schnuck, einem skurrilen Grashüpfer, der frechen Fliege Puck, der perfiden Spinne Thekla, einer kontaktscheuen Wanze, dem schönen Schmetterling Fritz, dem zänkischen Weberknecht Hannibal, einer impertinenten Mücke, einem freundlichen Nachtfalter oder dem grüblerischen Tausendfüßler Hieronymus zusammentrifft – hinsichtlich ihrer Selbstverortung bleibt Maja unerschütterlich: Fast immer stellt sie sich als Mitglied des »Volk[s] der Bienen« (BM 34, 62, 69, 77, 80 u. 92) vor, definiert sie sich also über jenes Kollektiv, das sie bloß temporär verlassen hat. Ein Verhalten wie das des Mistkäfers Kurt, der sein »Volkstum« schamhaft verleugnet und sich als Rosenkäfer ausgibt, muss ihr daher ebenso befremdlich wie anstößig erscheinen (vgl. BM 35).

Aufgrund der skizzierten Identitätskonstruktion ist es nur folgerichtig, dass Maja sich schon früh »nach ihrer [...] Heimat« (BM 29) sehnt. Obwohl sie einen gewissen Stolz auf den eigenen Wagemut verspürt, tröstet sie die Aussicht auf das baldige Ende ihres nomadischen Umherschweifens: »Ach, wie glücklich machte es sie, sich dazurechnen zu dürfen, sich von allen geachtet zu wissen und den starken Schutz der Gemeinschaft genießen zu können. Hier, an ihrem einsamen und ausgesetzten Platz, war sie gefährdet und fror.« (BM 29f.) Ferner durchlebt Bonsels' »edle Vagabundin« (Müller 1986: 69) immer wieder »Stunden, in denen sie sich nach einer geordneten Tätigkeit sehnt[], nach nützlicher Beschäftigung und nach Gesellschaft unter ihresgleichen.« (BM 75)²⁰

20 | Es kann daher nicht verblüffen, dass die aus der *Biene-Maja*-Trickfilmserie bekannte Figur des tollpatschigen Willi in der Romanvorlage gar nicht auftaucht: »[I]m blitzblank aufgeräumten Bonselskosmos hätte solch ein antiautoritärer Schraz nichts zu suchen gehabt.« (Rühle 2011; vgl. auch Hanushek 2011c: 47) Zusätzlich zu der von 1975 bis 1979 produzierten japanisch-österreichisch-deutschen Serie, die es auf zwei Staffeln mit jeweils 52 Folgen brachte, existiert eine deutlich ältere Adaption des Stoffs: Bereits im Jahr 1926 war ein Stummfilm in den deutschen Kinos zu sehen, in dem Bonsels' Figuren von realen Insekten verkörpert werden (vgl. dazu Hübsch-Pflegler 1992: 46f.). Darüber hinaus wurde *Die Biene Maja* zur Grundlage diverser Comics, Hörspiele, Theaterstücke, Opern und Musicals; vgl. dazu die Dissertation von Weiß 2012a und zusammenfassend ders. 2012b.

Angesichts dessen liegt es nahe, dass Maja ein Höchstmaß an Befriedigung empfindet, sobald ihre Reisebekanntschaften die Bienen als »die angesehensten« und »mächtigsten« (BM 45) aller Insekten preisen oder aber um ihr mustergültig »geordnetes Staatswesen« (BM 21) beneiden. Demgegenüber beantwortet sie jegliche Geringschätzung ihrer Herkunft mit grimmiger Entschlossenheit; sie will und kann es »nicht ertragen [...], daß man ihr Volk herabsetzt[]« (BM 77). Außerdem zeigt sich Maja zutiefst schockiert, als der bereits erwähnte Grashüpfer sie fälschlich für eine Wespe hält, speist sich ihr Selbstverständnis doch nicht zuletzt aus der manichäischen Abgrenzung von diesem als inferior gebrandmarkten Erz- und Erbfeind, »diesem Diebsvolk, diesen Landstreichern« (BM 40). Für sie bedeutet eine solche Verwechslung mithin die schwerste »Beleidigung«, ja »die größte Schmach«, zumal ihr Gesprächspartner selbst nach dem energischen Hinweis darauf, dass sie »zur Familie der Bienen« (BM 40) gehöre, die Tragweite seines Irrtums nicht einsehen will. Majas Identitätsgewissheit aber wird durch diesen Zwischenfall nicht erschüttert; für sie steht außer Frage, dass sie mit einer Wespe überhaupt nichts gemein haben *kann*.

In Analogie dazu ist Bonsels' Heldin der festen Überzeugung, dass die Mehrzahl »interkultureller« Kommunikationsversuche geradezu zwangsläufig fehlschlagen muss, meint sie doch unüberbrückbare Differenzen zwischen den verschiedenen Völkern ausmachen zu können: »Es ist gar nicht so leicht, mit fremden Leuten zu verkehren, dachte sie, sie denken anders« (BM 73). Diese essentialistische Einsicht erklärt denn auch die Flüchtigkeit, welche selbst die schiedlich-friedlich verlaufenden Begegnungen Majas mit anderen Insekten auszeichnet: Tiefgehende, womöglich gar libidinöse Affektionen sind bei ihr jedenfalls nicht zu erkennen; ihre unbändige Liebe gilt zunächst allein den Abstrakta Volk und Heimat. Wohl aber beobachtet Maja das Ende einer kurzlebigen Affäre zwischen dem Mistkäfer Kurt und der Grille Iffi (vgl. BM 32f.), deren Scheitern gemäß der völkischen Perspektive der Narration im Grunde alternativlos ist: Da Bonsels ethnische Homogenität zum wichtigsten Wert eines jeden Gemeinwesens stilisiert, *muss* er eine derartige Partnerwahl im Desaster münden lassen.

Demnach erwirbt Maja auf ihrer Reise durch ferne Wiesen und Wälder vor allem die Gewissheit, dass es in der Welt »ums Fressen und Gefressenwerden geht« (Karrenbrock 1999: 157) – und allein die unverbrüchliche Solidarität mit dem eigenen Volk eine aussichtsreiche Position im erbarmungslosen »Kampf ums Dasein« garantiert. Besonders akut wird diese sozialdarwinistische Lehre gegen Ende des Romans, als Maja in die Gefangenschaft der grausamen Hornissen gerät, deren physische Stärke diejenige der Bienen (und auch die der Wespen) bei weitem übertrifft.²¹ In ihrem Kerker hört sie zufällig mit an, wie das mächtige »Feindvolk« einen Überraschungsangriff auf ihre Heimat plant,

21 | Prinzipiell scheint es keine abwegige Annahme zu sein, dass Bonsels' Hornissen das British Empire repräsentieren, während die Figuren der Wespen für Frankreich und die der Bienen für Deutschland einstehen. Allerdings geht der Bedeutungsgehalt des

und dadurch erhält Maja endlich Gelegenheit, »etwas Großes und Gutes für ihre Königin und zum Wohle ihres Staates [zu] tun« (BM 78):

[D]ie Verzweiflung der kleinen Biene machte bald einer entschlossenen Besinnung Platz. Es war, als erinnerte sie sich wieder daran, daß sie eine Biene war. Hier sitze ich und weine und klage, dachte sie plötzlich, als ob ich nicht Gedanken und Kräfte hätte. Oh, ich mache meinem bedrohten Volk keine Ehre. Sterben muß ich doch, da will ich es wenigstens stolz und mutig tun und nichts unversucht lassen, die Meinen zu retten. Es war, als vergäße sie ganz die lange Zeit der Trennung von den Ihren und der Heimat; sie fühlte sich ihnen zugehöriger als je [...]. (BM 99f.)

Majas Entschluss, die Flucht aus dem Hornissenbau zu wagen, steht also unwiderruflich fest, und tatsächlich gelingt es ihr, unbemerkt zum Ausgang vorzudringen. Dort aber hat sich ein feindlicher Wachsoldat postiert, und so verliert sie für einen Moment »all ihre Hoffnung« (BM 100), ehe sich etwas ebenso Unerwartetes wie Unerhörtes ereignet. Die Biene bemerkt verwundet, »[w]ie schön er ist«, und gerät daraufhin schier in Verzückung: »[W]ie edel ist seine Haltung, und wie stolz funkelt seine Rüstung« (ebd.). Augenscheinlich hat sich das zuvor so keusche Insekt Hals über Kopf verliebt, und in dieser ungewohnten Lage vergisst Maja sogar, »daß es ihr Feind war, den sie vor sich sah.« (Ebd.) Doch damit nicht genug: Als die Hornisse die Ausbrecherin entdeckt, begegnet sie ihr nicht etwa aggressiv, sondern mit einem wohlwollenden Lächeln.

Es war gar nicht böse, dies Lächeln; die kleine Biene hatte dabei ein Empfinden, das sie noch niemals im Leben gekannt hatte. Ihr war zumute, als ob dieses Lächeln des jungen Kriegers eine heimliche Gewalt über ihr Herz ausübte. (BM 101f.)

Allerdings macht Bonsels' Roman gleich darauf deutlich, dass sich die Protagonistin ihren aufwallenden Emotionen keineswegs hingeben wird. Denn im Gegensatz zu Kurt und Iffi oder etlichen menschlichen Figuren in Reisetexten der Moderne muss Maja rasch einsehen, weshalb es zu der ersehnten Grenzüberschreitung nicht kommen darf. Diese Lektion lernt sie just von dem begehrten Soldaten, der mit größter Zurückhaltung auf ihre Feststellung reagiert, dass offenbar doch nicht alle Hornissen böse seien. »Der Krieger sah Maja ruhig an: ›Es gibt überall böse und gute Leute«, sagte er ernst. ›Aber wir sind eure Feinde, vergiß das nicht. Es wird immer so bleiben.« (BM 102) Damit sind sämtliche Hoffnungen von Bonsels' Identifikationsfigur im Keim erstickt, denn der als naturwüchsig und unaufhebbar inszenierte Antagonismus zwischen Bienen und Hornissen lässt eine Annäherung zwischen den Angehörigen beider Völker schlichtweg nicht zu.

Anstatt darüber in Trübsal zu verfallen, ist Maja sofort wieder ganz bei sich selbst – woran sich erneut erweist, wie gering Bonsels' Interesse an einer

Romans darin nicht auf, transportiert dieser doch unübersehbar den Anspruch, *allgemeingültige* Grundsätze zur Anschauung zu bringen.

(nach menschlichen Maßstäben) plausiblen Figurenpsychologie ist. Jedenfalls entflammt seine Biene nun wieder in bedingungsloser »Liebe zu den Ihren«, sie besinnt sich auf die Notwendigkeit der »Treue gegen ihr Volk« und »fühlt[], hier gab es kein anderes Mittel mehr als List oder Gewalt.« (BM 103) Dabei gereicht es ihr zum Vorteil, dass das »Wissen« des Wächters um die Aussichtslosigkeit »interkultureller« Paarbeziehungen aus schmerzlichem Erleben erwächst: Einst hatte er ein Verhältnis mit der Libelle Schnuck unterhalten, doch war er von der »männermordende[n] femme fatale« (Karrenbrock 1999: 161) schnöde verlassen worden. Gemäß der Logik von Bonsels' Roman wird das Negativbild der Hornissen durch dieses Faktum noch einmal verstärkt, und dementsprechend entpuppt sich der scheinbar so integre Krieger als schwächlicher »Volksverräter«. Denn als Maja ihm das Angebot unterbreitet, im Tausch gegen ihre Freiheit Schnucks derzeitigen Aufenthaltsort preiszugeben, willigt der Soldat ohne zu zögern ein (vgl. BM 104) – und besiegelt damit das klägliche Scheitern des Feldzugs der Hornissen gegen die Bienen. Maja nämlich bleibt genügend Zeit, um in die Heimat zurückzukehren und ihre Artgenossen vor dem drohenden Unheil zu warnen, und folglich wappnen sich diese umgehend zur Verteidigung.

Dass der militante Chauvinismus von Bonsels' Roman in den Schlusssequenzen besonders drastisch zutage tritt, hat unlängst Hanuschek (2011a) mit Recht betont. So besitzt die martialische Ansprache, mit der die Bienenkönigin den Hass ihrer Truppen auf die Hornissen schürt (vgl. BM 112 u. 115), eine frappierende Ähnlichkeit mit jener »Hunnenrede«, die Wilhelm II. am 27. Juli 1900 in Bremerhaven hielt, um das zur Niederschlagung des »Boxeraufstands« gen China ausrückende Expeditionskorps auf seine Mission einzuschwören (vgl. dazu Baumgartner 2011 u. Hanuschek 2011a). Die hehren Tugenden, welche die Bienen nun an den Tag legen sollen, sind »Todesbereitschaft« und »beseligter Opferwille« (BM 105) – und daran herrscht unter ihnen beileibe kein Mangel. Sie alle werden »von glühendem Verlangen« erfasst, »den alten Todfeinden mit ganzer Kraft zu begegnen« (BM 110), und die Aussicht auf einen »kühne[n] Soldatentod« erfüllt sie mit »wilde[r] Seligkeit« (BM 113). Insofern nimmt es nicht wunder, dass sie die Hornissen, wenngleich unter schweren Verlusten, schließlich bezwingen, was deren perplexe Heerführerin schlechterdings nicht zu begreifen vermag. Doch »eine ältere Hornisse« bescheidet ihr: »Wir sind wohl stärker und mächtiger, aber das Volk der Bienen ist einig und treu. Das ist eine große Macht, der niemand widerstehen kann. Keine würde ihr Volk verraten, jede dient zuerst dem Wohl aller.« (BM 116) Formuliert ist damit jenes Ideal, das Bonsels' Roman zuallererst zu vermitteln sucht und dem dann auch das kollektive Verhalten der siegreichen Bienen entspricht. Zwar trauern sie um »[e]inundzwanzig Gefallene, die einen ruhmvollen Tod gestorben waren«, doch nehmen sie »die gewohnte Arbeit im Stock« unverzüglich wieder auf: »Ein jeder trug seinen Stolz und seinen Schmerz still mit sich herum und ging seiner Pflicht und Arbeit nach.« (Ebd.) Derartige Passagen, so Hanuschek (2011c: 47), »klingen schon nicht mehr nach Kaiserreich, sondern nach dem kommenden

›tausendjährigen‹ Reich. Sie machen verständlich, warum ›Die Biene Maja und ihre Abenteuer‹ 1933 nicht verboten wurde.«²²

Zu guter Letzt erläutert dann die Monarchin höchstpersönlich, weshalb Majas zwischenzeitliches Reisefieber als ganz und gar unbedenklich zu bewerten ist: »Du hast deine Heimat und dein Volk nicht vergessen, und im Herzen warst du treu.« (BM 120) Anders gesagt: Da sie sich nie ernsthaft auf das kulturell Fremde eingelassen hat – insbesondere in sexueller Hinsicht –, ist Majas Wiedereingliederung in den homogenen ›Volkskörper‹ unschwer möglich. Ihre fernab der Heimat gewonnene Erfahrungen stellen das normative ›Wissen‹ um die existentielle Differenz zwischen den Bienen und allen übrigen Insekten somit nicht in Frage, sondern bestätigen es mit Nachdruck. Das völkische Idyll ist komplett.²³

SEXUELLE TRANSGRESSIONEN UND TEMPORÄRE HEIMATVERLUST IN BONSELS' *INDIENFAHRT*

Ungeachtet aller inhaltlichen wie formalen Unterschiede, die zwischen der *Biene Maja* und der – laut Lou Andreas-Salomé (1988: 20) »nicht genug zu preisende[n]« – *Indienfahrt* bestehen, ist beiden Texten ihre episodische Reisestruktur gemeinsam. Letzterer beruht zum Teil auf persönlichen Erfahrungen Bonsels', der sich im Dienste der Basler Mission vom Herbst 1903 bis zum Frühjahr 1904 auf dem Subkontinent aufgehalten hatte.²⁴ Gleichwohl ist Hanuschek (2011a) beizupflichten, wenn er die *Indienfahrt* als »pseudoautobiografisch]« klassifiziert und dies damit begründet, dass ihr Verfasser zwar »einen autobiografischen Kern suggeriert, aber aus so großer Entfernung zur eigenen

22 | Obwohl Hanuscheks Einschätzung zutrifft, ist es angesichts des historischen Kontextes von Bonsels' Roman wenig überzeugend, dessen Hauptfigur polemisch als »braune Biene« (Rühle 2011) oder »Hakenkreuz-Biene« (Baumgartner 2011) zu apostrophieren.

23 | Dieses Idyll kann indes nur dadurch bestehen, dass der eingangs des Romans thematisierte Mangel der Bienen an ›Lebensraum‹ nicht wieder zur Sprache kommt – denn diesen hat der Triumph über die Hornissen ja keineswegs beseitigt.

24 | Nach seiner Rückkehr distanzierte sich Bonsels von der Mission, der er in seinem Pamphlet *Mein Austritt aus der Baseler Missions-Industrie und seine Gründe* (1904) die unzulässige Verquickung von religiösen und ökonomischen Interessen vorwarf. In der Folge war er als Verleger in München tätig, wo er unter anderem Kontakte zu Heinrich Mann unterhielt; im Ersten Weltkrieg diente er in der Propagandaabteilung der Obersten Heeresleitung (gemeinsam mit Börries Freiherr von Münchhausen, Hans Grimm und Arthur Moeller van den Bruck). Später führte Bonsels ein meistens sesshaftes Leben in Ambach am Starnberger See; er unternahm aber noch Reisen nach Brasilien, in die USA und in die Türkei, die sich auch in seinen literarischen Werken niederschlugen. Vgl. zur Biografie die – allerdings hagiografischen – Ausführungen von Hübsch-Pflegler 1992 sowie Wrobel 2006, Hanuschek 2012b u. Weiß 2012c.

Indienreise [...] schreibt, dass immer auch die Distanz, der ›dichterische‹ Wurf im Vordergrund steht.« Bonsels' Text, der eine Gesamtauflage von rund 500 000 Exemplaren erreichte (vgl. Rühle 2011), ist also »weder Tagebuch noch Reisebericht« (Hübsch-Pflegler 1992: 33; vgl. im Detail Karnick 1990 u. Ulrich 2012) und wird daher im weiteren Verlauf nicht anders als eine fiktionale Veröffentlichung analysiert.²⁵ Entscheidend ist dabei, dass sein autodiegetischer Erzähler in diametralem Gegensatz zur Titelheldin des Insektenromans keinesfalls als idealer Vertreter völkischer Prinzipien gelten kann. Vielmehr schildert der namenlose Deutsche allerlei riskante Transgressionen – nicht zuletzt im Bereich der Sexualität –, die seine ursprüngliche Identitätskonstruktion gehörig ins Wanken bringen.²⁶

Die Handlung setzt mit der Ankunft des Protagonisten im südwestindischen Cannanore (heute Kannur) ein, wo er in einem teilweise verfallenen Haus Quartier nimmt. Als ihn jener Inder, der ihm diese Unterkunft verschafft hat, für einen Engländer hält, weist er ihn sogleich auf seinen Fehler hin – ähnlich Bonsels' Biene reagiert auch der Erzähler der *Indienfahrt* zunächst sehr empfindlich, wenn ihm ein fremdes ›Volkstum‹ zugeschrieben wird (vgl. Bonsels 1992d: 7f.).²⁷ Überdies geriert er sich ohne jede Rücksicht als ›weißer Herrenmensch‹, indem er den ›Eingeborenen‹ nach Gutdünken neue Namen zuweist²⁸ und sie mittels körperlicher Gewalt kujoniert (vgl. dazu auch Ulrich 2012: 92–95). Obwohl der Deutsche versichert, er sei »nicht nach Indien gereist, um es zu beherrschen« (I 11), lässt er sich regelmäßig zu ›Züchtigungen‹ seines Dieners hinreißen: »Übrigens gab es [...] zwischen Panja und mir erregte Szenen im Ringen um die Oberhand des Einflusses. Für gewöhnlich endete solch ein Auftritt damit, daß ich diesen Sklaven niederschlug.« (Ebd.)²⁹

Allerdings zeichnet sich bald darauf ab, dass Bonsels' Erzähler den Status eines über fast unumschränkte Autorität verfügenden ›Weißen‹ keineswegs wahren kann, sondern einen problematischen Prozess des *going native* durchläuft:

25 | Vgl. zum Verhältnis von Faktualität und Fiktionalität im Kontext autobiografischen Schreibens insbesondere Holdenried 2000: 19–44.

26 | Es ist im Rahmen des vorliegenden Aufsatzes nicht möglich, Bonsels' *Indienfahrt* in ein Verhältnis zu einschlägigen Veröffentlichungen prominenter Zeitgenossen wie Max Dauthendey, Hermann Hesse, Hermann Graf Keyserling und Stefan Zweig zu setzen oder gar im Feld der deutschsprachigen Indienliteratur von der frühen Neuzeit bis zur Gegenwart zu verorten. Vgl. dazu neben Ulrich 2012 die Monografien von Günther 1988 bzw. von Dharampal-Frick 1994 u. Gokhale 2011 sowie die Sammelbände von Eckel/Hilmes/Nell 2008 u. Durzak 2011.

27 | Zitate aus dieser Ausgabe werden im Folgenden mit der Sigle »I« zitiert.

28 | So heißt es über die Figur eines Kochs: »Ich nannte ihn Pascha, weil ich seinen Namen nicht behalten konnte. Das hätte übrigens niemand gekonnt.« (I 10; vgl. auch I 69)

29 | Mit derartigen Gewaltakten des Protagonisten korrespondiert seine Herabwürdigung der indischen »Urbevölkerung«, die sich »auf einem außerordentlich niedrigen Stande der Zivilisation« befinde, »aber arglos und sehr friedsam« sei: »Ihre Religion ist anscheinend in den primitivsten heidnischen Vorstellungen geblieben« (I 71).

Gewisse Parallelen zu den im südlichen Afrika ›verkaffernden‹ Kolonisatoren Hans Grimms sind dabei kaum zu übersehen.³⁰ So schwindet die nur scheinbar irreduzible Differenz zu den Einheimischen dadurch, dass der Protagonist der *Indienfahrt* »von den mystischen Herrlichkeiten und dem geheimnisvollen Zauber aller Erscheinungen« (I 39) immer mehr in den Bann gezogen wird; ausschlaggebend dafür ist wohl seine Neigung, »das Nahe und Vertraute gegen das Fremde und Ungewisse ein[zutauschen], das Haus gegen die Straße und die Heimat gegen die Welt.« (I 15) Die klimatischen Bedingungen der Tropen wie auch die nächtlichen Naturgeräusche lösen nun Nervosität und Schlafschwierigkeiten bei ihm aus (vgl. I 17), eine »sonderbare Traurigkeit« (I 25) ergreift ihn, und angesichts seiner sozialen Isolation vertilgt er große Mengen »schweren indischen Palmweins« (I 44). Die Grenze zwischen Traum und Realität vermag er fortan nicht mehr klar zu ziehen; vielmehr verstößt der vom ›Tropenkoller‹ Befallene (vgl. etwa Bischoff 2011: 146–163) unter anderem dadurch gegen das ›abendländische‹ Rationalitätsgebot, dass er angeregte philosophische Diskussionen mit einem Affen zu führen meint (vgl. I 45–51).

Seiner prekären Situation sucht Bonsels' zweifelhafter Held abzuhelpfen, indem er sich zu einer – freilich ziellosen – Reise in die ›Wildnis‹ aufrafft, denn »[a]uf der Reise«, so glaubt er, »sind die meisten Menschen besser als in den kleinen Bedrückungen ihrer engen Häuslichkeit« (I 59). Tatsächlich jedoch wird ihm sein abenteuerlicher Weg ins Unbekannte, den er im Ochsenwagen, im Kanu und zu Fuß zurücklegt und der ihn sowohl in kaum durchdringliche Urwälder als auch in lebensfeindliche Gebirgsregionen führt, keine Linderung verschaffen. Stattdessen verfällt er zusehends jener »Untugend«, die ihm selbst zufolge darin besteht, dass man »[d]ie Achtung vor dem fremden Wesen [...] mit der Preisgabe des eigenen Wesens verbindet.« (Ebd.)

Dass der Identitätsverlust des Erzählers insbesondere durch dessen libidinöse Überreizung vorangetrieben wird, lässt Bonsels' *Indienfahrt* rasch ersichtlich werden. So sind schon jene Passagen, in denen der Protagonist die schwüle Hitze und die üppige Vegetation des von ihm durchmessenen Dschungels beschreibt, eindeutig sexuell konnotiert (vgl. dazu Günther 1988: 202–207), meint er doch »in der gärenden Stille umher eine aufreizende Liebessucht und die Ahnung eines hastigen törichtes Todes« identifizieren zu können: »Mein Blut pochte in den Spitzen der Finger, in den Schläfen und im Halse.« (I 65) Zwar ist es dann nur der ihn begleitende Panja, der sich »[z]u den Frauen« (I 66) eines nahegelegenen Dorfes aufmacht, aber unabhängig davon schreitet die psychische Degeneration des Deutschen rapide fort: Er verliert »Ziel und [...] Zeit« (I 75) aus dem Blick, schießt unmotiviert mit seinem Gewehr um sich (vgl. I 79) und leidet unter dem Eindruck, sein »Gehirn [habe] sich um vieles verkleinert und [...] mache [...] eigenartige Drehungen und Schwankungen in seiner Schale« (I 82).³¹ Einen ersten symbolischen Höhepunkt erreicht diese

30 | Vgl. zum Phänomen des ›kulturellen Überläufertums‹ allgemein Kohl 1987.

31 | Daher ist es mehr als abwegig, wenn ein Bonsels-Verehrer wie Goedsche (1990: 5) in einem erstmals 1935 publizierten Aufsatz die Ansicht vertritt, der Erzähler von

Entfremdung von den zentralen Werten seines ›Volkstums‹ – wie auch von den damit verknüpften Virilitätsidealen –, als er seine »Manuskripte und Bücher« (I 83) zu verbrennen beginnt und konzедiert: »Ich hatte meine Heimat vergessen.« (Ebd.)

Dieser vor dem Hintergrund des deutschen Nationalismus um 1900 schier skandalöse Satz leitet zur Schilderung eines sexuell aufgeladenen Fiebertraums über, der in der Erinnerung an einen Bordellbesuch in Bombay kulminiert: Dort war Bonsels' Erzähler eine offenbar minderjährige Prostituierte namens Goy vermittelt worden, deren »schmiegsame[r] Mädchenleib« (I 97) ihn verführte und deren »Frauenaugen [...] erfahren, kindlich und begierig« (I 98) lächelten. Nach dem gemeinsamen Konsum von Opium tanzte sie für ihn, und dann »tat [sie] ihre Pflicht, und kein Gewissen, wie es in unserer Brust wohnt, behinderte ihre geschäftige Treue gegen den einzigen Genuß, den sie kannte und austeilte.« (Ebd.) Doch trotz des rauschhaft-dionysischen Glücks, das ihm die (unfreiwillige) Hingabe der ›Exotin‹ bescherte, bleibt dem Protagonisten der *Indienfahrt* bewusst, wie sein transgressives Verhalten recht eigentlich zu beurteilen ist:

Es mag nun wohl gewesen sein, daß eine habgierige Alte mich geführt und ein verdorbenes Kind mein Lager geteilt hatte, aber [...] es kam mir damals nicht darauf an, wie viel die Dinge in den richterlichen Augen einer Weltgerechtigkeit wert sein mochten (I 100).

Insofern wird die sexuelle Überschreitung der ›Rassengrenze‹ als ein äußerst heikler, das Sozialprestige unterminierender Schritt markiert, wodurch zugleich extreme Zweifel an jener Auffassung geschürt werden, die der Erzähler in einem Akt der Projektion seinem Diener zuschreibt: Dieser sei überzeugt, dass die »Überlegenheit« der ›weißen Rasse‹ »mit der Unerschütterlichkeit eines Naturgesetzes feststand.« (I 117) *De facto* aber hat die unkontrollierte Triebhaftigkeit des Deutschen zur Folge, dass dieser – in der Perspektive des Textes – von der supponierten ›Höhe seines Volkstums‹ herabsinkt.

Dazu fügt es sich, dass die esoterisch verbrämte und einigermassen klischeeträchtige Zivilisationskritik von Bonsels' liminaler Hauptfigur immer stärker in den Vordergrund rückt. Der »Hast und Willkür des europäischen Treibens« (I 142) will sie endgültig entsagen, und so fällt sie den bedrohlichen Verlockungen Indiens fast vollständig anheim: »Die brodelnde Finsternis des heißen Urwalds umdunkelte meine überwachen Sinne wie im Taumel einer nahenden Ohnmacht, und meine armen Gedanken huschten wie blasse Irrlichter darüber hin.« (I 138) Im Unterschied zum Beginn der *Indienfahrt* nimmt es der Protagonist nun sogar klaglos hin, mit einem Engländer verwechselt zu werden – »So war ich also ein Engländer« (I 150) –;³² seine nationalkulturelle Identität

Indienfahrt – den er mit dem Autor gleichsetzt –, sei »eine starke Persönlichkeit«, ja ein »absoluter Meister seiner selbst.«

32 | Eine ganz ähnliche Stelle enthält auch Bonsels' Reisetext *Der Reiter in der Wüste. Eine Amerikafahrt* von 1935 (vgl. Bonsels 1992b: 35f.); erhellend ist die Interpretation von Friedrich 2012.

hat er weitgehend abgestreift. Demgemäß gibt er sich nach seiner Ankunft in der Stadt Mangalore der »frohsinnige[n] Oberflächlichkeit« (I 173) seiner Umgebung hin;

[m]eine letzten Bücher wurden ein Raub der Insekten, meine Gedanken eine Beute der Träume, und selbst meine Zukunftshoffnungen fielen für lange dem sanften Rausch so vergänglicher wie überwältigender Genüsse zum Opfer. (I 174)

Dass zu diesen devianten »Genüsse[n]« auch neuerliche sexuelle Ausschweifungen zählen, deutet der Deutsche lediglich an, doch betont er gerade durch diese Selbstzensur den anstößigen Charakter seiner wohl durchaus vorhandenen geschlechtlichen Kontakte:

[O]b ich die weißen Nächte [...] allein zubachte oder nicht, werde ich nicht sagen, denn es gibt zu viele Menschen, die solcherlei Erwägungen in ernstliche Besorgnis wirft, und man soll niemand Sorgen bereiten, am wenigsten durch die Erinnerung an eigene Freuden. (I 175)

Kurzum: Das von allerlei Exkulpationsbemühungen begleitete *going native* des Protagonisten³³ ist annähernd abgeschlossen, als er sich urplötzlich jener »Pflichten und Aufgaben« entsinnt, die er »in einem anderen Land« zu erfüllen hat, »in einem Bereich, dessen Kräften und Zielen ich durch Abstammung und Überlieferung verbunden war, und zum ersten Mal seit Jahren wandten sich meine inneren Augen über das Meer der Heimat zu.« (I 212) Daraufhin entscheidet sich der »Weiße« zur sofortigen Rückkehr nach Europa, sodass gegen Ende der Narration eine »Heilung« von der »Infektion« durch das Fremde eingesetzt zu haben scheint (vgl. Ulrich 2012: 102f.). Dies aber ändert nichts daran, dass sich Bonsels' Erzähler längst als ein hinsichtlich seiner kulturellen Identität zutiefst verunsichertes Individuum erwiesen hat – und keineswegs als vorbildlicher Vertreter »aufrechten Deutschtums«.

ENG FÜHRUNG

In Anbetracht der präsentierten Befunde ist nicht unmittelbar einsichtig, weshalb neben der *Biene Maja* auch die *Indienfahrt* den nationalsozialistischen Zen-

33 | So gibt er zu verstehen, dass das tropische Klima »unserem Blut nicht den Ernst unserer Rasse [erlaubt], nicht den Eigensinn zur Tätigkeit, der ihr eigentümlich ist, und am wenigsten die Neigung zu beständiger Arbeit. Ungezählte unseres Volkes sind [...] den Verführungen der südlichen Sonne erlegen, fast unvermerkt, unheilbar der Süßigkeit des tatenlosen Genusses verfallen und erst nach eingebüßter Lebenskraft zu jenem Heimweh aufgeschreckt, das im Glanz der weichen Tage zu einer wollüstigen Wehmut herabgesunken war.« (I 179)

surmaßnahmen entging.³⁴ Denn während die Hauptfigur von Bonsels' Insektenroman nur für Sekundenbruchteile in Versuchung gerät, ihren völkischen Prinzipien zuwiderzuhandeln und sich der erotischen Faszination des kulturell Fremden hinzugeben, verhält es sich mit dem menschlichen Protagonisten der *Indienfahrt* vollkommen anders: Im Gegensatz zum beinahe asexuellen Fantasiewesen Maja gelingt es ihm nicht, das biopolitische ›Wissen‹ um die Schö(n)dlichkeit jedes ›interrassischen‹ Begehrens zur Richtschnur seines Handelns zu erheben. Stattdessen lässt sich der Deutsche verschiedentlich mit ›exotischen‹ Frauen ein und ›ruiniert‹ nicht zuletzt dadurch seine persönliche Integrität wie auch das ihm anfänglich noch zur Verfügung stehende Bewusstsein einer festen kulturellen Zugehörigkeit. Seine allzu abrupte Besinnung auf das eigene ›Volkstum‹, zu der es am didaktisierend gestalteten Ende der *Indienfahrt* kommt, wirkt demgegenüber wenig überzeugend, und mithin kann Bonsels' Text als für die deutschsprachige Reiseliteratur der Moderne alles andere als untypisch gelten: Ungeachtet der Problematisierung, welche die sexuelle Überschreitung kultureller Grenzen darin erfährt, kündigt die narrative Inszenierung des mehr als Verpönten zugleich von dessen Attraktivität. Diese Aporie wäre wohl allenfalls dadurch zu umgehen gewesen, dass Bonsels abermals, wie in der *Biene Maja*, eine fast sterile Welt entworfen hätte, die von psychologisch unterkomplexen Figuren bevölkert wird und nur allegorisch auf die außerliterarische Realität zu beziehen ist.

LITERATUR

- Adam, Franz (2012): Erotik statt Familie. Vitalismus und Geschlechterkampf in Bonsels' Frühwerk bis 1933. In: Sven Hanuschek (Hg.): Waldemar Bonsels. Karrierestrategien eines Erfolgsschriftstellers. Wiesbaden, S. 43–55.
- Aldrich, Robert (1989): Weiße und farbige Männer. Reisen, Kolonialismus und Homosexualität zwischen den Rassen in der Literatur. In: Forum Homosexualität und Literatur 7, S. 5–24.
- Andreas-Salomé, Lou (1988): Waldemar Bonsels [1921]. In: Rose-Marie Bonsels (Hg.): Menschenbild und Menschenwege im Werk von Waldemar Bonsels. Wiesbaden, S. 20–30.
- Baumgartner, Edwin: Maja, die Hakenkreuzbiene. Literaturwissenschaft belegt: Waldemar Bonsels war Antisemit und NS-Opportunist. In: Wiener Zeitung v. 4. März 2011.
- Becker, Frank (Hg.; 2004): Rassenmischehen – Mischlinge – Rassentrennung. Zur Politik der Rasse im deutschen Kolonialreich. Stuttgart.
- Benthien, Claudia/Krüger-Fürhoff, Irmela Marei (Hg.; 1999): Über Grenzen. Limitation und Transgression in Literatur und Ästhetik. Stuttgart.

34 | Dies gilt, obwohl der Text gelegentlich auf eine »ferne Verwandtschaft« zwischen den »arischen« Indern und »den germanischen Völkern« (BM 27) abhebt und in diesem Punkt mit der Rassenkunde des »Dritten Reichs« in Einklang steht.

- Bischoff, Eva (2011): Kannibale-Werden. Eine postkoloniale Geschichte deutscher Männlichkeit um 1900. Bielefeld.
- Blome, Eva (2011): Reinheit und Vermischung. Literarisch-kulturelle Entwürfe von »Rasse« und Sexualität (1900–1930). Köln/Weimar/Wien.
- Bonsels, Waldemar (1928): Vom Wesen des Tieres. In: *Süddeutsche Monatshefte* 25, S. 890–892.
- Ders. (1992a): Menschenwege [1917]. In: Ders.: Gesamtwerk. Hg. v. Rose-Marie Bonsels. Bd. 4: Aus den Notizen eines Vagabunden. Stuttgart, S. 5–149.
- Ders. (1992b): Der Reiter in der Wüste. Eine Amerikafahrt [1935]. In: Ders.: Gesamtwerk. Hg. v. Rose-Marie Bonsels. Bd. 8: Der Reiter in der Wüste. Das Feuer. Stuttgart, S. 5–192.
- Ders. (1992c): Die Biene Maja und ihre Abenteuer [1912]. In: Ders.: Gesamtwerk. Hg. v. Rose-Marie Bonsels. Bd. 2: Die Biene Maja und ihre Abenteuer. Himmelsvolk. Stuttgart, S. 5–121.
- Ders. (1992d): Indienfahrt [1916]. In: Ders.: Gesamtwerk. Hg. v. Rose-Marie Bonsels. Bd. 3: Indienfahrt. Das Anjekind. Stuttgart, S. 5–217.
- Dahrendorf, Malte (1980): Kinder- und Jugendliteratur im bürgerlichen Zeitalter. Beiträge zu ihrer Geschichte, Kritik und Didaktik. Königstein/Ts.
- Delvaux, Peter (2005): Waldemar Bonsels. In: Jattie Enklaar/Hans Ester/Evelyne Tax (Hg.): Autoren, die keiner mehr kennt? Plädoyer gegen das Vergessen. Amsterdam/New York, S. 129–133.
- Dharampal-Frick, Gita (1994): Indien im Spiegel deutscher Quellen der frühen Neuzeit (1500–1750). Studien zu einer interkulturellen Konstellation. Tübingen.
- Dove, Karl (1920): Art. »Verkafferung«. In: Heinrich Schnee (Hg.): *Deutsches Koloniallexikon*. Bd. 3. Leipzig, S. 606.
- Durzak, Manfred (Hg.; 2011): Bilder Indiens in der deutschen Literatur. Frankfurt a.M.
- Eckel, Winfried/Hilmes, Carola/Nell, Werner (Hg.; 2008): Projektionen – Imaginationen – Erfahrungen. Indienbilder der europäischen Literatur. Remscheid.
- Foucault, Michel (2003): Vorrede zur Überschreitung. In: Ders.: *Schriften zur Literatur*. Hg. v. Daniel Defert u. François Ewald. Frankfurt a.M., S. 64–85.
- Frenssen, Gustav (1906): Peter Moors Fahrt nach Südwest. Ein Feldzugsbericht. Berlin.
- Freudenthal, René (2010): Die mangelhafte Frau. Stereotype des Weiblichen, Hysterie und Wiedergängerschaft in Hans Grimms Novelle »Wie Grete aufhörte ein Kind zu sein«. In: *Acta Germanica* 38, S. 23–39.
- Friedrich, Hans-Edwin (2012): Waldemar Bonsels' »Der Reiter in der Wüste« und die zeitgenössische Reiseliteratur. In: Sven Hanuschek (Hg.): Waldemar Bonsels. Karriere-strategien eines Erfolgsschriftstellers. Wiesbaden, S. 149–195.
- Geulen, Christian (2004): Wahlverwandte. Rassendiskurs und Nationalismus im späten 19. Jahrhundert. Hamburg.
- Geulen, Eva/Kraft, Stephan (Hg.; 2010): Grenzen im Raum – Grenzen in der Literatur. Berlin.
- Goedsche, C. R. (1990): Bonsels' »Indienfahrt«. Ein Reisebuch als Kunstwerk [1935]. In: Rose-Marie Bonsels (Hg.): Indien als Faszination. Stimmen zur »Indienfahrt« von Waldemar Bonsels. Wiesbaden, S. 3–12.
- Görner, Rüdiger (2001): Grenzen, Schwellen, Übergänge. Zur Poetik des Transitorischen. Göttingen.
- Ders./Kirkbright, Suzanne (Hg.; 1999): Nachdenken über Grenzen. München.

- Gokhale, Anushka (2011): *Indien erzählen. Eine Studie zur deutschsprachigen Reiseliteratur*. Würzburg.
- Grieser, Dietmar (1991): *Im Tiergarten der Weltliteratur. Auf den Spuren von Kater Murr, Biene Maja, Bambi, Möwe Jonathan und den anderen*. München.
- Grosse, Pascal (2000): *Kolonialismus, Eugenik und bürgerliche Gesellschaft in Deutschland 1850–1918*. Frankfurt a.M./New York.
- Gründer, Horst (2004): Zum Stellenwert des Rassismus im Spektrum der deutschen Kolonialideologie. In: Frank Becker (Hg.): *Rassenmischehen – Mischlinge – Rassentrennung. Zur Politik der Rasse im deutschen Kolonialreich*, Stuttgart, S. 27–41.
- Günther, Christiane C. (1988): *Aufbruch nach Asien. Kulturelle Fremde in der deutschen Literatur um 1900*. München.
- Gutjahr, Ortrud (2002): Fremde als literarische Inszenierung. In: Dies. (Hg.): *Fremde*. Würzburg, S. 47–67.
- Ha, Kien Nghi (2010): Unrein und vermischt. Postkoloniale Grenzgänge durch die Kulturgeschichte der Hybridität und der kolonialen »Rassenbastarde«. Bielefeld.
- Haefs, Wilhelm (2012): Waldemar Bonsels im »Dritten Reich«: Opportunist, Sympathisant, Nationalsozialist? In: Sven Hanuschek (Hg.): *Waldemar Bonsels. Karrierestrategien eines Erfolgsschriftstellers*. Wiesbaden, S. 197–227.
- Hanuschek, Sven (2011a): Biene-Maja-Autor Bonsels: Ein abbes Bein kann nicht krabbeln. In: *Frankfurter Rundschau* v. 9. Mai 2011.
- Ders. (2011b): »In einem unbekannten Land / Vor gar nicht allzu langer Zeit« – Waldemar Bonsels' Literatur und ihre Folgen: Skizze eines Forschungsprogramms. In: Christine Haug/Anke Vogel (Hg.): *Quo vadis, Kinderbuch? Gegenwart und Zukunft der Literatur für junge Leser*. Wiesbaden, S. 193–205.
- Ders. (2011c): Reine Künstlerseele oder Dichter-Priester? Waldemar Bonsels und sein Kinderbuchklassiker »Biene Maja«. In: *JuLit* 37 (2011), S. 44–50.
- Ders. (Hg.; 2012a): *Waldemar Bonsels. Karrierestrategien eines Erfolgsschriftstellers*. Wiesbaden.
- Ders. (2012b): Zur Einführung: Waldemar Bonsels' Statur als Schriftsteller. In: Ders. (Hg.): *Waldemar Bonsels. Karrierestrategien eines Erfolgsschriftstellers*. Wiesbaden, S. 1–25.
- Hermes, Stefan (2009): »Fahrten nach Südwest«. Die Kolonialkriege gegen die Herero und Nama in der deutschen Literatur (1904–2004). Würzburg.
- Holdenried, Michaela (2000): *Autobiographie*. Stuttgart.
- Dies. (2004): *Künstliche Horizonte. Alterität in literarischen Repräsentationen Südamerikas*. Berlin.
- Horn, Elfriede (1985): *Geehrt – geliebt: vergessen? Begegnungen mit 38 Dichtern*. Melungen.
- Hübsch-Pflegler, Lini (1986): Waldemar Bonsels im Spiegel der Kritik. In: Rose-Marie Bonsels (Hg.): *Waldemar Bonsels im Spiegel der Kritik*. Wiesbaden, S. 3–99.
- Dies. (1992): Waldemar Bonsels. Eine biographische Studie. In: *Waldemar Bonsels: Gesamtwerk*. Hg. v. Rose-Marie Bonsels. Bd. 1: *Blut. Der tiefste Traum. Jugendnovellen*. Stuttgart, S. 9–65.
- Karnick, Kamal (1990): Wahrheit und Dichtung in Bonsels' »Indienfahrt«. In: Rose-Marie Bonsels (Hg.): *Indien als Faszination. Stimmen zur »Indienfahrt« von Waldemar Bonsels*. Wiesbaden, S. 13–93.

- Karrenbrock, Helga (1999): Tagträume und Kinderwünsche. Die ›Biene Maja‹ und ihre mannigfaltigen Brüder und Schwestern. In: Dorothee Römhild (Hg.): Die Zoologie der Träume. Studien zum Tiermotiv in der Literatur der Moderne. Opladen, S. 152–169.
- Dies. (2012): Wald- und Wiesenidyllen? Waldemar Bonsels' ›Mario und die Tiere‹. In: Sven Hanuschek (Hg.): Waldemar Bonsels. Karrierestrategien eines Erfolgsschriftstellers. Wiesbaden, S. 137–147.
- Klotz, Marcia (1995): *White Women and the Dark Continent. Gender and Sexuality in German Colonial Discourse from the Sentimental Novel to the Fascist Film*. Ann Arbor.
- Kohl, Karl-Heinz (1987): ›Travestie der Lebensformen‹ oder ›kulturelle Konversion‹? Zur Geschichte des kulturellen Überläufertums. In: Thomas Koebner/Gerhart Pickerodt (Hg.): Die andere Welt. Studien zum Exotismus. Frankfurt a.M., S. 88–120.
- Kohl, Stephan (1977): *Realismus. Theorie und Geschichte*. München.
- Lucht, Marc/Yarri, Donna (Hg.; 2010): *Kafka's Creatures. Animals, Hybrids, and Other Fantastic Beings*. Lanham u.a.
- Magill, Daniela (1989): *Literarische Reisen in die exotische Fremde. Topoi der Darstellung von Eigen- und Fremdkultur*. Frankfurt a.M. u.a.
- Mesenhöller, Peter (1986): ›Die Biene Maja und ihre Abenteuer‹. Zur Soziologie eines Erfolgs (Literaturbericht). In: Rose-Marie Bonsels (Hg.): Waldemar Bonsels im Spiegel der Kritik. Wiesbaden, S. 100–108.
- Meyer, Michael (2010): ›Tropen gibt es nicht.‹ Dekonstruktionen des Exotismus. Bielefeld.
- Müller, Lothar (1986): ›Die Biene Maja‹ von Waldemar Bonsels. In: Marianne Weil (Hg.): Wehrwolf und Biene Maja. Der deutsche Bücherschrank zwischen den Kriegen. Berlin, S. 56–75.
- Reif, Wolfgang (1973): *Zivilisationsflucht und literarische Wunschträume. Der exotistische Roman im ersten Viertel des 20. Jahrhunderts*. Saarbrücken.
- Ritzer, Monika (2003): Art. »Realismus«. In: Jan Dirk Müller u.a. (Hg.): *Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft*. Bd. III: P–Z. Berlin/New York, S. 217–221.
- Rühle, Alex (2011): Unsere braune Biene Maja. Kinderliteratur und Nationalsozialismus. In: *Süddeutsche Zeitung* v. 8. März 2011.
- Schwarz, Thomas (2006): *Robert Müllers Tropen. Ein Reiseführer in den imperialen Exotismus*. Heidelberg.
- Stamm, Ulrike (2012): Schiffbruch und Liebestod. Literarische Phantasien vom Scheitern interkultureller Beziehungen im frühen 20. Jahrhundert. In: Michaela Holdenried/Weertje Willms (Hg.), in Zusammenarb. mit Stefan Hermes: *Die interkulturelle Familie. Literatur- und sozialwissenschaftliche Perspektiven*. Bielefeld, S. 215–231.
- Stern, Joseph Peter (1983): *Über literarischen Realismus*. München.
- Struck, Wolfgang (2010): *Die Eroberung der Phantasie. Kolonialismus, Literatur und Film zwischen deutschem Kaiserreich und Weimarer Republik*. Göttingen.
- Thermann, Jochen (2010): *Kafkas Tiere. Fährten, Bahnen und Wege der Sprache*. Marburg.
- Ulrich, Carmen (2012): Unter den »Keulen schlafender Riesen«. Bonsels ›Indienfahrt‹ als Gegendiskurs zum zeitgenössischen Ideal indischer Sanftheit. In: Sven Hanuschek (Hg.): Waldemar Bonsels. Karrierestrategien eines Erfolgsschriftstellers. Wiesbaden, S. 91–103.

- Walkenhorst, Peter (2007): Nation – Volk – Rasse. Radikaler Nationalismus im Deutschen Kaiserreich 1890–1914. Göttingen.
- Weingart, Peter/Kroll, Jürgen/Bayertz, Kurt (1988): Rasse, Blut und Gene. Geschichte der Eugenik und Rassenhygiene in Deutschland. Frankfurt a.M.
- Weiß, Harald (2012a): Der Flug der Biene Maja durch die Welt der Medien. Buch, Film, Hörspiel und Zeichentrickserie. Wiesbaden.
- Ders. (2012b): Mediale Metarmophosen der ›Biene Maja‹. In: Sven Hanuschek (Hg.): Waldemar Bonsels. Karrierestrategien eines Erfolgsschriftstellers. Wiesbaden, S. 67–75.
- Ders. (2012c): Waldemar Bonsels als Kriegsberichterstatte im Ersten Weltkrieg. In: Sven Hanuschek (Hg.): Waldemar Bonsels. Karrierestrategien eines Erfolgsschriftstellers. Wiesbaden, S. 125–135.
- Wrobel, Dieter (2006): Vergessene Texte der Moderne wiedergelesen. Waldemar Bonsels: ›Die Biene Maja und ihre Abenteuer‹. In: Literatur im Unterricht 7.3, S. 243–256.
- Zenk, Volker (2003): Innere Forschungsreisen. Literarischer Exotismus in Deutschland zu Beginn des 20. Jahrhunderts. Oldenburg.
- Zimmerer, Jürgen/Zeller, Joachim (Hg.; 2003): Völkermord in Deutsch-Südwestafrika. Der Kolonialkrieg (1904–1908) in Namibia und seine Folgen. Berlin.

Von *Kanak Sprak* zu *Zwölf Gramm Glück*

Feridun Zaimoğlu Frühwerk als Beispiel
eines literarischen Neomanierismus¹

ANDRÉ STEINER

Abstract

Feridun Zaimoğlu, inventor of Kanak Sprak and cult author of several narratifs focussing on the identity of turkish minority in reunified Germany, can also be regarded as part of the tradition of literary manierism, which dates back to Gongora, Marino and Donne. The following article tends to underline both the common traits in formals aspects and in ways of world-understanding between the former and the current issues of a literary style rare viewed upon up to now. Therefore the crucial point is how violation of norms in behavior and speech bound to the abject position of migrant underdogs in society corresponds to transgression in style and content of Zaimoğlu's neomanieristic literature.

Neutöner gibt es in der Literatur nur selten. Dieses Prädikat trifft sicher auf Feridun Zaimoğlu mit seinen frühen Texten von *Kanak Sprak* bis zum Erzählband *Zwölf Gramm Glück* zu, ebenso wie es für Autoren des historischen Manierismus, darunter etwa Georg Philipp Harsdörffer (1607–1658) oder die Nürnberger *Pegnitzschäfer* mit ihrer onomatopoetischen Klangmalerei (seit Mitte des 17. Jahrhunderts), gilt. Warum man auch bei ihnen von Neutönern gesprochen

1 | Hocke (1959: 272) sieht Baudelaire als einen »der größten Dichter am Anfang des Neo-Manierismus unserer Zeit«. Weiterhin bezieht er sich neben Charles Baudelaire wie Hauser (1973: 268–273, 282–298, 299–352 u. 358–394) auf Stéphane Mallarmé, Franz Kafka, Marcel Proust und James Joyce als Beispiele für einen Manierismus in der ausgehenden Moderne. Der Manierismus ist als Phänomen zeitlich nur schwer einzuordnen. – Hocke macht dazu die folgenden Ausführungen: »Eine Analyse gerade des literarischen Manierismus führt uns also zunächst zu einer *Formenkunde des ›Irregulären‹*. Sie beginnt mit einer ursprünglich noch mythisch-religiösen ›Poesia Alfabetica‹ Europas und Asiens, mit ingeniösen rhetorischen Spiel- und Verblüffungsformen, mit sophistischen Trugschlüssen. Auch sie stehen, bereits in hellenistischer Epoche, vielfach im Dienst einer ›asianischen‹ Kunst der ›Phantasiai‹, sie entfernen sich also damals schon von der noch mythischen Kunst der objektiven Mimesis. Aus dieser bereits in der Antike und im Mittelalter entstehenden ›manieristisch-asianischen‹ Dichtung,

hat, wird deutlich, wenn man sich vergegenwärtigt, dass in ihren lyrischen Texten, wie übrigens auch bei Luis de Góngora (1561–1627), Giambattista Marino (1569–1625), John Donne (1572–1631) und den Autoren der Frühromantik, die Sprache, die zuvor noch als bloßes Medium einer Mitteilung fest an einen zu transportierenden Inhalt gebunden war, nun autonom wird. Ihre Elemente Buchstabe, Wort, Satz, Periode und lyrische Sinnfigur (*Concetto*) werden aus dem instrumentellen Zusammenhang gelöst und sind nun frei kombinierbar. Dies wiederum beförderte die Entstehung eines literarischen Hermetismus, der mit Tendenzen der Verschlüsselung und Verrätselung einherging.² Dieses Experimentieren mit Klangkonkordanzen, das man auch als Erforschen von Sympathien und Antipathien begreifen kann, die zwischen den sprachlichen Laut- und Sinnqualitäten bestehen, hat sicher nicht wenig zur Entwicklung

zunächst mehr ›formaler‹ Natur, entwickelt sich dann die para-rhetorische, emblematische und concettistische Dichtung der Spätrenaissance. Diese gewinnt durch die Wiedergeburt nicht nur der altgriechischen und altrömischen Kultur, sondern durch die bewußte Rezeption auch der magischen und esoterischen Kulturen Asiens, eine auch gnostische, über bloßes Spielen und Gefallenwollen transzendierende metaphysische, geistig-hermetische Bedeutung. Es entsteht ein ›heterodoxes‹ Weltbild. Formale Errungenschaften des Concettismus bleiben im Barock erhalten, doch ›reintegriert‹ die Welt des Barock verfallende Ordnungssysteme, zunächst nur restaurativen und gegenreformatorischen Tendenzen einer neuen politischen und religiösen Orthodoxie folgend. Erst in der ›intellektuellen Romantik‹ und in der heutigen ›Moderne‹ Europas leben diese Formsysteme und auch manche ›inhaltlichen‹ Grundmotive in jeweils epochal oder individuell veränderter Weise wieder auf.« (Ebd.: 304; Hervorh. sind hier – wie auch in allen nachfolgenden Zitaten – gemäß dem Orig. beibehalten) – Die Beantwortung der Frage, warum man Feridun Zaimoğlu auch als Neomanierist verstehen und damit in die von Hocke und Hauser beschriebene Tradition einordnen kann, soll Gegenstand dieses Aufsatzes sein. Dafür, was Hocke am Ende dieses Auszugs über das Wiederaufleben manieristischer Formsysteme und inhaltlicher Grundmotive in der heutigen Moderne sagt, wäre Zaimoğlus Werk, nach meinem Dafürhalten, ein geeignetes Beispiel. Inwiefern diese These gerechtfertigt ist, wird im Verlauf des Aufsatzes allerdings erst noch zu zeigen sein.

2 | Ich beziehe mich bei der Erörterung stilistisch-formaler und inhaltlicher Merkmale von Autoren des historischen Manierismus auf die Standardwerke von Hauser 1973 u. Hocke 1959, so auch in dieser Einleitung (vgl. dazu ebd.: 30f.). – Hocke fasst die wichtigsten Züge manieristischer Literatur folgendermaßen zusammen: »Manieristische Literatur bekundet folgende Grundtendenzen: affektvolle Übersteigerung oder kälteste Reduzierung des Ausdrucks, Verbergung und Überdeutlichkeit, Verrätselung und Evokation, Chiffrierung und ärgerniserregende ›Offenbarung‹. All dies ergibt sich jedoch nicht aus einer nur polemischen Antithese zur Klassik bzw. zum viel älteren antiken Attizismus. Die künstlichen, gesuchten, verblühten, übersteigerten oder untertriebenen Ausdrucksformen hängen mit einem *problematischen* Verhältnis zum eigenen Ich, zur Gesellschaft und zu philosophischen und religiösen Überlieferungen der konventionell denkenden ›*Bien-Pensants*‹ zusammen.« (Ebd.: 301) – Was die effektvolle Übersteigerung bzw. Überdeutlichkeit des Ausdrucks betrifft, ebenso wie das problematische

der literarischen Formensprache allgemein, wie auch der Literatursprache des Deutschen im Besonderen beigetragen (vgl. dazu auch Althaus 1996).

Ich möchte im Folgenden die auf den ersten Blick sicher kaum ins Auge fallenden, daher mehr oder weniger verborgenen Parallelitäten zwischen der fast in Vergessenheit geratenen künstlerisch-literarischen Ausdrucksweise des historischen Manierismus und den dichterischen Erzeugnissen Zaimoğlu aufzeigen. Diese Parallelitäten wurzeln letztlich in dem, was Hocke einmal als »Spiegel [...] einer neu gewonnenen Subjektivität« (Hocke 1978: 7) bezeichnet hat, einer Subjektivität also, die sich in beiden Fällen wesentlich von einem zuvor gültigen Paradigma der Darstellung absetzte bzw. absetzt. Diese Übereinstimmung des Ausgangspunktes soll in der anschließenden Diskussion zu der begründeten Annahme führen, dass Zaimoğlu, der bisher literaturwissenschaftlich immer als einer der wichtigsten Vertreter der interkulturellen Literatur in Deutschland klassifiziert wurde, auch als später Vertreter der anti-klassischen, stark subjektivistischen Strömung des literarischen Manierismus verstanden werden kann.

Schlägt man die ersten Publikationen von Zaimoğlu auf, sei es *Kanak Sprak* (1995), *Abschaum* (1997) oder *Koppstoff* (1998), so fällt sofort auf, warum er mit Fug und Recht als »Neutöner« gelten kann. Es sind die sozial ausgegrenzten, im Milieu von Prostitution und Drogenkriminalität verwurzelten, ethnisch diskriminierten »Kanaken«, denen Zaimoğlu eine Stimme gibt. Arbeitslose, Stricher, Chancenlose meist türkischer Herkunft, die sich mit schlecht bezahlten Tätigkeiten über Wasser halten und sich dabei in einem Argot verständigen, der für Uneingeweihte wie ein verschrobener Dialekt aus dem Keller der Gesellschaft klingen mag. Wäre es nicht bereits gelungen, diesen Slang der gesellschaftlich Deklassierten in Literatur zu transformieren, kaum etwas schiene als Projekt weniger geeignet und gewagter als das.

Dabei ist es sicher nicht der Tabubruch allein, der den Texten ihren Reiz verleiht. Der Tabubruch ist eher die Voraussetzung, die Ermöglichungsbedingung einer Literatur wie dieser. Erinnert man sich, dass der Bruch mit vorgegebenen formalen und moralischen Dikten seit den Tagen der *Poètes maudits*, über Dadaismus und Surrealismus bis hin zu Genet und den Beatniks eigentlich zum Repertoire aller spätmodernen und postmodernen Literatur gehört, muss man das Innovationspotential Zaimoğlus wie auch anderer ihm verwandter Poeten der inter- oder transkulturellen Literatur, etwa Zé do Rock, José F.A. Oliver oder Emine Sevgi Özdamar, doch woanders suchen. Es liegt sicher in dem sprachschöpferischen Vermögen, der Fähigkeit zur überraschenden Kombination von Bedeutungselementen, die so weder den Normen deutscher Rechtschreibung noch den Konventionen bürgerlicher Kommunikation entsprechen.

Gerade aus dieser Verweigerung, die in einer Zone jenseits von Verbot und Sanktion, von gesellschaftlicher Anpassung und damit verbundener Heuche-

Verhältnis zum eigenen Ich, zur Gesellschaft und den religiösen Überlieferungen, so treffen diese Charakterisierungen recht genau vor allem auf Zaimoğlus Frühwerk zu.

lei der Mehrheitsgesellschaft³ bizarre Blüten treibt, erwächst die besondere Kraft zur Kreation neuer poetischer Idiome, unter denen Zaimoğlu *Kanak Sprak* eine besonders unverwechselbare Gestalt angenommen hat.⁴ Zu seinem Wortschatz gehören Erfindungen wie »Liberalultramild« (Zaimoğlu 1998: 11), »Mauldreck« (ebd.: 13) und »Dominanzbrumme«,⁵ die jedem Kabarettisten deutscher Sprache zur Ehre gereichen würden. Wenn Zaimoğlu den Rapper Abdurrahman sagen lässt:

Und überhaupt: 'n kanake als freund rangiert ganz unten auf der multikultiliste, besser is 'n jamaikanigger mit ner zottelperücke, noch besser 'n schmalzlatino, und die ganz heiße oberfesche krone is denn 'n yankee-nigger, auf den das einheimische mösenmonopol abfährt (Zaimoğlu 2007: 22),

wird schnell klar, dass mit rassistischem Vokabular angereicherte Werturteile ethnischer und sexueller Zugehörigkeit aus der Mehrheitsgesellschaft entlehnt und in ihr Gegenteil verkehrt werden. Unverkennbar ist, dass es sich dabei um Elemente von *Hate Speech* handelt, wie sie Judith Butler in ihrem gleichnamigen Werk untersucht hat. Dabei werden erniedrigende, verletzende Äußerungen in eine bejahende Bedeutung umfunktioniert und gegen die ursprüngliche Zielsetzung an ihren Absender zurück adressiert. Damit kann auch eine Umkehrung der Effekte erreicht werden, die vom Absender intendiert waren.⁶ Es kommt zu einer Reaktion, die man als Strategie eines umgekehrten Rassismus bezeichnen könnte, indem nämlich Angehörige einer Minderheit ihre Motivati-

3 | Mehrheitskultur oder wie hier Mehrheitsgesellschaft ist als Fachbegriff aus der interkulturellen Literaturwissenschaft, ebenso wie Hybridität oder Mimikry, nicht mehr wegzudenken. Mehrheitsgesellschaft bezeichnet dabei – im Unterschied zur gesellschaftlichen Minderheit oder Minorität – die in einer gegebenen, national verfassten Gesellschaft von einer zahlenmäßigen Mehrheit vertretenen habituellen, kulturellen und politischen Werte, Orientierungen usw. Vgl. dazu auch Hofmann 2006.

4 | Der Begriff »Kanak« stammt ursprünglich aus dem Hawaiischen und bedeutet dort so viel wie »Mensch«. Während der Kolonialzeit wurde das Wort von den europäischen Kolonialherren als abschätzige Bezeichnung für alle Südseeinsulaner verwendet. Zaimoğlu hat den Begriff von seiner negativen Verwendungsweise befreit und ihn im Sinne eines literarischen Jargons positiv umgewertet. Vgl. Blumentrath u.a. 2007: 72.

5 | Zit. n. Stadtrevue 2002. In diesem Pamphlet zur anstehenden Bundestagswahl wird die Grünenpolitikerin Claudia Roth mit dem wenig schmeichelhaften Attribut in Verbindung gebracht. Das Wort findet sich außerdem in der Erzählung *Gottes Krieger* im Erzählband *Zwölf Gramm Glück* (126).

6 | Vgl. Butler 2006. Unter »Politik des Performativen« versteht sie das Projekt »subversiver Territorialisierung und Resignifizierung«, bei der durch Umdirektion und Dekontextualisierung eine Bedeutungsverschiebung von hasserfüllter Rede stattfindet. Durch den kontextuellen Bruch kann *Hate Speech* in der Replik dessen, der damit zum Schweigen gebracht werden soll, – sozusagen mit umgekehrten Vorzeichen – als »Instrument des Widerstands« gegen den Absender gewendet werden. Vgl. auch Blumentrath u.a. 2007: 43–46; Bezüge auf Butlers Text sind daraus zitiert.

on zur Selbstdefinition aus dem abwertenden Urteil der Mehrheitsgesellschaft erst beziehen. Das, was in der Mehrheitsgesellschaft besonders negativ bewertet wird, kann vom »Kanak« als Selbstbild erst dann bejaht werden, wenn es zugleich den Gipfel der Selbsterniedrigung darstellt. Erst wenn man es schafft, in gesellschaftlich abjekter Position das Gesicht zu wahren, hat man den Werten der Mehrheitsgesellschaft einen Spiegel vorgehalten.

Dass es sich dabei keineswegs um eine leere Pose handelt, sondern vielmehr um die Markierung eines erreichten höheren Freiheitsgrades, wird auf der Ebene der Äußerung auch in folgendem *Statement* des Kfz-Gesellen Hakan deutlich:

Ich bin keiner, der die ich-verstell-mich-daß's-deutsche-aas-mich-auch-recht-ger-n-hat-pennernummer bringt, ich fang die miesen stöße nicht ab, oder duck mich schwer unterm blonden fluch. Was soll überhaupt dies pomadenschiß von deutsch-ist-nummer-eins-was-gibt, die schön's proletenmaul aus'm gelenk kippen und über alles-in-der-welt jaulen, wo jeder klarsieht, daß auch der niedrigste und sperrigste aus'm asienreich mehr manieren und memoiren hat. (Zaimoğlu 2007: 85)

Natürlich soll darum auch unbestritten bleiben, dass all dies viel mit der Verteidigung bedrohter Identität zu tun hat, der sich Minderheiten in einer anders orientierten Mehrheitsgesellschaft annehmen müssen, wollen sie die eigene Andersartigkeit nicht restlos der Assimilation opfern. Dies ist auch darum eine der wichtigsten Legitimationen für die Autoren der interkulturellen Literatur,⁷ zu denen Zaimoğlu zählt, ihr Handwerk so wie sie es tun, weiterhin auszuüben, weil Literatur eben dies besonders gut kann: Denen eine Stimme zu geben, die sonst nie gehört wurden, denen ein Gesicht zu geben, eine kulturell intelligible Identität, die bisher vom Literaturbetrieb und der damit verbundenen Aufmerksamkeit und Anerkennung aufgrund ihrer Herkunft ausgeschlossen waren. All dies soll vielmehr als Voraussetzung bestehen bleiben, die es bei einer Veränderung des Blickwinkels als sinnvoll erscheinen lässt, Zaimoğlus Texte zusätzlich in eine neomanieristische Traditionslinie einzurücken.

Ein Indiz dafür lässt sich in dem spielerischen Umgang mit politisch und weltanschaulich stark abweichenden Anschauungen Angehöriger ethnischer Minderheiten erkennen, wie sie in den beiden Zitaten und des Weiteren an

7 | Die mit den Konzepten der Inter- und der Transkulturalität ursprünglich verbundenen, voneinander abweichenden Perspektiven erscheinen im vorliegenden Aufsatz miteinander kombiniert. So ist das hermeneutische Verfahren, das die Analogien zwischen dem historischen literarischen Manierismus der Concettisten auf der einen und den neomanieristischen Tropen bei Zaimoğlu auf der anderen Seite nachweisen will, eher ein Ansatz der interkulturellen Germanistik. Hingegen sind die Abschnitte, in denen performative Aspekte in Zaimoğlus Dichtung berücksichtigt werden, dem Konzept der Transkulturalität zuzuordnen, das im Unterschied zur Interkulturalität auch *Gender*-Aspekte und Positionen aus dem Poststrukturalismus in die Theorie übernommen hat. Vgl. zu Gemeinsamkeiten und Differenzen beider Konzeptionen auch Blumentrath u.a. 2007: 53–57.

vielen anderen Stellen der von Zaimoğlu literarisch bearbeiteten Interviews in *Kanak Sprak* oder *Koppstoff* zum Ausdruck kommen. Was zuvor bestenfalls als Randposition zur Kenntnis genommen wurde, ist mittlerweile – die Auflagenzahlen, die Präsenz in Feuilleton und audiovisuellen Medien belegen dies eindrucksvoll – in der Mitte der Gesellschaft angekommen. Vermutlich hat die Sprache, in der die abweichenden Selbstbilder vorgetragen wurden, damit auch etwas von ihrer beunruhigenden Präsenz eingebüßt, denn dies ist – in der heute mehr denn je von dynamischen Prozessen der Kommunikation und des Warenaustauschs geprägten Gesellschaft mit ihren Abnutzungseffekten – das Schicksal jeder Innovation. Gilt dies generell so im Besonderen umso mehr für jede Innovation auf dem Sektor der Kultur.

Das Idiom gesellschaftlicher Randexistenzen, angereichert mit rassistischen, sexistischen und religiös-fundamentalistischen Attitüden sowie mit Szenekabular aus dem Drogen- und Strichermilieu, wird in dem Moment als literarisch anerkannt, wo es in das Beziehungsgefüge der Institution Literatur (vgl. Bürger 1971) bzw. über den Markt vermittelt als konsumierbare Ware in das literarischen Feld Bordieus eintritt (vgl. Bordieu 2001). Die real eher abstoßend wirkende Intensität und ungeschönte Direktheit der »Kanakster«-Sprache gewinnt literarisiert ungeahnte ästhetische Qualitäten. Man denkt dabei unwillkürlich an den melodischen Sprechgesang der Rapper und Slammer, aber was die konsequente Übernahme überraschender Wendungen betrifft auch an die Lyrismen der manieristischen *Concettos*,⁸ die ebenso mit unvorhersehbaren, bisher nicht gebräuchlichen Sprachbildern ihre Zeitgenossen schockieren

8 | Zur Charakterisierung dessen, was man unter einem *Concetto* verstehen darf, gebe ich hier einen Abschnitt zum Thema aus Hockes Standardwerk wieder: »Was sind ›Concetti‹? Was ist Concettismus? Für die Shakespeare-Zeit: eine neue ›Art des Sagens‹. Die Quintessenz der neuen Poesie! Man glaubt ein neues Universum der Schönheit entdeckt zu haben. In ihm strahlen diese magischen lyrischen Formeln. Denn um solche handelt es sich zunächst im allgemeinen Sinne. Die Spanier nennen sie *conceptos*, die Engländer *conceits*, die Deutschen Sinnfiguren oder auch Schimmerwitz, die Franzosen (des 17. Jahrhunderts) wie die Italiener *concetti*. Concetti sind oder sollen sein magische Formeln der Schönheit, die durch irrationale Trugschlüsse und durch die Verwendung irregulärer rhetorischer Figuren ›gemacht‹ werden. [...] Extreme, konzentrierte Schönheit suchen sie [die manieristischen Dichter], oft umgeben vom Brüllen der Affekte und des physischen Schmerzes, vom sinnlosen Tod von Millionen Schuldiger und Unschuldiger. Sinn und Schönheit wollen sie dann vereinen in einer labyrinthisch irr-sinnigen Weise. [...] Concettismus ist auch eine ›Vereinigungskunst‹ im Sinne von Novalis. Denken und Dichten, Schönheit und Logik sollen miteinander verbunden werden. Sinnfiguren sind, elementar gesehen, Metaphern von Begriffen bzw. Ideen. Was heißt das? Die Metapher wird als eine überraschende *concordia discors* von Bildern empfunden. Das Concetto bietet eine überraschende *concordia discors* von Ideen. In beiden Fällen wird also Extremes vereint. Aber, und das ist das Irritierende, ein gutes Concetto stellt sich nicht nur als Konkordanz antithetischer Begriffe dar; es vermengt gleichzeitig ... Bilder. Es werden also ebenso heterogene Bilder vereint.« (Hocke 1959: 150–152)

wollten. Im einen wie im anderen Fall sind es ungewöhnliche Metaphern und syntaktische Konstruktionen, die darauf hindeuten, dass unvereinbare Extreme im Text zusammengebracht werden sollen.

Ist es bei Zaimoğlu, darin vielleicht nur Lautreamont (Isidore Lucien Ducasse [1846–1870]) oder Louis-Ferdinand Céline (1894–1961) aus der frankophonen Literatur vergleichbar, die Revolte gegen weltanschaulich-religiöse und sprachlich-ästhetische Bevormundung, die sich mit Schilderungen aus einem, an Verhältnissen der Mehrheitsgesellschaft gemessen, literaturuntauglichen Milieu in die deutsche Gegenwartsliteratur einschreibt, so wehren sich die concettistischen Dichter, darunter etwa ein Torquato Tasso (1544–1595), mit Hilfe von Para-Rhetorik und Paralogismus gegen den Klassizismus der Spät-Renaissance sowie später auch gegen die Formvorschriften von Barock und Klassik.

In beiden Fällen gibt es auch Auskunft darüber, wie man die Wirkungen erzeugt, die erzielt werden sollen. Der manieristische Dichter will mit seinen Texten Staunen (»stupore«) erregen, indem er verschiedene Grade des Wunderbaren (»meraviglia«) »von dem einfachen überraschenden Kontrast bis zur schockauslösenden Konstruktion des Monströsen« (Hocke 1959: 155) zum eigentlichen Gegenstand seiner Dichtung macht. Es entsteht auf diese Weise eine »bezeichnende Denk- und Gefühlsspannung« (ebd.: 123f.), die als Charakteristikum der manieristischen Literatur aller Zeiten gelten kann. Die allgemeinste Methode, mit der man solche Wirkungen erzielen kann, wird in der Literatur als Reversibilitätsprinzip bezeichnet (vgl. ebd.: 59). Was es damit auf sich hat, beschreibt Hocke folgendermaßen:

Man operiert zwar mit logisch-syllogistischen Mitteln, aber um Anti-Logisches zu erzeugen. Man »sucht« *»Argomenti urbanatamente fallaci«*, in angenehmer Weise »trügerische« Argumente, überraschende *»topoi fallaci«*, d.h. *»paralogismi«*. Insofern heißt gut dichten gut »lügen«, mit syllogistisch-dialektischer Methode. [...] Alles kann in ein Gegenteil verkehrt, vertauscht werden. *Aus der Kombinationskunst* [des Ramon Lull] *als einem Instrument zur Erkenntnis rationaler Zusammenhänge wird ein Instrument zur Bildung irrationaler Verhältnisse gemacht*. Man »sucht« das Abstruse methodisch. Man erzeugt auf diese Weise systematisch Dunkelheit, Aenigmatik, Meraviglia, Stupore, Novità. (Ebd.)

Demnach sind manieristische Dichter »Problematiker« (ebd.: 98), die mithilfe deformierter Regeln aus der klassischen Rhetorik »bestimmte Manifestationen der Vorstellungskraft, [...] antinaturalistische Erscheinungen im Bewußtsein«, die in der Antike als *Phantasiai* oder auch als *Simulacra* bezeichnet wurden (vgl. ebd.: 138f.), in Form lyrischer *Concettos* zum Ausdruck bringen. Damit ist auch angedeutet, dass die Manieristen eine stark ausgeprägte Tendenz zu dichterischer Subjektivität, zu Metaphorismus und Illusionismus mit der Ablehnung jeder Art von mimetischer Darstellung verbanden. Wie man sich den Prozess der poetischen Gestaltung konkret vorstellen kann, weiß wiederum Hocke:

Man sammelt Ideen und Bildergruppen, »Ähnlichkeiten« und »Verschiedenheiten«, Grundelemente also für die uns bekannte Große Kombinationskunst. Aus diesem Material baut man mit den Instrumenten der »*Topoi fallaci*«, der täuschenden rhetorischen Figuren, die uns bekannten *Stupore*-Metaphern. Diese aber dienen dann der sprachlichen Fassung von paralogischen »*Argutezze*«, von einfallsreichen, scharfsinnigen Trugschlüssen, durch die Begriffe (Ideen), die einander auszuschließen scheinen, vereint werden. Aus diesen Korrespondenzen von Ideen und Bildern erhält man »göttliche *Concetti*« [...]. (Ebd.: 153)

Mit dieser eher technischen Anleitung geht eine Verbindung zu magischen bzw. hermetischen Vorstellungen einher. Neben der kabbalistischen Methode der symbolischen Verschlüsselung von Zahlen und Buchstaben bei Pico della Mirandola (1463–1494) ist es vor allem die Idea-Lehre des Neuplatonikers Marcilio Ficino (1433–1499; vgl. ebd.: 124–127), auf den die Manieristen unter den Dichtern wie Tasso (vgl. ebd.: 157f.) oder Giambattista Marino (1569–1625) Bezug nehmen. Dies vor allem deshalb, weil Ficino sich mit dieser Lehre davon überzeugt zeigte, dass die orientalischen Hieroglyphen, deren Signifikationsprinzip später in Form der emblematischen Kombination von Bild und Schrift nachgeahmt wurde, Abbilder der göttlichen Ideen der Dinge darstellten (vgl. ebd.: 175).

Auf der Ebene der para-rhetorischen Figuren sind es vorwiegend die folgenden, die, glaubt man Hocke, in der gesamten europäischen Literatur des Manierismus vielerorts Verwendung finden:

[...] außer Katachresen [uneigentliche Verwendung eines Wortes, z.B. »der Bart eines Schlüssels«] die uns schon bekannten Oxymora (Verbindung des Gegensätzlichen); das Aproskodeton (unvorhergesehenes Wort anstatt des zu erwartenden – Pointe!); die Synekdoche (Wahl des engeren Begriffs anstatt des umfassenden oder umgekehrt), die Hyperbel (Übertreibung) und die Ellipse (Verkleinerung). Sie alle dienen dem para-rhetorischen »*delectare*« mit den Mitteln der Verblüffung. (Ebd.: 142)

In ähnlichem Sinn irregulär oder abweichend sind nun die Metaphern, die Sprachbilder und Situationsbeschreibungen in *Kanak Sprak* und *Koppstoff*, aber auch in den späteren Erzählungen von *Zwölf Gramm Glück*. Besonders auffällig ist die exzessive Verwendung hoch artifizieller Analogien, die vor allem in den beiden zuerst genannten Werken unübersehbar ist. All dies deutet darauf hin, dass es sich hier um einen echten irregulären Ausdruckszwang handelt, der auch typisch für die gespannten Sinnfiguren der concettistischen Dichtung ist (vgl. ebd.: 20f., 74 u. 117). Es beginnt gleich im ersten Interview von *Kanak Sprak* mit *Pop is ne fatale Orgie* (vgl. Zaimoğlu 2007: 19) und zieht sich dann mit verschiedenen Graden der Intensität über *Sex ist Händeschütteln* (vgl. ebd.: 67) bis *Deutsches Land is ne salzige Puffmutti* (vgl. ebd.: 97) durch das gesamte Kompendium hindurch. Ein solcher Analogie-Wahn war auch charakteristisch für die Dichter des Manierismus, vor allem für die französischen Präziösen der Zeit zwischen 1580 und 1630.

Oftmals weisen die für den literarischen Manierismus typischen Analogien Anspielungen zur hermetisch-alchimistischen Literatur der griechisch-orientalischen Antike auf. Damit verbunden ist eine bestimmte Haltung, die das Normale oder leicht Verständliche aus der Dichtung verbannen möchte.⁹ Aus dieser Satzung wiederum resultiert die Tendenz zur Künstlichkeit, gar Exzentrik der Sprachbilder, die, wenn auch mit vollkommen anderen Kontexten und einem anderen Sprachregister verbunden, in ähnlicher Weise bei Zaimoğlu anzutreffen ist.

Weiterhin ist es das gesellschaftliche Engagement als Schriftsteller, das die Texte Zaimoğlu intellektuell so gehaltvoll macht. Die Texte wollen nicht für sich stehen, wollen gerade nicht *l'art pour l'art* sein, vielmehr versteht sich ihr Autor als Teil einer gesellschaftlichen Bewegung, deren Angehörige um die gesellschaftliche Anerkennung im Aufnahmeland kämpfen. Teil dieses Kampfes ist es, mit den Mitteln der Literatur, Klischees und Vorurteile gegenüber Migranten beim Namen zu nennen und sie als Mittel der Diskriminierung durchschaubar zu machen. Zudem versteht der Autor seine Texte auch als Bereicherung, ja geradezu als unverzichtbar für das kulturelle Leben im neu gewonnenen Heimatland:

Die sprachliche Manifestation unserer Mobilmachung heißt Kanak Sprak, das ist das babylonische Kauderwelsch einer unbedingt auffälligen, unbedingt angestoßenen Generation, auf die dieses Land wirklich gewartet hat. Darin finden sich Brocken aus dörflichen Dialekten und Anleihen aus dem Hochtürkischen genauso wie das metaphorische Slang-Stakkato der Straße und der Großstadtszenen. Ich will an dieser Stelle keinen sprachwissenschaftlichen Diskurs anstrengen, zumal sich Sprachpracht und Sprachkraft über die Ohrenzeugenschaft erschließen lassen. Nur so viel. Kanak Sprak meint Bilderflut, sie bringt Fitness in die Modalitäten, sie stemmt Frische in die Branche. [...] Wenn es denn so sei, dass die wahren Trends und Tendenzen von der Straße kommen, so ist nun eine eingewanderte Unterschicht dabei, ein Feuerwerk an Kulturaufregung zu entfachen. (Zaimoğlu 2001: 15)

Damit erscheinen Zaimoğlu's Texte auch als Teil eines gesellschaftlichen Aufbruchs, der in den 1960er Jahren mit der Artikulation gesellschaftlicher Minoritäten wie der Frauenbewegung, der Schwulen- und Lesbenbewegung und den ersten literarischen Wortmeldungen der Migranten begonnen hat. Zugleich

9 | Auch Hocke weist besonders auf die Bedeutung der Analogie in der Manieristischen Dichtung hin: »Manieristische Summation (Analogie-Metapher) findet man bei Langier de Porchères (1566–1653): Blitze sind ›Augen, Götter, Himmel, Sonnen‹. Der ›Spiegel‹ wird zum ›Ratgeber der Anmut, die Wangen werden zu ›Thronen der Scham‹. Ein Melancholiker hat eine ›nächtliche Seele‹. Die Liebe ist ein ›Konzert von Dissonanzen‹ und ein ›Labyrinth von Körpern‹. Die französische Preziosität schafft einen lebenswürdigen Irrgarten von metaphorischen Wortspielen. Es erscheinen Schatzkammern des Wunderbaren und Wörterbücher der Preziosität. François (Binet) lobt z.B. alles Seltene, Antike, Schwerverständliche, Hieroglyphische, und er warnt vor dem Normalen.« (Hocke 1959: 88)

wird hier deutlich, dass sich analog zur Situation des Migranten, der als Teil einer fremden Kultur innerhalb der Kultur der Mehrheitsgesellschaft zur Vergrößerung der kulturellen Heterogenität des Aufnahmelandes beiträgt, auch die Literatursprache, die dieser Situation angemessen ist, aus disparaten Quellen speist. Es ist darum kein Widerspruch, wenn in Zaimoğlu's Werk gesellschaftliches Engagement, das auf Transparenz und Nachvollziehbarkeit angewiesen ist, mit einem hochartifizialen poetischen Konglomerat im literarischen Text zusammengeht, sondern vielmehr authentischer Ausdruck der schwierigen Situation des Migranten in einer fremden Umwelt.

Man trifft hier zudem auf den seltenen Fall, dass ein Autor die literarische Programmatik für seine poetischen Texte, deren Notwendigkeit gar gesellschaftspolitisch begründbar ist (vgl. ebd.: 8–21), gleich mitliefert, ohne dafür eines intellektuellen Paten aus der Mehrheitsgesellschaft zu bedürfen. Dies ist umso erstaunlicher, als Zaimoğlu, wohl weil er dort seine eigenen Wurzeln sieht, immer wieder die Nähe zu einem intellektuellen- und bildungsfeindlichen Milieu des ethnischen Ghettos betont. Liest man die Einleitungen zu *Kanak Sprak* und *Koppstoff*, vermag man als Angehöriger der Mehrheitsgesellschaft zu erahnen, wie groß die zu überbrückende intellektuelle Distanz zwischen dem studierten Autor und den Interviewpartnern bereits ist. Aufschlussreich ist zudem, dass Zaimoğlu die Entstehungsgeschichte der Texte im Vorwort minutiös beschreibt. Es handelt sich überwiegend um Tonbandprotokolle, die nachträglich am Schreibtisch vom Autor literarisch bearbeitet wurden, in diesem Sinne also nicht um real-authentische Sprachdenkmäler aus der Feldforschung. Wie weit die veröffentlichten Texte vom ursprünglichen Tonbandmaterial abweichen, wie viel also der Autor selbst an literarischen Umformungen daran noch vorgenommen hat, ist dem Zugriff der Forschung damit entzogen, denn die Tonbänder sind nach Freigabe der Texte durch die Gesprächspartner auf deren ausdrücklichen Wunsch gelöscht worden (vgl. Zaimoğlu 2007: 17f.).

Hieraus erklären sich eben auch die Unterschiede in Sprachregister, Wortwahl und Syntax zwischen Vorwort und eigentlichem Text, obwohl Zaimoğlu die Autorfunktion letztlich für beide Teile übernimmt. Zugleich kann man diese Rollenspaltung auch als Ausdruck des Umstands verstehen, dass die Widersprüche zwischen der Mehrheitsgesellschaft als eigentlicher Zielgruppe der Texte und den Angehörigen der Minderheit, die im Text spricht, sich im Subjekt des Autors gewissermaßen verschränken, überlagern, konzentrieren.¹⁰ Der Autor ist damit zudem wieder eingesetzt in seine ursprüngliche Rolle als Zeuge und Mittler, in diesem Fall gar als Mittler zwischen den Kulturen.

Dass Zaimoğlu keineswegs auf Interviewpartner angewiesen ist, sondern das Idiom der gesellschaftlich geächteten Randexistenzen selber beherrscht, zeigen seine späteren erzählerischen Texte wie *Liebesmale scharlachrot*, *German Amok* oder *Zwölf Gramm Glück*. Allen Texten ist auch das Bizarre, Paradoxe,

10 | Dies wäre auch ein Beispiel für eine Mehrfachzugehörigkeit zu verschiedenen Kontexten, die im Fachjargon des Postkolonialismus auch als »cross cutting identity« bezeichnet wird. Blumentrath u.a. 2007: 21.

Überraschende und Raffinierte eigen, das Arnold Hauser als Charakteristikum manieristischer Kunst und Literatur bestimmt hat (vgl. Hauser 1973: 271). Aber die Parallelitäten sind damit keineswegs zu Ende. Wenn das Werk Zaimoğlu untrennbar verbunden ist mit den Chancen aber auch Risiken einer pluralisierten, multikulturellen, liberalen Gesellschaft, in der die Bindung an traditionelle Werte, an denen sich das eigene Handeln orientieren könnte, immer schwächer wird, so war auch der Manierismus mit seinem Ausdrucks- und Formzwang geistig, wie Hauser schreibt, an ein »Weltbild mit unfest und unbeständig gewordenen Seinsformen und einem fließenden, in ständiger Veränderung begriffenen Seinssubstrat« gekoppelt (ebd.: 282).

Diese Definition lässt sich ergänzen durch den Hinweis, dass man den Manierismus auch als Antwort auf vorhergehende klassische Positionen der Darstellungsweise, wie etwa in Spätrenaissance, Frühbarock und Klassik, verstehen kann. Das, was ästhetisch zuvor noch galt, der ungebrochene Bezug auf die Antike, die Zentralperspektive oder die mimetische Nachahmung der Natur, hatte nun seine Verbindlichkeit eingebüßt. Dass nunmehr Variation und Bruch dieser Regeln möglich wurden, hat freilich auch wieder viel mit der Veränderung weltanschaulicher Bezugssysteme zu tun. Der Mensch wurde mehr und mehr als Individuum erkennbar, Werk und Denken Leonardos sind dafür sicher eine Voraussetzung gewesen, und war nicht länger – wie noch während des Mittelalters – mit dem statischen Menschenbild eines Mikrokosmos identifizierbar, an dem die Proportionen des Makrokosmos durch Ähnlichkeitsbeziehungen ablesbar waren.¹¹

Daraus wiederum wird die starke Betonung künstlerischer Subjektivität, die Aufwertung der Fantasie gegenüber dem Naturstudium respektive der vorgefundenen Wirklichkeit verständlich. Die Veränderung der kosmologischen Stellung des Menschen durch die Entdeckungen von Galilei, Kepler und Kopernikus als auch die philosophische Neubestimmung subjektiver Seinsgewissheit bei Descartes, haben sicher das ihre zu der von Hauser diagnostizierten transitorischen Veränderung des orthodoxen geozentrischen Welt- und Menschenbilds bei den Manieristen beigetragen.

Diese Beschreibung ist in mancher Hinsicht mit der gegenwärtigen mentalen »Großwetterlage« vergleichbar. Denkt man an die wissenschaftlich-technologischen Revolutionen der vergangenen Jahrzehnte etwa in den Neurowissenschaften oder der Computertechnologie so hat dies ähnlich gravierende Konsequenzen für das Selbstbild und das gesellschaftliche Zusammenleben des Jetztzeitmenschen gehabt. Gleiches gilt für die wirtschaftlich-politischen Veränderungen im Zeichen der Globalisierung. Religiöse Bindungen und überkommene Familienstrukturen lösen sich auf, neben dem System der Zwangsheterosexualität (vgl. Butler 1991: 15–61) ist es mittlerweile gefahrlos möglich, auch Formen abweichender Sexualität zu leben. Weiterhin ist Identität nicht länger gebunden an die Vorstellung eines unveränderlichen »wahren« Kerns im Inne-

11 | Zu Welt- und Menschenbild des Mittelalters vgl. Gurdjewsitch 1989. Auskunft über die Form der Ähnlichkeitsbeziehungen gibt Foucault 1974: 46–77.

ren des Subjekts, sondern erscheint mit Stuart Hall als Schnittpunkt theoretischer Diskurse und kultureller Praktiken (vgl. Hall 1994: 66–87).¹²

Inmitten dieses Szenarios nun haben sich Zaimoğlu's Texte als besonders anschlussfähig erwiesen. Dass dies wiederum kein Zufall ist, sondern mit der besonderen Performativität seines literarischen Idioms zusammenhängt, möchte ich im Folgenden an der Erzählung *Gottes Krieger* aus dem Erzählband *Zwölf Gramm Glück* zeigen. Der Titel ist als Anspielung auf den für die Gegenwart typischen Konflikt zwischen der islamischen Welt und der westlichen Wertegemeinschaft mit den Vereinigten Staaten an der Spitze zu verstehen. Im Text erscheinen zwei (erzählende) Instanzen, die zunächst typografisch unterschiedlich (kursiv und recte) in Form alternierender Textblöcke gestaltet sind, zugleich aber auch für zwei differierende mentale Verfassungen stehen.

Die Erzählung beginnt mit dem »Diskurs« eines Predigers (erscheint im Text kursiv), der so etwas wie die deutsche Version eines islamischen Fundamentalisten darstellt, im Text auch »Herzprediger« (Zaimoğlu 2004: 124) genannt, und zum heiligen Krieg gegen die Ungläubigen aufruft. Seine Polemik nimmt dabei in vielfältiger Weise Bezug auf religiöse Ikonografie, sei sie judeo-christlich (Altes Testament) oder, wie zu Beginn des Textes, mit der Freimaurerei verbunden (vgl. ebd.: 122).¹³ Diese religiösen Bezugspunkte werden agit-propähnlich mit anti-amerikanischen, anti-liberalistischen, sexistischen und antisemitischen Parolen sowie mit demokratiefeindlichen Versatzstücken aus der deutschen Geschichte des 20. Jahrhunderts (»Rätebündler« [ebd.]) zu einer Hassrede amalgamiert, in der von »lügnerischen Fleischmaschine[n]« (ebd.: 123) und »Judaslämmern« (ebd.: 128) auf der einen und den »Herrengläubigen« (ebd.: 129) auf der anderen Seite die Rede ist. Wie zuvor in *Kanak Sprak* und *Koppstoff* wird auch hier *Hate Speech* inszeniert.

Dieser Position, die in provokanter Weise mit binären Oppositionen wie »Der Herrengläubige« versus »Der Unzüchtige«, »Sünde« versus »Rechthgläubigkeit« usw. polarisiert,¹⁴ steht die Stimme eines namenlosen Ich-Erzählers

12 | Der Beleg ist als Querverweis Blumentrath u.a. 2007: 23 entnommen.

13 | Zugleich lassen sich diese ikonografischen Zitate auch als transmediale Anspielungen auf zeitgenössische Filmproduktionen wie *Das Vermächtnis der Tempelritter* (2004), oder *Armageddon – Das jüngste Gericht* (1998) verstehen, die in vergleichbarer Weise mit religiöser Symbolik spielen. Der Bezug zum Film wird auch durch die montierten Textblöcke, die wie bei einem Filmschnitt unvermittelt aufeinander folgen, nahegelegt. Schließlich wird in Feuilleton und Internet immer wieder darauf hingewiesen, dass Zaimoğlu neben seiner literarischen Arbeit auch als bildender Künstler tätig sei. Somit bewegt er sich, indem er mit verschiedenen künstlerischen Medien arbeitet, bereits auf dem Feld der Transmedialität.

14 | Diese binären Oppositionen sind nach Stuart Hall Bestandteil jedes rassistischen Diskurses, der auf diese Weise Identitätsgemeinschaften erzeugt. Sie dienen neben der Produktion von Identität auch der Erzeugung von Wissen. Dazu schreibt Hall: »Der rassistische Diskurs hat eine eigentümliche Struktur: Er bündelt die den jeweiligen Gruppen zugesprochenen Charakteristika in zwei binär entgegengesetzte Gruppen. Die ausgeschlossene Gruppe verkörpert das Gegenteil der Tugenden, die

gegenüber, der unlängst von seinem »Meister« (ebd.: 125), dem Herzprediger, verlassen wurde und nun in einer abgelegenen Stadt, einem Badeort im Land seiner Herkunft, bei einer Pensionswirtin untergekommen ist. Als »erster Schüler« (ebd.: 154) des Herzpredigers leidet er besonders darunter, dass dieser sich von seiner Gemeinde losgesagt hat, nachdem er, wie sich später bei einem konspirativen Treffen mit einem »Blutsbruder« (ebd.: 153), so die Bezeichnung für die männlichen Herrengläubigen, herausstellt, eine Jüngerin geschwängert und sich dann in der Art eines pflichtschuldigen Liebhabers davongemacht hat.

In der letzten Predigt des Meisters ist denn auch von einem Verräter die Rede, der sich unter seinen Anhängern befindet. Unschwer kann man darin eine Anspielung auf die christliche Heilsgeschichte erkennen, wo Jesus am Vorabend seiner Gefangennahme auch prophetisch davon spricht, dass einer der Jünger ihn verraten werde. Der Meister spricht den Verräter direkt an:

Er, der Verräter, weiß, daß ich nur auf eine Blöße von ihm warte, er steht mehr oder minder vor seiner Enttarnung. Er muß höllisch achtgeben, er darf sich keine Fehler erlauben [...]. Ich habe auch einen Hauptverdächtigen. Ich sehe ihn in meiner Nähe wie einen Teufelsmarder schnüren, ich sehe ihn wie alle Herrengläubigen seinen Gottesdienst verrichten. Doch sein Herz, möge er sich nach außen noch so emsig auf den Boden werfen, sein Herz ist die Suhlgrube der Schweine und Säue. [...] Der Judaslamm-Lakai kann sein restliches Leben in Schrecken verbringen, bald ist er überführt, bald darf seine Schweineseele vom Schweinekörper getrennt werden. Bald ist der Verräter meine Beute! (Ebd.: 147-149)

In dem konspirativen Gespräch am Ende des Textes fällt nun der Verdacht, ausgesprochen von dem zweiten Schüler des Herzpredigers, der sich unerkannt noch in der Stadt aufhält, auf den Ich-Erzähler: »Du hast uns verraten. Der Meister hat dich durchschaut. Der Prediger ist weggezogen.« (Ebd.: 155) Doch der Beschuldigte weigert sich, den Verrat zuzugeben. Zwar glaube er nach wie vor an Gott, sogar an den Gottesstaat, doch sei er kein Herrengläubiger mehr und gehöre darum nicht mehr zu den Anhängern des Herzpredigers. Anstelle der geistigen Gemeinschaft mit dem Meister hat er sich mit der Pensionswirtin, einer Witwe, die ihn nach allen Regeln der Kunst verführt, körperlich vereinigt.

die Identitätsgemeinschaft auszeichnet. Das heißt also, weil wir rational sind, müssen sie irrational sein, weil wir kultiviert sind, müssen sie primitiv sein, wir haben gelernt, Triebverzicht zu leisten, sie sind Opfer unendlicher Lust und Begierde, wir sind durch den Geist beherrscht, sie können ihren Körper bewegen, wir denken, sie tanzen usw. Jede Eigenschaft ist das umgekehrte Spiegelbild der anderen. Dieses System der Spaltung der Welt in ihre binären Gegensätze ist das fundamentale Charakteristikum des Rassismus, wo immer man ihn findet. Das meine ich, wenn ich von der Konstruktion der Differenz durch die rassistischen Diskurse spreche. Dieser Prozeß, die Welt in Begriffen »rassisch« definierter Gegensätze zu konstruieren, hat die Funktion, Identität zu produzieren und Identifikationen abzusichern. Er ist Bestandteil der Gewinnung von Konsens und der Konsolidierung einer sozialen Gruppe in Entgegensetzung zu einer

Doch wäre es zu kurz gegriffen, in dieser Fabel nur die Geschichte eines Abfalls vom rechten, dann aber als falsch entlarvten Glauben und die glückliche Rückkehr in das weltliche Leben zu sehen. Ähnlich wie bei Genet oder beim Marquis de Sade – nach Hocke beides manieristische Schriftsteller *par excellence* – wird auch hier die Regelverletzung oder gar das Verbrechen zur letzten Möglichkeit, eine Erfahrung zu machen.¹⁵ Beide enthüllen dem in einem Zwangskorsett religiös-moralischer Vorstellungen von Gut und Böse Gefangenen einen tieferen Sinn der Wirklichkeit. Während das vermeintlich Gute in Gestalt des Herzpredigers, der gegen den westlichen Hedonismus und das ausbeuterische Kreditwesen ebenso polemisiert wie gegen die Macht der Medien und den amerikanischen Imperialismus, verhältnismäßig sinnlos bleibt, weil es blinden Gehorsam und damit Verzicht auf jede Selbstbestimmung verlangt, bringt für den Ich-Erzähler erst der Abfall vom Glauben daran Ansätze zu einem sinnerfüllten Leben an der Seite der Pensionswirtin mit sich. Beide Positionen werden erst in ihrer Bezugnahme auf das jeweilige Gegenteil verständlich und haben damit an sich – aufgrund ihrer puren Relationalität – keine Substanz. Sobald erkannt wird, dass die politischen Forderungen des islamischen Fundamentalismus gegen elementare menschliche Bedürfnisse und Rechte verstoßen und selbst von seinen kompromisslosesten Vertretern, siehe Herzprediger, letztlich nicht befolgt werden, bricht das damit verbundene Glaubenssystem in sich zusammen und entlässt hilflose, weil im weltlichen Leben und der damit unweigerlich verbundenen selbstständigen Bedürfnisbefriedigung ungeübte Laien.

Wie zuvor gehören wieder Paralogismus und Pararhetorik zu den literarischen Stilmitteln der Erzählung. Besonders deutlich treten hyperbolische Konstruktionen in der Rede des Predigers hervor. Unverkennbar ist, dass dessen Vortrag einer Demagogie der Verführung folgt, nur die niedrigsten menschlichen Instinkte anspricht, dabei religiöse Motive nur im Sinne einer Travestie zitiert und ebenso nur scheinbar mit Vernunftgründen argumentiert (vgl. dazu Zaimoğlu 2004: 22f., 128–131, 138–140 u. 146–149). Dies geschieht einerseits, um die mit reli-

anderen, ihr untergeordneten Gruppe. Allgemein ist dies als die Konstruktion ›des Anderen‹ bekannt. Sie teilt die Welt in jene, die dazugehören, und jene, die nicht dazugehören. Das ist keine simple Beschreibung von natürlichen Tatbeständen, sondern hier geht es um die Produktion von Wissen selbst.« (Hall 2000: 14)

15 | Hocke sieht de Sade als Vertreter einer schwarzen Mystik. Ähnlich wie in Zaimoğlus Erzählung werden religiöse, in diesem Fall christliche Werte bei de Sade in ihr Gegenteil verkehrt: »In den Büchern des Donatien Alphonse François de Sade (1740 bis 1814) erfolgt eine totale Reversion der christlichen Glaubenswelt ins Satanische. Der weiße mystische Erotismus der Teresa von Avila, des Angelus Silesius usw. wird zu einer schwarzen mystischen Obszönität. Sades Bücher sind keineswegs nur pornografisch. Die Welt wird erklärt als Entsprechung der satanischen Finsternis. In dem Roman: *Juliette ou les prospérités du vice* (1798) hat ein satanisches Monstrum die ›bizarre‹ Welt geschaffen. Gott-Satan ist das Ur-Böse. Das Böse ist gut. Das Verbrechen hat einen kosmischen Ursinn. Das Verbrechen ist ›sublim‹, denn es offenbart die tiefste Wirklichkeit der Welt.« (Hocke 1959: 240)

giösen Handlungen verbundene Gefühlsintensität zum Ausdruck zu bringen, vielleicht sogar etwas wie einen heiligen Schauer hervorzurufen. Andererseits weist aber die travestieartige Verwendung von pornografischen, sexistischen und offen zu Gewalt auffordernden Parolen auf den real-inauthentischen Charakter dieser Textabschnitte hin,¹⁶ ja macht deren fiktionalen Status erst richtig bewusst, sodass der Leser den Eindruck gewinnt, dass diese Passagen vermutlich der Erinnerung des Ich-Erzählers entsprungen sind, die Inhalt und Form des früher einmal Gehörten in so extremer Weise verzerrt hat.

Diese Lesart drängt sich umso mehr auf, als der Herzprediger nur in Form einer Stimme und nicht als Figur mit bestimmten, in verschiedenen Kontexten wiedererkennbaren Eigenschaften in Erscheinung tritt. Diese Reduktion in der Darstellung deutet jedenfalls darauf hin, dass es sich bei der Stimme des Predigers um eine nachträgliche Rekonstruktion im Bewusstsein des Ich-Erzählers handelt, also letztlich nicht um eine eigenständige erzählende Instanz. Die damit verbundene zeitliche Hierarchisierung eines Früher und Später ist folglich auch nicht aus der temporalen Strukturierung des Erzähltextes zu entnehmen, denn die beiden alternierenden Textblöcke sind ausnahmslos in präsentischer Sprechweise gehalten. Dies gelingt vielmehr nur durch die inhaltliche Bezugnahme und Perspektivierung aus dem Text des Ich-Erzählers heraus und durch die mit der Frage, ob die Passagen des Predigers allein aus sich heraus verständlich wären, verbundene negativ ausfallende Gegenprobe.

Diese Lesart legt noch einen weiteren Schluss nahe. Wenn die Passagen des Predigers nicht im Sinne eines gleichwertigen Wirklichkeits- oder Bewusstseinsstandpunkts gedeutet werden, der durch einen medialen Schnitt, vergleichbar etwa einem Schnitt im Film, der zwei ontisch gleichwertige oder differente Einstellungen einander gegenüberzustellen vermag, dann lässt sich die Intention des Gesamttextes auch als Dekonstruktion der binären Wirklichkeitsauffassung des Herzpredigers verstehen, die sich im Bewusstsein des Ich-Erzählers vollzieht. Indem die binären Oppositionen in der Weltsicht des Predigers als Voraussetzungen eines Zwangssystems, nämlich als ideologische Konstrukte, durchschaubar werden, das Rassismus, Diskriminierung, Sexismus und Gewalt für seine Aufrechterhaltung braucht, kann sich der Ich-Erzähler durch mentale Differenzoperationen von ihnen distanzieren und letztlich befreien. Für diese Deutung spricht neben der genannten reduzierten Darstellung des Predigers als Figur zudem, dass die mentale Bindung des Erzählers an seinen Meister *qua* Identifikation auf der Ebene des erzählten Geschehens nicht ausschließlich asymmetrisch unidirektional, sondern durchaus bidirektional verläuft, indem sich nämlich Handlungen des Ich-Erzählers, die mit dem Abfall vom Prediger verbunden sind, nachträglich bei diesem selbst wiederfinden. Wie der Ich-Erzähler wird auch der Prediger sexuell aktiv, zeugt sogar ein Kind und wird, indem er sich seiner Pflicht als Vater entzieht, zum Verräter an seiner eigenen

16 | Zum Status der fiktionalen Rede von Autor und Erzähler vgl. Martinez/Scheffel 2004: 17–19.

Lehre orthodoxer Rechtgläubigkeit. Das Motiv des Verrats, vom Prediger an den Ich-Erzähler adressiert, trifft damit ebenso gut auf ihn selbst zu.

Liest man die folgende Aussage des Ich-Erzählers: »Der achtzehnte Tag nach der Spaltung. Ich bin ein Wundergeheilte, der die volle Härte des Glaubens zu spüren bekam«, als Hinweis auf eine zuvor bestandene Einheit, eine Art vollständiger Identifikation mit dem Prediger, dann wird auch verständlich, inwiefern dieser mit Bezug auf die Entstehung des Subjekts bei Lacan (Spiegelstadium) als Projektion des Erzählers, als imaginäres Spiegelbild, verstanden werden kann, das nun nach der Trennung nur noch in Form von Erinnerungssplittern oder -scherben vorhanden ist. Sein vergangenes Selbst, das durch die Bindung an den Prediger geprägt war, wird durch Resignifizierung und Dekontextualisierung im Sinne einer diskursiven Identität nach Foucault und Butler dekonstruiert (vgl. dazu Blumentrath u.a. 2007: 46).¹⁷ Es bestätigt sich hier einmal mehr, wie Stuart Hall mit Said und Lacan im Zusammenhang seines Aufsatzes *Rassismus als ideologischer Diskurs* erläutert, dass es nämlich »keine Konstruktion des Selbst, keine Identität gibt ohne eine Konstruktion des Anderen.« (Stuart Hall in Rätzel 2000: 14) Gewendet auf Zaimoğlu Erzählung kann der Ich-Erzähler sein neues Selbst nach dem Abfall vom Glauben an den Herzprediger nur konsolidieren, indem er die neu hinzugekommenen Erfahrungen bisher verdrängter Sexualität und in der Gesellschaft auftretender Ambivalenz in sein Selbstbild integriert.¹⁸ Das aber ist leichter gesagt als getan, auch wenn er in der Pensionswirtin eine verständnisvolle Gesprächspartnerin gefunden hat.

Aus den genannten Gründen kann man den Ich-Erzähler durchaus als »Problematiker« im Sinne der Manieristen verstehen. Zwar findet er nach wie vor Halt im Glauben (vgl. Zaimoğlu 2004: 156), wird jedoch auch von Gefühlen der Sinnlosigkeit und der ausgeweglosen Immanenz des Daseins verfolgt, die eine Erfahrung religiöser Transzendenz eigentlich ausschließt.¹⁹ Damit hat er auch bereits den Pfad betreten, der zwischen verschiedenen Ordnungen des Denkens

17 | Dies gilt mit Butler vor allem für die Inszenierung von Geschlechtsidentitäten, die mit Hilfe der Performativität von Sprechakten und der damit verbundenen Möglichkeit von Bedeutungsverschiebungen neu kodiert werden können.

18 | Vgl. dazu die folgende Textstelle, in der die Bräuche bei einer türkischen Hochzeit geschildert werden, die der Ich-Erzähler gemeinsam mit der Pensionswirtin besucht. Die Witwe übergibt dem Brautpaar einen Briefumschlag, in dem sich vermutlich Geld befindet: »Der Bräutigam küßt ihre Hand und führt sie zur Stirn zum Zeichen seiner Unterwerfung, seines Respekts vor dem Ratschluß einer weisen Frau. Diese Szene stößt mich ab, man kann zwischen wahr und falsch nicht unterscheiden. Ich mißtraue großen Worten, der Herzprediger war ein Meister seines Fachs und reihte einen Wurtsatz an den anderen, nur um seinen Schülern einzubleuen, daß ein Herrengläubiger nicht ohne Feinde auskomme.« (Zaimoğlu 2004: 137)

19 | Vgl. dazu die folgenden Textstellen: »Einen Sinn kann ich in meinem Leben nicht erkennen: ich harke den Sand vor der Pension, ich kaufe ein und fülle den Kühlschrank mit Käse und Oliven, mit Obst und Gemüse. Ich bin noch zu jung, um wirklich dem Wahnsinn zu verfallen.« (Ebd.: 151) – »Ich überquere die Straße, ohne auf den Verkehr zu achten, ich setze einfach einen Schritt vor den anderen.« (Ebd.: 156)

und den damit verbundenen Geltungsansprüchen in eine Zukunft der totalen Auflösung aller Werte und Gesetze führt. Er macht damit die Erfahrung aller wirklich manieristischen Künstler bis hin zu den Existenzialisten des vergangenen Jahrhunderts. Zugleich spricht aus den rührend hilflosen Versuchen des Erzählers, mit dem eigenen Leben ohne einen religiösen Führer zurechtzukommen, auch die Erfahrung Camus' und Sartres, dass nämlich das Leben nur den Sinn hat, den man ihm selber gibt, und dass es darüber hinaus keinen Zweck hat, auf die Intervention eines transzendenten Gottes zu warten. Hat man dies einmal verstanden, versteht man auch, warum die Literatur Zaimoğlu eine eminent politische Literatur ist und sich ihre Funktion, indem sie über mentale Befindlichkeiten marginalisierter Bevölkerungsschichten aufklärt, im Sinne der *Litterature engagée* Sartres eigentlich von selbst versteht.

Es fällt nicht schwer, die Erfahrungen des Ich-Erzählers auch als Bekenntnisse des Autors Zaimoğlu zu lesen, der als Angehöriger der zweiten Generation türkischer Migranten in der BRD, gewissermaßen »zwischen« den Kulturen des Herkunfts- und des Aufnahmelandes angesiedelt, sowohl Herkunft als auch Mentalität mit jenem teilt. So gesehen ließe sich die Konstruktion des Anderen im Bewusstsein des Ich-Erzählers auch als Teil der Identitätskonstruktion des Autors Zaimoğlu verstehen. Von hier aus öffnet sich das weite Feld der Identitäts-Konstruktion *qua* literarischem Text mit ihren bisher weitgehend unerforschten Beziehungen zwischen der Identität des Autors und der von ihm erfundenen Figuren und Erzählerpositionen, auf die an dieser Stelle nicht weiter eingegangen werden kann.²⁰

Schließlich lassen sich noch weiter Gemeinsamkeiten zwischen den neomanieristischen Texten Zaimoğlu und Positionen des klassischen Manierismus aufzeigen. Zunächst ist da der *Esprit bizarre*, von dem Pascal nach Hocke mit Bezug auf gewisse extremistische Kasuisten des Manierismus spricht (vgl. Hocke 1959: 251). Dieser *Esprit bizarre* resultierte letztlich aus der Reduktion der katholischen Moral mit ihren absoluten Moralwerten auf individuelle Sonderfälle zu dem Zweck, das Bußproblem zu vereinfachen. Es kam, mit anderen Worten, bei der Bemessung der Sündenvergebung nun immer auf den Fall und die Umstände an, was zu einer probabilistischen Aufweichung der absoluten hin zu einer opportunistischen Moral und zum Laxismus führte (vgl. ebd.: 247f.). Um einen solchen Einzelfall, nämlich um den eines Individuums, das sich aus der Konformität eines anonymen Daseins als Sektenjünger befreit hat, handelt es sich auch bei dem Ich-Erzähler aus *Gottes Krieger*. Auch dieser bewegt sich nahe an der *Contritio* (Reue durch Zerknirschung; ebd.: 248) und wird nur durch die Einsprüche der Pensionswirtin gegen den Rigorismus des Herzpredigers auf den Weg eines freierlicheren Umgangs mit der eigenen Sexualität gebracht.

Abschließend kann man resümierend sagen, dass der Autor Zaimoğlu sich bei der literarischen Arbeit generell ebenso wenig wie seine Protagonisten einer überkommenen ästhetischen Sinn- und Formenlehre anpassen mag, wie sie etwa die Literatur der Arbeitswelt oder der neue Realismus vorzeichneten. Auch

20 | Vgl. dazu meine Monografie *Das narrative Selbst* (2008).

dies ganz im Sinne des manieristischen Credos. Dafür dass, wie Hocke sagt, der Manierismus in unserer Sprache als versunkenes Traditionsgut, als vergessener aber unterschwellig stets weiterwirkender Formzwang enthalten sei (ebd.: 142), sind, wie ich im Vorstehenden gezeigt habe, die Werke Zaimoğlu mindestens ein wichtiges Beispiel.

LITERATUR

- Althaus, Thomas (1996): *Epigrammatisches Barock*. Berlin u.a.
- Blumentrath, Hendrik u.a. (2007): *Transkulturalität. Türkisch-deutsche Konstellationen in Literatur und Film*. Münster.
- Bordieu, Pierre (2001): *Die Regeln der Kunst. Genese und Struktur des literarischen Feldes*. Frankfurt a.M.
- Bürger, Peter (1971): *Theorie der Avantgarde*. Frankfurt a.M.
- Butler, Judith (1991): *Das Unbehagen der Geschlechter*. Gender Studies. Frankfurt a.M.
- Dies. (2006): *Haß spricht. Zur Politik des Performativen*. Frankfurt a.M.
- Foucault, Michel (1974): *Die Ordnung der Dinge*. Frankfurt a.M.
- Gurjewitsch, Aaron J. (1989): *Das Weltbild des mittelalterlichen Menschen*. München.
- Hall, Stuart (1994): *Rassismus und kulturelle Identität*. In: Ders.: *Ausgewählte Schriften*. Bd. 2. Hg. v. Ulrich Mehlem u.a. Hamburg, S. 66–87.
- Hauser, Arnold (1973): *Der Ursprung der modernen Kunst und Literatur. Die Entwicklung des Manierismus seit der Krise der Renaissance. Ungekürzte Sonderausg.* München.
- Hocke, Gustav René (1959): *Manierismus in der Literatur. Sprach-Alchemie und esoterische Kombinationskunst*. Hamburg.
- Ders. (1978): *Die Welt als Labyrinth. Manier und Manie in der europäischen Kunst*. Hamburg.
- Hofmann, Michael (2006): *Interkulturelle Literaturwissenschaft. Eine Einführung*. Paderborn.
- Martinez, Matias/Scheffel, Michael (2004): *Einführung in die Erzähltheorie*. 5. Aufl. München.
- Räthzel, Nora (Hg.; 2000): *Theorien über Rassismus*. Hamburg.
- Stadtrevue (2002). *Das Kölnmagazin*. Ausg. 9: Wahl 2000 – Der Schriftsteller Feridun Zaimoğlu.
- Steiner, André (2008): *Das narrative Selbst – Studien zum Erzählwerk Wolfgang Hilbigs*. Frankfurt a.M. u.a.
- Zaimoğlu, Feridun (1998): *Koppstoff. Kanaka Sprak vom Rande der Gesellschaft*. Hamburg.
- Ders. (2001): *Kopf und Kragen. Kanak-Kultur-Kompodium*. Frankfurt a.M.
- Ders. (2004): *Zwölf Gramm Glück*. Köln.
- Ders. (2007): *Kanak Sprak. 24 Mißtöne vom Rande der Gesellschaft*. 7. Aufl. Berlin.

Interkultureller Autor oder Ethnograf Österreichs?

Michael Scharangs auf das Eigene hin umgelenkte
Poetik des Fremden

ROLF PARR

Abstract

*Austrian writer Michael Scharang thematizes experiences of foreignness, inter- and transculturality – en passant in his early texts, as a core theme in his later novels *Auf nach Amerika* (1992), *Das jüngste Gericht des Michelangelo Spatz* (1998) and *Komödie des Alterns* (2010). It is remarkable that this author who is still not famous enough takes the view of ›the other‹ to criticize ›the own‹. His focus typically shifts from observed details to general statements, from individual concerns to politics. Scharang's specific poetics of exploring ›the own‹ from the perspective of ›the other‹ enable him to combine the position of an intercultural writer with that of an ethnographer of Austria.*

DREI ROMANE – DREI FREMDHEITSSZENARIEN

Auf nach Amerika (1992): Der Ich-Erzähler als Junge. Seine österreichische Großmutter raucht wie eine alte Indianerin und sieht mit ihrer gegerbten Haut auch so aus. Nachdem ein ehemaliger NS-Arzt ihr Raucherbein amputiert und sie ihn daraufhin mit ihrer Krücke erschlagen hat, flieht sie – in der Vorstellung ihres Enkels – nach Amerika. Der Enkel sucht sie dort und gelangt dabei zum Indianerstamm der Maumees. Deren Rat folgend, kehrt er nach Wien zurück, wo ihm die Gastgeschenke der Indianer eine Stelle im Völkerkundemuseum einbringen, also an einem genuinen Ort der Präsentation des Fremden innerhalb des Eigenen. – *Das jüngste Gericht des Michelangelo Spatz* (1998): Der Protagonist mehr als 20 Jahre später. Er hütet in New York Haus und Hündin seiner alten Freundin Maria und macht dabei allerhand Fremdheitserfahrungen. – *Komödie des Alterns* (2010): Der Protagonist als gealterter Mann. Seine Freundschaft mit einem Ägypter droht nach 30 Jahren intensiven und inspirierenden Austauschs zu zerbrechen, als die Friktio-

nen, die das Altern mit sich bringt, von beiden Freunden zu Differenzen zwischen den Kulturen umkodiert werden.

All das stellt nur einen kleinen Auszug aus dem Spektrum der Fremdheits-, Trans- und Interkulturalitätserfahrungen dar, von denen sich in Michael Scharangs Romantrilogie *Auf nach Amerika* (1992), *Das jüngste Gericht des Michelangelo Spatz* (1998) und *Komödie des Alterns* (2010) noch weitaus mehr finden.¹ Von daher könnte man annehmen, Scharang sei als interkultureller Autor längst entdeckt worden, doch genau das Gegenteil ist der Fall: Bisher gibt es keinen Aufsatz und nicht einmal ein Interview, das die interkulturellen Aspekte seiner Texte aufgearbeitet hätte.² Das soll hier in ersten Ansätzen versucht werden, und zwar nicht, indem gefragt wird, ob Michael Scharang denn überhaupt ein interkulturell relevanter Autor ist oder doch »nur« ein begnadeter Ethnograf und Sozialkritiker Österreichs, bei dem Interkulturelles lediglich Nebenschauplatz der Kritik am Eigenen ist, sondern indem beide, Interkulturalität und Gesellschaftskritik, aufeinander bezogen werden und das Zusammenspiel beider deutlich gemacht wird. Denn Scharang nutzt Erfahrungen von Fremdheit in der Regel als Ausgangspunkte für seine Kritik an Österreich, sodass ihm seine auf das Eigene hin umgelenkte Poetik des Fremden die Verbindung der Positionen eines an Fremdheit und Interkulturalität interessierten Autors mit der eines Ethnografen Österreichs ermöglicht.

Wie Scharang die dazu nötige Umlenkung des Fremden auf das Eigene realisiert, soll im Folgenden an fünf seiner literarischen Verfahren gezeigt werden, nämlich erstens dem Export des »besseren« Eigenen ins Fremde und wieder zurück, zweitens der historischen und aktualhistorischen Paradigmenbildung, drittens der Vertauschung der Träger von Klischee und unverstellter eigener Anschauung, viertens der Etablierung von Orten des »Dazwischen« und schließlich fünftens der Projektion von Friktionen auf kulturelle Gegensätze, die das Altern mit sich bringt.

VERFAHREN 1: DAS »BESSERE« EIGENE INS FREMDE EXPORTIEREN (UND WIEDER ZURÜCK)

Michael Scharangs erstes Verfahren besteht darin, das »bessere Eigene« ins Fremde zu exportieren und es auf diese Weise temporär zum Teil des Fremden zu machen. Das geschieht mit dem Ziel, das mit positiven Aspekten des Eigenen aufgeladene Fremde dann wieder auf das schlechte, in der Heimat verbliebene

1 | Auch wenn Scharang selbst seine drei großen Romane nicht als Trilogie bezeichnet hat, kann man sie doch als solche verstehen, denn neben einem Grundbestand an gleichbleibenden Figuren gibt es auch eine zumindest rudimentär erkennbaren Chronologie und einige wiederkehrende Schauplätze wie etwa Wien und New York.

2 | Djassem (2003: 228) sieht den »Deutungsspielraum«, den Scharangs Romane bieten, sogar generell für »unterschätzt« an.

Eigene zu beziehen und eine Differenz zu Gunsten des Fremden und damit zugleich des emigrierten Eigenen herzustellen. Genau nach diesem Konzept wird die – zumindest in der Fantasie ihres Enkels eine Art von partisanenhaftem Widerstand gegen das NS-Regime in Österreich leistende – Großmutter des Ich-Erzählers in *Auf nach Amerika* noch in Österreich zu einem Teil des Fremden gemacht, konkret zur rauchenden Indianerin mit gegerbter Haut, die mit ihrem Enkel philosophierend durch die Berge streift. In der Imagination ihres Enkels flieht sie dann vor einem ehemaligen NS-Arzt, der ihr in der Nachkriegszeit das Raucherbein amputiert und den sie daraufhin mit ihrer Krücke erschlagen hat, in die USA. Der Enkel und Ich-Erzähler, der sie sucht und dazu – seine Fantasie weiterspinnend – illegal über Mexiko in die USA einreist, streift zusammen mit seiner Freundin Maria fünf Jahre durch das Land, bis sie bei den Maumees anlangen, einem Indianerstamm, der seinerseits für den politischen Widerstand, nämlich gegen die weißen Kolonisatoren steht.³

Von allen dreien Positionen – dem Enkel, der Großmutter als positiv gewertem, weil politisch widerständigem Element des Eigenen, und den Maumees als ebenfalls widerständigem Element des damit gar nicht mehr so Fremden – wird dann auf Europa und insbesondere Österreich zurückgeblickt. Es wird eine politisch-kulturelle Differenz konstituiert, die Europa nicht allein nur aus Sicht der Maumees als »Nachtland, von dem alles Menschenschlachten ausgehe« (Scharang 1992: 25), erscheinen lässt. Insgesamt ist dies eine Verschiebung bzw. Umlenkung des Fremden auf das Eigene hin, eine doppelte, nacheinander in entgegengesetzte Richtungen gehende interkulturelle Bewegung,⁴ durch die das Eigene in einen positiv und eine negativ gewerteten Teil aufgesplittet und das zunächst »exportierte« bessere Eigene vom Ort der Fremde aus dem anderen Teil des Eigenen wieder entgegengestellt werden kann. Dieses Konstrukt der Aufspaltung des partiellen Eigenen bei gleichzeitigem Perspektivwechsel erlaubt es, im literarischen Text einen Ort zu etablieren, von dem aus der andere Teil des Eigenen kritisch in den Blick genommen werden kann, ganz so wie im Falle des systemtheoretischen Beobachters zweiter Ordnung. Operiert wird bei Michael Scharang dazu mit zwei Bedeutungsfacetten von Fremdheit, nämlich einmal einer räumlich-örtlichen Fremdheit (»Fremd ist, was außerhalb des eigenen Bereichs vorkommt« [Hofmann 2006: 15]) und einmal einer Wesensfremdheit, die auf den negativ gewerteten Teil der eigenen Gesellschaft bezogen ist (»Fremd ist, was von anderer Art ist und als fremdartig gilt« [ebd.]).

3 | »Über die Maumees bekamen wir nur heraus, daß sie ein geheimnisvoller Stamm waren, über den nicht nur Weiße, sondern auch Indianer ungern sprachen, ein Stamm, der sich noch zu einer Zeit, als die großen, berühmten Stämme längst geschlagen waren, den Kolonisatoren erfolgreich widersetzt hatte.« (Scharang 1992: 22f.)

4 | Auf diese doppelte Bewegung haben auch eine ganze Reihe der Rezensionen von Scharangs Trilogie abgehoben: Schmidt-Dengler 1992 (*Einmal Amerika und zurück*): »Im New Yorker Rückspiegel fängt er die österreichische Gesellschaft und ihre monströse Selbstsicherheit geschickt ein [...]«; Lothar Baier 1992 (*Auf nach Amerika, ab nach Österreich*); Gremliza 1998 (*Bei uns in Amerika*); Jelinek 1992 (*Wir sind hier die Fremden*) sowie Haider 2001 (*Auf nach Amerika und wieder zurück*).

In seinen Romanen geht Scharang damit einen neuen Weg, der sich deutlich vom vielfach in der Literatur anzutreffenden Modell unterscheidet, das Fremde als Teil des verdeckten Eigenen zu konzipieren, wie ein Vergleich mit seinen Essays zeigt, in denen ein ver-fremdeter Blick auf das Eigene lediglich dazu dient, das Eigene besser zu erkennen. Exemplarisch zeigt das Scharangs Essay *Rot-Häute. Eine Indianergeschichte* (1993: 11–15; zuerst erschienen im August 1990 in der Zeitschrift *Falter*), in der der Streit um die Besetzung eines ungenutzten Gebäudes der Kommunistischen Partei Österreichs im Juli 1990 durch Wiener Autonome den Ausgangspunkt bildet, um eine »Indianergeschichte« (ebd.: 11) über den »Stamm der Kommumantschen« (ebd.: 12) zu erzählen. Bei diesen handelt es sich um eine ganz besondere Spezies von »Rot-Häuten« (ebd.: 11), die *peu à peu* die Vorzüge fester Bauwerke für sich entdecken, was schließlich »seinen höchsten Ausdruck« in einer Vorliebe für »Sitzungen« (ebd.: 15) findet, mittels derer sie dann auch die Angehörigen des eingedrungenen nomadischen Stammes vertreiben, da dessen Vertreter lange und sich dann auch noch wiederholende Sitzungen auf Dauer nicht aushalten. Die Form der Indianergeschichte bietet hier also in eher konventioneller Form die zur Erkenntnis des Eigenen nötige Brechung des Blicks durch das Fremde.

In *Auf nach Amerika* wird demgegenüber in der Fantasie des Enkels ein Ort außerhalb des Bereichs des Eigenen simuliert, von dem aus der Blick dann wieder in einem zunehmend realistischer erscheinenden Handlungsszenario auf die österreichische Gesellschaft zurückgelenkt wird. Steht im Essay also das Realistische am Anfang und wird dann in die Indianergeschichte transformiert, so steht im Roman die fantastische Simulation am Anfang und die Handlung wirkt mit der Rückkehr nach Österreich zunehmend realistischer.

VERFAHREN 2: HISTORISCHE UND AKTUALHISTORISCHE PARADIGMENBILDUNG

Ein zweites, mit dem ersten kombinierbares Verfahren ist das der Bildung von historischen und aktualhistorischen Paradigmen. Denn die Kritik am Eigenen vom Ort des Fremden aus kann synchron erfolgen, sie kann sich historisch aber auch auf mehrere Zeitebenen beziehen wie etwa auf die Vertreibung und Unterdrückung der indigenen Bevölkerung Nordamerikas, die NS-Zeit in Österreich, die unmittelbare Nachkriegszeit, die Situation der Maumees-Indianer und das Österreich der erzählten Zeit der 1960er bis 80er Jahre. Diese Form der Paradigmenbildung hat zwei Konsequenzen: Zum einen kann Vergangenes und die Kritik daran mit der Kritik an der Gegenwart verknüpft und im Präsens erzählt werden; zum anderen kann aus der in Konfrontation mit dem Fremden gewonnenen doppelten Differenz von ›fremd versus eigen‹ und zugleich ›positiv versus negativ‹ eine komplexe Sozialpsychologie der österreichischen Gesellschaft als einer sich selbst fremden entwickelt werden. Dieses Konzept bringt in *Auf nach Amerika* die weltgewandte Maria in die Diskussion ein:

Dir fehlt, sagte Maria, der Einblick; das österreichische Staatswesen läuft zu keiner Zeit auf Hochtouren, es bewegt sich die meiste Zeit im Leerlauf, das aber intensiv. Das Staatsoberhaupt verstärkt den Leerlauf noch: Mit der Aufgabe betraut, Kontakt zu anderen Staatsoberhäuptern zu suchen, betritt es sein Amt nur, um dort mit sich selbst zusammenzutreffen. (Scharang 1992: 64)

Was die Romanfigur Maria hier formuliert, ist nichts anderes als das Grundprinzip von Michael Scharangs interkulturellem Schreiben, für das der Weg zum Eigenen ebenfalls über das Fremde geht, ganz so wie beim österreichischen Staatsoberhaupt, das den Kontakt nach außen auf sich selbst zurücklenkt, allerdings im Gegensatz zu Scharangs Poetik in so engem Kreis, dass er des Fremden über dessen bloße Existenz hinaus kaum mehr bedarf. Dem hält der Protagonist eine eher alt-linke – auf Österreich bezogen KPÖ-nahe – politische Sichtweise entgegen:

Ich sah das anders, ich meinte, die Ausländerfeindlichkeit resultiere daraus, daß die Schwächsten der Gesellschaft, Inländer, die ihren Arbeitsplatz verloren haben oder um ihn bangen, gegen die Allerschwächsten, vollkommen mittellose Ausländer, in einen Kampf ums Überleben gehetzt würden. (Ebd.: 65)

Maria entwickelt daraufhin ihre sozialpsychologische Theorie der sich selbst fremden und sich daher tendenziell ebenso selbst hassenden wie sich an anderen (Un-)Kulturen orientierenden Österreicher ausführlicher:

Der Ausländer, sagte Maria, dem du in deinen Träumen begegnest, bist du selbst [...]. Es ergeht dir darin, sagte Maria, nicht anders als jedem Österreicher: Er erkennt zu seinem Entsetzen im Ausländer sich selbst.

[...] Die Österreicher, sagte sie, sind sich fremd; aus Gründen die ich selbst noch nicht kenne, wollen sie unter allen Umständen anders sein, als sie sind; sie wollen nicht slawisch, jüdisch, romanisch und umgänglich sein, sondern deutsch und tüchtig; statt sich an den Annehmlichkeiten ihrer niederen Zivilisation zu erfreuen, streben sie nach der Barbarei der deutschen Kultur. Da sie es aber nicht schaffen, deutsch und tüchtig zu sein, hassen sie sich und empfinden sich als Ausländer im eigenen Land, die hier im Grunde nichts verloren haben. [...]

Der Österreicher, fuhr Maria fort, sich selbst fremd und deshalb voll Haß gegen sich, treffe, wenn er auf einen Fremden stoße, auf sich selbst, und das treibe ihn zur Rassei. Er vernichte den Ausländer, um das eigene Spiegelbild nicht sehen zu müssen. Das Schreckliche daran aber sei, daß der Österreicher einen Ausweg aus seiner Verzweiflung entdeckt habe: wenn schon nicht Deutsch und tüchtig, dann wenigstens deutsch-national und gewalttätig. Da er sein stärkstes Bedürfnis nie befriedigen könne, nehme er, sagte Maria, die Befriedigung jenes Ersatzbedürfnisses selbst in die Hand und übertreffe, wenn er als gewalttätiger Deutschnationaler auftrete, jeden Deutschen an Mordlust und Brutalität. (Ebd.: 65–67)

Diese sozialpsychologische Diagnose des Funktionierens der österreichischen Gesellschaft, die man auch als Konkretisierung der Überlegungen von Bernhard Waldenfels zur Alterität lesen kann, nämlich dass jedes Ich ein Anderes benötigt, um sich überhaupt als Ich ausbilden zu können,⁵ dient ebenfalls der Paradigmenbildung. Denn das Modell ist nicht nur historische Erklärung für den Anschluss Österreichs an das NS-Deutschland, sondern hat mit Blick auf die Diskussion um die NS-Vergangenheit des österreichischen Bundespräsidenten Kurt Waldheim sowie das Erstarken der FPÖ unter Jörg Haider in den 1990er Jahren auch hier wieder eine aktualhistorische Dimension.

VERFAHREN 3: VERTAUSCHUNG DER TRÄGER VON KLISCHEE UND UNVERSTELLTER EIGENER ANSCHAUUNG

Scharangs drittes in interkultureller Hinsicht wichtiges Darstellungsverfahren ist die Vertauschung der Träger von Klischee und eigener Anschauung des Fremden mit noch unverstelltem Blick. Das Experimentierfeld dafür bildet in *Das jüngste Gericht des Michelangelo Spatz* die Stadt New York. Von seiner Freundin Maria gebeten, einige Zeit auf ihr Haus und ihre schon etwas altersschwache Hündin aufzupassen, beginnt der Protagonist New York für sich zu entdecken. Ganz anders als eigentlich zu erwarten, hat dabei nicht der Wiener einen durch Klischees bestimmten und gleichsam voreingestellten Blick auf die Stadt mittels jener Anschauungsformen, die er aus Europa mitgebracht hat, sondern es sind die New Yorker, die in Klischees verhaftet sind. Sie beschwören den Österreicher regelrecht, dass nur er als Fremder – und auch nur in der ersten Woche seiner Anwesenheit – eine Chance habe, die Stadt jenseits der Klischees wahrzunehmen, mit denen sie alle operierten und in die auch er später verfallen werde. Dies versichert ihm der Taxifahrer, der ihn vom Flughafen aus in die Stadt bringt ebenso, wie ein Hispano, der eigentlich Kant-Forscher ist, sein Geld aber mit Schachspielen im Park verdient:

Seit gestern sind Sie hier, sagte er, meine Worte wiederholend. Nützen Sie das, erst kurz hier zu sein. Man verfällt so schnell in die Gewohnheiten einer Stadt und sieht und versteht sie dann nicht mehr. Ich bin nur deshalb noch kein Opfer der Gewohnheit geworden, weil ich mit Zorn beobachte, wie mein früherer Chef das älteste Steckenpferd der New Yorker mißbraucht, nämlich den Untergang New Yorks vorherzusagen. (Scharang 1998: 141)

Am Ende gibt der New Yorker Hispano dem Wiener Schriftsteller den Tipp, Goethe zu lesen, »vor allem seine Ratschläge«, und kommt dabei noch einmal auf die Vorurteile über New York zurück, sodass man in der Kombination fast

5 | Vgl. Waldenfels 2006, Kap. VI.5: *Verflechtungen von Eigenem und Fremdem*.

den Eindruck haben kann, dass es neben dem Hispano auch Goethe ist, der hier auch den Rat zur New-York-Wahrnehmung erteilt:

Ehe Sie sich aber mit Goethe beschäftigen, fuhr er fort, vergegenwärtigen Sie sich, daß Sie zum erstenmal und erst seit gestern in New York sind. Reißen Sie die Augen auf, denn in einer Woche schon werden Sie blind sein für diese Stadt und nur noch Vorurteile haben. Das Vorurteil, daß es nur zwei Möglichkeiten gibt, sich New York gegenüber zu verhalten: die Stadt zu lieben oder sie zu hassen. Das Vorurteil, New York sei hektisch. Sie werden nur noch Hektik sehen, auch wenn in Wahrheit New York, von einigen belebten Kreuzungen abgesehen, eine beschauliche Stadt ist.

[...]

[...] Bevor Sie sich aber [...] mit den New Yorkern und deren Bild von der Stadt beschäftigen, gehen Sie Tag und Nacht durch die Stadt und nehmen Sie die Bilder in sich auf und bewahren Sie sie, denn später werden Sie nur mehr Klischees sehen. (Ebd.: 143f.)

Das ist im Roman bei den New Yorkern selbst durchaus der Fall, die vor allem immer dann mit Klischees operieren, wenn es gilt, einen Unbekannten nach Beruf und/oder Nationalität einzuschätzen. Auch hier bietet der Taxifahrer ein prägnantes Beispiel, denn er hält seinen Gast für einen in eine politische Verschwörung involvierten Ägypter und lässt sich durch nichts davon abbringen, baut vielmehr jeden Einwand gleich in sein Denkgebäude ein (vgl. ebd.: 19f.):

Der Taxifahrer lächelte. Ich weiß alles, sagte er. Es passieren schreckliche Dinge in Ägypten, Touristen werden erschossen, zu Pyramiden aufgetürmt und brennend in den Nil geworfen. So daß ein Ägypter im Ausland lieber sagt, er sei kein Ägypter. Ich erlebe das täglich, sagte der Taxifahrer. Ich habe jeden Tag Dutzende Fahrgäste, die Ägypter sind, das aber angesichts der schrecklichen Ereignisse in ihrem Land nicht zugeben. Er nickte mir aufmunternd zu, versicherte mir, großes Verständnis zu haben für mein Verhalten und auch für das Verhalten meiner Landsleute, und schüttelte mir zum Abschied die Hand. (Ebd.: 20)

Zeigt sich der durch Klischees verstellte Blick hier in Form einer gegen jedes Argument resistenten Verschwörungstheorie, so schützt allerdings auch der noch unverstellte Blick nicht vor Fehleinschätzungen, die etwa dann entstehen, wenn die Realität den Klischees wirklich zu entsprechen scheint. So liegt der Protagonist gleich zwei Mal falsch mit seinen »unverfälschten« Einschätzungen, als er bei einem seiner Spaziergänge durch New York einen in seine Zeitung völlig vertieften Mann beobachtet, der sich durch den an ihm vorbei fließenden Strom der Menschen überhaupt nicht irritieren lässt. Der Ich-Erzähler hält ihn für einen afghanischen Freischärler, auch wenn seine Frisur ihn zugleich an einen polnischen Arbeiterführer erinnert und stellt Überlegungen darüber an, wie spezifisch solches alle Umwelt ausblendende Konzentrieren auf die Zeitungslektüre für eine Großstadt wie New York ist. Auf seine Herkunft angesprochen, erwidert der lesende Mann:

Sie sind nicht der erste, der das vermutet [...]. Oder aber die Leute halten mich für einen polnischen Arbeiterführer. Ich bin [...] Holländer und leite die New Yorker Niederlassung des Philips-Konzerns. (Ebd.: 138f.)

Vor einem Wellblechtor bleibt der Mann dann stehen und faltet seine Zeitung »bewußt bedächtig« zusammen, allerdings nur, »um dem Chauffeur Zeit zu geben, ihm die Wagentür zu öffnen« (ebd.: 139). Das diagnostizierte selbstvergessene Lesen entpuppt sich damit als simples Überbrücken der Wartezeit auf den Wagen.

VERFAHREN 4: ORTE DES ›DAZWISCHEN‹ ETABLIEREN

Genutzt wird Interkulturelles in allen drei bisher vorgestellten Verfahren als ein dritter Ort des Auf-der-Schwelle-Stehens zwischen Fremdem und Eigenem, der es erlaubt, zugleich in zwei Richtungen zu schauen. Dieser Ort des Dazwischen kann in *Auf nach Amerika* sogar auf Dauer verfügbar gemacht und gleichsam mit nach Hause genommen werden. Symbolisch stehen dafür die von den Mau-meers geschenkten und vom Protagonisten mit nach Wien gebrachten Gaben, die ihm eine Stelle als Umbauarbeiter beim Wiener Völkerkundemuseum einbringen. Damit wird an einem Ort zusammengebracht, was zuvor geografisch noch auseinander klappte, sodass der eigentlich nur temporär einnehmbare Blick auf das Eigene vom Ort der Fremde aus in der Heimat auf Dauer gestellt werden kann. Der Ich-Erzähler im Roman nimmt damit eine Position ein, in der er sich zugleich in der Fremde und im Eigenen befindet, eine Position, die auch der Autor Michael Scharang immer wieder für seine positiv akzentuierten Romanfiguren nutzt. Auf diese Weise wird eine dauerhaft einnehmbare Perspektive der Kritik am Eigenen vom Ort des Fremden aus gewonnen, sodass der Ich-Erzähler wie auch der Autor die eigentliche Fremde in der Ferne kaum mehr benötigen.

Dennoch bedarf das Auf-Dauer-Stellen der Struktur der Be-Fremdung durch das Eigene der gelegentlichen Auffrischung. In *Auf nach Amerika* sorgt dafür ein Zwischenfall im Völkerkundemuseum. Als in einer Vitrine ein von Holzwürmern befallener Stuhl umkippt, eröffnet der Oberaufseher mit seiner Pistole sofort das Feuer, trifft allerdings nur einen ausgestellten Einbaum, also wiederum einen das Fremde repräsentierenden Gegenstand. Die nachträgliche Rechtfertigung des Museumsaufsehers verweist dann zwar auf mögliche Aktionen der Vertreter fremder Völker, fällt aber auch hier auf das eigene Unvermögen zurück:

In der Tat habe der Schrei des jungen Wissenschaftlers sich wie ein Todesschrei angehört; er, der Oberaufseher, habe deshalb auch keine Sekunde gezögert und sofort das ganze Magazin seiner Pistole leer gefeuert – er als einziger im Museum trug eine Waffe, gegen seinen ausdrücklichen Willen, er war von der Staatspolizei dazu mit dem

Argument gezwungen worden, immer mehr aufbegehrende Naturvölker forderten ihr Eigentum zurück, die Zeit sei nicht mehr fern, in der sie es gewaltsam zurückerobern würden – nein, er habe nicht gezielt, daß alle Projektile in den Einbaum eingeschlagen hätten, sei Zufall. (Scharang 1992: 99f.)

Im Kleinen dient das Fremde damit auch hier der Bloßstellung des Eigenen. Zugespißt könnte man daher sagen, dass die österreichische Gesellschaft hier nicht auf das Fremde schießt, sondern letzten Endes auf sich selbst.

VERFAHREN 5: PROJEKTION VON ERFAHRUNGEN DES ALTERNS AUF VERMEINTLICHE KULTURELLE GEGENSÄTZE

Einen gegenüber den ersten vier Verfahren noch einmal anderen Weg geht Michael Scharangs *Komödie des Alterns*.⁶ Denn diesmal ist das Fremde in uns selbst das Altern. Fremdes und Eigenes können damit in einer Figur zusammenfallen, sodass die kulturellen Differenzen nur der Test dafür sind, dass das Altern beide Kulturen gleichermaßen betrifft. Erzählt wird von der Freundschaft zweier Männer, des Österreichers Heinrich Freudensprung und des Ägypters Zacharias Sarani, die nach mehr als 40 Jahren des geistigen Austauschs, vielfacher wechselseitiger Besuche, gemeinsamer Projekte und ganzer Bündel von Briefen in offene Feindschaft und Hass umzuschlagen droht, da jeder der beiden den jeweils Anderen verdächtigt, eben diese Freundschaft verraten zu haben. Das verabredete Zusammentreffen in Kairo bekommt damit unweigerlich den Charakter eines *Showdowns*, dem sich die beiden Kontrahenten von zwei Seiten nähern und bei dem es zunächst so aussieht, als müsse einer der beiden auf der Strecke bleiben:

Und dann, im Alter, dieser Haß. Sinnesverwirrt und kraftlos traten sie gegeneinander an, zwei brüchige Windmühlen, die sich für Ritter hielten, bereit zum tödlichen Hieb gegen den Halunken, der, so wüst dachten sie voneinander, diese schöne Freundschaft gemein verraten hatte. Für beide gab es nur einen Schuldigen: den anderen. (Scharang 2010: 8)

Bis es zur Begegnung kommt gibt die Wartezeit am Flughafen bzw. im Flugzeug erzählerisch die Gelegenheit zu langen Rückblenden, in denen die Geschichte der Freundschaft aus zwei verschiedenen Perspektiven erzählt wird, und zwar als zwei Versionen ihres Umkippens in Feindschaft. Aus Herbert Freudensprungs Perspektive ist es das Verlassenwerden durch seine sehr viel jüngere Geliebte Lena, das das Ende der Freundschaft zu Zacharias Sarani markiert. Denn Lena hat sich just in David, dessen Sohn verliebt, der ihr in New York zufällig begegnete. Für Freudensprung wird daraus eine mit Wissen von Sarani

6 | Dieser Abschnitt folgt passagenweise Parr 2012.

eingefädelte Intrige. Was aber ist es, das Freudensprung so vehement reagieren lässt? Die Beziehung zu Lena war für ihn die wahrscheinlich letzte Möglichkeit, sein Alter hinter einer Fassade des ›jung geblieben Seins‹ zu verbergen. Dass er verlassen wird, konfrontiert ihn nun mit dem eigenen Altern, einer Situation, in der er der Hilfe des Freundes dringend bedürfte, sie aber aus gleich zwei Gründen nicht in Anspruch nehmen kann. Denn der Freund ist zum einen selbst gealtert und würde als Spiegel nur eine Verstärkung der eigenen Befindlichkeit herbeiführen, zum anderen ist er der Vater des neuen Liebhabers von Lena. Auch bei Zacharias Sarani führt das veränderte Verhalten seines Freundes zu einer sich zunehmend verfestigenden Verratsvorstellung, die er jedoch auf den utopischen Teil seines sozial-idealistischen und zugleich ökonomisch und ökologisch nachhaltigen Projekts einer Wüstenfarm bezieht, dessen Umsetzung er als eigentliches Ziel sein Leben lang verfolgt hat: die Gründung einer musikalisch-künstlerischen Akademie auf Basis einer nachhaltig wirtschaftenden Landkommune, über deren genauen Charakter man kaum etwas erfährt, an der Sarani aber mehr zu liegen scheint als an fast allem anderen in seinem Leben.

Indem die Zeiterfahrung des Alterns auf das Umkippen der Freundschaft zweier gealterter Männer hin zugespitzt wird, entsteht in Scharangs Roman ein Erzähl- und Reflexionsrahmen, der es möglich macht, Altern sowohl als zurückgelegte Lebenszeit wie auch als Lebensphase, als diskursives Konstrukt und als fortdauernden Prozess zu thematisieren. Denn durch den Wechsel der Blickrichtung der beiden Protagonisten zurück in die eigene Jugend und zudem durch den Wechsel zwischen den beiden Erzählern und ihrer jeweiligen Perspektive ist die Möglichkeit zum unmittelbaren Abgleich zwischen damals und jetzt, zwischen Jugend und Alter, zwischen Österreich und Ägypten gegeben. Durch diese Mehrperspektivität des Romans gewinnt insbesondere der Prozesscharakter des Alterns Signifikanz. Man hat es nämlich einerseits mit zwei auf jeweils ganz verschiedene Weise erfolgreichen Männern zu tun, die ihre Lebensprojekte durchaus verwirklichen konnten und allen Grund hätten, ihr Altern als Erfolgsgeschichte zu konzipieren: als gefragter Journalist und Autor Herbert Freudensprung, als Naturwissenschaftler mit musikalischen Ambitionen und der Utopie eines wirtschaftlich wie auch sozial nachhaltigen Wüstenfarm-Projekts Zacharis Sarani. Andererseits aber ist es das Altern, dem sie die jahrzehntelange Freundschaft opfern, versuchen doch beide, dem Prozess des Alterns dadurch zu begegnen, dass sie ihre Freundschaft in radikal anderem Licht sehen und sich in erstaunlicher Parallelität zueinander plötzlich als Feinde begreifen. In genauem Gegensatz zu den durchaus positiven Bilanzen der beiden Berufsbiografien wird das eigene Altern damit zur Verlustgeschichte, zur Geschichte nicht nur der allmählichen körperlichen Degeneration, sondern auch zur Geschichte des Verfalls und drohenden Verlustes der Freundschaft.

Als sich beide dann tatsächlich gegenüberstehen ist es die wechselseitige Wahrnehmung des jeweils anderen als eines sichtlich gealterten Mannes, die jegliche Inszenierung als ›jung gebliebene Alte‹ unmöglich macht (auch wenn das beide zunächst noch versuchen) und auch die wechselseitig entwickelten Feindschaftsvorstellungen schnell inadäquat erscheinen lässt. Doch erst als

beide das Altwerden und gerade nicht die kulturellen Differenzen als ihr eigentliches Problem erkennen, gibt es einen Weg zurück in die Freundschaft. »Im Alter«, so stellt Sarani als Erster fest, »scheine das Leben zu zerfallen«, ein Befund, der »auf sie beide« zutreffe:

Er [Sarani] hakte sich bei dem Freund unter, wodurch er Tempo und Richtung bestimmen konnte. Wochenlang, fuhr Sarani fort, habe er sich das Gehirn zermartert, um herauszufinden, was Heinrich zu der Intrige gegen ihn bewogen habe. Und plötzlich wisse er, daß es das Alter sei, das Heinrich verändert habe, daß Heinrichs Persönlichkeit, wie Zacharias sie gekannt und geschätzt und geliebt habe, in Auflösung begriffen sei – wie übrigens auch seine eigene –, daß Heinrich also nicht als der gehandelt habe, als den Zacharias ihn kannte. Deshalb lohne es sich nicht, über die Angelegenheit zu reden. (Scharang 2010: 169)

Und:

Er habe vergessen, wo das Auto geparkt sei. Und Heinrich habe vergessen, ihn zu besuchen, weshalb Zacharias gedacht habe, ein Unglück braue sich über ihm zusammen, doch nun begreife er: Es gehe einfach zu Ende mit ihnen. Mehr stecke nicht hinter ihren Problemen. (Ebd.: 179)

Am Ende des Romans steht dann eine doppelte Lösung sowohl für den Fortbestand der Freundschaft, wie auch den Umgang mit dem eigenen Alter(n), deren nicht explizit thematisierte gemeinsame Grundlage die Wahrnehmung der eigenen Situation als Lebensphase ›Alter‹ ist, und zwar gekoppelt an den Wechsel zu anderen als den gesellschaftlich favorisierten Bildern vom Altern; eine Grundlage, die ihrerseits auf Werten wie »Ruhe, Kontemplation, Besinnlichkeit und Meditation« (Pott 2010: 68) beruht: Die beiden Männer ziehen sich in das eigentliche künstlerische Lebensprojekt des ägyptischen Freundes zurück, ein Haus in der Wüste, das architektonisch so angelegt ist, dass es auch durch einen Sandsturm nicht verschüttet werden kann. Es ist die architektonische Bilanz durchaus erfolgreicher lebenslanger Anstrengung und zugleich ein spezifischer Ort des ›dritten Lebensalters‹, der hier an die Stelle des interkulturellen Ortes eines ›Dazwischen‹ in den beiden vorangegangenen Romanen tritt.

FAZIT

DIE EIGENEN WIDERSTANDSPOTENZIALE ÜBER DAS FREMDE AKTIVIEREN

Was Michael Scharang von Beginn seines Schreibens an interessiert, sind Widerstandspotenziale, politische ebenso wie soziale und auch kulturelle.⁷ Setzt

7 | Djassem (2003: 228f.) spricht von der Frage nach »den Möglichkeiten subversiver Individualität unter den zeitgenössischen Bedingungen«.

er diese in seinen frühen Texten noch als Bezüge auf Klassen, Schichten und politische Positionen um,⁸ so in den seit Beginn der 1990er Jahre entstehenden Romanen in Bezug auf fremde Kulturen, aus deren Differenz gegenüber der eigenen Kultur er ebenfalls Widerstandspotenziale und zuvor zunächst einmal Orte zu gewinnen sucht, von denen aus literarisch-politischer Einspruch möglich ist. Dabei geht es Scharang nicht in erster Linie um Fremdverstehen im hermeneutisch-interkulturellen Sinne, sondern um Kritik an der eigenen, österreichischen Gesellschaft auf dem Umweg der Konfrontation mit dem Fremden. Den eigenen Standpunkt als Österreicher auf diese Weise »ver-fremdend«, löst er damit zugleich die Aporie der Selbstbeobachtung. Die interkulturellen Elemente in seinen Romanen sind demnach primär gesellschaftspolitisch motiviert und werden auch so funktionalisiert.

Im Gegensatz zu solchen interkulturell relevanten literarischen Texten, die mit der Sensibilisierung für kulturenübergreifende gesellschaftliche Prozesse und Entwicklungen eher auf eine Dezentrierung der Position des Eigenen (vgl. Winterstein 2006: 6f.) abzielen, setzt Scharang letzten Endes auf eine besonders starke Fokussierung der eigenen Gesellschaft, wenn auch auf dem Umweg über das Fremde. Das eröffnet nicht unbedingt neue Sichtweisen auf das Fremde, wohl aber auf das Eigene, sodass es bei ihm nicht das Fremde ist, sondern ein Teil des Eigenen, der als Unbekanntes entdeckt wird. Das wiederum geschieht in zweierlei Hinsicht: Zum einen wird die »bestehende Gesellschaft« Österreichs »unter dem Aspekt ihrer Zerstörungswürdigkeit« dargestellt, dies aber nur, um zum anderen »die Elemente einer im Schoß dieser zerstörungswürdigen Gesellschaft sich entwickelnden neuen Gesellschaft zumindest literarisch freizusetzen« (Djassemey 2003: 227).

In interkultureller Perspektive stellen sich Scharangs neuere Romane damit als Texte dar, die für ihr Projekt der Umlenkung des Fremden auf das Eigene kulturenübergreifende Denkhorizonte zwar unabdingbar benötigen, sie aber nur selten um ihrer selbst willen thematisieren und problematisieren.

LITERATUR

- Baier, Lothar (1992): Auf nach Amerika, ab nach Österreich. In: Süddeutsche Zeitung v. 5./6. September 1992.
- Djassemey, Irina (2003): Dialektik des Eigensinns. Ästhetische Darstellung und Medienreflexion bei Michael Scharang. In: Harald Hillgärtner/Thomas Küpper (Hg.): Medien und Ästhetik. Festschrift für Burkhardt Lindner. Bielefeld, S. 227–241.
- Gremliza, Hermann L. (1998): Bei uns in Amerika. In: konkret, H. 12, S. 62f.

8 | So etwa in den Essay-Sammlungen *Bleibt Peymann in Wien oder kommt der Kommunismus wieder* (Scharang 1993) und *Das Wunder Österreich oder Wie es in einem Land immer besser und dabei immer schlechter wird* (Scharang 1989) aber auch in der Dokumentation *Einer muß immer parieren* (Scharang 1973).

- Haider, Hans (2001): Auf nach Amerika und wieder zurück. In: Die Presse (Wien) v. 3. Februar 2001.
- Hofmann, Michael (2006): Interkulturelle Literaturwissenschaft. Eine Einführung. München.
- Jelinek, Elfriede (1992): Wir sind hier die Fremden. In: konkret, H. 6, S. 50f.
- Parr, Rolf (2012): Doppelte Avantgarde? Zum Umgang mit ›Alter(n)‹ bei Michael Scharang und Friedrich Christian Delius. In: Alexandra Pontzen/Heinz-Peter Preußner (Hg.): Alternde Avantgarden. Heidelberg, S. 91–103.
- Pott, Hans-Georg (2010): Alterskonzepte zwischen Normalismus und Eigensinn. Ein kulturwissenschaftlicher Beitrag zur Gerontologie. In: kultuRRevolution. zeitschrift für angewandte diskurstheorie, Nr. 58, S. 67–70.
- Scharang, Michael (1973): Einer muß immer parieren. Dokumentationen von Arbeitern über Arbeiter. München.
- Ders. (1989): Das Wunder Österreich oder Wie es in einem Land immer besser und dabei immer schlechter wird. Essays, Polemiken, Glossen. Hg. v. Michael Levin. Wien/Zürich.
- Ders. (1992): Auf nach Amerika. Roman. München.
- Ders. (1993): Bleibt Peymann in Wien oder kommt der Kommunismus wieder. Geschichten, Satiren, Abhandlungen. Hamburg.
- Ders. (1998): Das Jüngste Gericht des Michelangelo Spatz. Roman. Reinbek b. Hamburg.
- Ders. (2010): Komödie des Alterns. Frankfurt a.M.
- Schmidt-Dengler, Wendelin (1992): Einmal Amerika und zurück. In: Die Presse (Wien) v. 4. April 1992.
- Waldenfels, Bernhard (2006): Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden. Frankfurt a.M.
- Winterstein, Werner (2006): Transkulturelle literarische Bildung. Die »Poetik der Verschiedenheit« in der literaturdidaktischen Praxis. Innsbruck/Wien/München.

»Ein Heimatfilm der neuen Art«

Domestizierte Männlichkeit in Fatih Akins *Soul Kitchen*

FRAUKE MATTHES¹

Abstract

In his films Fatih Akin often explores his protagonists' masculinity in interaction with narrative frameworks that reveal the link between the national and the transnational. Having produced a gangster film (Kurz und schmerzlos, 1998) and a film that centres on marginal masculinity (Gegen die Wand, 2004), Akin has most recently shifted his attention to domestic or local heroes. The male protagonists in Soul Kitchen (2009) – a, according to Akin, »Heimatfilm der neuen Art« [»Heimatfilm of a new kind«] – have left their »migrant« or »in-between« identities behind and found their identities in a local place (Hamburg) rather than in Germany as a whole.

This article examines how Soul Kitchen engages with the »Heimatfilm« and how it enriches this genre with transcultural elements. It looks into how »Heimat« is re-defined in a post-migrant Hamburg by reference to the film's male protagonists. The central question is what Akin's detachment from the portrayal of post-migrants as aggressive, marginalised men and his current focus on domesticated forms of masculinity say about a possibly changing perception of men from »the margins of society«. Have post-migrants actually arrived in German society?

Männlichkeit nimmt derzeit einen festen Platz in gesellschaftlichen und politischen Diskussionen ein. So bemängelte etwa Familienministerin Kristina Schröder im April 2010 die Benachteiligung von Jungen an deutschen Schulen (vgl. Spiewak 2010). Auch die physischen und psychischen Folgen des Afghanistaneseinsatzes der Bundeswehr für deren Soldaten geraten zunehmend in den Blickwinkel (vgl. z.B. Sadigh 2009). Schließlich stehen männliche Migranten bzw. Kinder von Migranten mit ihren vorwiegend negativen Schlagzeilen nach wie vor im Zentrum des öffentlichen und medialen Interesses (vgl. z.B.

1 | Dieser Artikel beruht auf dem Vortrag *Lokalität und Männlichkeit im zeitgenössischen deutschsprachigen Film: Fatih Akins Soul Kitchen*, den ich auf der Jahrestagung der DAAD-Lektor(inn)en und Sprachassistent(inn)en in Großbritannien und Irland im Dezember 2010 auf Cumberland Lodge hielt. Ich danke den Zuhörern für ihre anregenden Kommentare. Weiterhin danke ich Corinna Häger (University of Edinburgh) für ihre wertvollen Hinweise zu diesem Artikel.

Preuß 2010). Männlichkeit bietet seit einiger Zeit ebenso vermehrt Stoff für den deutschen Film. *Das Wunder von Bern* (Regie: Sönke Wortmann, 2002) oder die populären, aber wissenschaftlich wenig untersuchten Filme *Gangs* (Regie: Rainer Matsutani, 2009) und *Männerherzen* (Regie: Simon Verhoeven, 2009) beziehen sich auf Konstruktionen deutscher Männlichkeit. *Das Wunder von Bern* setzt sich – den Sieg der westdeutschen Fußballnationalmannschaft bei der Weltmeisterschaft in der Schweiz im Jahr 1954 als Dreh- und Angelpunkt nehmend – mit dem Generationenkonflikt der Nachkriegszeit auseinander. *Gangs* stellt eine Gruppe gewaltbereiter junger Männer in Berlin ins Zentrum des Geschehens, die trotz Gewaltbereitschaft zur Liebe fähig sind. *Männerherzen* geht der offensichtlich immer dringlicher werdenden Frage nach, »was es heißt ›ein Mann‹ zu sein und was Frauen eigentlich von ihnen erwarten« (Film-Website). Auch Filmemacher mit einem sogenannten »Migrationshintergrund« haben sich des Themenkomplexes der Männlichkeit angenommen. Ali Samadi Ahadis *Salami Aleikum* (2009) beispielsweise spricht die männliche Suche nach Liebe und – eng daran gebunden – nach Heimat jenseits von elterlichen und kulturellen Erwartungen an.

Auf ähnliche Weise verknüpft auch Fatih Akin in seinen Filmen, zuletzt in seiner Komödie *Soul Kitchen* (2009), die Erkundung der Männlichkeit seiner Protagonisten mit deren Wahrnehmung von »Heimat« und rückt damit Fragen der nationalen und kulturellen Zugehörigkeit im heutigen Deutschland in den Mittelpunkt. In meiner Untersuchung dieser Fragen sollen hinsichtlich des heterogenen Hintergrunds sowohl des Regisseurs als auch der meisten seiner Protagonisten Aspekte des Transnationalen bzw. Transkulturellen Beachtung finden. Transkulturalität ist kein unproblematisches Konzept, da es – wie Graham Huggan herausgestellt hat – »benutzt wird, um eine weit positivere Vorstellung von der Welt heraufzubeschwören, als es ein historisch informierteres und insbesondere wirtschaftlich angetriebeneres Argument erlauben würde« (Huggan 2006: 59).² Dennoch scheint mir der Begriff der Transkulturalität ein geeigneterer als Interkulturalität zu sein: Ersterer vermag die Bewegungen innerhalb verschiedener Kulturen, Sprachen und geschichtlichen Entwicklungen, wie sie Filmemacher wie etwa Akin in ihrem Werk – teilweise auch auf Grund ihrer eigenen biografischen Erfahrung – verhandeln, am besten zu beschreiben. Kulturen, Traditionen und Konventionen werden mithilfe dieses Begriffs nicht getrennt voneinander, sondern im Zusammenspiel miteinander betrachtet (vgl. Adelson 2003: 23); Differenzen und etwaige Hierarchien werden nicht betont (vgl. Welsch 1999: 194–197). Akins transkulturelles Werk erkundet individuelle bzw. alternative Formen kultureller und nationaler Identität, ohne dabei außer Acht zu lassen, dass dieser Prozess nicht zwangsläufig ein reibungsloser ist.

Helmut Schmitz stellte kürzlich heraus, dass Transkulturalität »nicht mehr nur durch Migration definiert« sein muss (Schmitz 2009: 9). Diese Beobachtung lässt sich auch in der Entwicklung von Akins Werk nachvollziehen. Nach

2 | Soweit nicht anders erwähnt, stammen die Übersetzungen der englischsprachigen Literatur von der Verfasserin.

Gangsterfilmen (*Kurz und schmerzlos*, 1998) und Filmen, die marginalisierte Männlichkeit thematisieren (*Gegen die Wand*, 2004) und Elemente des physischen Grenzüberschreitens von Deutschland in die Türkei als alternativen Ort oder Ort der Rückkehr beinhalten, scheint sich Akin nun auf Kiez-Helden zu konzentrieren. Hier stellt sich die Frage, ob die männlichen Protagonisten in *Soul Kitchen* ihre Identität als Migranten oder die des ›Dazwischen‹ (vgl. Bhabha 1994: 38) abgelegt haben, was es ihnen ermöglicht, ihre Identität an lokale Orte (in diesem Fall Hamburg bzw. den Stadtteil Wilhelmsburg) und nicht an Deutschland als Ganzes zu binden. Nach einem traditionellen Verständnis ist Männlichkeit eng mit Nationalität, nicht Lokalität, verknüpft. George L. Mosse stellte fest, dass »das männliche Ideal in seiner Stärke und Schönheit zu einem Symbol der Gesellschaft und Nation wurde« (Mosse 1996: 23). In *Soul Kitchen* hinterfragt Akin diese Symbolik und bietet eine neue Sicht auf die deutsche Gesellschaft und Nation. Der Regisseur definiert mit Hilfe seiner männlichen Protagonisten Hamburg als Ort der persönlichen, aber auch nationalen Zugehörigkeit und erkundet in diesem Hamburg mit seinen vielfältigen Einwohnern transkulturelle Elemente. Elizabeth Ezra und Terry Rowden betonen: »transnational cinema is most ›at home‹ in the in-between spaces of culture, [...], between the local and the global. [...] [This] problematizes the investment in cultural purity or separatism« (Ezra/Rowden 2006: 4). Auch Akin wehrt sich in *Soul Kitchen* gegen die Abgrenzbarkeit von Kulturen. Seine im Film kreierte deutsche Gesellschaft hat nur noch wenig gemein mit dem idyllischen Deutschland, wie es der nachkriegsdeutsche Heimatfilm konstruierte. Vor diesem Hintergrund ist möglicherweise Akins Bezeichnung seiner Komödie als »Heimatfilm der neuen Art« (Film-Website) zu lesen. Dieser Artikel geht dieser Charakterisierung mit Hilfe einer Analyse der Verquickung von Männlichkeit mit transkultureller Lokalität nach. Er beginnt mit einer knappen Darstellung der Verknüpfung von den komplexen Ort und (deutsche) Identität im Heimatfilm, um sich dann auf Akins Erörterung von Männlichkeit und Lokalität bzw. Domestizität in seinem ›Heimatfilm‹ zu konzentrieren. Schließlich stellt sich die Frage, ob das (transkulturelle/nationale) Lokale die neue deutsche Heimat für männliche Postmigranten ist oder sein kann.

HEIMATFILM ORT UND (DEUTSCHE) IDENTITÄT

Thomas Elsaesser bezeichnet den Heimatfilm als »Germany's only indigenous and historically most enduring genre« (Elsaesser 1989: 141). Der typische Heimatfilm der 1950er Jahre, der darauf abzielte, »Strategien des Erinnerns und Vergessens nach dem Zweiten Weltkrieg« zu entwickeln (Hake 2007: 5), dient als wichtiger Ausgangspunkt, um Akins Film im Licht dieses Genres zu erkennen.

In den vom Wirtschaftswunder, einem überwiegend urbanen Ereignis, geprägten 1950er Jahren bildete sich ›Heimat‹ zu einem Mythos heraus (vgl.

Moltke 2002: 23). Dieser wurde in den Heimatfilmen mit den folgenden Charakteristiken inszeniert:

einfache Inhalte, schöne Landschaft, die glückliche Liebesgeschichte, Konzentration der Interessen auf den privaten Bereich, ästhetisches Versagen sowie die simplifizierte Darstellung der Landschaftsverwurzelung des Menschen durch Trachten und leicht verständliche Bräuche (Steiner 1987: 46; in Bezug auf Höfig 1973: 72f.).

Heimatfilme spielten allerdings »eine entscheidende Rolle [...] beim Anbieten von imaginären Lösungen für wahre soziale Probleme« (Moltke 2007: 77), vor allem wenn es um mögliche »Kompromisse zwischen radikalen Veränderungen und radikalem Konservatismus« (ebd.: 83) ging. Heimat wurde damit laut Alon Confino zu einer »lokalen Metapher« für die Nation (Confino 1997 in Moltke 2005: 9). Dies ist besonders signifikant im Hinblick auf – und hier gibt es Parallelen zu den Migrationsbewegungen des 20. und 21. Jahrhunderts – »die Verhandlung sowohl des Flüchtlingserlebnisses der Heimatlosigkeit als auch der dringlichen Frage, wie Flüchtlinge als soziale Gruppe in die deutsche Nachkriegsgesellschaft integriert werden sollten« (Moltke 2007: 77). Die Figur des Flüchtlings (oder des Fremden) wurde dabei zu einem »Prototyp für eine neue westdeutsche Identität« (ebd.: 85), wie ihn Wolfgang Liebeneiner in seinem Film *Waldwinter* (1957) inszenierte. So kann auch *Soul Kitchen* zu Beginn des 21. Jahrhunderts als ein Beispiel für Filme gesehen werden, die Fragen der Migration und Integration aufgreifen – wenn auch subtiler als in den früheren sogenannten »Ausländerfilmen« – und den Zuschauern eine neue Generation von »Deutschen«, oder, um mit Maxim Billers Worten zu sprechen, eine »Dritte Ethnie« in Deutschland (»die Kinder und Enkel der Ausländer«) vorstellen (Biller 2004: 267f.).

In den späten 1960er, frühen 70er Jahren produzierte der »Neue Deutsche Film«, der neben anderen Filmtraditionen einen großen Einfluss auf Akins Werk hat (vgl. Fachinger 2007: 254), in Auseinandersetzung mit »Papas Kino« kritische Anti-Heimatfilme. In diesen wird

von Anfang an der illusionäre Charakter einer jeden Heimatidylle gezeigt, die darunter brodelnde Gewalt, die sich in der Provinz versteckt hält, hervorgehoben und das Publikum mit Heimatgeschichten der Unterdrückung und nicht der sozialen Harmonie konfrontiert [...]. (Moltke 2005: 205)

Das Lokale wird in diesen Filmen »als Standort profunder sozialer Brüche, unversöhnter Hierarchien, extremer Klassentrennungen, von Vorurteilen und Hinterwäldertum« inszeniert (ebd.: 206). Rainer Werner Fassbinders *Wildwechsel* (1972) gilt hier als Paradebeispiel. In seinen Filmen

setzte sich [Fassbinder] mit den politischen Kontroversen der 1970er Jahre mit Hilfe melodramatischer Effekte auseinander, die es ihm erlaubten, die Gegensätze zwi-

schen öffentlichem Diskurs und der nationalen Imagination hervorzuheben. (Hake 2008: 167)

Wim Wenders wiederum entdeckte Heimat als »das Fundament von Identität« wieder (ebd.: 169). Diese Beobachtung lässt sich auch in Akins Werk nachvollziehen. Außerdem huldigte Wenders »der Metropole als perfekten Kompromiss zwischen Freiheit und Zugehörigkeit« (*Tokyo-Ga* [1985]; *Lisbon Story* [1994]; ebd.). Auch diese Tatsache wird in *Soul Kitchen* wiedergespiegelt, wie meine Interpretation zeigen wird. Es lassen sich aber auch im Neuen Deutschen Film Überlappungen mit dem traditionellen Heimatfilm feststellen, insbesondere die »Wahrnehmung des Raumes als sozialer und geografischer Mikrokosmos mit porösen Grenzen« (Moltke 2005: 206). Schließlich sieht Johannes von Moltke in Edgar Reitz' *Heimat*-Trilogie (1984, 1992, 2004) die Auseinandersetzung mit der »Problematik von ›Heimat‹ als ein kompromittiertes, aber stures populär-kulturelles Gebilde« (ebd.: 33).

In jedem Fall setzen sich viele Heimatfilme mit der »Ambivalenz zwischen neuer und alter Heimat« auseinander (Moltke 2007: 81). Die Frage stellt sich nun, ob dies in *Soul Kitchen* auch der Fall ist oder ob ›Heimat‹ in diesem ›Heimatfilm‹ bereits ausgelotet zu sein scheint.

MÄNNLICHKEIT UND DOMESTIZITÄT ODER: VON DER STRASSE IN DIE KÜCHE

In *Soul Kitchen* spielt Akin eindeutig auf das deutsche Genre des Heimatfilms an. Auf der *Website* zum Film ist zu lesen:

Die Welt ist nicht mehr so heil und das Dorf ist ein Restaurant, der Regisseur heißt Fatih Akin und vor der Kamera versammelt er ein ›Best of‹ aus seinen früheren Filmen – Adam Bousdoukos, Moritz Bleibtreu und Birol Ünel. Es geht um Familie und Freunde, um Liebe, Vertrauen und Loyalität – und um den Kampf für die Heimat als einen Ort, den es in einer zunehmend unberechenbaren Welt zu schützen gilt (Film-*Website*).

Akins Film setzt seine thematischen Schwerpunkte auf zwischenmenschliche Beziehungen und Heimat als greifbaren wie auch tröstlichen Ort in Deutschland zu Beginn des 21. Jahrhunderts inmitten seiner kulturellen, wirtschaftlichen und sozialen (Findungs-)Prozesse. Dabei ist es von Wichtigkeit zu untersuchen, wie Akin mit dem Konzept der ›Heimat‹, mit der »Beziehung zwischen Heimat und Deutschtum bzw. zwischen dem Lokalen und dem Nationalen« (Moltke 2005: 9) umgeht. Wie die obige Ankündigung des Films andeutet, scheint Männlichkeit bei der Konstruktion von Heimat eine besondere Rolle zu spielen: Das ›Best of‹ aus Akins Filmen besteht nur aus männlichen Schauspielern.

Auf der *Website* zum Film wird *Soul Kitchen* wie folgt zusammengefasst:

Kneipenbesitzer Zinos ist vom Pech verfolgt: Erst zieht seine Freundin Nadine für einen neuen Job nach Shanghai, dann erleidet er einen Bandscheibenvorfall. Als er in seiner Not den exzentrischen Spitzenkoch Shayn engagiert, bleiben auf einmal auch noch die ohnehin schon wenigen Stammgäste aus. Und als wäre das nicht schon genug, taucht auch noch sein leicht krimineller Bruder Ilias auf und bittet ihn um Hilfe. Während Zinos noch überlegt, wie er den Laden los wird, um Nadine nach China folgen zu können, locken Musik und die ausgefallene Speisekarte immer mehr Szenepublikum an. Das ›Soul Kitchen‹ rockt und boomt wie nie zuvor. Doch dann überschlagen sich die Ereignisse (Film-Website).

Derartige Zusammenfassungen lassen sogleich auf eine Komödie mit einer klassischen Aktaufteilung, die dem Heimatfilm-Genre nahe steht, schließen, aber die Einflüsse des Neuen Deutschen Films mit seinen Anti-Heimatfilmen sind eindeutig erkennbar. Auf der einen Seite weist *Soul Kitchen* in Anlehnung an Willi Höfigs Charakteristiken des traditionellen Heimatfilms einen einfachen Inhalt auf; die Liebesgeschichte kommt nicht zu kurz, und der Film konzentriert sich auf die Privatsphäre. Auf der anderen Seite ist anzunehmen, dass aufgrund ihrer Namen die meisten Figuren in *Soul Kitchen* Kinder von Migranten sind und der Film damit auf kürzlich Geschehenes Bezug nimmt; es geht um das ›Andere‹ inmitten der deutschen Gesellschaft.

Das signifikanteste Element des Films ist dessen Schauplatz: Akins Heimatstadt Hamburg, eine Stadt, die sich aufgrund ihres Hafens und internationalen Handels weltoffen zeigt und allein durch diese Tatsache die transkulturellen Elemente des Films betont. Nach *Crossing the Bridge – The Sound of Istanbul* (2005) ist *Soul Kitchen* die zweite filmische Hommage an eine Stadt, die auf Akin und sein Werk sehr großen Einfluss hat³ und wiederum Reminiszenzen an den Neuen Deutschen Film zeigt. Anders als im traditionellen Heimatfilm steht in *Soul Kitchen* eine Großstadt bzw. ein bestimmter Stadtteil, Wilhelmsburg, der zwischen den beiden großen Elbarmen vom Rest der Stadt abgetrennt ist und eine Elbinsel bildet, und keine ländliche Gegend etwa im Süden Deutschlands im Mittelpunkt. Hamburg bietet keine Basis für Nostalgie. Dennoch vermittelt die urbane Umgebung Heimatgefühle auf unkonventionelle Art und Weise. Der Zuschauer sieht überwiegend Industrie, den Hafen, Kräne und die Elbbrücken (besonders die Köhlbrandbrücke, die dem informierten Zuschauer sofort signalisiert, dass man in Hamburg ist), auf denen S-Bahnen

3 | In diesem Artikel muss die Rolle der Musik als transkulturelles Element aus Restriktionsgründen ausgespart bleiben. In *Soul Kitchen* wird Musik zu einem weiteren Ausdruck von Heimat, zum Ausdruck von sowohl zwischenmenschlicher als auch geografischer bzw. transnationaler Verbundenheit. An dieser Stelle unterwandert Akins Film den traditionellen Heimatfilm. In letzterem trägt Musik (von Volksliedern zu Operettenarien) zu »symbolischen Handlungen der Versöhnung [...] [, die] oft während Volksfesten, religiösen Festen und gemeinschaftlichen Feierlichkeiten stattfanden«, bei (Hake 2008: 118). Lieder legen auch »eine relativ flexible und hybride Wahrnehmung von ›Ort‹ (place)« nahe (Moltke 2005: 89). Besonders letzteres ist in *Soul Kitchen* nachweisbar, da dessen Musik sehr facettenreich ist.

über die Elbe fahren und über die Zinos fahren muss, um von seiner Wohnung im Gängeviertel zur Arbeit zu gelangen. In einer kurzen Sequenz ist sowohl der Altonaer U-Bahnhof zu sehen als auch die Hafen-City, der Stadtteil Westerhude, in dem Zinos' Freundin Nadine wohnt, und die Speicherstadt. Bis auf einen kurzen Blick auf den Michel im Hintergrund in der Szene, die auf der Eisbahn gegen Ende des Films spielt, bietet Akin seinen Zuschauern mit seinem nass-kalten, frühwinterlichen Hamburg weder ein Touristen-Hamburg, wie es der traditionelle Heimatfilm inszenieren würde, noch ein ›Ausländer‹-Hamburg, auch wenn Wilhelmsburg einen Migrantenanteil von 56,8 % hat (ganz Hamburg hat im Vergleich einen Migrantenanteil von knapp 30 % [vgl. Statistisches Amt für Hamburg und Schleswig Holstein 2011: 1 u. 4]). Mögliche Probleme mit männlichen Migranten wie Gewalt, Drogen oder Ghettos bleiben außen vor. Dieses Hamburg hat wenig gemein mit den urbanen Räumen in früheren Akin-Filmen, etwa mit den ›Ghettos‹ in Altona. Es bleibt dennoch eindeutig Hamburg, und die meisten Protagonisten sind eindeutig Hamburger, wie deren Akzent verrät. In gewisser Weise kreiert Akin seinen persönlichen Mythos Hamburg, ein Hamburg, das er von Kindesbeinen an kennt und schätzt und dem er in *Soul Kitchen* ein (heimat-)filmisches Denkmal setzt.

Trotz der Szenen auf Hamburgs Brücken oder Flughafen – metaphorische Einstellungen, wie sie gern in früheren sogenannten Migrantenfilmen oder der Migrantenliteratur eingesetzt wurden –, lehnt Akin es ab, Repräsentant der ›Migranten‹ oder ein ›ethnic filmmaker‹ zu sein (vgl. Fachinger 2007: 24). Diese Haltung zeigt sich besonders in *Soul Kitchen*, was den Film erneut in die Nähe traditioneller Heimatfilme rückt. Akin bindet die Identität seiner Protagonisten eng an die Gemeinschaft rund um das ›Soul Kitchen‹, diskutiert diese aber nicht im Zusammenhang mit Konzepten, die auf Hybridität, Subversivität oder ›Anderssein‹ basieren. Insofern nehme ich auch von einer Kategorisierung im Sinne von Hamid Naficy's »Accented Cinema« Abstand (Naficy 2001). Natürlich wäre Akins Schaffen ohne die möglicherweise als ›displacement‹ empfundene Migrationserfahrung seiner Eltern so nicht zustande gekommen. *Soul Kitchen* nimmt sich dieser Thematik aber nicht grundsätzlich an. Dieser Film thematisiert keine deutsch-türkische Geschichte (wie etwa *Gegen die Wand*) und auch nicht das von Kritikern gern betonte ›Dazwischen‹, also die Suche nach Heimat, nach alternativen bzw. befreienden Orten zu Deutschland bzw. Hamburg, die die Dichotomie zwischen Klaustrophobie und Offenheit betont. Es geht auch nicht um die Befreiung der Frau oder um Generationenkonflikte (so zeigt der Film etwa keine gescheiterten Vaterfiguren). Identitätskonflikte werden nicht aufgrund der Tatsache, dass die Protagonisten verschiedenen Kulturen ausgesetzt sind, ausgetragen. Von Gewalt in der sogenannten ›zweiten bzw. dritten Generation‹ erfährt man nur auf subtile Art und Weise: Illias ist zwar im Gefängnis, aber trotz seines männlichen ›Knasti‹-Stolzes ist ihm dieser Umstand sehr peinlich, vor allem weil er die Kellnerin Lucia beeindrucken will, die trotz dieser Tatsache recht schnell an ihrem »Grieche[n] auf dem heißen Blechdach« bzw. »Graf[en] von Montecristo« Gefallen findet.

Wenngleich es fraglich ist, ob *Soul Kitchen* ein politischer Film ist, reflektiert Akin über »die Bedeutung von Ort, von zu Hause, Identität und Zugehörigkeit in einem grundlegend veränderten Europa« (Hake 2008: 218). Dieser thematische Fokus hebt den Film über den Status einer »migration comedy«, wie David Gramling *Soul Kitchen* bezeichnet hat (2010: 371). In *Soul Kitchen* geschieht die Reflexion über Gemeinschaft und Heimat auf subtile Art und Weise: Statt des Dorfes der Heimatfilme der 1950er Jahre wird bei Akin nicht, wie in seinen früheren Filmen, die Straße, sondern die Küche des »Soul Kitchen« in Wilhelmsburg zur Heimat bzw. zu deren Seele, und es sind Männer, die diese Heimat suchen und konstruieren. Interessanterweise wird dabei ein traditionell weiblich besetzter nun zu einem männlich besetzten Raum. Dies steht im Widerspruch zu jenen Heimatfilmen, wo die Küche als »Schaukasten« des Wirtschaftswunders mit der Wiederherstellung der Rolle des nun über jedwede Technik verfügenden Heimchens am Herd gezeigt wird, nachdem in den Kriegs- und wenigen Nachkriegsjahren die *Gender*-Rollen oft notgedrungen ausgetauscht werden mussten (vgl. Moltke 2005: 116 u. 118). Die Küche des »Soul Kitchen« gewinnt allerdings eine gewisse *Coolness*, und – im Gegensatz zu vielen Hausfrauen – haben Akins Männer eine Wahlmöglichkeit. Limitierte Räumlichkeit wird in *Soul Kitchen* neu definiert. Sie lässt keine Klaustrophobie wie in den frühen »Ausländerfilmen« zu, in denen es um das Eingesperrtsein der Frauen ging (z.B. in Tefik Başers *40 qm Deutschland*, 1986), oder selbst in Akins *Gegen die Wand*, in der die Domestizität in der Wohnung des männlichen Protagonisten Cahit zum Wahnsinn treibt. Die Küche bringt auch die drei markantesten Männertypen des Films zum Vorschein: Zinos, den hilflosen, etwas verwirrten vermeintlichen Küchenchef, Shayn, den Küchenmacho, der mit dem Messer als »Waffe« seine Männlichkeit inszeniert, und Illias, den Macho-Kriminellen.

Anhand dieser drei Männer lassen sich die transkulturellen Charakteristika des Films besonders gut ausmachen. Shayn, der Messerwerfer und »Zigeuner«, wie er einmal bezeichnet wird, inszeniert eine aggressive Männlichkeit, die Genie und Wahnsinn in sich vereint und die er gern mit dem Akt des Messerschleifens unterstreicht. Außer dass er in einem Nobelrestaurant Küchenchef war, wissen die Zuschauer nicht, woher er kommt; auch sein Name lässt keine Schlüsse auf seine Herkunft zu. Seine Nationalität ist nicht wichtig, seine Haltung zum Kochen und zur Küche dagegen sehr. Er trinkt zu viel und ist versnobbt (so spricht er etwa von »Gaumenrassisten«), aber er kocht »Essen für die Seele«. Zinos, für den Musik Essen für die Seele ist und dessen tapsige Männlichkeit das Komödiantische des Films besonders gut zum Vorschein bringt, ist beeindruckt, und er geht in Shayns Lehre. Shayn wird damit zu einem Mentor (oder gar zu einer Vaterfigur) im »Soul Kitchen«-Familienidyll.

Die Beziehung der Brüder Zinos und Illias Kazantzakis ist ebenso beachtenswert. Wie bereits gesagt, ist *Soul Kitchen* eine Komödie, die in erster Linie auf Unterhaltung abzielt; dennoch vermittelt sie zugleich melancholische Nostalgie für Familienbande und Freundschaft (wie es der Werbetext für den Film auch suggeriert). Daher stellt sich die Frage, ob diese Nostalgie über Transkulturalität als möglicherweise neues Heimatkonzept ausgetragen wird. Es geht um

Werte, welche die Heimat des tradierten Heimatfilms als Illusion entlarven und nun anders definiert werden müssen: Zwischenmenschliche Beziehungen, die nicht auf nationaler Gemeinschaft fußen, sind die ›neue Heimat‹. *Soul Kitchen* ist Akins Bruder Cem gewidmet, der im Film eine kleine Rolle als Pokerspieler übernimmt. Der Fokus des Films ist Familie als Heimat, die es zu verteidigen gilt. Die Brüder könnten unterschiedlicher kaum sein. Zinos, der konfuse Küchenchef, der seine engelsgleiche, blonde, reiche, aber auch etwas hysterische, Valium einnehmende Freundin an einen Chinesen verliert, ist trotz aller Hindernisse ein Kämpfertyp, jemand, der um seine Heimat kämpft. Das Restaurant symbolisiert diese Heimat als physischen Ort. Im Audio-Kommentar zum Film sagt Akin, dass das Restaurant auch ein Schiff sein könnte: Zinos ist der Kapitän, der sein Schiff zurückgewinnen will. Er kämpft für seine bröckelnde Heimat, für den »sozialen und geographischen Mikrokosmos« (Moltke 2005: 206), in dem er – trotz aller Veränderungen und Widerstände – lebt. Er lässt ihn sich nicht wegnehmen, und wenn ihm jemand seine Heimat rauben will, dann holt er sie sich zurück. Trotz seiner Heimatverbundenheit, durch die er mitunter die Illusion von Heimat aufrechterhalten möchte, lässt Zinos Veränderungen zu. Sein Plan, Nadine nach Shanghai hinterher zu reisen, lässt darauf schließen, dass er seine Heimat auch an anderen geografischen Orten suchen würde und dass Heimat eben nicht an eine Nation oder Kultur gebunden ist, sondern etwas Transkulturelles beinhaltet.

Illias dagegen entspricht dem südeuropäischen Klischee des Macho, der zwar beeindruckend will, aber auch (mitunter etwas scheinheilig) an Traditionen festhält (besonders seine Kreuz-Kette ist ein wichtiges Symbol für seinen griechischen Stolz). Der Film legt mithilfe dieser Figur sein satirisches Element offen: Auch Illias sucht Nähe, eine ihn wärmende Heimat. Als Illias seinen Bruder um Hilfe bittet, tut er dies mit den Worten: »Mann, ich bin doch dein Bruder«. Illias ist aber kein verlässlicher Bruder, was ihm eine gewisse Unzufriedenheit und Scham beschert, die ihn zu Tränen rühren und zu der Entschuldigung veranlasst, er sei »krank« (er leiht sich von Zinos ständig Geld für seine diversen [Spiel-]Geschäfte und verpokert schließlich das ›Soul Kitchen‹). Trotzdem gehen die beiden miteinander buchstäblich durchs Feuer und halten zusammen. Ihre Brüderlichkeit inszenieren sie durch männliche Gesten: Sie sind im griechischen Tanz mit geöffneten Arme vereint; brüderliche Umarmungen und Küsse stehen auf der Tagesordnung. Damit werden ›brüderliche‹ Werte wie Loyalität und Ehre auch – im Sinne Judith Butlers – performativ dargestellt. Für Butler ist Performativität zu verstehen »not as a singular or deliberate ›act‹, but, rather, as the reiterative and citational practice by which discourse produces the effects that it names« (Butler 1993: 2). Zinos' und Illias' männliche Gesten werden nicht bewusst eingesetzt, sondern tragen fast instinktiv zur transkulturellen Identitätsstiftung zum Bruder – Deutsch-Griechen, aber auch Hamburger – bei.⁴ Die enge Bindung der Brüder bzw. Zinos' Bereitschaft, seinem Bruder zu helfen, aber auch Illias' aufkeimende Liebe zu Lucia, bieten schließlich eine

4 | Diese Performativität hat wiederum Reminiszenzen an Gangsterfilme, in denen mit den körperlichen Handlungen Heldenmut, also hegemoniale Männlichkeit innerhalb

imaginäre Lösung für ein soziales Problem – einem, laut Moltke, weiteren Element des traditionellen Heimatfilms (vgl. Moltke 2007: 77): Zwischenmenschliches als Heimat fungiert hier als Präventionsmittel gegen etwaige weitere kriminelle Straftaten eines ›Migrantenkindes‹. So schafft es Illias von der Straße (von der Kriminalität) in die Küche (in seine ›Heimat‹).

DAS LOKALE DIE NEUE DEUTSCHE HEIMAT FÜR MÄNNLICHE POSTMIGRANTEN?

Die Darstellung derartig gezähmter Formen von Männlichkeit führt zu folgenden Fragen: Gibt es in *Soul Kitchen* trotz seines Unterhaltungscharakters nicht doch ein politisches Element, welches auf die Situation von (männlichen) Postmigranten eingeht? Ihre ›Ankunft‹ in der Mitte Deutschlands? Ein (transkulturelles) Element, das darüber hinausgeht, dass ein türkischstämmiger Deutscher einen Film über griechischstämmige Brüder dreht (was man an sich schon als eine politische Aussage werten kann), von denen einer von einem Deutschen gespielt wird? Celia Applegate schreibt: »Heimat suggests a long-standing though not always explicit debate in German society about the proper relation between the locality and the nation, the particular and the general, the many and the one« (Applegate 1990: 6). Meiner Ansicht nach thematisiert *Soul Kitchen* nicht die »proper relationship« zwischen Lokalität und Deutschtum, die Figuren gehen sehr selbstverständlich mit ihrer Situation um, Herkunft bzw. Ankunft werden gar nicht hinterfragt. Damit wirkt Akins Film den immer wieder aufkommenen Debatten um Integration entgegen. Akins Wilhelmsburg ist kein sozialer Brennpunkt. Der Regisseur zeigt uns ein Wilhelmsburg, das Möglichkeiten der Identitätsbildung jenseits von Assimilation oder kompletter Rebellion (der Ablehnung des Deutschen) bietet. Männliche Identität wird nicht mehr auf der Straße mit Fäusten gesucht und bestätigt (vgl. Kolinsky 2002: 214). Kriminalität wird lediglich durch Illias' Gefängnisaufenthalte thematisiert, und auch hier ist nicht klar, wofür er verurteilt worden ist. Seine Taten scheinen wenig mit physischer Gewalt zu tun zu haben, dafür ist er auch viel zu elegant-machohaft in seinem Auftreten. Akins Interesse an Lokalität lässt sich damit begründen, dass die von ihrer Herkunft her nicht-deutschen Protagonisten jetzt sichtbar sind. Ihre Sichtbarkeit in der deutschen Gesellschaft müssen sie sich nicht länger erkämpfen (vgl. hierzu bell hooks' Beobachtungen bezüglich afro-amerikanischer Männlichkeit [2004: 80]). Was besonders auffällt, ist die Tatsache, dass die Protagonisten (von ihrem Namen abgesehen) nicht mehr als kulturell oder ethnisch *anders* angesehen werden. Ihre Präsenz ist selbstverständlich, und ihre männliche Identität nimmt Vorrang, nicht ihre kulturell ›anders‹geartete, also nicht-deutsche. Anhand dieser Figuren und der Trennung von männlicher und ethnischer bzw. nationaler Identität suggeriert *Soul Kitchen* eine Veränderung

des Gangstermilieus, inszeniert wird. In dieser Hinsicht hält Akin an seinen eigenen Filmtraditionen fest.

in der deutschen Gesellschaft. So gelingt es dem Film, binäre Strukturen von Deutschen *versus* ›den Anderen‹ zurückzulassen und im Lokalen Transkulturalität bzw. -nationalität zu inszenieren.

Was sagt diese Umorientierung in Akins Filmschaffen über eine sich möglicherweise verändernde Wahrnehmung von Männern am von Feridun Zaimoğlu in *Kanak Sprak* (1995) noch proklamierten »Rande der Gesellschaft« aus, an dem auch Deutsche landen können? Schließlich endet in *Soul Kitchen* Thomas Neumann, der Immobilienmakler, wegen Steuerhinterziehung im Gefängnis. Gibt es einen zunehmenden »positiven Sinn für die ›Individualisierung‹ und Erweiterung von Vorstellungen nationaler und/oder ethnischer Identität«, wie es Joanne Leal und Klaus-Dieter Rossade sehen (2008: 60; in Bezug auf Kolinsky 2002: 206)?

SCHLUSS VOM HARTEN KERL ZUM WEICHEI?

Der Ausgangspunkt dieses Aufsatzes war die Annahme, dass Nationalität traditionell an Männlichkeit gebunden ist. In *Soul Kitchen* wird eine Männlichkeit konstruiert, die eng mit Lokalität bzw. Domestizität verknüpft ist. Akins Loslösung von der Darstellung von Postmigranten als aggressiven, marginalisierten, buchstäblich ghettoisierten Männern (vgl. z.B. Göktürk 2000: 341), vom Typen des gewaltbereiten Gastarbeiterkindes, und seine Inszenierung von Alltäglichkeit, von gezähmteren Formen von Männlichkeit scheint zu suggerieren, dass seine Protagonisten nicht (mehr) versuchen, sich an einem Konzept ›Nation‹ zu reiben. Akin selbst sagte in einem Interview mit der *Süddeutschen Zeitung*, dass die Moral des Filmes sei, »dass man gemeinsam stärker« sei (Akin in Herpell 2009: V2/8). Dies geht möglicherweise Hand in Hand mit dem, was Guido Rings als »post-national tendencies in Germany and Turkey« (Rings 2008: 33) bezeichnet. Diese Aussage kann man auf zweierlei Weise auslegen. In einer positiven Lesart spielt Nationalität keine Rolle mehr. Das männliche Selbstbewusstsein schöpft sich aus anderen Quellen, nicht mehr nur aus dem Agieren in öffentlichen Räumen. Weiblich besetzte Räume werden dafür auch für Männer akzeptabel. Eine weitere positive Lesart legt nahe, dass, indem Akin *Soul Kitchen* als einen »Heimatfilm der neuen Art« bezeichnet, er mit Wahrnehmungen von Nationalität spielt. Damit zeigt er das Selbstbewusstsein der Kinder von Migranten, von Billers »Dritter Ethnie«, die sich zwar zu Deutschland (seinem kulturellen Erbe, seinen Traditionen, wie etwa auch dem Heimatfilm) bekennen, aber diesem Land und dessen Vorstellung von Nationalität ihre ganz eigene Note verleihen. Akin ist damit nicht mehr nur ›der Türke‹, der die Ambivalenz und die Instabilität von ›Heimat‹ zu Beginn des 21. Jahrhunderts trotz all seiner Nostalgie für Brüderlichkeit in seinem Hamburg inszeniert. In *Soul Kitchen* bedient er sich einer Mischung aus Elementen des traditionellen Heimatfilms und einer an die des Neuen Deutschen Films angelehnten Kritik

an dessen Heimatkonzept. Letztere kopiert er allerdings aufgrund des Komödiencharakters seines Films nicht vollständig.

Eine andere, negative Auslegung besagt, dass Kinder von ›Ausländern‹ verzweifelt versuchen anzukommen, dies aber nie richtig schaffen. Sie werden nie die deutsche Nationalität repräsentieren können; sie können nur an lokalen Orten ankommen oder einem der typischen Berufe des Einwanderers, wie Restaurantbesitzer, nachgehen, um sich in die deutsche Gesellschaft einzugliedern. Dort sind sie dann akzeptiert, als Wilhelmsburger, aber nicht als Deutsche. ›Das Andere‹ wird auf diese Weise ›entmannt‹ und in eine Nische abgeschoben, von der aus es nicht am wichtigen, öffentlichen Leben trotz aller Entwicklungen Deutschlands als Einwanderungsland teilnehmen darf. Diese Lesart impliziert, dass sich ›Andere‹ selbst marginalisieren können, indem sie sich in die für sie vorgesehen Nische zurückziehen und Ghettos bzw. ›Parallelgesellschaften‹ bilden.

Letztendlich trägt *Soul Kitchen* trotz seines lächerlich-komödienhaften Charakters zum aktuellen Interesse an der Frage bei, was Männlichkeit im heutigen Deutschland bedeutet, und bietet mit seinen transkulturellen Elementen neue Sichtweisen auf diesen Themenkomplex. Kinder von Migranten müssen nicht mehr nur ›das Andere‹ in der deutschen Gesellschaft sein, sondern hinterfragen selbstverständlich alte und neue Vorstellungen von Heimat, um diese zu bereichern und neu zu definieren, wie es Akins »Heimatfilm der neuen Art« anstrebt.

LITERATUR

- Adelson, Leslie A. (2003): Against Between. A Manifesto. In: Tom Cheesman/Karin E. Yeşilada (Hg.): Zafer Şenocak. Cardiff, S. 130–143.
- Applegate, Celia (1990): A Nation of Provincials. The German Idea of Heimat. Berkeley (CA).
- Bhabha, Homi K. (1994): The Commitment to Theory. In: Homi K. Bhabha: The Location of Culture. London, S. 19–39.
- Biller, Maxim (2004): Die dritte Ethnie (FAZ-Sonntagszeitung v. 22. Juni 2003). In: Fatih Akin: Gegen die Wand. Das Buch zum Film. Drehbuch, Materialien, Interviews und Pressestimmen. Köln, S. 267f.
- Butler, Judith (1993): Bodies That Matter. On the Discursive Limits of ›Sex‹. New York.
- Confino, Alon (1997): The Nation as a Local Metaphor. Württemberg, Imperial Germany, and National Memory, 1871–1918. Chapel Hill (NC).
- Elsaesser, Thomas (1989): New German Cinema. A History. London.
- Esra, Elizabeth/Terry Rowden (2006): General Introduction. What Is Transnational Cinema? In: Dies.: Transnational Cinema. The Film Reader. London and New York, S. 1–14.
- Fachinger, Petra (2007): A New German Kind of Creative Energy. Yadé Kara's *Selam Berlin* and Fatih Akin's *Kurz und Schmerzlos* and *Gegen die Wand*. In: *German Life and Letters* LX, H. 2, S. 244–260.

- Göktürk, Deniz (2000): Migration und Kino. Subnationale Mitleidskultur oder transnationale Rollenspiele? In: Carmine Chielline (Hg.): *Interkulturelle Literatur in Deutschland*. Ein Handbuch. Stuttgart, S. 329–347.
- Gramling, David (2010): On the Other Side of Monolingualism. Fatih Akin's Linguistic Turn(s). In: *German Quarterly* LXXXIII, H. 3, S. 353–72.
- Hake, Sabine (2007): Introduction. In: John E. Davidson/Dies.: *Take Two. Fifties Cinema in Divided Germany*. New York/Oxford [Film Europa. German Cinema in an International Context], S. 1–9.
- Dies. (2008): *German National Cinema*. London [2002].
- Herpell, Gabriela (2009): Interview. Fatih Akin über Romantik. In: *Süddeutsche Zeitung* v. 19./20. Dezember 2009, Nr. 293 (Wochenende), S. V2/8.
- Höfig, Willi (1973): *Der deutsche Heimatfilm 1947–1960*. Stuttgart
- hooks, bell (2004): *We Real Cool: Black Men and Masculinity*. New York.
- Huggan, Graham (2006): Derailing the ›Trans‹? Postcolonial Studies and the Negative Effects of Speed. In: Heinz Antor (Hg.): *Inter- und Transkulturelle Studien. Theoretische Grundlagen und interdisziplinäre Praxis*. Heidelberg, S. 55–61.
- Kolinsky, Eva (2002): Migration Experiences and the Construction of Identity Among Turks Living in Germany. In: Stuart Taberner/Frank Finlay (Hg.): *Recasting German Identity. Culture, Politics and Literature in the Berlin Republic*. Rochester (NY), S. 205–218.
- Leal, Joanne/Klaus-Dieter Rossade (2008): Negotiating Gender, Sexuality and Ethnicity in Fatih Akin's and Thomas Arslan's Urban Spaces. In: *German as a Foreign Language*, H. 3, S. 59–87.
- Moltke, Johannes v. (2002): Evergreens. The Heimat Genre. In: Tim Bergfelder/Erica Carter/Deniz Göktürk: *The German Cinema Book*. London, S. 18–28.
- Ders. (2005): No Place Like Home. Locations of Heimat in German Cinema. Berkeley (CA) [Weimar and Now. German Cultural Criticism 36].
- Ders. (2007): Location Heimat. Tracking Refugee Images, from DEFA to the Heimatfilm. In: John E. Davidson/Sabine Hake: *Take Two. Fifties Cinema in Divided Germany*. New York/Oxford [Film Europa. German Cinema in an International Context], S. 74–90.
- Mosse, George L. (1996): *The Image of Man. The Creation of Modern Masculinity*. New York [Studies in the History of Sexuality].
- Naficy, Hamid (2001): *An Accented Cinema. Exilic and Diasporic Filmmaking*. Princeton.
- Preuß, Roland (2010): Gewalt unter Jugendlichen. Die Faust zum Gebet. In: *sueddeutsche.de* (online) v. 5. Juni 2010 (online unter <http://www.sueddeutsche.de/politik/gewalt-unter-jugendlichen-die-faust-zum-gebet-1.954202>).
- Rings, Guido (2008): Blurring or Shifting Boundaries? Concepts of Culture in Turkish-German Migrant Cinema. In: *German as a Foreign Language*, H. 1, S. 6–39.
- Sadigh, Parvin (2009): Soldaten-Traumata. Afghanistan im Kopf. In: *Zeit Online* v. 2. Februar 2009 (Gesellschaft) (online unter <http://pdf.zeit.de/online/2009/06/afghanistan-bundeswehrsoldat-trauma.pdf>).
- Schmitz, Helmut (2009): Einleitung. Von der nationalen zur internationalen Literatur. In: Ders. (Hg.): *Von der nationalen zur internationalen Literatur. Transkulturelle deutschsprachige Literatur und Kultur im Zeitalter globaler Migration*. Amsterdam [Amsterdamer Beiträge zur neueren Germanistik 69], S. 7–15.

- Spiewak, Martin (2010): Boys Day. Ein Tag für Kerle [Interview mit Familienministerin Kristina Schröder]. In: Zeit online v. 22. April 2010 (Gesellschaft) (online unter <http://www.zeit.de/2010/17/B-Schroeder-Interview>).
- Statistisches Amt für Hamburg und Schleswig Holstein (2011): Statistik informiert ..., VII/2011. Bevölkerung mit Migrationshintergrund in den Hamburger Stadtteilen Ende 2010. 18. Juli 2011, S. 1-7 (online unter http://www.statistik-nord.de/uploads/tx_standdocuments/SI_SPEZIAL_VII_2011.pdf).
- Steiner, Gertraud (1987): Die Heimat-Macher. Kino in Österreich 1946-1966. Wien [Österreichische Texte zur Gesellschaftskritik 26].
- Welsch, Wolfgang (1999): Transculturality. The Puzzling Form of Cultures Today. In: Mike Featherstone/Scott Lash (Hg.): Spaces of Culture. City – Nation – World. London, S. 194-213.
- Zaimoğlu, Feridun (1995): Kanak Sprak. 24 Mißtöne vom Rande der Gesellschaft. Hamburg.

MEDIEN

- Akin, Fatih (2004): Gegen die Wand. Timebandits Films [auf DVD].
- Ders. (2005): Crossing the Bridge – The Sound of Istanbul. Pictorion Pictures.
- Ders. (2009): Soul Kitchen. Pandora Film [auf DVD] (online unter <http://www.soul-kitchen-film.com>).
- Başer, Tefvik (1986): 40 qm Deutschland. Filmverleih der Autoren.
- Matsutani, Rainer (2009): Gangs. Walt Disney.
- Samadi Ahadi, Ali (2009): Salami Aleikum. Zorro Filmverleih [auf DVD].
- Verhoeven, Simon (2009): Männerherzen. Warner Bros. (online unter <http://www.moviepilot.de/movies/maennerherzen>).
- Wortmann, Sönke (2002): Das Wunder von Bern. Senator Filmverleih.

Action at a distance

Nichtlokalität in archaischen Kulturen, in der europäischen Renaissance und in den modernen Naturwissenschaften

MONIKA SCHULZ

Abstract

Action at a distance has been documented in archaic-magical texts (e.g. »Fernzauber«) for almost five thousand years. The following outline adduces explanatory models from different cultural contexts reaching from the Ancient Orient to the natural philosophical atomistic theories of the Renaissance. »Spooky action at a distance« (Einstein) can also be found in modern natural sciences, whereas the experimental descriptions of e.g. quantum physics or biology are remarkably similar to a »Theory of magic« (Mauss).

In Tausenden von Beschwörungen vom Alten Orient bis in die Neuzeit¹ erscheint die Nichtlokalität als selbstverständliches Konzept. Nichtlokalität ist jedoch auch ein Phänomen, das die Quantenphysik in den EPR-Experimenten beschreibt und das Einstein bekanntlich als »spukhafte Fernwirkung« kommentierte. Es geht in beiden Fällen sehr vereinfacht darum, dass Teile eines Ganzen (Magie) bzw. verschränkte Teilchen, z.B. ein Photonenpaar (Quantenphysik), bei Trennung keine voneinander unabhängige Existenz führen. In der Magie ist das eine konzeptuale Prämisse, in der Quantenphysik ein über ein akustisches Signal (Klick des Detektors) beobachtbares Phänomen. Beide, die Magie als Totalität beanspruchendes altes System einer Welt- bzw. Kontingenzbewältigung, die Quantenmechanik als moderne physikalische Theorie mit experimenteller Evidenz, generieren offenbar – zumindest aus neuzeitlicher Sicht – massive Realitätsprobleme. Die Magie gilt als irrational (was sie beileibe nicht ist), und die Quantenphysik versucht z.B. den in der Nichtlokalität implizierten »Widerspruch zur ontologischen Komponente [...] des wissenschaftlichen Realismus« (Ijjas 2011: 115) mit Hilfe eines »probabilistische[n] Realitätskriterium[s]« (ebd.) aufzulösen.

1 | Als Beobachtungsgrundlage dienen das etwa 28 000 Nummern umfassende *Corpus der deutschen Segen und Beschwörungsformeln*« (CSB, TU Dresden) sowie u.a. Beschwörungen aus dem Alten Orient, Ägypten und Indien.

Das Folgende ist als Versuch zu lesen, scheinbar sehr weit voneinander Entferntes, trotz massiver Unschärfen, zusammenzudenken. Die Ausführungen gliedern sich in ihren großen Bezügen wie folgt: Darstellung der Nichtlokalität in ausgewählten archaischen Kontexten; *Attractio similitum*/Korpuskeltheorie bei Bacon und Digby, *Action at a distance* in der Quantenphysik und »morphische Resonanz« in der Biologie.

1. ARCHAISCHE KULTUREN EMANATIONSKONZEPTE

1.1 »me« Alter Orient

Archaisches Denken liefert basale Konzepte, die *Action at a distance* durchaus rational plausibilisieren, während umgekehrt die moderne Physik den irritierenden experimentellen Befund einer »spukhaften Fernwirkung« im Nachhinein zu erklären sucht. Ersteres generiert dynamistische Modelle, und das meint hier Vorstellungen immerwährender Emanationen. Um solche Entwürfe (vorgestellt werden nur einige wenige Beispiele, ich gehe jedoch von einem ubiquitären Konzept aus) soll es im Folgenden gehen. Zunächst eine Handlungsbeschreibung eines durch eine Priesterin ausgeführten hurrischen Beschwörungsrituals mit dem Titel: »Wenn ich einen behexten Menschen wieder in Ordnung bringe«:²

[...] ... Die Sünde ihm aber [...] wischte ich weg und nahm ihm ›Gelbes‹ [weg] (und) wischte es weg, [und] wischte es mit Spelzmehl weg. Und mit der *huriya*-Substanz wischte ich seinen Körper ab, und ich nahm es ihm von seiner Person weg: Behexung, böse (Beschwörungs-)Worte [...]. (Haas/ Thiel 1978: 44)

Selbst wenn man berücksichtigt, dass das Ritual erst durch das gesprochene Wort Wirkkraft erhält, es also eines bestimmten *Setting* bedarf (Beschwörer, Wort und Tat, Raum und Zeit), muss davon ausgegangen werden, dass ein solches magisches Abwischen, das außerordentlich weit verbreitet ist,³ ganz pragmatisch das Böse entfernen soll. Zugrunde liegt einem solchen Anspruch unter anderem die komplexe Konzeption der sogenannten *me*. Der pluralistische Begriff bezeichnet vereinfacht eine Qualität im Sinne einer *Energie vitale*, die »me« sind das, »was das Wesen der Dinge ausmachte« (Dijk 1971: 441), wobei

2 | Es handelt sich dabei um die fünfte Tafel: Beschwörungsworte der Allaiturah(h)i, der Frau aus Mukiš (Haas/Thiel 1978, S. 16).

3 | So z.B. im altindischen Zauberritual; siehe dazu Caland 1990: 12: »Eine Frau und eine kranke Person [...] soll er (der Verrichter, der Brahman) beim Haupte anfangend und bei der Fusspitze endigend, abwischen«. Im CSB ist von der Beschwörerin als einer »Streichfrau« (Geschwulst 150) die Rede.

dieses als transportabel und übertragbar gedacht wurde: Denn die »me« kann man ergreifen und »packen«, die Göttin Inanna rafft die »me« zusammen, besteigt mit ihnen das Himmelschiff und fährt ab, sie kann auf schrecken-erregenden »me« reiten, man kann sie sich aneignen etc.⁴ Eigentlich aber beziehen sie sich auf abstrakte Begriffe.⁵ Im sumerischen Epos *Inanna und Enki* werden 100 *Abstrakta* genannt, die als »me« bezeichnet werden (Farber-Flügge 1973: 117f.): Es gibt »me« von Göttern und Tempeln, »me« in Ortsangaben, »me« in Personennamen, »me« ist aber auch »in ganz konkreten Dingen wie königlichen Insignien oder einem Tisch immanent vorhanden« (ebd.: 127), wie überhaupt immer mitzudenken ist, dass sich die Sumerer Abstrakta »sehr konkret vorgestellt« (ebd.: 117, Anm. 124) haben. Diese wurden zum Beispiel »ganz konkret als Attribute oder Insignien verstanden, die unter Umständen durch Leuchten oder abschreckendes Gleißern sichtbar werden konnten« (Farber 1990: 610). Solche Licht-Konzepte hatten offenbar auch später starke Akzeptanz: Hesse wies darauf hin, dass »in Stoicism the diffusion of reason, law, providence, and destiny throughout the universe was spoken of in terms of radiation from fire« (Hesse 1962: 77), und im Neo-Platonismus wurden religiöse Emanationsvorstellungen unter anderem »the radiation of light or heat from the sun« (ebd.), parallelisiert (man vergleiche hiermit Czerwinskis Beschreibung früher Formen von Reflexivität im Mittelalter, wonach Abstraktionen »als Strahlen und Leuchten« [Czerwinski 1989: 43] erscheinen).

In der altorientalischen Forschung wurde hinsichtlich der genannten *me* konkret auch von Aura gesprochen, eine allem Existenten inhärente Kraft, die über die gedachte Abstrahlung substantielle Qualität entfalte. Jeder Mensch wurde »grundsätzlich mit einer letztendlich (fein)stofflich begriffenen Ausstrahlung oder Aura gedacht [...], die sowohl negativ als auch positiv wirken konnte« (Maul 1994: 6). So stellte man sich z.B. den »Quell der ungunstigen Zukunft [...] als Materie vor, von der das »Böse« (*lumnu*) wie ein Dampf oder ein Geruch abstrahlte, und sich dann auf den Menschen und sein Haus legte« (ebd.). Solche Konzepte liegen zugrunde, wenn in einem Epos (*Lugalbanda II*) die »dem Totenhaupt Huwawas noch anhaftenden »Auren« (*me-lim*) an sieben verschiedene Empfänger« (Edzard 1993: 541) verteilt werden. Die religionsgeschichtliche Forschung diagnostizierte eine »weitgehende Übereinstimmung« (Dijk 1971: 440) der »me« mit dem bekannteren melanesischen Konzept des »mana«, das ganz ähnlich die »eigentliche Wirksamkeit der Dinge« (Mauss 1989: 143) ist und übertragen werden kann: Das »mana« eines Steines etwa »bemächtigt sich des Menschen, der über jenen Stein hinwegschreitet oder dessen Schatten ihn berührt« (ebd.: 144).

4 | Vgl. dazu die Ausführungen von Farber-Flügge 1973: 118–148, in denen auf Verben eingegangen wird, die den Besitz von »me« anzeigen.

5 | Von Dijk stammt die Definition: »Was wir »abstrakte Begriffe« nennen würden und was in vielen Sprachen grammatisch weiblichen Geschlechts ist, das ist Me« (Dijk 1971: 440f.).

Jedenfalls erlaubt die geglaubte Materialität einer wie auch immer gedachten Aura oder dergleichen (vgl. im christlichen Kontext die materiell vorgestellte Kraft von Berührungsreliquien mit »Gewichts- und Volumenzunahme aufgrund der Segensbereicherung« [Engemann 1975: 40]) oder eindeutig negativ konnotierter Miasmen als Teilidentitäten ihrer Träger, in Verbindung mit der Vorstellung einer Übertragbarkeit durch emanationsähnliche Prozesse buchstäblich weitreichende Manipulationen (*Working at a distance*). Wird die böse Verhexung bzw. Beschwörung als substanzhaftes »covering«⁶ aufgefasst, allmählich diffundierend in das Opfer und es verderbend, so sind technomorphe Prozeduren durchaus sinnhaft.

Emanationsentwürfe, wie sie gerade skizziert wurden, sind die Basis jener Konzepte der Kontiguität und *Participation mystique*, die allen bekannten magischen Handlungen über Jahrtausende vorausgesetzt sind und ein *Acting at a distance* in bestimmter Hinsicht geradezu einfordern. Cassirer hat die räumliche Kontiguitätsvorstellung eines archaischen Denkens dahingehend beschrieben, dass, was einmal eine »Berührung eingegangen ist [...] für immer zu einer magischen Einheit zusammen[wächst]. Das bloße räumliche Beieinander hat [...] stets reale Folgen« (Cassirer 1984: 48); Mauss sprach z.B. hinsichtlich des gedachten Bandes von Mörder und Opfer (die Wunden bluten, wenn sich der Mörder dem Opfer nähert, ein Paradebeispiel einer gedachten Fernwirkung) von einer »sympathetischen Kontiguität« (Mauss 1989: 99).

Das *Pars-pro-Toto*-Prinzip der Magie lese ich als Sonderfall der Kontiguität in dem Sinne, als das Verhältnis von Teilen zu ihrem Ganzen stets auch die Vorstellung eines immerwährenden Kontakts bedingt. Im ethnografischen Kontext war es Lévy-Bruhl, der den plastischen Begriff des »Zubehörs« prägte im Sinn eines erweiterten Persönlichkeitsbegriffs: »Die Haare und Absonderungen eines Menschen und ähnliche Produkte seines Körpers sind ganz so er selbst, wie etwa seine Füße, seine Hände, sein Herz oder sein Kopf. Sie »gehören zu ihm« im vollsten Sinne des Wortes« (Lévy-Bruhl 1956: 110). Ähnlich dann auch Mauss: »Die Trennung zerreißt die Kontinuität nicht [...] die Persönlichkeit eines Wesens ist ungeteilt und sitzt als ganze in jedem seiner Teile« (Mauss 1989: 98). Am bekanntesten sind die außerordentlich verbreiteten Vorstellungen hinsichtlich des sogenannten »bösen Blicks«, der als substanzhaft aufgefasst wurde. Diese Substanz wurde z.B. als ausstrahlender feindlicher Glanz gesehen wie die folgende mesopotamische Beschwörung zeigt:

Schlimm ist das Auge, das Auge ist böse, das Auge ist feindlich! ... das Auge zieht aus, bekleidet ist es mit dem Glanze eines Feindes [...] Augen des Blickens, Augen des Blickens, Augen des sich Drehens, zwei Augen! Ist das Auge in Bösem, dann schreit das Tor, die Schwellen erdröhnen, die Balken zittern! In dem Hause, in das es eintritt, nimmt das Auge alles weg! Beim Töpfer zerschlägt es seinen Ofen, beim Schiffer läßt

6 | So heißt es sinnfällig beispielsweise schon in der ältesten keilschriftlichen Beschwörungsliteratur: »Einen Bann hat der Mensch fürwahr geworfen, einen üblen Bann hat der Mensch geworfen« (Krebern timer 1984: 127).

es sein Schiff versinken, beim Stier, dem starken, zerbricht es sein Joch, beim männlichen Esel, der dahin wandert, zerbricht es sein Wadenbein, bei der Weberin, der kundigen, zerbricht es ihren Webschaft. (Zit. n. Ebeling 1949: 204)⁷

Archaisches Denken geht also von einer Transmission zwischen dem Ganzen und seinen Teilen aus, sorgfältig müssen die *Appartenances*, die auch benutzte Gegenstände einschließen, gehütet werden, da ein übelwollender Impuls auf ein Teil negative Folgen im ganzen System zeitigt; in diesem Sinn ist die folgende Anweisung der Priesterin Allaiturah(h)i zur magischen Reinigung Šuppiluliyamas zu lesen:

reinigt sie, des Šuppiluliyama Kö[rperteile]:
 Wenn ihm jemand Haar vom Kopfe nahm,
 wenn ihm jemand Speichel des Mundes nahm,
 wenn ihm jemand die Wahrnehmung der Augen nahm,
 wenn ihm jemand Haare und Schmutz nahm,
 wenn ihm jemand Schweiß des Körpers nahm,
 wenn ihm jemand Schmutz von Händen (und) Füßen nahm,
 wenn ihm jemand den Saum des Rockes (nahm),
 wenn ihm jemand das 1. der Schale des Tisches (nahm),
 wenn ihm jemand Lehm des Wagenrades nahm. (Haas/Thiel 1978: 277)

Das hier mitagierende magische Wort ist seinerseits als selbstwirkende Entität zu verstehen, das ein defizitäres Jetzt in projektive Realitäten überführen konnte. Eine Theorie des magischen Worts soll hier nicht weiter verfolgt werden,⁸ ich will lediglich auf eine weitere konzeptionelle Kraft, im alten Ägypten beheimatet, hinweisen, die vordringlich auf das Wort gerichtet scheint. Gemeint ist »3ḥ = äch« mit der »komplexe[n] Bedeutung ›strahlen, licht sein, Geist sein« (Assmann 1991: 108): »[T]he word 3ḥ not only designates entities or beings, it is also used to denote their (spirit-)state and the power emanating from them« (Demaree 1983: 192); der »äch« als »personifizierter Sternenglanz« (Hannig 2009: 11), als Machtbegriff⁹ ist also eine bewegliche Lebenskraft (vgl. Brunner 1983: 141). Das Nomen dazu ist »Ächu ›Strahlkraft, Geistmächtigkeit«, das sich mit Vorliebe auf die Macht des Wortes bezieht« (Assmann 1991: 108). Solches erlaubt weitreichende Aktionen, etwa »in diesseitigen Handlungen götterweltliche Ereignisse zu vergegenwärtigen und die irdische Dingwelt mit Bedeutungen einer jenseitigen Sinnwelt zu überformen« (ebd.: 112).

7 | Siehe zum »bösen Auge« z.B. die auch heute noch beeindruckende Materialsammlung von Seligmann, Siegfried (1922): Die Zauberkraft des Auges und das Berufen. Ein Kapitel aus der Geschichte des Aberglaubens. Hamburg: Friederichsen.

8 | Zur Theorie des magischen Worts vgl. z.B. Schulz 2000: 175–224.

9 | Der Status eines verklärten Ahnengeists wird z.B. mit vier Machtbegriffen beschrieben, von denen einer eben »ach« ist: »ba«, »ach«, »sechem« und »seped« (vgl. Assmann 2003: 441).

1.2 »väki« – »luonto« – »haltia« Traditionelles Finnland/Karelien

Gut dokumentiert (jedoch wenig bekannt) sind dynamistische Vorstellungen auch innerhalb der traditionellen finnischen und karelischen Weltsicht. Stark-Arola hat anschaulich herausgestellt, dass hier das moderne westliche Körperkonzept mit den klar definierten sichtbaren Leibgrenzen nicht greift: »We must turn to concepts borrowed from physics (dynamics and kinetics) – namely *energy, force, and movement* to conceive of a *body in flux and motion*« (Stark-Arola 2002: 69). Ihre Untersuchungen stützen sich auf »archival materials which reflect the centuries-old, possibly millennia-old world view of hunters, fishers and small-scale peasant farmers prior to the modern era« (ebd.: 67), wobei sie vor allem sogenannte Schlüsseltexte (»key texts«) fokussiert, in denen »informants themselves make explicit the logical links and draw the theoretical conclusions which form the basis of the researcher's models of causality« (ebd.: 71).

Das dynamistische Konzept funktioniert hier ebenfalls vermittelt durch verschiedene Emanationsquellen (ähnlich den genannten »me«, aber auch vergleichbar mit »mana« und »orenda«),¹⁰ wobei, wenn ich recht sehe, die prominenteste »väki« ist. Stark-Arola benutzt hierfür folgende Beschreibungstermini: »type of dynamistic force«, »impersonal ›power charge‹« (Stark-Arola 2002: 68), wobei der menschliche Körper als das Zentrum der *väki*-Vorstellung gedacht wird. Natur und Kultur (Tiere, Feuer, Wasser, Wald, Eisenwerkzeuge etc.) besitzen gleichermaßen nichtpersonale Kräfte (vgl. ebd.), die sich auf unterschiedliche Weise im menschlichen Körper via »Infektion« manifestieren können:

[...] the belief in the existence of a dynamistic component to the entities in the world and their capacity to ›infect‹ human beings. According to this belief, all beings and categories of beings carried within themselves power charges, and since some of these beings and categories were more powerful than others, they thus required special treatment. (Stark-Arola 1998: 119)

Die zugeschriebenen Kräfte können miteinander in Aktion treten. Das wird deutlich, wenn man z.B. die dynamistische Vorstellung von »luonto« hinzunimmt, eine Energie, die gedachterweise alle Menschen in bestimmter Ausprägung besitzen: Ein Mensch mit schwacher »luonto«-Kraft ist ängstlich und kann sich leicht durch von außen angreifende krankmachende »väki«-Kräfte anstecken, ein Magier ist durch starke »luonto«-Energie davor gefeit (vgl. Stark-Arola 2002: 74). *Action at a distance* lässt sich ebenso anhand der Konzeption von *haltia* belegen: Die »haltia«-Kraft kann sich (im Unterschied zu »luonto«) auch außerhalb des zugehörigen menschlichen Körpers (wenn auch unweit davon) aufhalten und sich vor oder hinter die Person begeben (ebd.: 75); zudem gilt, das nebenbei, dass »*Haltias lived unseen in their surroundings, but could reveal themselves to humans in various forms, usually human or animal*«

10 | Zum Unterschied zu »mana« und »orenda« siehe Stark-Arola 1998: 120.

(Stark-Arola 1998: 122). Die dynamistische Vorstellung wird anschaulich in einem Bericht, der Anfang des 20. Jhs. aufgezeichnet wurde und in dem eine weibliche Informantin über ihr *haltia* berichtet, das sich bewegt habe, um sie zu warnen, und zwar vor einer Ansteckung mit »forest-väki« bzw. »forest-nenä« aufgrund von Zauberei:

I came across three squirrels, first a rabbit, then three squirrels then after that a reindeer – the forest-*nenä* is on the move (I thought), but it didn't infect me. My *haltia* began to stir inside me. The wife of Miina Kliimo had performed sorcery – the squirrels screeched and screeched. The forest was set in motion, that is certain... The old woman had visited our place and performed sorcery so that...

(1916. Latvajärvi. Paulaharju 7807. – »Mumblings of a woman from Latvajärvi«). (Stark-Arola 2002: 75)

Fasst man die Ergebnisse Stark-Arolas im Hinblick auf ein *Acting at a distance* zusammen, so ist das finnisch-karelische »dynamistic belief system«, das auf nichtpersonale Kräfte wie »väki« etc.¹¹ setzt und in einem kosmologischen Beziehungsgeflecht situiert ist, von folgenden Eckdaten bestimmt: Ein Körper stellt keine begrenzte Entität dar, getrennt von seiner Umgebung, er ist »a field of energy emanating from the corporeal center« (Stark-Arola 2002: 69); es gibt so etwas wie eine Fernwirkung (*Acting of a distance*): Jemand/Etwas kann »act upon other bodies or objects, even though no physical contact took place« (ebd.); Gegenstände/Objekte/unbelebte Entitäten verfügen über Wirkkraft: »objects have agency« (ebd.: 70). Plätze/Örter können, werden sie zur Unzeit besucht oder nicht respektiert, »ärgerlich« reagieren und dem Menschen Augen- und Hautkrankheiten »schicken«.¹²

Action at a distance wird also innerhalb archaischer Denkkonzepte (Beispiele könnten vermutlich weltweit beigebracht werden) durch nichtpersonale Kräfte (»me«, »mana«, »väki«, »haltia« etc.) ermöglicht, die ihren Trägern innewohnen (bzw. diese umgeben) und Raum via Emanationsprozesse überwinden; eine »Infektion«, d.h. die Beeinflussung eines entfernten Subjekts/Objekts, erfolgt zudem über Kontiguitätsphänomene. Im Folgenden ist zu zeigen, wie solche Fernwirkungen generierenden Emanationskonzepte bei Francis Bacon und Sir Kenelm Digby, also in der europäischen Renaissance, durch atomistische Entwürfe sozusagen präzisiert werden.

11 | Zu anderen Kraftträgern (»nenä«, »vihati«) siehe Stark-Arola 2002: 76–84; zu den einzelnen »väki«-Kräften siehe ebd., S. 72–74.

12 | Vgl. dazu den Bericht einer Informantin aus dem Jahr 1935 bei Stark-Arola 2002: 77.

2. EUROPÄISCHE RENAISSANCE »SYMPATHETISCHE KONTIGUITÄT« UND KORPUSKELTHEORIE

2.1 Francis Bacon

Bacon ist eine Art Bindeglied zwischen archaischem und mehr oder weniger wissenschaftlichem Denken. *Sylva Sylvarum*, seine große Naturgeschichte, 1627 veröffentlicht, zeigt das offenkundige Bemühen um wissenschaftliche Korrektheit: Am Schluss der über 400-seitigen Darstellung wird ein »Table of the Experiments« geboten, die 270 Titel akribisch auflistet. Im Kapitel *Experiments in consort touching the secret virtue of sympathy and antipathy* (Spedding u.a. 1963: 660–671) verteidigt er dann allerdings die Vorstellung, dass eine durch eine Waffe erzeugte Wunde geheilt werden könne, indem die Waffe [!] mit einer geeigneten Salbe bestrichen wird (vgl. ebd.: 670). Ein geradezu klassisches Beispiel also einer *Action at a distance*, das sich offenbar im 16. und 17. Jahrhundert großer Wertschätzung erfreute (vgl. Hesse 1962: 96). Die genannte Waffensalbe, die unter anderem Ingredienzien von einem toten Mann, einem Eber und einem Bären vorsieht (Bacon verweist diesbezüglich auf das Dispensatorium von Crollius), wirke nur auf der Waffe, nicht auf der Wunde selbst und »will cure in far shorter time than ointments of wounds commonly do« (Spedding u.a. 1963: 671).

Bacon bietet an dieser Stelle keine große Erklärung, sein Rezept ist allerdings im größeren Zusammenhang seines Überkapitels zu »transmission and influx of immaterial virtues« (ebd.: 640f.) zu sehen, das mit dem Hinweis auf Pythagoras einsetzt, wonach die Welt ein lebendiges Geschöpf mit Geist und Seele sei; demzufolge würde jeglicher Impuls auf irgendein Teil Effekte auf den ganzen Körper zeitigen, so dass »no distance of place, nor want or indisposition of matter, could hinder magical operations« (ebd.: 640). Bacons Anliegen ist es, sozusagen »natürliche« Formen der Transmission von magischen zu unterscheiden. In die Kategorie »working at distance« fallen bei ihm die »transmission or emission of the thinner and more airy parts of bodies; as in odours and infections«; »the transmission or emission of those things that we call spiritual species: as visibles and sounds«; »emissions which cause attraction of certain bodies at distance; wherein though the loadstone be commonly placed in the first rank«; das geht so weiter mit zum Teil durchaus physikalischen Phänomenen wie etwa der Gravitation und Radiation (vgl. ebd.: 643ff.) – bis Bacon zur sogenannten Sympathie kommt (die einer »natürlichen Magie« angehöre) und der »emission of immaterial virtues« (ebd.: 645). Der Autor meldet diesbezüglich zwar leise Zweifel an, doch sei die Sache von vielen verbürgt, und so kommt er schließlich zu folgender Einschätzung: »for as there is a sympathy of species, so (it may be) there is a sympathy [...] in things, or the parts of things, that have been once contiguous or entire, there should remain a transmission of virtue from the one to the other: as between the weapon and the wound« (ebd.).

Bacons Glaube an die Waffensalbe gründet (neben dem Sympathie/Antipathie-Konzept) letztlich in seiner korpuskularen Theorie, die er in seiner *Historia vitae et mortis* wie folgt erklärt:

Neque enim cava rerum tangibilium vacuum recipiunt; sed aut aërem, aut spiritum rei proprium. Spiritus autem ille (de quo loquimur) non est virtus aliqua, aut energia, aut entelechia, aut nugæ: sed plane corpus tenue, invisibile; attamen locatum, dimensum, reale: neque rursus spiritus ille aër est (quemadmodum nec succus uvæ est aqua); sed corpus tenue, cognatum aëri, at multum ab eo diversum [...]. (Ebd.: 213)

Diese Teilchen, »spirits«, sind immer in Bewegung: »they are never (almost) at rest« (ebd.: 381) – und das ist Voraussetzung seines Attraktions- bzw. Abstoßungskonzepts: »There be many things that work upon the spirits of man by secret sympathy and antipathy« (ebd.: 660). Kurz: Die Anleihen bei Demokrit sind nicht zu übersehen (vgl. dazu Rossi 1968: 14f.), wie denn überhaupt das frühgriechische Denken hinsichtlich einer *Attractio similium* bzw. des naturphilosophischen Prinzips des ὁμοιον-ὁμοιω entscheidenden Anteil haben dürfte (vgl. dazu Müller 1965: XII, 29, sowie Hesse 1962: 31).

2.2 Sir Kenelm Digby

Die atomistische Vorstellung hinsichtlich eines *Acting at a distance* wird deutlicher noch bei Sir Kenelm Digby¹³ in seiner schwer lesbaren, weil immer wieder abschweifenden und reichlich redundanten Abhandlung *Of the Sympathetick Powder* von 1657. Auch er bringt das Beispiel von Waffe und Wunde, jedoch variiert: Bei ihm wird nicht die Waffe behandelt, sondern das blutige Strumpfband des Verwundeten, das mit einer sympathetischen Lösung (dem »balsamischen« Vitriol) getränkt wird. Wunde und Behandlung des Kleidungsstücks sind aufeinander abgestimmt: Der starken Entzündung entspricht z.B. auch das Einlegen des Kleidungsstücks in ein durch die Sonne wohltemperiertes Wasserbassin mit Vitriol; die Erklärung läuft wie folgt:

the Sun and Light will attract, a great extent and distance off, the spirits of the blood upon the Garter [...]; the Spirit of *Vitriol*, being incorporated with the blood cannot choose but make the same voyage together with the atoms of the blood, [...]; the wounded hand expires and exhales, in the meantime, continually abundance of hot fiery Spirits, which stream as a river out of the inflamed hurt [...]; the atoms of blood, finding the proper source and original root whence they issued, will stay there, re-entering into their natural beds and primitive receptacles: wheras the other air, being but a passenger, will evaporate away as soon as it comes [...]. (Digby 1669: 198f.)

Kurz: Die »guten« Atome werden zurückgeführt, die krankmachenden verbannt und zwar durch sympathetische Attraktion.

13 | Den Hinweis auf Bacon und Digby verdanke ich Hesse 1962: 90ff.

Bei Bacon und Digby, die beide naturphilosophischen Theorien der Renaissance verpflichtet sind,¹⁴ bildet das Prinzip eines ὁμοιον-ὁμοιω, zusammen mit atomistischen Vorstellungen, das Erklärungskonzept eines *Acting at a distance*. Die *Attractio simulum* ist vermutlich eine neuere Vorstellung, ursprünglicher scheint mir der Entwurf einer selbsttätig wirkenden Kontaktmagie genuin ungerichteter Kräfte (»me«, »väki«, »mana« etc.), die z.B. durch das (magische) Wort gepolt werden (vgl. Schulz 2000: 245ff.). Wie dem auch sei: Im Folgenden geht es darum, dass umgekehrt innerhalb der modernen Physik zwar ein *Acting at a distance* experimentelle Evidenz beanspruchen kann, die Erklärungsversuche jedoch, wenn ich recht sehe, in unterschiedliche Richtungen ausgreifen.

3. MODERNE NATURWISSENSCHAFTEN »SPUKHAFTE FERNWIRKUNG« UND »MORPHISCHE RESONANZ«

3.1 Die EPR-Experimente der Quantenphysik

Die EPR-Versuche gehen auf ein Gedankenexperiment von Albert Einstein, Boris Podolsky und Nathan Rosen (vgl. Einstein u.a. 1935) zurück, das seinerseits auf Heisenbergs Unschärferelation gründet. Deren bekannte Unmöglichkeitformulierung in Bezug auf eine gleichzeitige Messbarkeit von Größen (Ort und Impuls) irritierte die Autoren und sie postulierten, dass »der quantenmechanische Formalismus [...] unvollständig sein [müsse], auch wenn seine Korrektheit experimentell erwiesen wurde« (Ijjas 2011: 106). »Gott würfelt nicht«: Dieses bekannte Diktum Einsteins meint seine Absage an den Zufall. Ich komme zum Wesentlichen der späteren EPR-Experimente.

Es geht um sogenannte verschränkte Systeme wie sie Schrödinger als »das wesentliche Charakteristikum der Quantenphysik« (Zeilinger 2005: 67) bezeichnet hatte. Protagonist der Experimente ist z.B. ein verschränktes Photonenpaar, Licht-Quanten also, vom selben Atom ausgestrahlt, d.h. aus einer gemeinsamen Quelle stammend. Verschränkung heißt hier, dass die beiden Lichtphotonen im Hinblick auf ihre Polarisierung (also die Schwingungsrichtung) komplementär sind: Ist das eine Photon horizontal polarisiert, so ist das andere »automatisch« vertikal gerichtet. Das Verblüffende ist, dass sich erst im Augenblick der Messung an einem der beiden Photonen herausstellt, in welcher Richtung es polarisiert ist, zuvor hat kein Photon eine festgelegte Schwingungsrichtung; es liegt also eine Superposition vor, die Möglichkeit zur horizontalen und zur vertikalen Polarisierung. Wird ein solches Photonenpaar getrennt, hält es an dieser Superposition fest, wie weit die Entfernung auch immer sein mag. Erst im Moment der Messung realisiert sich eine Möglichkeit der Polarisierung, das Partnerphoton nimmt augenblicklich die komplementäre Position

14 | Was Bacon betrifft, so siehe zu diesem Punkt Rossi 1968: 12.

ein. Kurz: Erfährt ein Licht-Teilchen (eines Paares) einen Impuls, reagiert das andere in der Entfernung zeitgleich: »der quantenmechanische Zustand des zweiten Teilchens ändert sich sofort, wenn das erste gemessen wird« (ebd.: 88).

Eine eindeutige *Action at a distance* also, und liest man z.B. Zeilingers Beschreibung seiner Spin-Experimente (deren Korrelationen denen der Photonenexperimenten zur Verschränkung analog ist), so ist man verblüfft ob der strukturellen Ähnlichkeit etwa mit Mauss' Beschreibung der *Participation mystique* in seiner *Theorie der Magie*. Denn in der Quantenphysik ist ja ganz ähnlich die Rede davon, dass die zuvor vereinten, aus einer gemeinsamen Quelle stammenden Teilchen nach der lokalen Trennung (man denke an Lévy-Bruhls »Zubehör«) »keine voneinander unabhängige Existenz« (ebd.: 88) führen, von Prozessen, »die perfekt über große Entfernungen miteinander zusammenhängen« (ebd.: 72), von »perfekte[n] Korrelationen« (ebd.: 73) etc.

Die Frage, wodurch das Partnerphoton erfährt, was mit dem anderen Teilchen geschehen ist, würde die Magietheorie unter anderem mit dem Hinweis auf Informationsvermittlung durch Emanation und Kontiguität (siehe oben) beantworten. Die im Sinne der Vernunft geführte Suche der Quantenmechanik nach »verborgenen Variablen« (ebd.: 75) bzw. teilcheninhärenten »Instruktionslisten« (ebd.: 78), um die lokal-realistische Weltvorstellung zu retten, löste jedenfalls den Widerspruch nicht: Spätestens mit dem Bellschen Theorem steht, wenn ich recht sehe, die Nichtlokalität bzw. »Nichttrennbarkeit« als Phänomen der Quantenphysik – und damit die Inkompatibilität mit dem bis dahin unangefochten geltenden wissenschaftlichen Realismus – außer Frage. Erklärungsbedarf war also weiterhin dringend vonnöten, die Lösungsansätze bewegen sich auf unterschiedlichen Ebenen. So wurde z.B. experimentell die Geschwindigkeit der Quanteninformation bestimmt (vgl. Salart u.a. 2008), die mindestens 10 000-mal größer sei als das Licht (Dambeck 2008), demnach »verständlich« sich also das getrennte Photonenpaar mit Überlichtgeschwindigkeit; ein anderes Denkmodell geht von Parallelwelten und »snapshots« aus, wobei eine bestimmte Wirklichkeit aus dem Pool unendlicher Möglichkeiten sich erst, wenn man so will, im Moment der Nachfrage realisiere (vgl. Deutsch 1996). Ähnlich Hugh Everett mit seiner Viele-Welten-Interpretation, wonach »der quantenmechanische Zustand immer eine vollständige Darstellung der Wirklichkeit ist und davon bei einer Messung auch nichts verloren geht« (Zeilinger 2005: 150f.); eine andere Theorie lehnt jede Übertragungsidee (etwa durch Überlichtgeschwindigkeit) ab, nimmt dagegen an, dass es in der Quantenwelt weder Raum noch Zeit gebe – und damit »auch keine Veränderung. Was sich verändert, ist unser Meßgerät« (Weiss 2007: 331).

Wie dem auch sei: Niels Bohr hatte schon früh postuliert, dass die verschränkten Teilchen ein System bilden, das auch nach der Trennung fortexistiert (vgl. Zeilinger 2005: 88), auch andere gehen von einer Art unteilbarem System aus, so etwa Davies/Gribbin, die (allerdings noch unter Ausschluss des Informationsaustauschs mit Überlichtgeschwindigkeit) formulierten:

[...] once two particles have interacted with one and another they remain linked in some way, effectively parts of same indivisible system. This property of ›nonlocality‹ has sweeping implications. We can think of the Universe as a vast network of interacting particles, and each linkage binds the participating particles into a single quantum system. In some sense the entire Universe can be regarded as a single quantum system (Davies/Gribbin 1992: 224).

3.2 Die Feldtheorie der Biologie

Das führt mich abschließend auf die etwas exotische Feldtheorie des Biologen Sheldrake.

Ein erstaunliches *Acting at a distance* ist experimentell nämlich auch innerhalb der biologischen Disziplin zu beobachten, und hier stellt sich ebenso die Frage nach dem Informationsweg. Bekannt dürfte Sheldrakes Rattenexperiment sein, wonach Ratten antrainierte Fertigkeiten von ihren Artgenossen lernen, obwohl diese räumlich und zeitlich (andere Generationen) von ihnen getrennt sind. Sheldrake geht von folgenden Annahmen aus: Er postuliert grundlegend eine erweiterte Vorstellung von Geist, mentale Felder, »die sich über das Gehirn hinaus erstrecken« (Sheldrake 2006: 23), wobei man Feld auch durch Begriffe wie Schwingungen, Energieströme oder eben »nichtlokale Quanteneffekte« (ebd.: 275) ersetzen könne. Gemeint ist die Vorstellung von Feldern um materielle Körper, wobei z.B. durch ein bloßes Anschauen einer anderen Person, also durch gerichtete Aufmerksamkeit, interagierende Wahrnehmungsfelder erzeugt würden (vgl. ebd.: 23f.) – und Sheldrake erinnert in diesem Zusammenhang an die weltweite Vorstellung des bösen Blicks (vgl. ebd.: 240–258).

Sheldrakes mentale Felder ähneln zweifellos archaischen Emanationskonzepten (»me«, »väki«, »mana«, s.o.). Nimmt man sein Postulat der Existenz morphischer bzw. morphogenetischer Felder hinzu, so ist in der Tat ein *Acting at a distance* ohne Weiteres erklärbar: Morphische Felder (deren Verbindungen wie »unsichtbare Gummibänder« [Sheldrake 1999: 330] wirkten) besäßen nämlich ein immanentes Gedächtnis, durch morphische Resonanz übermittelt, die z.B. bewirkt, »daß ein bestimmter Organismus, etwa ein Zugvogel, mit früheren Organismen derselben Art mitschwingt« (ebd.: 239). Nach Sheldrake steht also eine Art, eine Gattung untereinander durch morphische Resonanz – die mit den »Feldern zahlloser früherer Organismen derselben Art« morphische Felder im Sinne der »Hypothese der Formenbildungsursachen« (Sheldrake 1990: 152) generiert – über Raum und Zeit hinweg in Verbindung. Um an das genannte Rattenexperiment anzuschließen (zu denken wäre hier jedoch z.B. auch an das Meisenrätsel¹⁵

15 | Nach Sheldrake das am besten dokumentierte Beispiel für eine spontane Ausbreitung: Demnach wurden in den 20er Jahren des 20. Jahrhundert Meisen in England beobachtet, wie sie den Deckel von Milchflaschen öffneten; obwohl sich Meisen offenbar nicht über 25 Kilometer von ihrem Nistplatz entfernen, breitete sich das Phänomen dann nicht nur in ganz Großbritannien, sondern auch in Schweden, Dänemark und Holland aus (vgl. Sheldrake 1990: 223–227).

oder die Experimente mit den Makakenaffen¹⁶): Durch morphische Resonanz existiert eine »größere Lerngeschwindigkeit bei den Nachkommen von sowohl trainierten als auch untrainierten Stämmen« (Sheldrake 1993: 181).

Die Frage nach dem Übertragungsmedium beantwortet Sheldrake wie folgt:

Wir könnten uns einen ›morphogenetischen Äther‹ vorstellen oder eine andere ›Dimension‹ oder Einflüsse, welche die Raumzeit verlassen und dann wieder in sie eintreten. Befriedigender dürfte aber die Vorstellung sein, dass die Vergangenheit überall potentiell präsent, also gleichsam der Gegenwart aufgeprägt ist. (Sheldrake 1990: 148)

4. SCHLUSSBETRACHTUNG

Wie in der vorliegenden Skizze gezeigt, ist *Acting at a distance* seit den ältesten bekannten (magischen) Texten, seit beinahe fünf Jahrtausenden, belegbar. Anders als erwartbar hat sich die moderne Naturwissenschaft nicht von »spukhaften Fernwirkungen« verabschiedet, sie war und ist im Gegenteil durch experimentelle Evidenz gezwungen, diese anzuerkennen. Während jedoch innerhalb eines archaischen Denkens ein *Acting at a distance* problemlos an hier geltende weitgreifende explanatorische Systeme anschließbar ist bzw. diese mitkonstituiert, ist die moderne Welt mit der Entdeckung der quantenphysikalischen Nichtlokalität letztlich aus ihrem (mechanistischen) Weltbild herausgefallen und hat die dort verortete Sicherheit eingebüßt. Die Folge ist eine Wendung hin zu »magischen« Erklärungsmodellen insofern, als die generierten Konzepte (Überlichtgeschwindigkeit, Raumzeitlosigkeit, Parallelwelten usw.) den am wissenschaftlichen Realismus geschulten Verstand zweifellos transzendieren: Das beginnt mit C.G. Jungs Synchronizität und setzt sich fort z.B. mit Schrödingers Katze. Längst wird auch der pragmatische Aspekt der Anwendbarkeit fokussiert, etwa im medizinischen Bereich im Rahmen der sogenannten Energiemedizin (Quantenheilung, Radionik etc.), wobei allerdings massive Evidenzprobleme diese nicht von ungefähr wiederum in die Nähe traditioneller Erfahrungsmedizin bzw. magischer Praktiken rücken. Die Frage darf gestellt werden: Ist es denkbar, dass die ubiquitären archaischen Emanationskonzepte, entgegen einem wissenschaftlichen Realismus, nicht völlig substanzlos sind, will sagen: dass Quantenphänomene, und hier meine ich so etwas wie Sheldrakes mentale Felder (vorausgesetzt, diese existieren), womöglich unter bestimmten Bedingungen durchaus wahrnehmbar sind?¹⁷ Die archaischen Fernwirkungskonzepte wären damit auf eine Art empirischer Basis gestellt. An die Akzeptanz

16 | Aus den 1950er Jahren stammen die Experimente mit den Makakenaffen: Obwohl diese Tiere auf den verschiedenen japanischen Inseln keinen Kontakt untereinander haben, breitete sich ein bestimmtes Verhaltensmuster (Waschen der Süßkartoffeln im Bach), rasch aus (vgl. Waal 2002).

17 | Die esoterische Szene würde hier von ›Aura-Sehen‹ etc. sprechen.

einer exklusiven Schau (Lichtemanationen) innerhalb der christlichen Mystik sei in diesem Zusammenhang nur beiläufig verwiesen.

LITERATUR

- Assmann, Jan (1991): Ägypten. Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur. 2. Aufl. Stuttgart u.a.
- Ders. (2003): Tod und Jenseits im Alten Ägypten. München.
- Brunner, Hellmut (1983): Grundzüge der altägyptischen Religion. Darmstadt.
- Caland, Willem (1990): Altindisches Zauberritual. Probe einer Uebersetzung der wichtigsten Theile des Kauśika Sūtra von Dr. W. Caland. Amsterdam.
- Cassirer, Ernst (1994): Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs. 8. Aufl. Darmstadt.
- Czerwinski, Peter (1989): Der Glanz der Abstraktion. Frühe Formen von Reflexivität im Mittelalter. Exempel einer Geschichte der Wahrnehmung. Frankfurt a.M. u.a.
- Dambeck, Holger (2008): Mysteriöses Quantenphänomen. Einsteins Spuk ist Tausende Male schneller als das Licht. In: Spiegel online (<http://www.spiegel.de/wissenschaft/mensch/0,1518,572068,00.html>).
- Davies, Paul/Gribbin, John (1992): The matter myth. Dramatic discoveries that challenge our understanding of physical reality. New York u.a.
- Demaree, Robert J. (1983): The 3ḥ ṯkr n RC-STELAE. On ancestor worship in ancient Egypt. Leiden.
- Deutsch, David (1996): Die Physik der Welterkenntnis. Auf dem Weg zum universellen Verstehen. Basel u.a.
- Digby, Kenelm (1669): Of the sympathetick powder. A discourse in a solemn assembly at Montpellier. London.
- Dijk, Johs van (1971): Art. »Sumerische Religion«. In: Jes Peter Asmussen/Jørgen Læssøe (Hg.): Handbuch der Religionsgeschichte. Göttingen, S. 431–496.
- Ebeling, Erich (1949): Beschwörungen gegen den Feind und den bösen Blick aus dem Zweistromlande. In: Archiv Orientalní XVII, H. 1, S. 172–211.
- Einstein, Albert u.a. (1935): Can quantum-mechanical description of physical reality be considered complete? In: Physical Review 47, S. 777–780.
- Engemann, Josef (1975): Zur Verbreitung magischer Übelabwehr in der nichtchristlichen und christlichen Spätantike. In: Jahrbuch für Antike und Christentum 18 (Münster/Westf), S. 22–48.
- Edzard, Dietz O. (1993): Gilgamesch und Huwawa. In: Willem H. Ph. Römer/Ders.: Mythen und Epen I (TUAT III/3: Weisheitstexte, Mythen und Epen). Gütersloh, S. 540–549.
- Farber-Flügge, Gertrud (1973): Der Mythos »Inanna und Enki« unter besonderer Berücksichtigung der Liste der me. Rom.
- Farber, Gertrud (1990): Art. »Me«. In: Erich Ebelin/Ernst F. Weidner (Hg): Reallexikon der Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie 7. Berlin u.a., S. 610–613.
- Haas, Volkert/Thiel, Hans Jochen (Hg.; 1978): Die Beschwörungsrituale der Allaiturah(h)/i und verwandte Texte. Kevelaer u.a.
- Hannig, Rainer (2009): Großes Handwörterbuch Ägyptisch – Deutsch (2800–950 v. Chr.). Die Sprache der Pharaonen. 5. Aufl. Mainz.

- Hesse, Mary B. (1962): *Forces and fields. The concept of action at a distance in the history of physics.* London u.a.
- Ijjas, Anna (2011): *Der Alte mit dem Würfel. Ein Beitrag zur Metaphysik der Quantenmechanik.* Göttingen.
- Krebernik, Manfred (1984): *Die Beschwörungen aus Fara und Ebla. Untersuchungen zur ältesten keilschriftlichen Beschwörungsliteratur.* Hildesheim u.a.
- Lévy-Bruhl, Lucien (1956): *Die Seele der Primitiven.* Unveränd. Nachdr. der Ausg. v. 1930. Düsseldorf
- Maul, Stefan M. (1994): *Zukunftsbewältigung. Eine Untersuchung altorientalischen Denkens anhand der babylonisch-assyrischen Löserituale (Namburbi).* Main a.Rh.
- Mauss, Marcel (1989): *Soziologie und Anthropologie 1. Theorie der Magie. Soziale Morphologie.* Frankfurt a.M.
- Müller, Carl W. (1965): *Gleiches zu Gleichem. Ein Prinzip frühgriechischen Denkens.* Wiesbaden.
- Rossi, Paolo (Hg.; 1968): *Francis Bacon. From Magic to Science.* London.
- Salart, Daniel u.a. (2008): *Testing the speed of 'spooky action at a distance'.* In: *Nature* 454, S. 861–864.
- Schulz, Monika (2000): *Magie oder Die Wiederherstellung der Ordnung.* Frankfurt a.M. u.a.
- Seligmann, Siegfried (1922): *Die Zauberkraft des Auges und das Berufen. Ein Kapitel aus der Geschichte des Aberglaubens.* Hamburg.
- Spedding, James u.a. (1963): *The Works of Francis Bacon.* Faksimile-Neudruck der Ausg. von Spedding, Ellis und Heath, London 1857–1874 in vierzehn Bdn. Bd. 2. Stuttgart-Bad Cannstatt.
- Sheldrake, Rupert (1990): *Das Gedächtnis der Natur. Das Geheimnis der Entstehung der Formen in der Natur.* Bern u.a.
- Ders. (1993): *Das schöpferische Universum. Die Theorie des morphogenetischen Feldes.* Frankfurt a.M. u.a.
- Ders. (1999): *Der siebte Sinn der Tiere. Warum eine Katze weiß, wann Sie nach Hause kommen, und andere bisher unerklärte Fähigkeiten der Tiere.* 4. Aufl. Bern u.a.
- Sheldrake, Rupert (2006): *Der siebte Sinn des Menschen. Gedankenübertragung, Vorahnungen und andere unerklärliche Fähigkeiten.* Frankfurt a.M.
- Stark-Arola, Laura (1998): *Magic, Body and Social Order. The Construction of Gender Through Women's Private Rituals in Traditional Finland.* Helsinki [Studia Fennica Folkloristica 5].
- Dies. (2002): *The Dynamistic Body in Traditional Finnish-Karelian Thought. Väki, vihat, nenä, and luonto.* In: Anna-Lena Siikala (Hg.): *Myth and Mentality. Studies in Folklore and Popular Thought.* Tampere [Studia Fennica Folkloristica 8], S. 67–103.
- Waal, Frans de (2002): *Der Affe und der Sushimeister. Das kulturelle Leben der Tiere.* München.
- Weiss, Walter (2007): *Teleportation Bells Theorem – EPR-Phänomen. Über die irrealen Wirklichkeit der Quantenwelt.* In: Erwin Kohaut/Ders. (Hg.): *Das Rätsel Gravitation und seine naturphilosophische Lösung.* Klosterneuburg, S. 313–357.
- Zeilinger, Anton (2005): *Einsteins Schleier. Die neue Welt der Quantenphysik.* 8. Aufl. München.

Beiträge zur Kulturtheorie und Theorie der Interkulturalität

EDITORISCHE VORBEMERKUNG

Der nachfolgende Text stammt von dem französischen Rechtshistoriker und Psychoanalytiker Pierre Legendre (*1930), dessen kompromisslos interdisziplinär ausgerichtetes Denken im Spannungsfeld von Psychoanalyse, Rechtsgeschichte, Philosophie und Kulturtheorie er selbst als *Dogmatische Anthropologie* beschreibt. »Der dogmatische Blick«, so Legendre, »zeichnet *den anthropologischen Gegenstand* nach, indem er [...] das sprachbegabte Tier (l'animal au logos), die Modalitäten seines Status als sprechendes Wesen und die *normativen Montagen, die der Gattung eignen*, wieder sichtbar macht.«¹ Seit fast 50 Jahren entfaltet Legendre sein Konzept der *Dogmatischen Anthropologie* in zahlreichen Büchern und Aufsätzen, die seit 2010 auch in einer deutschsprachigen Edition im Verlag *Turia + Kant* (Wien/Berlin) erscheinen.

Der folgende Text ist eine Neuübersetzung. Er erschien erstmals in französischer und deutscher Fassung in: Ruedi Baur (Hg.): *Das Gesetz und seine visuellen Folgen/La loi et ses conséquences visuelles*. Baden 2005.

1 | Pierre Legendre: *De la Société comme Texte. Linéaments d'une Anthropologie dogmatique*. Paris 2001, S. 215.

Der dogmatische Wert des Ästhetischen

PIERRE LEGENDRE

Wenn wir ihn auf seinen etymologischen Grundgehalt zurückführen, bedeutet der Begriff des »Ästhetischen« sinnliche Wahrnehmung des Denkens. Wir verlassen die reine Abstraktion.

Dasselbe gilt für das Wort »dogmatisch«. Wir verwenden es, um eine Wahrheit zu bezeichnen, die durch ihre Inszenierung beglaubigt wird: eine Wahrheit des Spiegels oder des Emblems, eine legale Wahrheit, die als solche geschätzt und in Ehren gehalten wird, das Gegenteil einer wissenschaftlichen Beweisführung.

Davon gehen wir also aus, wir beginnen an jenem Punkt, den der Maler Magritte als »Mysterium« bezeichnete – bei der Monstration, diesem Absolutismus der Macht des Zeigens, die fest mit dem Ästhetischen verbunden ist, bei der Kunst zu wissen, wie bestimmte Werkzeuge verwendet werden müssen, um den Menschen – den Menschen allein – zu berühren, bis hin zum empfindlichen Punkt des Unsagbaren, und damit nicht nur den Körper und das Bewusstsein zu erreichen, sondern das Unbewusste, den inneren Schauplatz des sprachbegabten Wesens.

Das, worum es unter dem hier vorgestellten, denkbar allgemeinen Motto geht – *das Gesetz und seine visuellen Folgen* –, fällt nur anekdotisch in den Bereich soziologischer oder politischer Erklärungen, denn die ästhetische Botschaft, ihre dogmatische Fähigkeit, den wunden Punkt zu treffen, lässt sich nicht durch die gewöhnlichen Beobachtungsmethoden erklären. Aus der Sicht der unsichtbaren Architektur, die auf sozialer Ebene dafür sorgt, dass sich die intime und die extime Dimension des Menschen treffen, ist das Konzept der Erklärung selbst – so wie das Abendland es frenetisch umsetzt – ohne Gültigkeit. Dort, wo es um die sinnliche Wahrnehmung des Denkens geht, sind wir selbst Teil des Untersuchungsobjektes. Indem wir in seine versteckten Winkel vordringen, folgen wir den Spuren der Künstler, die Spiegel und Embleme schaffen und mit ihren besonderen Werkzeugen den uralten und universellen Weg der Menschheit bahnen, wo immer diese Menschheit geografisch verwurzelt sein mag: Es geht darum, die Legitimität der Existenz in Szene zu setzen, zu zeigen, was für

den Menschen auf seiner subjektiven Reise zwischen Geburt und Tod Gesetz ist, die Verbindung zwischen dem fantastischen inneren Universum – Träumen und Phantasmen – und jenem der Stofflichkeit der Dinge herzustellen, die jedes einzelne Individuum bewohnen muss. Der dogmatische Wert des Ästhetischen bedeutet so ganz einfach, dass *die Kunst in all ihren Formen die Gesetzeshoheit über das Leben besitzt*. Noch nie wurde eine Gesellschaft regiert, noch nie hat sie gelebt und sich reproduziert ohne Gesänge und Musik, ohne Gedichte, ohne Choreografien und Riten, ohne die ästhetischen Schreibungen der menschlichen Einsamkeit, und sie wird es auch künftig nicht tun. Doch was hat in der Gattung Gesetzeskraft, wenn ein gesellschaftliches System, sei es nun despotisch oder liberal, antik oder modern, an diesen Formen nicht vorbeikommt? Was als Gesetz wirkt, ist ein Gefühl des Schwindels [vertige], die Konfrontation mit dem Abgrund. Eine solche Behauptung bleibt unverständlich, wenn wir nicht die Schwingung, das Zittern der Dinge in uns erkennen – eine Pendelbewegung zwischen Selbst und Welt –, wenn wir nicht von innen her die Distanz erleben, die das Schreiben ermöglicht. Der Mensch schreibt, er allein, und zwar nicht nur mit Schriftzeichen, Lettern, sondern durch flüchtige Graphismen, etwa in der primären Form des Tanzes. Ist also jedes System menschlicher Organisation durch die Schrift getragen? Natürlich, eine Gesellschaft ist eine Organisation aus Schrift. Entsprechend ist das soziale Material, der Rohstoff, also der Mensch selbst – Sie und ich – eine lebendige Schrift. In diesem Moment beginnt der Intellektualismus, der Sinn der objektiven Rationalität, die den Bewohnern des Abendlandes so teuer ist, zu schwanken. Das ästhetische Handeln verwandelt sich in eine Poiesis: *existieren lassen* [faire être] oder, wie über das Werk Ferdinand Chevals gesagt wird, *das Nichts bezwingen*, also die Leere zähmen, aus diesem leeren Ort eine Bühne erstehen lassen. Diesen Schauplatz, aus dem alle anderen Schauplätze hervorgehen, entdecken wir, wenn wir den Umweg über einen Satz von James Joyce nehmen: »He lived at a little distance from his body«. Die Verwerfung, in die sich unsere Bilder stürzen, die imaginale Spalte, welche die ästhetische Schreibung erst ermöglicht, liegt genau hier: in diesem »bisschen Distanz« zwischen Körper und Selbst, die den Blick auf die Unendlichkeit der Repräsentation öffnet. Wir anderen Bewohner des Abendlandes, die zum Rationalismus der christlich-industriellen Kultur verleitet werden, haben Mühe, den Menschen als Trilogie aus Körper, Bild und Wort und damit als Montage zu denken: Das aufrechte Tier, der beseelte Körper der Tradition, ist der Schauplatz der Trennung, er ist die primäre Bühne. Es gibt also nicht die Welt der Dinge und uns, sondern wir haben es mit einer generalisierten Theatralisierung des Menschen und der Welt zu tun, aus der wir folgern, dass die Gesellschaften existieren. In dieser Perspektive ist die Ästhetik, weil sie aus der Logik der Bühne hervorgeht, die Grundlage menschlicher Kommunikation.

1. DIE WELT THEATRALISIEREN, UM SIE ZU SEHEN ELOGE AUF DIE UNBEWEGLICHEN OBJEKTE

Die ästhetischen Produktionen erinnern uns unablässig daran, dass wir in einer konstruierten Welt leben. Es gibt für den Menschen eine Präsenzstruktur – eine Struktur im architektonischen Sinne: Ein Gebäude muss aufrecht stehen können *und* den Anschein erwecken, dass es dies tut. Diese Struktur ist eine gattungsspezifische Art, der Welt anzugehören, indem wir sie auf Distanz halten, aber zugleich mit ihr verschlungen sind, und zwar aufgrund der Erfordernisse und trickreichen Manöver des Sprechens. Die menschliche Montage ist in gewisser Weise magisch, unvorstellbar, denn für das sprechende Tier ist die Welt wie das Monument einer anderen Welt, das Monument seiner inneren Welt, der Effekt eines gedanklichen Universums, in dem es sich sieht. Und so können wir sagen, dass ohne die Theatralisierung, welche die Welt als Erscheinung aufrecht hält – ohne die Inszenierung durch die Sprache – die Welt für den Menschen nicht existiert und dass folglich das Ästhetische den Schutzwall darstellt, den wichtigsten Träger jedes Denksystems, weil es die Konstruktion der Gegenüberstellung mit der Welt ermöglicht. Woher wissen wir, dass es sich so verhält? Durch die Erfahrung dessen, was für den Menschen »sehen« heißt: die Welt als lebendiges Bild sehen, also als Repräsentation, als Vorführung auf dieser Bühne, von der ich getrennt bin und die mir dennoch gehört. Die Welt bewohnen bedeutet ein Bild zu bewohnen, in dem ich mich wiedererkenne. Die klassische europäische Kultur betrachtete die Welt, die sie als Natur bezeichnete, wie ein Buch, das Ergebnis einer Schrift, die es zu entziffern gilt. Die heutigen Wissenschaften, die sich mit physisch-chemischen Kodes und Botschaften befassen, stützen sich auf dieselbe Metapher. Lassen Sie uns diese Spur zurückverfolgen. Wenn der Schriftsetzer von einst (vor der Erfindung des Computers) seine Arbeit verrichtete, so nahm er die Holz- oder Bleiletern, eine nach der anderen, er fabrizierte die Wörter und Zeilen, bis ein Text entstand, der fest von einem Rahmen umschlossen war. Dieser gerahmte Text wurde bezeichnenderweise »planche«, also Druckplatte, genannt und sollte in so und so vielen Exemplaren auf Papier vervielfältigt werden, das die gedruckten Zeichen durch einen Spiegeffekt aufnahm. Wir wollen diesen Vorgang genauer betrachten: Das erwünschte Resultat verlangte, dass der »Typograf«, der Komponist der Schriftzeichen, die Worte gegen die Leserichtung (von links nach rechts, wie es die lateinische Lektüre verlangte) angeordnet hatte, damit das bedruckte Blatt den Text als *normal*, gemäß der Norm, zu lesendes Schriftstück präsentierte. So wie beim Blick in den Spiegel meine Linke zur Rechten wird und umgekehrt, wirkt der Typograf wie ein Spiegel und die Druckerpresse funktioniert als Instrument einer »Reflexion«. Die gedruckte Seite zu lesen, bedeutet, eine Bildmontage zu lesen, so *als ob* der Text den Platz eines Bildes besetzte, genauer: den Ort des anderen, der ich in einem Spiegel bin.

Die *reglose Konfrontation* der Lettern und des Papiers in der Druckkunst lehrt uns am Ende des technischen Vorgangs, aus dem der dem Leser präsentierte Text hervorgeht, das grundlegende *Als-ob*, von dem ausgehend wir die Welt kon-

struieren, um sie zu sehen. Alle Formen von Kunst stellen den obligaten Übergang dar, der es ermöglicht, sich der (wie die Surrealisten es nannten) »monströsen Wirklichkeit« zu nähern: Es führt kein Weg an der zirkulären Bewegung vorbei, die die Reflexion beschreibt und die den Menschen leben lässt, denn der Mensch ist fest mit dem inneren Schauplatz verbunden, mit der subjektiven Bühne, die nicht Materialität ist, sondern dieselbe versiegelt und in Schach hält. Die Theatralisierung des Menschen und der Welt durch die großen Mittel des Ästhetischen folgt einer strengen Logik, jener dogmatischen Logik, die über den gewöhnlichen Weg der Wissenschaften unzugänglich bleibt, weil sie mit der Berücksichtigung einer *anderen Wahrheit* zu tun hat – der alarmierenden Wahrheit der Spiegel. Was aber ist *alarmierend* (das Wort stammt von Borges) im Spiel der Worte, der Bilder und der Körper, so wie es uns die Kunst spiegelgleich bietet? Diese Frage stellt sich uns als rationale Bewohner des Abendlandes und Positivisten, sobald die Materialität des physischen Objekts überschritten und auf den inneren Schauplatz gelenkt wird, dorthin, wo der Mensch dem anderen seines Selbst von Angesicht zu Angesicht begegnet, wo er nach und nach alles trifft, was anders ist, bis hin zum fernen Universum. Das sprechende Tier will, dass sich die Welt mit seinem Bild fülle, es sieht sich selbst als Spiegel von allem. Und auf diesem schwankenden Grund der unsagbaren Liebe der Bilder beginnt sich unsere moderne Vernunft zu beunruhigen, denn die Realität löst sich gewissermaßen auf, bevor sie gelebt wird. Sie wird *a priori* – das heißt ästhetisch auf der Ebene der sozialen Textur – angepasst, so dass jedes einzelne Subjekt, jeder von uns, *sich* in dem, was wir als Kultur bezeichnen, *wiederfindet*, sich also in diesem unsichtbaren Spiegel, der allen dargeboten wird, erkennt. Die *spiegelhafte Anordnung der Welt* beherrscht das Leben der Kulturen und diese Funktion ist vor allem eine Sache der Ästhetik, ohne die in unseren Tagen weder die Wissenschaft noch die Technologie oder irgendein wundersames Objekt der industriellen Rationalität denkbar wären, weil wir sie nicht subjektiv bewohnen könnten.

* * *

Die Wahrheit des Spiegels steht nicht zur Diskussion. Deshalb macht die unumstößliche Autorität der Präsenz, welche der Spiegel einrichtet, deutlich, dass der Bezug zu den Bildern intrinsisch normativ ist. Und man kann sagen, dass die ästhetische Wahrheit durch die unerschütterliche Logik der Plätze in der dogmatischen Konfrontation auf theatralische Art, in einer szenischen Affirmation, »auftritt«. In dieser Perspektive verweist der traditionelle Begriff des »Schönen« auf eine ursprüngliche Unbeweglichkeit, auf die Aufforderung des formgebenden Spiegels und auf das, was dem Blick des Geistes in apodiktischer Form zu sehen gegeben wird – in einer Art und Weise also, die *de iure* und nicht nur *de facto* evident ist. Um die Evidenz jeder ästhetischen Produktion zu begreifen, müssen wir die Kunst als *Kunst des Erscheinenlassens durch den Künstler* betrachten, ein Erschaffen von Erscheinungen wie im Traum, wo das Unbewusste der Künstler ist, das formgebende Prinzip für den Träumenden, der im Schauen mit seinen Bildern identifiziert wird. So wie die Kunst sie konstruiert,

ist die Bewegung selbst eine Architektur aus Sequenzen, die strukturiert sind, *als ob* die Zeit zu einem weichen, reversiblen und beherrschbaren Stoff werden könnte. Von diesem Umgang mit der Evidenz kann man sich im Kino durch das Standbild überzeugen oder im Tanz durch die Momentaufnahmen, durch welche die Fotografie die fliegenden Körper in der Luft erstarren lässt: Wie der Traum ist auch die Kunst souveräne Herrschaft über die Zeit. Bis zu diesem Punkt erscheint der Mensch als Wesen, das die Zeit in einem simultanen Doppelleben erfährt: Die Zeit vergeht im Bewusstsein der Gegenwart, des Vorher und Nachher, aber sie erstarrt auch in einem Jenseits der Zeit, in der Verbindung zum Unbewussten, wie im Traum. In abstrakter Form verstehen wir das, aber unsere fragmentierte Art, das Leben der Bilder zu denken, die Angst, die ästhetische Bedingtheit jenseits der ausgetretenen Pfade zu betrachten, lässt es nicht zu, den anthropologischen Ursprung der Kunst zu begreifen: den universalen Charakter der ästhetischen Normativität als Bedingung der Annäherung an die Welt, verbunden mit der mythologischen (oder, falls Sie vor diesem Wort zurückschrecken, poetischen) Macht in der Kultur. Durch diese Erinnerung an den spezifisch menschlichen Status des Sehens nehmen wir die grundlegenden Gegebenheiten zur Kenntnis, die mit der Welt als Bilduniversum zusammenhängen. Zugleich beginnt eine neue Untersuchung des Bezugs zwischen dem Ästhetischen und dem, was in der Zurschaustellung der Gesellschaften Gesetzeskraft besitzt.

1. *Sehen bedeutet für das menschliche Subjekt, sich in eine Inszenierung einzuschreiben*, es mit der sozialen Theatralisierung der Welt zu tun zu haben, mit der Fabrik der Bilder, um die Welt zu bewohnen. Die Moderne nach abendländischem Muster gelangt zu sich selbst und setzt sich durch, indem sie Inszenierungen organisiert, die logisch mit jenen Montagen vergleichbar sind, dank derer die sogenannte primitive Menschheit in die gegenseitige Zugehörigkeit mit der Welt eintrat. Das *wilde* Denken als ästhetisches Unterfangen hallt vom selben zivilisatorischen Imperativ wider, nutzt dieselben dogmatischen Wege wie das Denken jenes Zeitalters, in dem das Konglomerat aus Technik-Wissenschaft-Wirtschaft herrscht: Es geht darum, sich ein Universum an Repräsentationen anzueignen, die Welt als Spiegeleffekt zu konstruieren und diese Schrift zu lesen. Die verblüffte Ethnologie hat Konstruktionsverfahren entdeckt, die Europa nicht kennen will oder die dort verschwunden sind, totemische Tricks, rituelle Choreografien, Wahrsagerei, den unermesslichen Reigen, der die Welt als monumentalen Text hält und die physische Materialität kodifiziert, in die sich auch der Mensch als lebendige und sich unablässig fortschreibende Botschaft einreicht. Wir, die Bewohner der Ultramoderne, sind derselben Notwendigkeit unterworfen: Wir müssen auf die Bühne treten, um die industriellen Schriften zu entziffern, die die Verschlingung von Mensch und Welt gewährleisten.

2. *Sehen bedeutet für das menschliche Subjekt, zu identifizieren und sich zu identifizieren, und zwar in einer Theatralisierung der Welt, die durch die Kunst des Zivilisierens möglich wird.* Die ästhetische Ausgestaltung beginnt hier, bei der Handhabung, Manipulation und Bearbeitung des Spiegelspiels. Seine Bestandteile sind bekannt – der Mensch, sein Bild und der Abstand, der beide trennt.

Ihre Wurzeln liegen in jenem wahnhaften innersten Kern, von dem der Traum zeugt und der uns auch auf die großen magischen Manöver der Menschheit verweist, die dafür sorgen, dass die der Identität innewohnende Alterität erträglich und bewohnbar wird. Die Chinesen, aber auch die Kabbalisten im Abendland, haben die Schriftzeichen und Lettern als lebendige Wesen behandelt, der Islam ging davon aus, dass der Originaltext des Koran (die »Mutter des Buches«) im Himmel verwahrt wird, die ultramoderne Industriekultur fabriziert ihrerseits und mit ihren rationalen Mitteln die poetische Konfrontation mit der Welt: den natürlichen Raum durch Architektur neu erschaffen, um daraus etwas völlig Anderes zu machen, eine von Formen bevölkerte Bühne, indem Dingen ein Körper verliehen wird, die unbekannt sind, aber uns ähneln. Und so praktizieren auch wir, ohne es uns anmerken zu lassen, die rituelle Entfremdung in den theatralen Gedenkstunden. Kann man weiter gehen, als Shakespeare – ein Dramaturg, der in unserer Zivilisationskunst noch immer wirksam ist – es durch unerhörte Personifizierungen von Dingen und Tieren tat, die in Schauspielern einen Körper erhielten (»Spinnweb«, »Wand«, »Löwe« im *Sommernachtsraum*)? Doch was bringt es (um die Worte dieses Dichters aufzunehmen), »dem Nichts aus Luft auf Erden einen Wohnsitz, einen Namen« zu geben? Letztlich stellt sich also die Frage: Wozu dient die Kunst? Das Wort »*Verfremdung*«, das Brecht in Mode gebracht hat, zeigt sehr genau, in welches Unterfangen die Ästhetik eingespannt ist: Es geht darum, ein inneres Universum zu zähmen, ein Chaos, das vom Prinzip des Nicht-Widerspruchs, welches zum Eintritt des sprechenden Wesens in die Realität notwendig ist, nichts weiß. Der Dienst der Kunst besteht darin, dieses Chaos ans Licht zu bringen, um aus der Welt die Bühne der Objekte zu machen, die mit dem subjektiven Schauplatz verbunden ist, und es dem Menschen zu ermöglichen, die Dinge zu identifizieren, indem er sich selbst mit den Worten identifiziert. Die ästhetische Funktion ist eine Vermittlung mit dem Ziel, die Herrschaft der Zeichen und die Weitergabe der Zeichenkonstruktionen zu begründen, die das Wesen der Kommunikation ausmachen.

2. DAS GESETZ DER MENSCHLICHEN EXISTENZ UND DIE AUTORITÄT DER KUNST

Das ästhetische Objekt ist ein Präsenzmodus, der die Erklärungswut konterkariert, indem er den unerreichbaren Horizont aufrechterhält. Berechnung und exaktes Wissen machen die Kunst möglich, doch ihre Logik gehört einer anderen Ordnung an. Der Maler Josef Albers hat sie sehr treffend definiert: »In science one plus one is always two, in art it can also be three or more«. Was hier Gesetzeskraft besitzt, setzt das in Gang, was den Menschen einzigartig macht: den Bezug, den er zu den Bildern konstruieren muss, um zu existieren und auf diese Weise die Welt zu bewohnen. Die Autorität der Kunst liegt in der Frage ihrer Macht, genauer: in der Natur einer solchen Macht, die zugleich rätselhaft ist und ins Extreme geht, sei es, um den Menschen zu unterwerfen, sei es um ihm zur Selbstüberwindung zu verhelfen. Welcher kulturelle Zustand jedoch

auch betrachtet wird: Die ästhetische Macht ruht in allen historischen Fällen auf derselben logischen Grundlage: dem Erfordernis einer Vermittlungsfunktion zwischen dem (bewussten und unbewussten) inneren Schauplatz des Menschen *und* der Weltbühne; denn dies ist das Gesetz der menschlichen Existenz: Das Leben der rationalen Vernunft kann ohne ihre phantasmatischen Kulissen, ohne diese Dimension des subjektiven Fantastischen, dem Nährboden aller Künste, nicht sein. Die Konsequenz des universellen Imperativs, durch den wir auf die Fiktion zurückgreifen müssen, liegt darin, dass die ästhetische Vermittlungsfunktion sich überall und zu jeder Zeit derselben Montage bedient. Sie verwendet dieselbe ternäre Struktur, welche uns die durch die Instanz des Spiegels theatralisierte Gegenüberstellung offenbart hat. Wir wollen nun zur Anekdote des Schriftsetzers zurückkommen, der seinen Text für die Druckmaschine vorbereitet. Sie bietet uns den Schlüssel zur *Macht der Kunst, die wir als Unterfangen des Zeigens betrachten*. Ob diese Macht nun im Dienste einer Tyrannei oder für die Freiheit steht, ob sie an diesem oder jenem Ort der Erde wirkt – der infame Beigeschmack oder sein Gegenteil berührt in keiner Weise den logischen Mechanismus, um den es geht. Wenn die Kunst (in all ihren Formen) Macht des Zeigens ist, dann hat die Vielfalt ihrer Techniken und Manifestationen ihre Quelle in einer einzigen Ursache, die sich auf das anthropologische Erfordernis des Erscheinens in den Gesellschaften beziehen lässt, also auf die Notwendigkeit, die natürliche Welt zu verlassen, um auf menschliche Weise erneut in sie einzutreten. Worin liegt der Unterschied zwischen dem Vorgehen des Schriftsetzers und jenem des Architekten, der die Landschaft Bilbaos durch ein übernatürliches Objekt, das Guggenheim-Museum, verwandelt, oder jenem des Designers, der das Centre Pompidou in Paris mit neuen Hinweiszeichen ausstattete und dazu einen Graphismus wählte, der wie ein System aus Glossen zu einem Manuskript funktioniert? Es gibt keinen, wenn wir die Schriftnatur des ästhetischen Vorgehens verstehen, das darin besteht, sich auf *die andere Seite der Welt* zu stellen, um sie fiktiv neu zu setzen, auf die andere Seite des Spiegels, der für den Menschen sein Bild darstellt. Es geht also darum, die Welt nach jenen Bedingungen darzubieten, die die Menschheit verlangt: indem sie geschrieben wird. *Die Darstellung des Menschen und der Welt für den Menschen* durch die Techniken der Kunst bringt nicht nur in der Welt Objekte hervor, die es zuvor nicht gab. Die ästhetische Produktion selbst ist nur die Serie sichtbarer (im Falle der Musik hörbarer) Effekte, deren jeweilige Entfaltung nach Stil und Inhalt dem geohistorischen Zufall unterliegt. Das Wesentliche für unsere Untersuchung ist hier die Umschreibung des verschobenen, dezentrierten Platzes der Realität, von dem ausgehend sich die ästhetische Macht des Zeigens vollzieht, und zwar nach einem Effizienzprinzip, das sich seit prähistorischen Zeiten nicht verändert hat. Es liegt etwas Monströses in der Ästhetik, etwas, das der Wirklichkeit, wie wir sie mit unseren tierischen Sinnen fassen können, nicht entspricht. In der künstlerischen Fiktion geht es darum, sich auf radikale Weise von der Natur zu trennen und sie durch eine diskursiv konstruierte Surrealität zu ersetzen. In jedem Fall wiederholt sich dieselbe Szene. Es macht keinen Unterschied, ob man Pferde, Büffel, den menschlichen Körper direkt auf

der Felswand darstellt oder die himmlische Wölbung mit Ziegeln und Zement errichtet: Die Höhle von Lascaux und die Kuppel der Hagia Sophia schließen das Universum diskursiv ins Spiel der Repräsentation ein, so wie wir uns heute fotografischer oder kinematografischer Montagen bedienen, um die Materialität der industriellen Ära neu zu schreiben. Die Steigerung dieser Macht – die Tradition verglich sie mit jener der Götter und Demiurgen, welche die Welt durch Wunder gründen – ist die *Monstrosität des Fantastischen*, die der römische Grammatiker Festus so treffend beschrieb: »*Monstra* heißen Dinge, die das Maß der Natur überschreiten, wie eine Schlange mit Füßen, ein Vogel mit vier Flügeln, ein Mensch mit zwei Köpfen.« Wenn aber die Kunst diese Grenzen der Vernunft überwindet, wenn sie buchstäblich Wunder vollbringt, dann, weil sie an die Struktur der Gattung rührt, an die unsagbaren Quellen der menschlichen Existenz, die zugleich die unbeherrschbaren Ursprünge der sozialen und politischen Macht in jeder Kultur darstellen. Die Vorstellung von einer Souveränität der Kunst, die in Europa seit der Renaissance gehegt und gepflegt wird, ist heute von überraschender Aktualität. Als unabdingbare Stütze der weltweiten Herrschaft des Marktes verdankt das werbetechnische Design seinen Erfolg der Tatsache, dass es eben diese Logik nutzt.

* * *

Der Künstler übt eine souveräne Macht aus, denn – so besagte eine Maxime aus der Praxis der Rechtsgelehrten, die Experten in Sachen Fiktion sind – »er macht wie Gott etwas aus nichts«. Wir müssen folglich verstehen, dass die Kreativität den Blick auf einen Abgrund eröffnet: Sie lässt etwas aufsteigen aus einem dynamischen Nichts, sie konstruiert die Begegnung mit dem, was nicht ist, mit der namenlosen Leere. Borges erklärt: »Hinter dem Wort steht das, was keinen Namen hat«. Wir können sagen: Was die Kunst entziffert, ist nicht die Welt, sondern das, was hinter dem Sichtbaren liegt, etwas Formloses, dem sie eine Form geben soll. Damit ist die Kunst ein metaphysischer Bluff, der für die Instituierung des Lebens, das unbegrenzte Spiel der Kommunikation, unabdingbar ist. Sie handhabt für den Menschen den Zufall und das Rätsel seiner Existenz, den Trost seines Daseins. Sie ist die vermittelnde Matrix, die Grundlage der vielfältigen Schirme, auf die der Mensch sein Bild und das Bild seiner Verschlingungen mit der Welt projiziert. Das Gegenstück dieser anderen Seite der Welt, dieses Jenseits des Sichtbaren, ist die theatralische Macht dessen, was sich als Schirm vor die Leere schiebt, das *Erscheinen* der Welt selbst, die für die menschliche Gattung eingeschrieben, das heißt durch die demiurgische Kunst von Schriftsetzern neu zusammengefügt werden muss. Die Metapher des Buchdrucks (oder des Designs) macht unmissverständlich klar, dass eine Kultur unter dem Einfluss der ästhetischen Macht und ihrer *Absolutheit* steht – mit grenzenlosen Folgen in der gesellschaftlichen Ordnung. Diese Ordnung erweist sich so als *absolut abhängig* vom Bilduniversum, in dem sich jene Beziehungen und Beziehungsnetze tummeln, die eine Gesellschaft und damit auch das Politische ausmachen. Eine solche Feststellung hat für uns ultramoderne Bewohner des Abendlandes, die den Menschen und die Welt auf dem Verkaufsstand des

medialen Marketings betrachten, den Wert einer neuen Version der Scheinfabrik. Die uralte Frage gewinnt dadurch ein noch schärferes Relief: Inwiefern ist die ästhetische Macht die unbegrenzte Erschaffung der »Maschine, die uns sehen hilft« [machine à voir]?

1. *Wir erleben die ästhetische Allmacht, ohne sie zu bemerken: Sie beruht auf dem Glauben an die Bilder.* Immer wieder stoßen wir auf die unerhörte Dimension des Spiegeldogmas. Wer ein ästhetisches Werk erschafft, hat Teil an der gesellschaftlichen Manövrierung des Spiegels und damit an der Steuerung der Identität auf der kulturellen Bühne. Die Kunst ist ein Identifikationsangebot, keine theoretische Schlussfolgerung. Ausgehend von einer Bühne, die wie der Spiegel trennt, wendet sie sich an den Narziss in jedem einzelnen von uns, und zwar im Modus des Symbolischen. Das heißt: Wie die zweigeteilte antike Münze, die Symbole, welche es dem Gast und dem Gastgeber ermöglichten, einander zu erkennen, spielt die ästhetische Macht den Einsatz der Identität, indem sie die Zusammenkunft zweier Alteritäten arrangiert. Auf diese Weise wird für jeden von uns dieser ideale Vertrag von Gastlichkeit erfüllt, der aus dem Kunstwerk eine Fiktion seines Seins werden lässt, die andere Hälfte, ein Selbstbild.

Die Liebe des Bildes ist unwiderlegbar und die symbolische Effizienz der Kunst ohnegleichen, denn die Logik der Repräsentation beherrscht das Leben der Gesellschaften, indem sie den einzigen Hebel – zugleich Stärke und Schwäche des Menschen – bietet, der eine Macht denkbar und vor allen Dingen begehrenswert macht: die Einsätze der Identifizierung. Aus diesem Grund findet sich der ästhetische Imperativ zu jeder Zeit, er diene schon immer und auch weiterhin allen Anliegen, auf Gedeih und Verderb. Ohne die Steuerung mit Hilfe des Spiegels hätten es die jüngsten Tyrannen (Stalin, Hitler, Mao) nicht vermocht, die Massen mitzureißen.

Indem sie auf dasselbe universelle Register zielt, inszeniert die Religion der Werbung das Konglomerat aus Technik-Wissenschaft-Wirtschaft durch die kunstvolle Täuschung der Embleme, der in den Heldenrang erhobenen Sportler, der ritualisierten Marken und Worte.

2. *Die künstlerische Norm und die Kunst des Zivilisierens.* Es muss daran erinnert werden, dass der Begriff der »Norm«, der aus dem Lateinischen stammt, zunächst das Winkelmaß bezeichnet. Wir wollen es, über das Instrument des Architekten hinaus, in einem allgemeinen Sinn verstehen, der mit einschließt, was in den Bereich der theoretischen und technischen Rationalität in den verschiedenen Feldern des Ästhetischen fällt. Aber müssen wir sagen, dass die Kunst eine Art Ausrichtung der Gesellschaft im passenden Winkel darstellt? Nach den Revolutionen und Konterrevolutionen, die durch offizielle Künste gestützt wurden, werfen wir die geometrische Metapher über Bord, wir verabschieden die Idee, dass die Kulturen zum Zwecke einer stabilen Darstellung des Menschen und der Welt *Stile*, im wörtlichen Sinne verschiedene *Schriftarten* fabrizieren. Die rechtwinklige Ausrichtung ist die Einführung jener Regeln, die *zwei Schauplätze in einem* zusammenhalten. Es geht um die Artikulation der Verbindung zwischen dem Schauplatz der Realität, der auf der Grenze und dem Prinzip des Nicht-Widerspruchs ruht, und dem anderen Schauplatz, dem un-

bewussten, wo die Träume den Wunsch, dass »alles möglich« sei, erfüllen. Die ästhetische Vernunft kanalisiert die imaginären Quellen des Denkens, sie ist die andere Seite der Vernunft, sie gedenkt der phantasmatischen Wahrheit durch sozialisierte Übertragungen: das Universum in Narrationen einfangen, die reglose Bewegung im stillen Raum des Gemäldes einrichten, die Architektur in die Zeichnung der Gärten und die choreografischen Montagen eingliedern – mit einem Wort: die subjektive Schwingung der Gesellschaften ermöglichen, das heißt, die menschliche Kommunikation begründen.

3. Zufall, Rätsel, Geheimschrift. Müssen wir uns für das »Mysterium« des *Künstlers interessieren*? Die Anonymität der ästhetischen Produktionen, die in den weitaus meisten Kulturen der Vergangenheit die Regel war, relativiert die Kunstgeschichte und Kunstpsychologie zu einem Teil. Eine Frage ist uns jedoch wichtig: Was weiß der Künstler von dem, was er tut? Magritte, der von einem »Mysterium« sprach, malte das Bild *La lunette d'approche* (*Das Fernrohr*): ein halb geöffnetes Fenster, der sich öffnende Flügel trägt die Landschaft mit sich fort. Ein Schöpfer erprobt den Abgrund; sein praktisches Wissen steht im Dienste dieses Unterfangens. Wenn er, wie man sagt, »sich ausdrückt«, dann stimmt das nicht ganz: Es ist nicht wirklich er, der wache Mensch, sondern der andere in ihm, der Träumende, und dieser andere trägt uns mit sich fort, durch die Vermittlung des Gemäldes, der Zeichnung, des Werks. Wir müssen uns also für die Macht des Fährmanns, den Herrn der Zwischenwelt interessieren. Der Künstler lenkt seine Barke zwischen dem Anderswo, einem Ort, an dem »alles möglich ist«, und uns, den Blicken, die mit seinem Blick in eins fallen. Dieses unbewusste Anderswo bleibt ihm unergründlich wie uns, doch er gibt uns eine flüchtige Ahnung davon, eine Interpretation. Der Grund bleibt ein »Gemenge«, »unendliches Kauderwelsch«, so sagt Borges, als er über seinen Kompass im Leben spricht, der ihn und seine Gedichte trägt, »Zufall, Rätsel, Geheimschrift«. Die Kunst, so sehen wir, ist nicht planbar.

Aus dem Französischen von Sabine Hackbarth

Literarischer Essay

EDITORISCHE VORBEMERKUNG

Bei dem hier abgedruckten Essay *Gastgesichter* von Emine Sevgi Özdamar handelt es sich um die kürzere Version eines gleichnamigen Beitrags, der 2003 erstmals publiziert wurde: Emine Sevgi Özdamar: Gastgesichter. In: Ursula Keller/Ilma Rakusa (Hg.): Europa schreibt. Was ist das Europäische an den Literaturen Europas? Essays aus 33 europäischen Ländern. Hamburg 2003, S. 231–240.

Für die Genehmigung des vorliegenden Abdrucks danken die Herausgeber Emine Sevgi Özdamar sehr herzlich.

Gastgesichter

EMINE SEVGI ÖZDAMAR

Als Kind in Istanbul war das erste europäische Wort, das ich gehört habe:

»Deux-Pièces«. Meine Eltern gingen jeden Montag in ein Kino das »Teyyare Sinemasi« hieß. Das bedeutete auf Deutsch: Flugzeugkino. Dieses Kino zeigte nur europäische Filme. Meine Mutter erzählte mir von dem Besitzer des Flugzeugkinos, der sich selbst wie ein Filmstar verkleidete und die Besucher am Eingang seines Kinos empfing. Er wusste, dass die Zuschauer in manchen europäischen Filmen, die er zeigte, weinen würden. Für solche traurigen Filme ließ er aus feinen Stoffen Taschentücher herstellen, die er persönlich vor dem Kino verteilte. Meine Mutter gab mir eines von diesen Tüchern, mit dem sie im Kino ihre Tränen getrocknet hatte. Ich legte dieses Taschentuch mit den Tränen meiner Mutter in meinen Schulatlas, genau zwischen die Seiten, wo Europa abgebildet war.

Meine Mutter und mein Vater zogen sich jeden Montag sehr schick an, um zum Flugzeugkino zu gehen. »Was wirst du anziehen?«, fragten sie jedesmal. Einmal sagte meine Mutter: »Ich werde mein ›Deux-Pièces‹ anziehen«. Ich fragte: »Mutter, was heißt ›Deux-Pièces‹?« »Deux-Pièces ist Deux-Pièces«, antwortete meine Mutter.

Meine Großmutter war eine abergläubische Frau. Sie hatte Angst, dass die Schatten auf der Leinwand die Gesichter meiner Eltern wegnehmen würden. Am nächsten Morgen fragte ich meine Eltern, was sie im Kino gesehen hatten und wie der Film hieß. Mein Vater antwortete, »ich hab vergessen, wie der Film heißt, aber schau, der Schauspieler Jean Gabin raucht so«, und er machte Jean Gabin nach, wie er rauchte. Die Zigarette steckte in seinem Mundwinkel, bis die Asche herunterfiel. So rauchte mein Vater ein paar Wochen lang wie Jean Gabin, bis er an einem anderen Montag im Flugzeugkino einen Film mit Rossano Brazzi sah und am Dienstag zu Brazzi überwechselte. So waren unsere ersten europäischen Gäste in unserem Istanbuler Holzhaus Jean Gabin und Rossano Brazzi. Als Kind hatte ich Schwierigkeiten, die Namen unserer europäischen Gäste richtig auszusprechen, und fand für Jean ein türkisches Wort, »Can«, was auf Türkisch »die Seele« heißt, also »Seele Gabin«, und für Brazzi, das türki-

sche Wort, »Biraz iyi«, das bedeutet auf deutsch, »ein bisschen besser«. Bevor ich ins Kino ging und »Seele Gabin« und »Rossano Einbisschenbesser« selbst auf der Leinwand sah, hatte ich sie schon im Gesicht und Körper meines Vaters kennengelernt. Auch meine Mutter brachte in ihrem Gesicht und ihrem Körper zwei europäische Gäste nach Hause: Silvana Mangano und Anna Magnani. Für ihre Namen gab es auf Türkisch auch ähnliche Wörter: »Silbana«, d.h. wisch mich ab, Mangano, und »Ana«, d.h. Mutter, Magnani. Die ersten Gesichter, die zwischen den Ländern ausgetauscht wurden, waren die Filmgesichter.

Irgendwann tauchte in unserem Istanbuler Haus ein Hut namens »Borsalino« auf. Mein Vater setzte ihn jeden Morgen vor dem Spiegel auf und warf einen letzten Blick auf seinen Hut, bevor er die Tür aufschloss, um rauszugehen. Er legte so viel Wert darauf, diesen Hut richtig aufzusetzen, und blieb so lange vor dem Spiegel stehen, dass ich dachte, sein Kopf mit dem Borsalino bliebe im Spiegel zurück, auch wenn mein Vater aus dem Haus gegangen war. Atatürk hatte den Hut in der Türkei als »Europäisierung« eingeführt. Auf den Fotos sah man Atatürk entweder mit einem Hut auf dem Kopf oder in der Hand. Er begrüßte die Menschen immer mit dem Hut. Er reiste in der Türkei herum, um die Menschen von der Europäisierung zu überzeugen. In einer Kleinstadt am Schwarzen Meer trugen alle Männer auf einmal europäische Damenhüte, um Atatürk zu empfangen. Ein schlauer Kaufmann hatte keine Männerhüte mehr, sondern nur altmodische Damenhüte, und die Männer kannten den Unterschied noch nicht.

Als meine Eltern »Seele Gabin« und »Rossano Einbisschenbesser« und »Wischmichab Mangano« und »Mutter Magnani« als Gastgesichter in ihre Gesichter eingeladen hatten und sich mit ihnen sehr gut verstanden, bekam ich auch meine ersten europäischen Freunde. Als Kind wurde ich krank. Tuberkulose. In unserer Gasse wohnte eine verrückte Frau. Sie lud mich manchmal auf ihren Balkon ein, dessen Boden mit vom Baum gefallenem Maulbeeren bedeckt war. Sie fragte mich, ob ich, bevor ich sterbe, das Paradies verdienen wolle. Sie sagte, »wenn man einen Granatapfel in zwei Teile schneidet, und jedes einzelne Stückchen Granatapfel, das in seiner Schale steht, ohne es auf den Boden fallen zu lassen, essen kann, wird man ins Paradies gehen«. Die verrückte Frau und ich aßen einen Granatapfel. Eine Hälfte des Granatapfels lag in ihrer Hand, die andere Hälfte in meiner Hand. Die verrückte Frau aß, ohne ein Stückchen herunter fallen zu lassen. Ich hatte auch fast den halben Granatapfel gegessen, ohne etwas fallen zu lassen, und als das letzte Stück dran war, beeilte ich mich vor Freude, und es fiel auf den Boden. Ich konnte nicht ins Paradies gehen. Ich wollte aber dorthin, weil ich glaubte, dass meine Großmutter, die ich sehr liebte und die mir jede Nacht Märchen erzählte, auch ins Paradies gehen würde. Sie hatte acht Kinder verloren. Sie glaubte, dass jeder Mensch im Leben zwei Engel hat. Auf einer Schulter steht der Engel, der deine guten Taten in ein Heft schreibt. Der Engel auf der anderen Schulter schreibt deine Sünden auf. Wenn man stirbt, werden die Engel aus den Heften die Sünden und die guten Taten lesen. Auf einer Waage werden sie deine Sünden und die guten Taten wiegen. Dann wird man zu einer Brücke gebracht, eine Brücke dünn wie ein

Haar, scharf wie ein Messer. Man muss darauf barfuß laufen, wenn man diese Brücke bis zum Ende laufen kann, wird man ins Paradies gehen, sonst in die Hölle, und die Hölle ist genau unter dieser Brücke.

Meine Großmutter dachte, sie hätte viele Sünden, weil sie, als ihre Kinder starben, aus Kummer viele Zigaretten geraucht hatte. Aber sie glaubte auch, dass ihre acht Kinder, die ganz klein waren, als sie starben und sowieso noch keine Sünden gehabt hatten, als Engel zu dieser Brücke fliegen würden, bevor die Großmutter wegen der Sünden der gerauchten Zigaretten in die Hölle fiel, und sie mit ins Paradies nehmen würden. »Wie kann ich mit dir ins Paradies kommen?«, fragte ich sie. Sie sagte, ich sollte die Toten nicht vergessen und für ihre Seelen beten. Manchmal ging sie mit mir auf den Friedhöfen spazieren. Sie blieb vor jedem Grabstein stehen und betete für die fremden Toten. Meine Großmutter war Analphabetin. Ich las ihr die Namen der Toten vor und lernte die Namen auswendig, und in der Nacht betete ich, zählte diese Namen auf und schenkte diese Gebete ihren Seelen. Ich hatte bald lange Listen von Toten. Erst hatte ich nur türkische Tote, dann kamen europäische. Ich las meiner Großmutter und ihren analphabetischen Freundinnen laut Romane vor. Meine erste europäische Gasttote war Madame Bovary, um die die alten Frauen weinten, und deren Namen ich in der Nacht in meine Liste der Toten aufnahm. Dann kam noch ein europäischer Toter: Robinson Crusoe. Während ich *Robinson Crusoe* laut las, fragte meine Großmutter immer: »Wie haben seine Eltern das ausgehalten? Was hat seine Frau gemacht? Was haben seine Kinder gegessen, als ihr Vater nicht da war?« Großmutter dachte immer an die Familie von Robinson Crusoe. Weil sie besorgt war, las ich ihr als Antwort Lügen vor, was seine Kinder aßen, Reis mit Lamm und Mais und Kastanien, und betete in der Nacht für Robinson Crusoe. Meine dritte europäische Gasttote war Isadora Duncan. Eine Nachbarin, die Theaterschauspielerin war, fragte eines Tages meine Mutter, ob sie ihr einen Schal für den Hals leihen könnte, weil sie mit ihrem offenen Auto das Meer entlang fahren wollte. Meine Mutter gab ihr einen langen Schal. Die Schauspielerin lehnte den Schal ab und erzählte, dass in Frankreich eine sehr berühmte Tänzerin so erstickt ist. Sie hieß Isadora Duncan. Sie war in ihrem offenen Auto gefahren und hatte einen sehr langen Schal um den Hals gehabt. Dieser Schal flatterte beim Fahren in der Luft, wickelte sich um das Hinterrad und erstickte die Tänzerin Isadora Duncan. Mein vierter europäischer Gasttoter war Molière. Ich wurde von der Tuberkulose geheilt und spielte am Staatstheater in einem Stück von Molière. Ich hörte von erwachsenen Schauspielern, dass Molière auf der Bühne gestorben ist, und so bekam auch er in der Nacht Gebete. Ich betete, bis ich mich eines Tages verliebt hatte, jede Nacht für die türkischen Toten und Madame Bovary, Robinson Crusoe, Isadora Duncan und Molière. Als ich mich verliebte, vernachlässigte ich die Toten etwas.

Es sind nicht nur die Filmgesichter, die die Menschen zwischen den Ländern zuerst austauschen, sondern auch die Toten.

In meiner Kindheit zogen meine Eltern mehrmals von der asiatischen auf die europäische Seite von Istanbul und umgekehrt, weil sie in Istanbul verliebt wa-

ren und in allen Gegenden leben wollten. Wenn wir auf der asiatischen Seite wohnten, schaute mein Vater Richtung europäische Seite und sagte: »Europa ist da.« Dann schwieg er. Ich schaute auf sein Gesicht, um dort Europa zu sehen. Manchmal zählte er die Lichter der Häuser auf der europäischen Seite, die auf den Hügeln Richtung Asien blinkten. Die Autos fuhren auf der europäischen Seite und sahen aus wie hintereinander laufende Sterne, die ununterbrochen Richtung Asien zwinkerten. Meine Mutter sagte an manchen Abenden zu meinem Vater: »Wenn man die Sterne am Himmel zählen kann, kann man auch die Lichter vom europäischen Istanbul zählen.« Wenn mein Vater meiner Mutter ankündigte, dass er am nächsten Morgen auf der europäischen Seite von Istanbul etwas zu erledigen hatte, wählte meine Mutter in der Nacht mit ihm sein Hemd und seine Hose sorgfältig aus, und die hingen schon gemeinsam auf einem Kleiderbügel auf dem Balkon. In der Nacht blinkte die weiße Farbe des Hemdes in meinen Augen, und es kam mir vor, als ob Hose und Hemd sich so auf die Reise nach Europa freuten, dass sie in der Nacht nicht schlafen konnten.

Unsere Nachbarin Madame Athena, eine Istanbuler Griechin, zog damals in meiner Kindheit ihre älter gewordenen Wangen bis hinter ihre Ohren und klebte sie mit einem Klebeband fest. Ich sollte ihr dabei helfen. Mit dem Klebeband hinter den Ohren ging Madame Athena mit mir zum Hafen. Ich war acht Jahre alt. Sie sah mit ihren nach hinten gezogenen Wangen jung aus, deswegen lief ich schnell. Sie wollte auch so schnell laufen wie ich und fiel dabei manchmal auf die Straße. Sie sagte mir öfter, sie sei weder Asiatin noch Europäerin, sie sei Byzantinerin und spazierte mit mir in die Kirche Hagia Sophia. Ich liebte die Hagia Sophia. Ihr Boden war uneben, und an den Mauern sah man Christusfresken ohne Kreuz, und dieser Christus war ein sehr schöner Mann. Ich versuchte seine Fingerhaltungen nachzumachen. Der Daumen lag an dem kleinen Finger und dem Ringfinger, die beiden anderen waren gestreckt. Madame Athena erzählte mir, dass es früher zwei Verrückte in Istanbul gab. Der eine stand am europäischen Ufer und sagte, »ab hier ist Istanbul mein«, und der andere stand auf der asiatischen Seite am Ufer und schrie zur europäischen Seite, »ab hier ist Istanbul mein«. Einmal kehrten Madame Athena und ich mit dem Schiff von Europa zum asiatischen Teil zurück. Madame Athena zeigte mir einen kleinen Turm am Meer. »Der byzantinische Kaiser, dem man wahrgesagt hatte, dass seine Tochter von einer Schlange gebissen und getötet würde, ließ draußen im Meer, vor dem asiatischen Ufer, diesen Leanderturm (Mädchenturm) bauen und versteckte hier seine Tochter. Als sich das Mädchen einmal nach Feigen sehnte, und man ihr von der europäischen Seite der Stadt mit dem Boot einen Korb Feigen brachte, wurde sie von der Schlange, die sich im Korb versteckt hatte, gebissen und starb.«

Ich wuchs in Istanbul zwischen dem asiatischen und europäischen Teil der Stadt auf, und über unseren beiden Himmeln sah ich den Regenbogen, den Mond, Schnee, die Sonne, die Sterne, Donner und Blitz. In einer Nacht, in der sich Donner und Blitz über Europas und Asiens Himmel zeigten, saß ich auf einem Schiff, das mich von der europäischen zur asiatischen Seite fuhr. Die

Teeverkäufer trugen Tee herum, in ihren Taschen klapperte Kleingeld. Als wir auf der europäischen Seite auf das Schiff gingen, hörten Donner und Blitz auf, und der Mond zeigte sich über dem Hafen. Wohin man auf dem Schiff fasste, man fasste den Mond mit an. Jeder hatte in dieser Nacht ein bisschen Mond in seinen Händen. Als das Schiff abfuhr, saß neben mir ein Pärchen. Der Junge sagte: »Du hast also jemand anderem auch deine Wohnungsschlüssel gegeben. Ich gehe. Auf Wiedersehen.« Er sprang vom Schiffsdeck ins Meer und tauchte ins Mondlicht. Das Schiff befand sich genau in der Mitte zwischen Europa und Asien. Alle Menschen eilten zur Reeling. Das Schiff neigte sich mit der Menschenmenge, auch die Teegläser rutschten mit ihren Untertassen Richtung Reeling. Der Teeverkäufer schrie: »Teegeld, Teegeld.« Die Schiffsbesatzung warf dem Jungen zwei Rettungsringe hinterher, aber er wollte keinen Rettungsring. Das Schiff drehte und fuhr hinter dem Jungen her, Richtung Europa, schließlich holte ihn ein Rettungsboot aus dem Meer. Der Mond, der jetzt am Himmel genau zwischen Asien und Europa war, verfolgte alles, was passierte, und als der Junge mit nassen Kleidern und nassen Haaren aufs Schiff geholt worden war, fragte ihn jemand: »Wohin wolltest du abhauen, Bruder?« Er antwortete: »Nach Europa.« Nach Europa, nach Europa. Das Schiff drehte sich nach Asien, die Teeverkäufer fanden ihre Kunden und sammelten das Kleingeld ein, der Mond schien auf die leeren Teegläser, doch plötzlich drehte das Schiff wieder zur europäischen Seite, weil es die Rettungsringe im Meer vergessen hatte, die Richtung Europa unterwegs waren. Nach Europa, nach Europa.

Es wurde in Istanbul auf beiden Seiten oft diskutiert. Sind wir Europäer? Wo fängt Europa an? Wieviel Europäer sind wir? Um echte Europäer zu werden, müssen wir noch zweihundert Bäckereien leer essen. Wir schaffen es nicht, zu Europa zu gehören. Wo stehen wir, wo steht Europa?

Europäische Autos machten keine Unfälle. Europäische Hunde hatten alle in den europäischen Hundeschulen studiert, europäische Frauen waren echte Blondinen.

In meiner Jugend war ich in Istanbul in der 1968er-Bewegung und fuhr zwischen der asiatischen und der europäischen Seite von Istanbul auf den Schiffen mit Büchern in meiner Hand, darunter Kafka, Büchner, Hölderlin, Böll, Joyce, Conrad, Borchert, und draußen stieg durch den Südwestwind wie in meiner Kindheit, vom Schiffsfenster aus gesehen, das Ufer auf der europäischen Seite hoch und stürzte herab, mit seinen Häusern, den byzantinischen Mauern, den orthodoxen und armenischen Kirchen, dem Genueser Turm und den osmanischen Palästen und Moscheen. Es regnete und schlug an das Schiffsfenster, und ich las gerade *Woyzeck* von Büchner und sah im Blitzlicht vor mir einen türkischen Mann, der Woyzeck hätte sein können. Als Kind waren meine ersten europäischen Gäste die Toten: Madame Bovary, Robinson Crusoe, Isadora Duncan, Molière. Als junge Frau in der 1968er-Bewegung in Istanbul hielt ich auf den Schiffen zwischen Asien und Europa wieder die europäischen Toten als Bücher in meinen Händen und in meinem Herzen, und der Mond über Istanbul schien in den Nächten auf diese Bücher und beleuchtete sie. Als ich

später nach Berlin emigrierte, um in Berlin am Theater zu arbeiten, kam ich mir nie so vor, als sei ich nach Europa emigriert: Wir spielten am Bochumer Schauspielhaus *Woyzeck* von Büchner. Ich sah Woyzeck auf dem Theater, nicht mehr auf den deutschen Straßen. Aber Woyzeck existierte auf den türkischen Straßen. Dort sah man Männer, die einen wie Büchners Figur Woyzeck berührten. Ich war in Europa bei meinen toten Freunden. Sie hatten mich hier nicht allein gelassen. *Prinz von Homburg*, *Woyzeck*, *Hamlet*, Heinrich Bölls *Und sagte kein einziges Wort*, Wolfgang Borcherts *Draußen vor der Tür*, Brecht, Kafka, die sind an Europas Himmel neben dem Mond und berühren die Menschen, auch wenn sie weit weg sind. Die Toten haben den europäischen Himmel geschaffen.

Berichte

Räumliche Darstellung kultureller Konfrontationen

Amsterdam, 25. bis 27. Januar 2012

WILHELM AMANN

Die Konjunktur von Raumdebatten darf zu den Leistungsnachweisen der Kulturwissenschaften gezählt werden, die heterogene, voneinander abgeschottete Einzelwissenschaften dialogisiert, Austauschprozesse initiiert, disziplinäre Grenzen verflüssigt sowie strukturelle Gemeinsamkeiten transparent machen. Bei den »Raumkehren«, dem »Raumwissen« handelt es sich insofern um einen multiperspektivischen Forschungsgegenstand, an dem spezifische kulturwissenschaftliche Verfahren zur Erprobung kommen. Andererseits wirkt diese »Form der beweglichen Verschaltung« (H. Böhme/K. Scherpe) wiederum auf die Fachdisziplinen zurück, indem sie zur Selbstverständigung über kulturwissenschaftliche Paradigmen beiträgt.

In diesem Rahmen widmete sich ein Symposium im *Bunghuis der Universiteit van Amsterdam* (25.–27. Januar 2012) der »räumlichen Darstellung kultureller Konfrontationen«. Im Zentrum standen hier – anders als der Tagungstitel zunächst nahelegt – nicht in erster Linie räumliche Aspekte eines spektakulären ›Clash of Civilizations‹ als vielmehr multiple Differenzerfahrungen, die an literarischen, theatralen und medialen Konzeptionalisierungen von Räumen festzumachen sind.

Angeichts einer ausufernden Grundlagendiskussion um Raum und Räumlichkeit fragte ROLF PARR (Essen-Duisburg) in seinem öffentlichen Einleitungsvortrag im *Goethe Institut Amsterdam* nach spezifischen literarisch-kulturellen Praktiken, durch die Raumverhältnisse produziert, in Umlauf gebracht und etabliert werden. Dazu gehören die in Literatur und Medien gleichermaßen aufzufindenden Kollektivsymbole, die über einfache Achsen (rechts/links etc.) ein Raummodell konstituieren, das sich bestens zur Visualisierung von Kulturen und Nationen eignet. Die daraus abgeleiteten Kollektivsymbolsysteme (à la »im Herzen Europas«) funktionieren dabei als ›mental maps‹. Insbesondere für die Interkulturalitätsforschung stellen Vergleiche zwischen solchen Symbolsyste-

men eine Möglichkeit dar, die nur selten konkret benannten kulturellen Unterschiede auch materialiter festzumachen.

Den Transformationen einer an Raumachsen geknüpften kartografischen Imagination durch ein literarisch-kulturelles Raumbewusstsein spürte MARTINA WAGNER-EGELHAAF (Münster) anhand von Reisestationen Goethes in Italien nach. Die angesichts der Villa Pallagonia formulierte Sentenz, derzufolge »das Gefühl der Wasserwaage und des Perpendikels uns eigentlich zu Menschen macht und der Grund aller Eurythmie ist«, gilt insgesamt für die (ästhetische) Selbstverortung in der Konfrontation mit dem kulturell Anderen. Während im Norden noch die Abgrenzung von den »Cimmerern« vorherrscht und Sizilien »nach Asien und Afrika« deutet, findet die »Wiedergeburt« in der Mitte, in Rom, statt, wo auch Oppositionen von Innen und Außen, Enge und Weite aufgehoben erscheinen.

Auf unterschiedliche Auslegungen von Raumsymboliken im Kontext nationaler Stereotypisierungen ging CHRISTIAN MOSER (Bonn) in seinen Ausführungen zum Niederlande-Image im 18. Jahrhundert ein. Deiche, Dämme und Kanäle galten seit Goethes *Werther* in Deutschland als zentrale Symbole einer einfältigen, philiströsen Lebenswelt. Voltaire und Diderot hingegen würdigten den Kanalbau als kulturelle Leistung und Symbol der Befreiung aus der unproduktiven physischen Beschaffenheit des Landes. War der Kanal aus französischer Sicht Symbol der Grenzüberwindung, so aus deutscher Sicht Symbol der Grenzziehung. Beide Positionen sind bei Schiller auf ambivalente Weise präsent. Der politischen Hochschätzung der Niederlande in den historiografischen Schriften steht eine ästhetische Diskreditierung gegenüber, die vor allem kulturtopologisch mit der »barbarischen« geraden Linie begründet wird.

Gleich mehrere Vorträge beschäftigten sich mit Räumen des Theaters, da hier komplexe historisch-kulturelle Veränderungen der Raumkonstitution und -organisation exemplarisch nachvollzogen werden können. Anhand des ›Donaueschinger Bühnenplans‹ – dessen überlieferte Skizze auf den ersten Blick einem Trainerentwurf von Spielsituationen auf einem Fußballfeld ähnelt – rekonstruierte CARLA DAUVEN-VAN KNIPPENBERG (Amsterdam) Elemente der Aufführungspraxis des mittelalterlichen Passionsspiels. Die Simultanbühne brachte die Unvereinbarkeit der Symbolwelten von Himmel und Hölle zur Anschauung und diente zugleich der Visualisierung des Heilplans für das illiterate Publikum. Zu den der Hölle zugeordneten Feinden Christi zählten auch Juden, die von den Aufführungen ausgeschlossen waren. Der Marktplatz als theatraler Spielort wurde zu Beginn und am Ende der mehrtägigen Aufführung rituell markiert. Die Herauslösung von Performanzformen aus diesen Zusammenhängen und die Annäherung von Theater- und Lebensraum verdeutlichte ELKE HUWILER (Amsterdam) für das Schweizer Schauspiel der Frühen Neuzeit. Ein Stück wie *Von Papst und Christi Gegensatz* (1523) des Niklaus Manuel barg kurz vor der Reformation in Bern hohes Identifikationspotenzial, da es die Prozession des armen Christus gegen den pompösen Zug des Papstes in Szene setzte und sich den Marktplatz über die temporäre Bedeutung als Spielstätte hinaus auch als Ort der Rechtsprechung und Macht zunutze machte.

Vorstellungen einer linearer Entwicklung des theatralen Ordnungsraums von situativ gebundenen Aufführungen zum institutionalisierten Theaterraum trat KIRSTEN KRAMER (Heidelberg) in ihren Überlegungen zu Diderots Konzept der ›vierten Wand‹ entgegen. Zwar gilt die Fiktion des abwesenden Zuschauers als wichtige Markierung in der Entstehung des bürgerlichen Illusionstheaters, Diderots deutlich handlungsorientiertes Raumkonzept kann darüber hinaus als kulturelles Raumdispositiv verstanden werden, wie Kramer am Beispiel der Pantomimen-Episode in *Rameaus Neffe* erläuterte; der Zuschauer wird unwillkürlich in das Spiel hineingezogen. Mit der Grenzziehung wird umgekehrt die Permeabilität zwischen Theater und Lebenswelt wieder thematisch. Dem entsprechen Forderungen nach territorialer Entgrenzung des Theaters, so etwa Rousseaus später politisch wirksam gewordenes Plädoyer für öffentliche Feste in seinem Brief an D'Alembert. Möglicherweise sind hier Verbindungslinien zum Theatralitätsverständnis und den Aufführungsräumen Christoph Schlingensiefs zu suchen, dessen ästhetisches Programm SWANTJE HANKE (Amsterdam) in einem Abriss vorstellte. Nur am Rande fand das Kunst- und Filmprojekt *Ausländer raus! – Schlingensiefs Container* Erwähnung, das doch starke Bezüge zu frühneuzeitlichen Inszenierungspraktiken erkennen lässt, überdies kann man die gesamte Aktion auch gut als eine Art Praxismodul kulturwissenschaftlicher Raumdebatten fassen.

Zum Kanon von Autoren, die vonseiten der Literaturwissenschaften für kulturwissenschaftliche Belange gerne herangezogen werden, gehört W. G. Sebald. CAROL JACOBS (Yale) und ANNA SEIDL (Amsterdam) variierten das Tagungsthema und fragten nach ›Räumen der Konfrontation‹ als poetologisches Prinzip bei Sebald. Dazu zählen Seidl zufolge Unterbrechungen der Raumbewegungen der häufig wandernden Ich-Erzähler durch Konfrontationsobjekte, die als Fotos, Skizzen, Karten gesondert markiert zur Auflösung linearer Erzählstrukturen beitragen. Jacobs hob durch ein ›close reading‹ der *Ringe des Saturn* die Bedeutung von Netz, Gewebe, Faden, Gitter als Knotenpunkte und parergonale Strukturen hervor, über die der Raum der Darstellung und dargestellter Raum zur Vermittlung kommen. Jacobs' textkonzentrierte Lektüre lässt sich, wie die Diskussion ergab, mit der Bedeutung von Netzen, Gittern etc. in der frühneuzeitlichen Raumdiskussion in Verbindung bringen. Während dort die topologischen Modelle in erster Linie der wissenschaftlichen Raumschließung dienten, sind sie bei Sebald Ausdrucksformen einer unsicher gewordenen, verstellenden Raumwahrnehmung. Angesichts einer emphatischen Sebald-Philologie unternahm JOHANN HARTLE (Amsterdam) Relativierungsversuche und stellte *Austerlitz* neben Peter Weiss' *Ästhetik des Widerstands*. Die erhellende Gegenüberstellung der konträren ästhetischen und politischen Programme beider Autoren, die bei ihrer Erinnerungsarbeit doch in ihrer Skepsis gegenüber der eigenen kulturnationalen und sprachlichen Identität übereinkommen, führte dann doch etwas vom Tagungsthema ab. Das Ineinander von Raumbewegung und Erzählgeflecht findet kein Pendant in Weiss' Roman, in dem der Raum eher durch Positionsabfolgen verzeichnet wird.

Auf die übergreifende Fragestellung zurück führte NICOLE COLINS (Amsterdam) Analyse von Erinnerungsräumen in Michael Hanekes Film *Caché*, in dem ein düsteres Kapitel der französischen Kolonialgeschichte – das Massaker an algerische Demonstranten in Paris 1961 – in Form einer rätselhaften Alltags- und Lebensgeschichte wiederkehrt. Der Film verbindet beide Ebenen, indem er die Konstruktion kommunikativer und dynamischer Erinnerungsräume mit der Frage verknüpft, ob und wie überhaupt solche Räume aktiviert werden können. Die Gedächtniskrise des Protagonisten verweist auf die ausgeblendeten Räume der eigenen wie der nationalen Geschichte und geht im Film, wie Colin verdeutlichte, mit einer medialen Selbstreflexion einher, die verstörend auf den Zuschauer wirkt. Für die mediale Irritation der Tagungsteilnehmer war MARKUS ENGELNS (Bielefeld) mit seiner Präsentation über virtuelle und textuelle Räume von PC-Spielen am Beispiel von *Fallout 3* zuständig. Ausgangspunkt war für Engels die Beobachtung, dass der Raum in Computerspielen verschiedene Realisierungsebenen aufweist: eine simulierende Realisierungsebene, die die Spielwelt als empirisch-mathematisches Konstrukt bestimmt, sowie eine mit erzählten Welten vergleichbare narrative Realisierungsebene. Das Beispiel *Fallout 3* zeigt aufgrund seines postapokalyptischen Szenarios zerstörte Gegenstände, die der Spieler als Gegenstände der Vergangenheit erkennt. Insofern ist narrative Zeit in Computerspielen verräumlicht, weil sie nur noch im Raum, nicht aber als Prozess für den Spieler vorhanden ist. Vergangenheit konstruiert *Fallout 3* dann relativ schematisch über die von Fortschrittsideologien durchzogene US-Kultur der 1950er Jahre, die mit einer zerstörten Gegenwart konfrontiert wird.

Der bei Engels implizit doch noch aufgerufenen Vorstellung vom ›Clash of Civilizations‹ fügte DANA BÖNISCH (Bonn) mit raumtheoretischen Überlegungen zu Jarett Kobeks ATTA-Fiktion eine Variante hinzu. Kobeks Roman von 2011 erzählt die Geschichte Attas nicht aus Sicht eines religiösen Fanatikers, sondern als Auseinandersetzung des diplomierten Stadtplaners mit der Architektur des Urbanen und Globalen. Bönisch verwies auf eine Reihe von »Archi-texturen« im Kontext von 9/11, so Michel de Certeaus Blick vom World Trade Center, der dem Autor, aber wohl nicht dem Attentäter als Anregung diente. In Kobeks Fiktion erscheinen Atta die blockhaften Architekturen des Westens ihrerseits als Manifestationen von Gewalt, die ihr Gegenbild in Attas Diplomarbeit über den organischen Raum der Altstadt Aleppos finden. Von den hier wirksamen ›mental maps‹ waren die Anschlüsse an die einleitenden Ausführungen Rolf Parrs offenkundig. Über das breite Spektrum der Gegenstände hinweg blieb somit auf der in vielfacher Hinsicht anregenden Tagung die thematische Einheit gewahrt.

Rezensionen

Eva Blome: Reinheit und Vermischung. Literarisch-kulturelle Entwürfe von »Rasse« und Sexualität (1900–1930)

Wien: Böhlau 2011 – ISBN 978-3-4122-0682-6 – 44,90 €

In den vergangenen 15 Jahren hat sich die germanistische Literaturwissenschaft zunehmend für Fragestellungen geöffnet, wie sie die Diskussion (post-)kolonialer Zusammenhänge im angloamerikanischen Raum schon viel länger prägen. Diese unter anderem durch einschlägige Arbeiten von Sander L. Gilman, Susanne Zantop und Russell Berman angestoßene Öffnung war überfällig, und es ist zu begrüßen, wenn sie fortgesetzt und intensiviert wird. Die Dissertation von Eva Blome verbindet die literaturwissenschaftliche Erfassung des deutschen (Post-)Kolonialismus mit der Analyse der unterschiedlichen Rassismen deutscher Prägung (die ihrerseits ein sehr viel älteres Forschungsthema darstellen). Mit Darstellungen von »Rassenmischung« in deutschsprachigen (größtenteils) literarischen Texten sind einerseits semantische Verschaltungen von Rassen- und Sexualität, andererseits ästhetische Kodierungen von (Re-)Produktivität und kultureller Hegemonie Thema des Buches.

Drei theoretische Überlegungen leiten die Untersuchung: Zum Ersten zeigt sich immer wieder, dass die Abgrenzung »reiner Rassen«, gleich

auf welcher Ebene sie ansetzt, immer schon die Möglichkeit ihrer Vermischung voraussetzt – und damit »Reinheit« entgegen ihrer erklärten Intention nie als essentiell begreifen kann. (Ob das, wie die Verfasserin meint, tatsächlich eine »Paradoxie« im eigentlichen Sinne des Wortes darstellt, sei dahingestellt.) Zum Zweiten geht Blome davon aus, dass die Grenzziehung zwischen »Rassen«, insofern sie als Grenzziehung zwangsläufig zugleich eine Grenzüberschreitung darstellt, als Programm oder Thema einen literarischen Text »sujet-haltig« im Sinne Lotmans werden lässt. Die Arbeit interessiert sich für die je unterschiedliche Konfiguration dieses Textereignisses, das die ästhetische Kodierung von »Rassenmischung« und »reinheit« ermöglicht. Zum Dritten schließt die Arbeit immer wieder an Theoriefiguren an, die spätestens seit der Gründung des Konstanzer Graduiertenkollegs, in dem die Arbeit entstanden ist, als »Figuren des Dritten« verhandelt werden; als eine solche Figur erscheint der »Mischling«, der von seiner dritten Position aus die innere Widersprüchlichkeit der Vorstellung »reiner Rassen« unterläuft.

Die eigentliche Untersuchung gliedert sich in drei Teile, und schon mit dieser Dreiteilung verbindet sich eine These. In einem ersten Teil untersucht die Verfasserin literarische Texte, die unterschiedliche biopolitische und/oder exotistische Programmatiken vertreten und in diesem Zusammenhang insbesondere ›Rassenmischung‹ thematisieren. Charakteristisch für diese Texte aus dem Zeitraum zwischen 1900 und 1914 ist, dass sie – allerdings in sehr unterschiedlicher Weise und vor dem Hintergrund unterschiedlicher geopolitischer Lagen – die ›Rassenmischung‹ als Dystopie konfigurieren oder sich zumindest als Symptom solcher dystopischen Konfigurationen lesen lassen: In Gabriele Reuters Briefroman *Margaretas Mission* (1904) werden verschiedene Konstellationen des ›rassenübergreifenden‹ sexuellen Kontakts imaginiert oder vollzogen, aber schließlich geht aus alledem ein stabiles deutsches Paar hervor; die ›Rassenmischung‹ erscheint als immer präsente Versuchung, die vor allem auf Grund kultureller Befindlichkeiten eingeeht und von der ›Reinigung‹ gesucht werden muss. Bei Hans Grimm wird dieses Motiv radikalisiert: Die sexuelle Beziehung eines weißen Kolonisators zu einer ›gemischtrassigen‹ Frau erscheint als Grundlage seines Kulturverlusts (seiner ›Verkafferung‹), die nur von einer weißen Frau als ›boundary marker‹ unterbunden werden kann (*Wie Grete aufhörte ein Kind zu sein* [1913]). Umgekehrt zeigt Willy Seidels Yali und sein weißes Weib (1914), dass die weiße Frau vom sexuellen Kontakt mit anderen ›Rassen‹ allein schon deshalb ausgeschlossen ist, weil sie dann diese Funktion nicht mehr erfüllen kann. Ähnlich wie in

Max Dauthendays *Den Abendschnee am Hirayama sehen* (1911) kann von dieser Konstellation aber nur die Rede sein, insofern zugleich ihre eigentliche Unmöglichkeit und Fiktivität erzählerisch herausgestellt wird.

Anders als die programmatisch-biopolitischen Texte aus dem Zeitraum bis 1914 wenden die Texte aus der Zeit zwischen 1915 und 1919, die der zweite Teil der Arbeit untersucht, die Thematik der Rassenmischung ästhetisch. Darin lehnen sie sich an ältere Entwürfe an, wie sie die Verfasserin etwa bei Friedrich Nietzsche und Heinrich Mann findet. Der sexuelle Verkehr mit Frauen anderer ›Rassen‹ wird Anlass für männliche Utopien einer neuen, ursprünglicheren ästhetischen Produktionsfähigkeit, etwa in Robert Müllers Roman *Tropen* (1915). Die Tropen werden hier als Ort der produktiven (sexuellen und künstlerischen) (Rassen-)Vermischung ausgewiesen – und zwar in bewusster Parallele zum rhetorischen Begriff des Tropos als Vermischung unterschiedlicher Bildbereiche. Das ästhetische Programm Müllers sieht dabei offenbar vor, dass die Idealposition des ›gemischten‹ Künstlers, der die alte, in der ›primitiven Rasse‹ bewahrte Imagination mit der Moderne verbindet, nur dann produktiv gemacht werden kann, wenn sie selbstvergessen besetzt wird. Hier lässt sich vielleicht ein Bezugspunkt zu Klabunds Langgedicht *Der Neger* (1917) sehen, das den Akt der Entjungferung/Vergewaltigung durch den potenten »Neger« zum Symbol einer künstlerischen Grenzüberschreitung erhebt, die eine absolute Differenzlosigkeit herstellt. Schwankt Müller in Tropen ebenso wie in dem späteren, ebenfalls ausführlich behandelten Ro-

man *Das Inselmädchen* (1919) zwischen einer biologischen und einer geistigen Bestimmung von ›Rasse‹, so ist der Zug hin zu einem imaginativ-ideellen Rassenbegriff in Carl Sternheims Erzählung *Ulrike* (1916/17) noch deutlicher auszumachen. Der Text zeichnet nach, wie sich eine brandenburgische Landadelige in die sich zunehmend einer anderen ›rassischen‹ Identität annähernden Geliebte eines primitivistischen Künstlers verwandelt; diese Darstellung eines »Race Transvestism« (S. 200) betreibt laut Blome nicht nur die satirische Entlarvung des künstlerischen Primitivismus, sondern teilt durchaus dessen Wertschätzung eines ›Urgrunds des Menschlichen‹, den in gewisser Weise gerade auch das ›alte Geschlecht‹ der preußischen Adelsfamilie verkörpert – so dass die ›rassische Transformation‹ in Wirklichkeit eine Rückkehr zur eigenen ›rassischen Identität‹ darstellt.

Die wohl bemerkenswerteste Beobachtung der Arbeit liefert der Übergang zum dritten Teil der Arbeit: Blome zeigt, dass sich die Tendenz der primitivistischen Texte, ›Rasse‹ zunehmend als imaginäres Konstrukt zu fassen und an eine Willensentscheidung zu binden, gerade in rassentheoretischen Schriften der 1920er Jahre wiederfindet, die (mal mehr, mal weniger eindeutig) der nationalsozialistischen Rassenideologie den Weg bereitet haben – von Oswald Spenglers *Der Untergang des Abendlandes* (1918/1922) über Hans F.K. Günthers *Rasse und Stil* (1926), Paul Schultze-Naumburgs *Kunst und Rasse* (1928) bis hin zu Alfred Rosenbergs *Der Mythos des 20. Jahrhunderts* (1930) mit seiner fatalen Engführung von ›Rasse‹, ästhetischem Formwillen und Eugenetik,

der dem ›Jüdischen‹ jeglichen Formwillen abspricht und es so als ›Unrasse‹ konstruiert. Wollen die primitivistischen Rassenimaginationen zu kreativen Zwecken nutzbar machen und aus der Vermischung ästhetischen Gewinn schlagen, so folgt für diese Autoren aus der sich mehr und mehr abzeichnenden wissenschaftlichen Unhaltbarkeit einer biologischen Grundlegung von Rassendifferenzen gerade nicht, dass diese Differenzen keine Rolle spielen sollten, sondern nun gerade imaginär forciert werden können und müssen.

Zwar bleibt offen, welche Konsequenzen aus der Parallele proto-nationalsozialistischer und primitivistischer Rassenkonzepte letztlich zu ziehen wären. Festzuhalten aber ist zum einen, dass spätestens in den 1920er Jahren Semantiken an Attraktivität gewinnen, die Vorstellungen einer durch organologische Zusammenhänge wirkende Determinierung und ästhetisch-politische Machbarkeitsphantasien miteinander verbinden. Und zum anderen, dass Sexualität vor diesem Hintergrund als zentraler Steuerungsmechanismus sowohl einer rassensideologischen Eugenetik als auch einer künstlerisch-produktiven Funktionalisierung dienen kann. Das vielleicht interessanteste Beispiel, das Blome hierfür bringt, ist Fritz Gieses Essay *Girlnkultur* (1925). In seiner Beschreibung der (weißen) modernen Tanzkultur in den USA wird zum einen herausgestellt, dass das kulturell Innovative dieses Tanzes, sein Rhythmus, nur auf der Grundlage des kulturellen Austausch zwischen unterschiedlichen ›Rassen‹ freigelegt werden konnte: Es handelt sich um afrikanische Rhythmen, die gerade die Unterdrückungserfahrung der Afrikaner in der neuen Welt her-

vorgebracht hat (durchaus im Sinne einer organologischen Determinierung). Zum anderen folgt daraus aber gerade nicht, dass um der kulturellen Innovation willen eine ›Vermischung der Rassen‹ wünschenswert sei; vielmehr soll die kulturelle Innovation von einer weißen Rasse fortgetragen werden, die sich ›rein‹ hält und deshalb kulturell produktiv bleibt – Ästhetik steht hier im Dienst einer eugenetischen Machbarkeitsphantasie.

Kritisch einwenden ließe sich, dass die Verfasserin diese zentrale Beobachtung nicht ins Zentrum der Betrachtung rückt. Der historische Dreischritt, der die Gliederung der Arbeit organisiert, erweckt dagegen den Eindruck, als habe es eben bis 1914 nur programmatisch-kolonialistische Beschäftigungen mit dem Thema der Rassenmischung gegeben, danach bis kurz nach dem Ende des Ersten Weltkriegs diejenigen eines literarischen Primitivismus – und so weiter. Dass dem so nicht ist, machen die historischen Ausgriffe der Autorin auf frühere und spätere Zeiten in fast allen Teilen unmittelbar deutlich. Gerade an der Unterscheidung zwischen ›pro-

grammatischen‹ und ›ästhetischen‹ Texten machen sich auch die leichten begrifflichen und methodischen Schwächen der Arbeit bemerkbar – denn nicht nur muss man fragen, inwiefern ästhetische nicht immer auch programmatische Texte sind (und umgekehrt), sondern auch die unbefangene Rückführung von Programmatiken auf Autorintentionen, die der Verfasserin immer wieder unterläuft, ist methodisch zumindest schwierig. Gerade aber die von Blome sozusagen im Vorbeigehen aufgezeigte bemerkenswerte Konjunktion von biologisch-deterministischem Rassendiskurs und sexuellem wie ästhetischen Machbarkeitsbewusstsein sollte, gerade weil sie totalitäre Konsequenzen haben kann, aber nicht muss, viel stärker im Zentrum kulturtheoretischer und wissenschaftlicher Forschung stehen. Überhaupt wäre die Partizipation des Kulturkonzepts an der Beschreibung menschlicher Kreatürlichkeit und Materialität weiter auszuleuchten. Das von Blome vorgestellte Material liefert viele Anlässe dazu.

Till Dembeck

Nina Berman: German Literature on the Middle East. Discourses and Practices 1000–1989

Ann Arbor: The University of Michigan Press 2011 – ISBN 978-0-472-11751-2 – \$ 70.00

Die Untersuchung kultureller Repräsentationen bezüglich des ›Orients‹ ist in den letzten Jahren zu einem der wichtigsten Bereiche literatur- und kulturwissenschaftlicher Forschung avanciert. Die Impulse des *Cultural turn* der Literaturwissenschaften und der anglo-amerikanischen *Postcolonial Studies* haben dazu besonders beigetragen, was

nicht zuletzt daran abgelesen werden kann, dass der Anteil von amerikanischen Germanisten am Korpus dieser Fachliteratur nicht unerheblich ist. Zu den ersten amerikanischen Germanisten, die sich mit dem Bild des ›Orients‹ in der deutschen Literatur befassten, gehört zweifellos die zur Zeit an der Ohio State University lehrende Profes-

sorin Nina Berman, die bereits 1994 an der University of California at Berkeley mit einer Dissertation zum Thema *Orientalismus, Kolonialismus und Moderne*¹ promovierte. Schon in dieser Arbeit näherte sich die Autorin den diversen Bedeutungen deutschsprachiger Darstellungen des ›Orients‹ an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert. Anhand literarischer Texte von Karl May, Hugo von Hofmannsthal und Else Lasker-Schüler untersuchte sie das Verhältnis von kultureller Produktion, Modernisierung und wirtschaftlicher sowie politischer Expansion, und damit berücksichtigte sie schon hier die kulturpolitische Komponente der ›Orient‹-Repräsentation, die bis dahin von Orientalismus-Forschern² außer Acht gelassen worden war.

In ihrer neuen Studie *German Literature on the Middle East. Discourses and Practices, 1000–1989*, die Ende 2011 in der University of Michigan Press erschien, nimmt Nina Berman den Themenkomplex des ›Orient‹-Diskurses in der deutschen Literatur wieder auf. In diesem historisch umfassend informierten Werk spannt sie einen Bogen von der Zeit, in der die ersten Kreuzritter im Heiligen Land eintrafen, über die Zeit der Auseinandersetzungen mit dem Osmanischen Reich und das Zeitalter des Imperialismus bis hin zum Jahr der deutschen Wiedervereinigung. Somit überschreitet

sie in extenso das vielfältig untersuchte 19. Jahrhundert. Die Autorin will die komplexe und widersprüchliche Beziehung zwischen dem Bereich der sozialen, ökonomischen und politischen Praxis auf der einen und der textuellen und kulturellen Repräsentation auf der anderen Seite herstellen. Sie macht ihre Beobachtungen an der deutschen ›Middle-East‹ bezogenen Literatur fest. Der Begriff ›Middle-East‹ (›Mittlerer Osten‹), wie ihn Nina Berman in ihrer Studie verwendet, umfasst Regionen, die im Deutschen traditionell als Naher Osten und Nordafrika bezeichnet werden. Ihre Ausgangsthese ist, dass das ›Orient‹-Bild, das so unterschiedliche Werke wie z.B. Wolframs von Eschenbach *Parzival*, Daniel Casper von Lohensteins *Ibrahim Bassa*, Gotthold Ephraim Lessings *Nathan der Weise*, Else Lasker-Schülers *Der Prinz von Theben* und Feridun Zaimoğlu *Leyla* zeichnen, vielschichtig sei, und dass jede Betrachtung daher den politischen, ökonomischen und sozialen Kontexten, in denen die jeweiligen Texte entstanden, Rechnung tragen müsse. Die methodisch-inhaltlichen Achsen der Studie sind zum einen Forschungsansätze, die unter dem Begriff der *practice theory* und des *New Historicism* figurieren, sowie die Orientalismus-Thesen Edward W. Saids und die Diskurstheorien des späten Michel Foucault, mit denen sie sich kritisch auseinandersetzt. Die aktuellen Forschungsmeinungen zu diesen Forschungsansätzen referiert sie in einer thematischen Einleitung (S. 1–23).

Die Untersuchung erfolgt in fünf chronologischen Schritten von unterschiedlicher Länge. Das erste Kapitel analysiert die Beziehungen ›Europas‹ und ›Deutschlands‹ zu Ländern des

1 | Nina Berman: *Orientalismus, Kolonialismus und Moderne: Zum Bild des Orients in der deutschsprachigen Kultur um 1900*. Stuttgart 1997.

2 | Vgl. exemplarisch Andrea Fuchs-Sumiyoshi: *Orientalismus in der deutschen Literatur: Untersuchungen zu Werken des 19. und 20. Jahrhunderts*, von Goethes ›West-östlichem Divan‹ bis Thomas Manns ›Josephs‹-Tetralogie. Hildesheim 1984.

›Mittleren Ostens‹ in der Zeit zwischen 1000–1350 (S. 23–61). Einleitend zu diesem Kapitel stellt Nina Berman fest, dass diese Beziehungen fundamental bestimmt waren durch die christliche Weltansicht. Die Autorin nimmt eine Differenzierung vor, indem sie darauf hinweist, dass sich das politische, ökonomische und kulturelle Verhältnis zu dieser Region von einem europäischen Land zum anderen unterscheidet, obwohl das Heilige Land die gleiche prominente Rolle für die meisten europäischen Länder einnahm. Sie hebt deutlich hervor, dass die meisten Stoffe, die sich auf den ›Mittleren Osten‹ und den Islam beziehen in der deutschen Kultur von anderen europäischen Literaturen – vor allem der französischen – übernommen wurden. Doch stellt die Autorin fest, dass trotz aller Kontinuität der Klischees, Motive und Topoi die Repräsentation des ›Mittleren Ostens‹ in der deutschen Literatur sich insofern gewandelt habe, als die deutschen Dichter anders als ihre europäischen – namentlich französischen – Gewährsmänner mit verschiedenen zentralen Merkmalen der vorherrschenden Kreuzzugsideologie brachen, indem sie positive ›orientalische‹ Charaktere entwarfen. Die Autorin macht diese Beobachtungen besonders anhand von zwei Texten von Wolfram von Eschenbach, nämlich *Parzival* und *Willehalm*. Sie räumt zwar ein, dass »[t]he figure of the noble heathen existed in literatures across Europe« (S. 59), stellt aber fest, dass in der maßgeblichen deutschen Tradition – und nur hier – sich im Spätmittelalter eine spezifische Auseinandersetzung mit dem ›Mittleren Osten‹ zu entwickeln beginne. Die Autorin verzichtet in ihrer Studie auf einen Vergleich dieser sich abzeichnen-

den deutschen Darstellung mit einem gesamteuropäischen Kontext. Wenn sie diesen Vergleich jedoch angestellt hätte, wäre ihr evident geworden, wie anfechtbar ihre These ist.

Das zweite Kapitel (S. 63–103) widmet sich den Beziehungen zu einem orientalischen Land, das das deutsche respektive europäische ›Orient‹-Bild in der Frühen Neuzeit am nachhaltigsten geprägt hat: dem Osmanischen Reich. In diesem Kapitel, das die Zeit von 1350 bis 1683 (also bis zum zweiten vergeblichen Angriff auf Wien) absteckt, bietet die Verfasserin zunächst einen *Tour d'Horizon* über die bedeutsamsten Etappen osmanischer Ausdehnung in Südosteuropa, bevor sie sich der kurssorischen Behandlung von literarischen Werken (fiktionalen und nicht-fiktionalen) widmet, die sich mit dem Türken bzw. Osmanen auseinandersetzen. Sie zeigt auf, dass die Wahrnehmung der Türken in theologischen Schriften eschatologisch orientiert war. Feindselige Ungläubige als apokalyptisches Endzeitvolk, »flagellum dei« (›Geißel Gottes‹) als Mahnung zur Umkehr: Das sind die wichtigsten Merkmale dieser Auseinandersetzung mit den scheinbar unbesiegbaren Osmanen in der Frühen Neuzeit, so etwa bei Martin Luther. Dass Luthers eschatologische Sicht nicht nur ihm eigen war, zeigt die Autorin anhand von anderen nicht-fiktionalen Schriften (Predigten, Flugschriften, und ›Zeitungen‹), die durch die Erfindung des Buchdrucks einen bisher nicht gekannten Umfang erreichten. Hier stellt Berman im Gegensatz zu Said fest, dass Schriften – vor allem religiöse – aus dieser Epoche eine gewisse (religiöse) Überlegenheit zeigen, und dies nicht in einem Moment faktischer politischer und militä-

rischer Überlegenheit, wie Said betont, sondern gerade in Zeiten der Krise und der Niederlagen. Sie kann aufzeigen, dass ein ethnografisches Erkenntnisinteresse am ›fremden Orient‹ lange vor dem von Said für die Zeit ab der Invasion Ägyptens durch Napoleon als ›Orientalismus‹ beschriebenen Phänomen da war und demnach nicht etwa aus einer Position westlicher Überlegenheit, sondern im Gegenteil aus einer Position der Unterlegenheit heraus entstand.

Wie sich die Wahrnehmung der Osmanen insgesamt in Europa nach der zweiten Belagerung Wiens 1683 verschob, behandelt das dritte Kapitel (S. 104–143), das die Zeit bis 1792 abdeckt. Für das Ende des 17. Jahrhunderts stellt Nina Berman eine tiefgreifende Änderung des ›Orientkonzepts‹ fest, für die sie mehrere Faktoren als ausschlaggebend erklärt, allen voran die Bannung der ›Türkengefahr‹ und die entstehende Aufklärungsbewegung, die sich durch den Versuch auszeichnet, das ›Fremde‹ und ›Andere‹ nicht nur wahrzunehmen, sondern sich mit ihm auseinanderzusetzen und es zu verstehen. Das umfassende Interesse, das Vertreter der Aufklärung dem ›Mittleren Osten‹ und dem Islam entgegenbrachten, hatte – so die Autorin – aber auch Kehrseiten: In der legitimatorischen Rhetorik, die Europa – vor allem Frankreich und Großbritannien – für ihre kolonialen Unternehmungen ins Feld führte, schwang der Diskurs der Aufklärung ebenfalls mit: Die Europäer erhoben den Anspruch die Zivilisation und das Licht der Aufklärung und die Freiheit in den ›Mittleren Osten‹ zu tragen.

Im Zentrum des vierten Kapitels (S. 144–188) stehen die Jahre 1792 bis

1945, die durch die Festigung der europäischen Hegemonie über außer-europäische Gesellschaften und die Stärkung der Kolonialimperien gekennzeichnet sind. Die Autorin zeigt, wie gegen Ende des 18. Jahrhunderts sich das Paradigma der überlegenen europäischen Zivilisation zu verfestigen begann und wie dieses neuerwachte Bewusstsein auf akademischer Ebene von der Entstehung der großen Erzählung vom Aufstieg Europas unterstützt wurde, das bald als das global gültige Modell galt. Die zentrale These dieses Kapitels lautet, dass die Kritik an der Religion des Islam die Politik und das Verhalten dem ›Mittleren Osten‹ gegenüber bestimmte und dass der Fortschritt zu einem ideologischen Deckmantel wurde, mit dem die europäischen Mächte ihre politischen, militärischen und ökonomischen Unternehmungen legitimierten. Spätestens hier muss man der Verfasserin unzulässige Vereinfachung vorwerfen, wenn sie auf knapp 44 Seiten, eine Zeit behandelt, in der viele Umwälzungen stattgefunden haben, die es verdient hätten, gesondert behandelt zu werden.

Im fünften Kapitel (S. 189–238) geht es um die Zeit von 1945 bis 1989. Die Autorin weist darauf hin, dass die Migration eine grundlegende Veränderung innerhalb von vielen europäischen Gesellschaften bewirkte. Besonders auf die Geschichte der Arbeitsmigranten aus der Türkei, die größte Auswirkungen auf die westdeutsche Gesellschaft hatte, geht die Autorin detaillierter ein. Mit der wachsenden Zahl von Migranten entstand – so die Autorin – in der deutschen Gesellschaft das Bedürfnis, die Kultur dieser Menschen besser kennenzulernen. Als bald traten auf

den Plan Spezialisten wie namentlich Peter Scholl Latour und Gerhard Konzelmann, die mit ihren eindimensionalen Erklärungen komplexer Ereignisse die deutsche Meinung über den ›Mittleren Osten‹, den Islam, die Araber, die Türken und die Perser in Westdeutschland bestimmten, – und dies meist im Rekurs auf tradierte Feindbilder vom ›Orient‹ und vom Islam.

Abschließend lässt sich festhalten, dass die Studie von Berman durch ihren Detailreichtum überzeugt und dem am deutschen ›Orient‹-Diskurs Interessierten die Chance gibt, dessen Vielfalt wahrzunehmen. Die Studie, die Einführungscharakter hat, zeichnet sich dadurch aus, dass sie am Ende eines jeden Kapitels einen Ausblick darbietet, in dem sie Anstöße für weitergehende Untersuchungen gibt. Im

Unterschied zu den bisherigen Arbeiten zum Thema wagt sich die Autorin über die Grenzen der europäischen Literaturen hinaus, indem sie auch arabische Primärquellen zum Vergleich heranzieht. Problematisch ist der Verzicht auf Einzelanalysen, der notwendigerweise mit der Konzentration auf die geschichtlichen Hintergründe einherging. Dennoch ist das Werk von Nina Berman hochinteressant und lesenswert. Die empfehlenswerte Arbeit wird hoffentlich weitere Studien zu dem komplexen Thema anregen, die sich mehr noch der narrativen Einzelanalyse widmen.

Zakariae Soltani

Andrea Leskovec: Einführung in die interkulturelle Literaturwissenschaft

Darmstadt: WBG 2011 – ISBN 978-3-5342-3814-9 – 14,90 €

Die neue Einführung der slowenischen Germanistin Andrea Leskovec in die interkulturelle Literaturwissenschaft, die auf dem Einband den Stempel »Bachelor/Master geprüft« trägt, erscheint beim Blick in das Inhaltsverzeichnis vielversprechend. Die Überschriften sind teilweise als Fragen formuliert und lassen auf Antworten hoffen. Tatsächlich zeigt sich schon das erste Kapitel *Was ist Literaturwissenschaft?* bemüht, einen möglichst umfassenden Überblick über das Feld der interkulturellen Literaturwissenschaft zu geben. Mit dem hehren Anspruch, Licht in das Dunkel der Begriffsunschärfen im Feld der interkulturellen Literaturwissenschaft zu bringen und dem in der öffentlichen Diskussion inzwischen zum Modewort gewordenen Begriff

der Interkulturalität eine wissenschaftliche Kontur zu geben, gibt die Autorin eine differenzierte Einführung in die unterschiedlichen Forschungsrichtungen und Methoden, wobei wichtige Namen und Standardwerke genannt werden, die eine weitere Vertiefung ermöglichen (die auf dem Einband angekündigte kommentierte Bibliografie findet sich leider innerhalb des Buches nicht).

Didaktisch klug stellt Leskovec unterschiedliche kultur- und literaturwissenschaftliche Ansätze, Begriffe und Methoden in prägnanten Kurzerklärungen nebeneinander, um dann die Spezifik der interdisziplinären interkulturellen Literaturwissenschaft zu klären. Dabei kritisiert sie zu Recht eine kulturwissenschaftliche Instru-

mentalisierung von Literatur, die deren ästhetische Eigenqualität nicht würdigt, und betont wiederholt, dass eine interkulturelle Literaturwissenschaft in jedem Fall vom Text ausgehen müsse. In diesem Zusammenhang verweist sie mehrfach auch auf die ›poetische Alterität‹, die ebenso wie die ›kulturelle Alterität‹ Gegenstand einer interkulturellen Literaturwissenschaft sein müsse. Ein Hinweis auf Norbert Mecklenburg (1990 u. 2008), auf den die Unterscheidung von ›kultureller‹ und ›poetischer Alterität‹ zurückgeht, fehlt hier allerdings.

Eine zentrale Stellung bei der Erläuterung der Grundbegriffe nimmt der Begriff der Fremdheit als dem »Ausgangspunkt der interkulturellen Literaturwissenschaft« (S. 23) ein, mit dem sich Leskovec auf der Grundlage ihrer Dissertation ausführlich beschäftigt. Daran schließt eine kritische Auseinandersetzung mit der interkulturellen Hermeneutik an. Im letzten Kapitel wird dem Leser dann mit den auf dem Konzept einer kognitiven Hermeneutik (vgl. Tepe 2007) basierenden Punkten »Basisanalyse«, »Erfahren-Erkennen«, »Sichtbarmachen« und »Reflexion« ein brauchbares Grundgerüst für eine erste interkulturelle Textanalyse gegeben.

Eine dezidiert auslandsgermanistische Perspektive, die von der »Relevanz von Kulturunterschieden für die Erforschung und Vermittlung von Literatur« (S. 16) geprägt ist, ist stets präsent und steuert auch die das vierte Kapitel bestimmende Suche nach alternativen hermeneutischen Konzepten, die – nach Angaben aus Leskovecs 2009 erschienenen Dissertation *Fremdheit und Literatur* – aus dem Wunsch entstand, den spezifischen

»Bedürfnissen und Voraussetzungen der Auslandsgermanistik im Allgemeinen und der slowenischen Germanistik im Besonderen in Forschung und Lehre« (vgl. Leskovec 2009: 2) gerecht zu werden. Vor dem Hintergrund der ausgeprägt interkulturellen Situation auf dem Gebiet des ehemaligen Jugoslawiens plädiert die Autorin für eine Öffnung der nationalsprachlichen Literaturwissenschaften, die sie als latent durch eine Funktionalisierung im Sinne »nationale[r] Selbstversicherung und Abgrenzung nach außen« (S. 33) geprägt sieht, in Richtung einer Interkulturalitätsforschung, die Zentrismen und Mechanismen der Ausgrenzung des Fremden bewusst macht, ihnen entgegenwirkt und Ambiguitätsstoleranz erzeugt. Dieses politische Anliegen spiegelt sich im Grunde auch in ihrer konstruktiven Kritik an der interkulturellen Hermeneutik, für deren Neuformulierung sie hier wie in ihrer Dissertation plädiert. Dabei spielt vor allem die Klassifizierung des Fremden eine Rolle, das laut Leskovec in der postmodernen Pluralität nicht mehr rein binär gedacht werden kann, da dieser Ansatz eine intrakulturelle Homogenität suggeriert, die nicht mit der zunehmend heterogenen Wirklichkeit übereinstimmt, in der sich Eigenes und Fremdes nicht so einfach voneinander trennen lassen. Daher plädiert sie nicht für eine harmonisierende Hermeneutik à la Gadamer, sondern für die Anwendung einer dekonstruktivistischen Methode, »die die Annahme eines einheitlichen Sinns, der den Texten inhärent sein soll, unterläuft.« (S. 31)

Gerade das Bewusstsein über die Brüchigkeit von Sinn und die Tatsache, dass

Verstehen immer auch die Relativität von Erkenntnissen miteinschließt, es ein unabschließbarer Prozess ist, führt die hermeneutische Methode an ihre Grenzen. Sie könnte daher mit poststrukturalistischen Methoden, die die Unabschließbarkeit von Sinnentwürfen reflektieren, kombiniert werden und ihre Ziele neu definieren (S. 91).

Entsprechend der von dem Philosophen Bernhard Waldenfels entwickelten Kategorien der alltäglichen, strukturellen und radikalen Fremdheit (vgl. Waldenfels 1997), die das Phänomen des Fremden aus dem engen Begriffsrahmen des Fremdkulturellen lösen, entwickelt sie einen, an zahlreichen Literaturbeispielen erläuterten, neuen Ansatz, der – in Anlehnung an die wiederum von Waldenfels 2006 beschriebenen Reaktionsmodi auf das Fremde – in die Deskription »reproduktiver« und »produktiver« Analysemethoden mündet.

Bei der reproduktiven Analyse steht die Frage nach den unterschiedlichen Kontexten des literarischen Textes im Vordergrund, der Text wird in bekannte Ordnungen eingeordnet. Bei der produktiven Analyse geht es dagegen um eine produktive Auseinandersetzung mit jenen Fremdeitsaspekten des Textes, die sich mit Hilfe von Kontextualisierung nicht auflösen/beseitigen lassen (S. 92f.).

Leskovec sieht die Aufgabe interkultureller Literaturwissenschaft nicht auf »Methode[n] zur Beschreibung fremdkultureller Phänomene« und Kulturvermittlung beschränkt, wie es nach ihrer Ansicht im Fachbereich noch immer überwiegend der Fall ist. Die eigentliche Aufgabe der interkul-

turellen Literaturwissenschaft sieht sie vielmehr darin, interkulturelle Kompetenzen zu stärken und damit an der Herausbildung einer »Kultur des Friedens« (vgl. Wintersteiner 2001) mitzuwirken. In diesem Zusammenhang sind auch ihre Ausführungen zu einer »produktiven Analyse« von Texten mit »interkulturellem Potential« zu sehen, die dem handlungstheoretischen Ansatz von Bernhard Waldenfels folgen und die Herausbildung interkultureller Kompetenzen zum lerntheoretischen Ziel haben.

Globales Ziel interkultureller Literaturwissenschaft ist [...] ein gesellschaftspolitisches, nämlich die Ausbildung interkultureller Kompetenzen über die Beschäftigung mit Literatur, was sie in den Kontext des globalen Lernens einrückt (S. 22).

Leskovecs Definition der interkulturellen Literaturwissenschaft als »Instrument der Kompetenzentwicklung« (S. 8) und die starke Betonung der handlungstheoretischen Aspekte bedingen eine Fokussierung auf didaktischen Aspekte, führen darüber hinaus in dieser Einführung aber auch zu einer nicht unproblematischen Gleichsetzung des Wissenschaftsbetriebes mit einem reinen Bildungsapparat, der seine Schüler »zu einer aktiven Beteiligung an gesellschaftlichen Prozessen« (S. 35) befähigen und primär der Vermittlung interkultureller Kompetenzen (metakognitive Kompetenz, interkulturelle Wissens- und Handlungskompetenz) und nicht einer bloßen »Wissensanhäufung oder -vermehrung« (S. 34) dienen soll.

Für Leskovec liegt der »Sinn« der Forschungsrichtung letztlich allein in

der gesellschaftspolitischen Funktion als Vermittlungsinstrument interkultureller Kompetenzen begründet. Ein gesellschaftspolitischer »Nutzen« der Wissenschaft ist natürlich nichts, das per se vermieden werden müsste und die Entwicklung einer »Kultur des Friedens« erscheint aus vielerlei Gründen sicherlich wünschenswert. Dennoch ist eine vollständige Funktionalisierung der Wissenschaften äußerst problematisch. Um eine wissenschaftstheoretische Zukunft des interkulturellen Forschungsfeldes zu sichern, scheint es mir vielmehr wichtig zu sein, eine kritische Distanz zum Politischen zu wahren, sich um Unabhängigkeit von soziökonomischen Zwängen zu bemühen und somit die Reduktion der Interkulturalitätsforschung auf eine wissenschaftliche Absicherung interkultureller *Soft Skills* als Schlüsselkompetenzen für den globalen Wettbewerb zu vermeiden.

Insgesamt scheint mir diese Einführung besonders für angehende Lehrkräfte geeignet zu sein, da hier didaktische Aspekte einen breiten Raum einnehmen und sich zahlreiche praktische, durch etliche Literaturbeispiele gestützte Hinweise auf das Wie der Vermittlung interkultureller Kompetenzen über Textanalysen finden lassen.

Eva Wiegmann-Schubert

Literatur

- Leskovec, Andrea (2009): Fremdheit und Literatur: Alternativer hermeneutischer Ansatz für eine interkulturell ausgerichtete Literaturwissenschaft. Berlin.
- Mecklenburg, Norbert (1990): Über kulturelle und poetische Alterität. Kultur- und literaturtheoretische Grundprobleme einer interkulturellen Germanistik. In: Dietrich Krusche/Alois Wierlacher (Hg.): Hermeneutik der Fremde. München, S. 80–102.
- Ders. (2008), Das Mädchen aus der Fremde. Germanistik als interkulturelle Literaturwissenschaft. München.
- Tepe, Peter (2007): Kognitive Hermeneutik: Textinterpretation ist als Erfahrungswissenschaft möglich. Würzburg.
- Waldenfels, Bernhard (1997): Topographie des Fremden. Frankfurt a.M.
- Ders. (2006): Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden. Frankfurt a.M.
- Wintersteiner, Werner (2001): »Hätten wir das Wort, wir bräuchten die Waffen nicht.« Erziehung für eine Kultur des Friedens. Innsbruck/Wien/München.

Gesellschaft für interkulturelle Germanistik



Berichte

ZWISCHEN RITUAL UND TABU

Interaktionsschemata interkultureller Kommunikation in Sprache und Literatur

Bericht über ein GiG-Kolloquium im November 2010 in Kairo

ERNEST W.B. HESS-LÜTTICH

Rituale dienten – so wurde in der Einladung zu dieser Kairoer Tagung definiert¹ – der Regulierung von sozialem Handeln, insofern sie Erwartungen über Ordnungsmuster und Verhaltensschemata festigten sowie Sanktionsmechanismen für regelwidriges und regelkonformes Verhalten bereitstellten. Es seien regelgeleitete Handlungsrouniten, aber die Regeln dafür könnten nicht durchweg universale Geltung beanspruchen: sie variierten nicht nur zwischen verschiedenen Gesellschaften und Kulturen; auch innerhalb einer Gesellschaft gebe es hochgradig gruppen- und situationsspezifische Unterschiede je nach Alter, Bildungsgrad, Lebensraum, sozialem Geschlecht, sexueller Orientierung, kultureller Sozialisation. Sozialisation und moderne Erziehung verankerten Rituale im Routinewissen des Handelnden, das dann zwar noch als Orientierungswissen über die kontextuell angemessene Verwendung sprachlicher Rituale bzw. die Beachtung oder Vermeidung tabuisierten Verhaltens vorhanden, als ätiologisches Wissen (d.h. als Wissen über Ursprung und Inhalt der Rituale und Tabus) hingegen verloren gegangen sei.

1 | Vgl. die Einladung auf der Homepage der GiG unter <http://www.germanistik.unibe.ch/gig/seiten/news.htm> und auf der Homepage des Kairoer DAAD-Büros unter <http://Kairo.daad.de/de/news/ankuendigungen>. Das Konzept dazu wurde gemeinsam von den Organisatoren dieser Tagung Aleya Khattab, Ernest W.B. Hess-Lüttich und Siegfried Steinmann (unter Mitwirkung von Andreas Wutz) entwickelt.

Insofern der Konstruktivismus des Individuums in Wechselwirkung mit seinem jeweiligen gesellschaftlichen Herkommen stehe (Wilhelm von Humboldt), rücke das Interesse an diesen (potentiell dissidenten, gar konfliktären) gesellschaftlichen Bedingungen interkulturellen Gemeinschaftshandelns in den Vordergrund. Die daraus möglicherweise folgenden Unterschiede in der kulturellen Prägung von Individuen und ihrer Auslegungen sprachlichen Handelns träten nun besonders dort deutlich zu Tage, wo es zu Regelwidrigkeiten oder Normverletzungen komme, die die Verständigung aufgrund der (ggf. latenten, coverten, d.h. versteckten) Differenzen der in Frage stehenden Normen und Ordnungsschemata ›problematisch‹ werden lasse. Gerade Rituale als zugleich traditionsbildende und ordnungsschaffende routinisierte Handlungen und Tabus als zugleich selektiv wirkende und mit Sanktionen belegte (ggf. unterdrückte) Handlungen, seien symptomatisch für spezifische kulturelle Identitäten und führten im Falle von unterschiedlicher kultureller Prägung zu einem besonders starken Fremdheitserleben.

Insoweit Rituale und Tabus sprachlich sedimentiert seien (und oft auch Gegenstand ästhetischer Modellierung), fänden sie (außer in der Anthropologie, Ethnologie, Ethnografie der Kommunikation) auch in den Textwissenschaften zunehmend Beachtung. Während Rituale als *Interaktionsrituale* (Erving Goffman) heute etablierter Gegenstand der (empirischen, interkulturellen) Linguistik seien, bleibe die Untersuchung gerade von verbal manifestierten *Tabus* (Kommunikationstabus, Sprachtabus und Tabudiskurse) weiterhin Desiderat der Sprach- und Kulturwissenschaften im Allgemeinen sowie wie der interkulturellen Germanistik im Besonderen.

Deshalb hatte die *Gesellschaft für interkulturelle Germanistik* (GiG) dazu eingeladen, die damit vielfältig aufgeworfenen Fragen im schönen Ambiente des Kairoer Büros des DAAD zu diskutieren. Denn Lerner einer fremden Sprache (hier des Deutschen) sollten nicht nur für die Tabus der fremden Kultur – aber auch der eigenen! – sensibilisiert werden, sie sollten auch ein Arsenal an Reparaturmechanismen und Kompensationsstrategien an die Hand bekommen, um im Falle einer Tabuverletzung dem Abbruch und Scheitern der Kommunikation entgegensteuern zu können. Dies aber führt zu der Frage, welche sprachlichen Mittel eine Vermeidung von Tabus oder die kommunikative Bewältigung von Tabubrüchen ermöglichen. Dazu kann auch die verständige Lektüre ihrer literarischen Problematisierung oder die Betrachtung ihrer medialen Inszenierung fruchtbar beitragen.

Germanisten aus zahlreichen Ländern haben daher diese Einladung angenommen und sahen sich zum Auftakt mit einem nützlichen begriffssystematisch motivierten Plenarvortrag von CLAUS ALTMAYER (Leipzig) unter dem Titel *Zum Begriff des Tabus in der kulturwissenschaftlichen Theoriebildung* angemessen in das Programm eingeführt (bedauerlicherweise fand er nicht die Zeit, seinen Vortrag für den Tagungsband auszuarbeiten). Ausgehend von der Beobachtung, dass der Tabubegriff gerade im Kontext der kulturwissenschaftlichen Transformation der traditionellen ›Landeskunde‹ im Fache *Deutsch als Fremdsprache* an Bedeutung gewonnen habe, ging er der Frage

nach, ob sich der Begriff, der ursprünglich bestimmte Berührungsverbote und Grenzmarkierungen in vormodernen Gesellschaften bezeichnete, für die kulturwissenschaftliche Theoriebildung in Bezug auf hochkomplexe, moderne Industrie- und Mediengesellschaften und die dort praktizierten Diskurse überhaupt eigne. Dabei zeigte er am Beispiel der zum Zeitpunkt der Tagung gerade hochaktuellen Debatte über das umstrittene Buch *Deutschland schafft sich ab* des selbsternannten ›Tabubrechers‹ Thilo Sarrazin, dass »Tabu« in der öffentlichen Auseinandersetzung eine wichtige Funktion als politischer Kampfbegriff und als diskursive Strategie angenommen habe, die dazu dienen solle, angeblich ›tabuisierte‹ Themen und ›Wahrheiten‹ insbesondere konservativer und rechtsextremistisch-fremdenfeindlicher Provenienz im gesellschaftlichen Diskurs zu etablieren. Altmayer regte an, darüber nachzudenken, ob (und wenn ja, wie) der Tabubegriff jenseits solcher politischer Inanspruchnahmen noch als seriöser kulturwissenschaftlicher Begriff formuliert und gebraucht werden könne.

Der zweite Eröffnungsvortrag von ERNEST W. B. HESS-LÜTTICH (Bern/Stellenbosch) zum Thema *Tabubruch in der interkulturellen Kommunikation* konnte genau daran anknüpfen, indem er vor dem Hintergrund der sozialwissenschaftlichen Diskussion aspekthetogener Grundbegriffe wie ›Ritual‹ und ›Tabu‹ (Luckmann, Soeffner), die für die Tagung titelgebend und erkenntnisleitend waren, zunächst einen für das spezifische Erkenntnisinteresse der interdisziplinären Erforschung interkultureller Kommunikation handhabbaren Tabubegriff zu formulieren suchte, den er sodann anwandte auf eine kritische Mediendiskursanalyse der im Vorfeld der französischen Präsidentschaftswahlen gerade in Frankreich (aber auch in der Schweiz und in Deutschland, dort im Zusammenhang mit der Auseinandersetzung mit den Thesen Sarrazins) erregt geführten sog. Burka-Debatte.

SERGE GLITHO (Lomé), der togolesische Literaturwissenschaftler und (als Nachfolger des Reinmar-Lüst-Preisträgers der Alexander von Humboldt Stiftung David Simo aus Kamerun) neue Präsident des Germanistenverbandes im afrikanischen Subsahel (GAS), widmete sich in seinem Plenarvortrag der *Aidsmetaphorik oder ästhetische[n] Modellierung von Aids-Tabus in deutschsprachigen und afrikanischen Aids-Romanen*. Sein Vortrag zielte darauf ab zu untersuchen, wie afrikanische und deutschsprachige Schriftsteller in ihren Romanen das ›Tabu-Thema AIDS‹ ästhetisch modellieren. Anhand einer vergleichenden Analyse der Romane *Reto*, *HIV-Positiv* der Zürcher Schriftstellerin Maja Gerber-Hess und *Die achte Plage* des kenianischen Autors Meja Mwangi arbeitete Glitho die wesentlichsten Metaphernfelder des literarischen AIDS-Diskurses heraus (wie Natur- und Naturkatastrophenmetaphorik, Krankheitsmetaphorik, religiöse Metaphorik, Personifizierungen, Kriminalitäts- und Kriegsmetaphorik).

Aus linguistisch-interkultureller Sicht untersuchte PETER COLLIANDER (Kopenhagen) in seinen daran anschließenden Plenarvortrag *Das Brechen von Tabus* am Beispiel des sog. Karikaturenstreits in Dänemark (und anderswo). Ausgehend von Ernest W.B. Hess-Lüttichs gründlicher Rekonstruktion dieses Kon-

flikts² fragte er sich, ob und inwieweit Objektivität überhaupt möglich sei und wo ihre Grenzen lägen. Ohne auf den Gegenstand seiner Analyse – die Karikaturen selbst – direkt einzugehen (sei es aus Gründen vorausseilender Selbstzensur oder höflicher Zurückhaltung gegenüber den Gastgebern), plädierte Colliander angesichts der weltweiten (und anhaltenden) Folgen dieses Konflikts dafür, selbst in den problematischsten Fällen interkultureller und zwischengesellschaftlicher Meinungsunterschiede den Dialog nicht aufzugeben, sondern ihn im Gegenteil im Dienste der interkulturellen Verständigung vielmehr zu intensivieren, auf dass ein Austausch über die Grenzen der Kulturen und Gesellschaften möglich bleibe und die Konsequenzen von Grenzüberschreitungen (hier: Tabubrüchen) deutlich würden, bevor sie fatale Folgen hätten.

Im fünften Plenarvortrag unternahm ABDELAZIZ BOUCHARA (Casablanca) den Versuch, am Beispiel des Umgangs mit Tabus ›Höflichkeit‹ als ein interkulturelles Verständigungsphänomen zu exponieren und zu zeigen, wie es bei Begegnungen zwischen Deutschen und Arabern problematisch werden könne. Er kritisierte am traditionellen Fremdsprachenunterricht, dass Tabus dort noch immer praktisch keine Rolle spielten und plädierte nachdrücklich dafür, Fremdsprachenlernende auf allen Stufen des Lernens für interkulturelle Unterschiede zu sensibilisieren, etwa durch Aufmerksamkeitsübungen im Sinne der Forschungen zur sog. *Language awareness*, die geeignet seien, Tabus so zu veranschaulichen, dass die Lernenden angemessen vorbereitet seien für den Umgang mit ihnen in der Zielsprache.

Im letzten Plenarvortrag fragte der renommierte Philosoph GEORG MEGGLE (Leipzig) *Was ist Terrorismus?*. Im Arsenal der semantischen bzw. begrifflichen Kriegsführung, argumentierte er, rangiere der ›Terrorismus-Diskurs‹ unter den tödlichsten Waffen. Einige (wie Tomis Kaplan) sprächen schon vom »Terrorismus des ›Terrorismus‹«. Deshalb sei es an der Zeit, diesen ›Terrorismus zweiter Stufe‹ durch die Frage zu beenden, die seinem Vortrag den Titel gab. In Abweichung von der gängigen Praxis schlage er vor, ›Terrorismus‹ (oder den Basis-Term ›T-Akt‹) strikt neutral zu definieren. Ein rationales Nachdenken über ›Terrorismus‹ müsse sich von allen in diesen Begriff bereits eingebauten Doppel-Standards befreien. Erst die (für einige vielleicht provozierende) strikt logico-semantische Argumentation für die Anwendung derart neutraler ›T-Definitionen‹ vermöge das Reden über Terrorismus seiner konnotierten ideologischen Implikationen zu entkleiden.

Es ist hier nicht der Raum, über die Fülle der Sektionsvorträge im Detail zu berichten, aber es seien wenigstens im Überblick die Referenten und ihre Beiträge genannt, die sich auf zwei Sektionen aufteilten, nämlich eine (I) mit den Referaten zu *Literatur und Medien* (unter der Leitung von Dieter Heimböckel, Manar Omar, Reda Kotb, Siegfried Steinmann und Aleya Khattab) und

2 | Vgl. Ernest W.B. Hess-Lüttich: Karikatur-Krisen. Eine Mediendebatte über Islam-Satire. In: Dieter Heimböckel u.a. (Hg.): Zwischen Provokation und Usurpation. Interkulturalität als (un-)vollendetes Projekt der Literatur- und Sprachwissenschaften. München 2010, S. 163–190.

eine zweite (II) zu *Sprache und DaF* (unter der Leitung von Ernest W.B. Hess-Lüttich, Dmitrij Dobrovolskij, Sayed Hammam, Eva Neuland, Klaus Altmayer und Randa Elnashar).

Da der Berichterstatter nicht in zwei Sektionen gleichzeitig anwesend sein konnte, sei ihm erlaubt, sich auf der Grundlage der Zusammenfassungen der Referenten im Wesentlichen auf die Titel der Vorträge zu konzentrieren und im Übrigen auf den Band zum Thema zu verweisen, der aus dem Kolloquium hervorgegangen ist und wie alle GiG-Publikationen seit 2007 in der Reihe *Cross Cultural Communication* erscheint.³ Es versteht sich, dass dieser Bericht den Verlauf des Kolloquiums dokumentieren soll; der erwähnte Band wird und muss daraus nur eine (thematisch etwas anders gegliederte) Auswahl präsentieren.

SEKTION I (*Literatur und Medien*) wurde eröffnet mit einem Referat von HEBATALLAH FATHY (Kairo) über *Die Literarisierung von Tabubrüchen in Gamal Al-Ghitanis Az-Zeini Barakat (1974) und Herta Müllers Herztier (1994)*, an das sich das von SIMPLICE AGOSSAVI (Abomey) über *Kulturelle Selbstvergewisserung und Selbstentwicklung im Medium von Ritus und Tabu am Beispiel des Werks Siddhartha von Hermann Hesse* anschloss. RARIK A. BARY (Kairo) hatte seinen Beitrag mit dem Titel *Ohne Hemmung, ohne Scheu, ohne Reue: Bruch mit allen Tabus* überschrieben, während Claudia Liebrand (Köln) über *Tabubruch in Rainer Maria Fassbinders Melodrama Angst essen Seele auf (1974)*, ABDO ABBODD (Damaskus) über *Tabuisierung und literarische Rezeption* und MENSAH WEKENON TOKPONTO (Abomey) über *Tabus und tabuisierte Handlungen in deutschen und afrikanischen Märchen* sprachen.

Am zweiten Tag wurden in dieser ersten Sektion die folgenden Vorträge gehalten: MANAR OMAR (Kairo): *Tabuisierte Rituale und ritualisierte Tabus. Die deutsch-türkische Literatur und Filmszene*; DIETER HEIMBÖCKEL (Luxemburg): *Gegen die Norm. Fatih Akins Film der doppelten Kulturen*; ERNEST W. B. HESS-LÜTTICH (Bern): *Migration und Tabu, Identität und Subkultur. Bilder der Männlichkeit im deutsch-türkischen Film am Beispiel von Kutlug Atamans Lola und Bilidikid (1998)*; MICHAEL HOFMANN (Paderborn): *Sexualität zwischen Ritual und Tabu. Literarische Modellierung interkultureller Differenzen in den Romanen Emine Sevgi Özdamars*; VANESSA TUNCER (Paderborn): *»Ihre erste Erektion war für Robert sehr schmerzhaft«. Tabus als Bedeutungsknoten von Kultur und Geschlechtsidentität in Zafer Şenocaks Roman Der Erotomane (1999)*; ASSEM EL AMMARY (Kairo): *Glücksformel zwischen Ritual und Tabu im arabisch- und deutschsprachigen Kulturraum*; MEHER BHOT (Mumbai): *Hinter der multikulturellen Welt in Damaskus in Rafik Schamis Die dunkle Seite der Liebe (2004)*; JULIA GENZ (Essen-Duisburg): *Kitsch – eine Kategorie von Ritus und Tabu?*

Die Sektion wurde am dritten Tag fortgesetzt mit den Beiträgen von IBRAHIM ABD ELLA (Minia): *Wie kann ein Dialog zwischen »westlichen« und »islamischen«*

3 | Ernest W.B. Hess-Lüttich/Aleya Khattab/Siegfried Steinmann (Hg.): *Zwischen Ritual und Tabu. Interaktionsschemata interkultureller Kommunikation in Sprache und Literatur*. Frankfurt a.M. u.a. [Cross Cultural Communication 22] (in Vorbereitung).

Kulturen gelingen?; SARA DUANA MEYER (Osnabrück): *haram – an der Schwelle schreiben. Betrachtungen zum Topos Harem in der westlichen Imagination und der islamischen Tradition*; SIEGFRIED STEINMANN (Leipzig): *Symbolische Kompetenz, Form als Bedeutung und (Re-)Konstruktion von Ritualen in narrativen Kontexten*; BIRGIT SCHUHBECK (München): *Tabu als Ästhetik der Modernität. Über den Zusammenhang von Drama, Theater und Gesellschaft*; SAYED FATHALLA (Kairo): *Deutsche Dichter gegen Tabus. Beitrag der engagierten Dichtung zum Verständnis der modernen deutschen Mentalität*; KATE ROY (Lausanne/Berlin): »Das Herz läßt [...] die Verfasserin mehr sprechen, als es den Leser zu fesseln vermag«; Emily Ruetes Memoiren einer arabischen Prinzessin als *Tabubruch*; BERND BLASCHKE (Berlin): *Interkulturelle Hochzeitskomik. Tränen/Lachen über Rituale und Tabus in interkulturellen Hochzeitsfilmkomödien*; DETLEF GWOSC (Mittweida): *Eine feste Burg ist unser Fernsehprogramm. Zur Ritualisierung der Fernsehnutzung in Deutschland – Voraussetzungen und Wirkungen*.

SEKTION II (*Sprache und DaF*) begann mit der Frage *Wie drückt man Tabus (nicht) aus?* von RANDA ELNASHAR (Kairo). Anschließend widmete sich MOSSAAD EL BITAWY (Minia) dem *Tabuistisch-evaluative[n]* Wortbestand zwischen kultureller Referenz und pragmatischer Wirklichkeit im Rahmen der deutschen und arabischen Kultur und MOHAMMED LAASRI (Fes) untersuchte *Schweigen und Tabuisierung in der Familie und in der Gruppe in der marokkanischen Gesellschaft*. GESINE LENORE SCHIEWER (Bern/München) fragte *Was sind kulturelle Grenzen und wie kann man sie überwinden?*, wobei sie *Interkulturelle Kommunikation als kontakt- und konfliktlinguistische Herausforderung* verstand. EVA NEULAND und ECKEHARD CZUCKA (Wuppertal) berichteten über Ergebnisse des von ihnen gemeinsam mit ägyptischen Kollegen entwickelten Masterstudiengangs *Interkulturelle Kommunikation* am Germanistik-Department der Universität Kairo.

Der zweite Tag umfasste in der Sprachsektion die folgenden Beiträge: MICHAEL FISCH und TAREK MAHMOUDI (Tunis): *Gestiken, Mimiken und Geräusche – Interkulturelle Kommunikationsformen in einem tunesisch-deutschen Vergleich*; BÉCHIE PAUL N'GUESSAN (Abidjan): *Die Anerkennung der afrikanischen Ritualdichtung in der deutschen Avantgarde als erste Schritte in der interkulturellen Kommunikation zwischen Deutschland und Afrika*; RIHAM TAHOUN (Kairo): *Tabus im DaF-Unterricht – Ein Tabu?*; ISABELL MERING (Amman): *Im Spannungsfeld zwischen Vorurteil und Wissenslücken: Zur Rezeption der Shoah im landeskundlichen DaF-Unterricht in Jordanien*; LACINA YÉO (Abidjan): *Interethnische Witze als Gegenstand interkulturellen Lernens am Beispiel afrikanischer und europäischer Witze*; MAHMOUD HAGGAG (Kairo): *Zur Verbindung zwischen Arabisch und Islam und ihre Auswirkung auf interkulturelle Kommunikation*; AKILA AHOULI (Lomé): *Tabuformen und ritualisierte Strategien ihrer Umgehung in Oralgesellschaften im Übergang zur Schriftkultur, dargestellt an Beispielen afrikanischer und deutschsprachiger Erzähltexte*.

Mit acht Vorträgen bot auch der dritte Tag der Sprachsektion ein volles Programm: ULRIKE A. KAUNZNER (Ferrara) berichtete über *Tabudiskurse in der Sprechwirkungsforschung am Beispiel des Normbruch[s] durch phonetische In-*

terferenzen; DMITRIJ DBROVOL'SKIJ und ARTEM SHARANDIN (Moskau) lieferten zahlreiche Beispiele für Sigmund Freuds *Sexualwortschatz* aus ihrem großen deutsch-russischen Parallelkorpus zu dessen *Traumdeutung*; SAYED HAMMAM untersuchte *Variabilität und Auswirkung der Tabus und Rituale in Ägypten*. Nach der Mittagspause nahm sich HASSAN RAMADAN (Kairo) noch einmal des Tagungsthemas an am Beispiel religiöser und alltäglicher Rituale im Zusammenhang von Gottesdienst, Begrüßung, Hochzeit, Begräbnis, Aufnahmefeier usw.; JEAN-CLAUDE BATIONO (Koudougou) berichtete über den *Umgang mit Ritual und Tabus im DaF-Unterricht in Burkina Faso*; REDA KOTB (Kairo) zeichnete *Das Bild der muslimischen Frau in deutschen Schulbüchern* nach; CLAUD EHRHARDT (Urbino) reflektierte den diskursiven Umgang mit (tabuisierten) Depressionen im deutschen Fußball und MARWA BELAL (Kairo) bot zum Abschluss *Eine textanalytische Untersuchung von deutschen und ägyptischen Weblog-Texten*.

Eine gemeinsame Podiumsdiskussion führte die beiden Sektionen wieder zusammen und schloss das intensive wissenschaftliche Programm der drei Tage regen fachlichen und interkulturellen Austauschs ab. Aus dem von den Teilnehmern dankbar genutzten kulturellen Rahmenprogramm verdienen besondere Erwähnung der Empfang des DAAD im Garten seiner Außenstelle, die höchst lebendige und anschauliche Lesung des Autors Gerhard Haase-Hindenburg aus seinem Buch *Verborgenes Kairo – Menschen Mythen, Orte* sowie eine unvergessliche Feluckenfahrt auf dem Nil.

ZUR KULTURELLEN BESTIMMUNG DES RAUMES IN TEXT UND FILM

Bericht über ein GiG-Kolloquium im August 2011 in Bangkok

ERNEST W.B. HESS-LÜTTICH

Nachdem im vorletzten Heft dieser Zeitschrift das Konzept zum Kolloquium der GiG *Zur kulturellen Bestimmung des Raumes* vom 11. bis 14. August 2011 an der renommierten *Chulalongkorn University* in Bangkok im Detail vorgestellt worden war,¹ kann ich mich an dieser Stelle mit einem kurzen trockenen Bericht über den Ablauf des Kolloquiums begnügen, zumal es an anderen Orten bereits inhaltlich genauer gewürdigt wurde.² Das Kolloquium gliederte sich in drei Teile, in denen das Thema vornehmlich bearbeitet wurde, und zwar im

1 | Vgl. Ernest W.B. Hess-Lüttich/Pornsak Watanangura: *GiG-Kolloquium in Bangkok vom 11. bis 14. August 2011*. In: *Zeitschrift für interkulturelle Germanistik* 2 (2011), H. 1, S. 171f.

2 | Vgl. Thomas Schwarz: *Zur kulturellen Bestimmung des Raums in Text und Film*. Konferenz der Gesellschaft für interkulturelle Germanistik (GiG), Chulalongkorn-Universität, Bangkok, Thailand 2011. In: *Info-DaF* 5 (2011), S. 566–571 [online unter

Hinblick auf (I) *Kulturräume* (»Literarische Modellierungen des Raumes«), (II) *Sprachräume* (»Sprachliche Mittel zum Ausdruck räumlicher Relationen«) und (III) *Bildräume* (»Die Visualisierung des Raumes in Kunst, Film und Neuen Medien«).

Den Eröffnungsvortrag hielt (nach den Grußworten des Universitätspräsidenten, des Dekans der *Faculty of Arts*, des deutschen Botschafters, des Direktors des *Chula Global Networks CGN*) der Berichterstatter, ERNEST W.B. HESS-LÜTTICH (Bern/Stellenbosch), der als Präsident der *GiG* unter dem Titel *Spatial turn. Zum Raumkonzept in Kulturgeographie und Literaturtheorie* zugleich eine begriffssystematische und literaturtheoretisch-kritische Einführung in die Fragestellungen des Kolloquiums zu bieten suchte, die daher für diejenigen, die nicht teilnehmen konnten, hier etwas ausführlicher rekapituliert sei. Denn die heute ubiquitär gebrauchte Metapher vom Text als »Raum« wirft texttheoretische Fragen auf, die in narratologischem Zusammenhang seit einiger Zeit diskutiert werden und mittlerweile auf weitere textwissenschaftliche Ansätze Auswirkungen zeitigen. So ist nach diversen *Linguistic turns*, *Iconic turns*, *Cultural turns*, *Pictorial turns* etc. konsequenterweise längst der *Spatial turn* ausgerufen, der seine Wirkung auch in der Literaturwissenschaft nicht verfehlt hat, in der sich Begriffe wie »literarische Kartierung«, »Mapping«, »literarische Topografie«, »Heterotopien der Literatur« etc. zunehmender Beliebtheit erfreuen. Ihre literaturtheoretische Erörterung scheint dabei freilich bislang weitaus attraktiver als ihre Bewährung in der Anwendung auf konkrete Texte. Während noch unbekümmert begriffliche Konzepte aus andern Disziplinen adoptiert werden, die z.T. in ganz andern terminologischen Netzwerken operieren, bilden sich schon allerlei Neben- und Unterströmungen heraus, die z.B. besonders auf die technischen und kulturellen Repräsentationsweisen von Räumlichkeit abheben (*Topographical turn*) und nicht zu verwechseln sind mit jenen Bemühungen, die sich auf die Beschreibung literarischer Räume und räumlicher Strukturen in ästhetischen Produkten richten (*Topological turn*).

Wie im hermeneutischen Bezirk der Philologien nicht ganz überraschend, lassen sich für derlei Versuche natürlich immer viele Vorläufer ausmachen (von Lessing über Ernst Cassirer oder Karlfried von Dürckheim bis zu Otto F. Bollnow, um nur einige exemplarisch zu nennen). Gegenüber solchen (außer Lessing) meist eher subjektzentriert-phänomenologischen Ansätzen fasst Jurij M. Lotman den symbolischen Raum der Literatur bereits als Resultat kulturell bestimmter Zeichenverwendungen auf: indem er ein analoges Verhältnis narrativer Texte als »abstrakter Wirklichkeitsmodelle« zum jeweiligen »Weltbild« einer bestimmten Kultur sieht, überträgt er sein semantisches Raummodell in einen pragmatischen, eben »kulturhistorisch-lebensweltlichen« Kontext.

Der Vortrag schloss an diese Diskussion an, verfolgte sie jedoch über die Disziplinengrenzen hinaus zu ihren Ursprüngen in raumbezogenen Geowissenschaften und zeichnete die Veränderungen des Raumbegriffs von der traditi-

http://www.iudicium.de/InfoDaF/contents/InfoDaF_2011_Heft_5.htm (verfügbar ab Oktober 2012)].

onellen Geografie bis zur aktuellen Kulturgeografie summarisch nach. Dazu gehöre etwa die Verräumlichung sozialer Sachverhalte (und deren Visualisierung) und die (oft metaphorische) Übertragung dieses Ansatzes auf andere Wissensbereiche (wie bei Pierre Bourdieu »effets de lieu« als Beispiel für eine »Raumfalle«). Die literaturwissenschaftliche Beschäftigung mit dem Raum wurde dann mit diesen aus den Geowissenschaften stammenden Raum-Konzepten konfrontiert und die Ursprünge dieses Interesses im 18. Jahrhundert sowie ihr späteres Fortwirken in zunächst phänomenologisch und dann semiotisch geprägten Ansätzen bis zu den Folgen des sog. *Spatial turn* in der heutigen literaturtheoretischen Debatte herausgearbeitet.

Im Versuch einer Synthese wurden mögliche Berührungspunkte zwischen literarischen (bzw. literatur- und texttheoretischen) und kulturgeografischen Raumkonzepten sondiert und (unter Rückgriff auf Foucaults »histoire d'espace«) die Prämissen für ein zeitgenössisches Verständnis von »Raum« im Zeichen der Spannungsbalance von Globalisierung und Regionalisierung, von ortlosen medialen Netzen und lokaler Identitätsbehauptung profiliert, um schließlich literarische Texte als Medien kulturspezifischer Kodierungen und Symbolisierung von »Raum« zu exponieren.

Der resümierende Vergleich kulturgeografischer und literaturtheoretischer Konzeptualisierungen räumlicher Relationen sicherte auch den Boden für eine kritische Reflexion mancher aktueller Bemühungen, die zuweilen zur »literaturtouristischen Illustration« taugen mögen, aber keineswegs immer den theoretischen Ansprüchen genügen, die sie selbst formulieren. Umgekehrt scheine das Erkenntnis-Potential einer Kooperation zwischen kulturgeografischen und literarischen Topografien bislang ebenso wenig ausgeschöpft wie das einer semiotischen Integration topologischer Relationen in (literarischen) Texten als modellbildenden Systemen (im Sinne Jurij Lotmans), die als abstrakte (ästhetische) Wirklichkeitsmodelle auf das Weltbild einer jeweiligen Kultur verweisen. Insofern literarische Texte als Medien kulturspezifischer Selbstausslegung gelesen werden könnten und als Zeugnisse veränderter (und veränderlicher) Raumwahrnehmungen, gewinne das Interesse an literarischen Räumen zudem Bedeutung für eine zeitgemäße Konzeptualisierung gerade auch interkultureller Germanistik.³

Der zweite Plenarvortrag von NORBERT MECKLENBURG (Köln) zum Thema *Glokalisierung – ein Raumkonzept für interkulturelle Literaturwissenschaft* konnte an diese Überlegungen anknüpfen und sie kritisch fortentwickeln. Der Prozess der Globalisierung, argumentierte der Referent, beeinflusse auch Erfahrung, Konstruktion und Repräsentation von Raum und Räumen in Kultur und Medien. Einige Aspekte seiner Dialektik würden heute mit Hilfe der Begriffshybride »Glokalisierung« thematisiert, in der Globales und Lokales zusammengedacht

3 | Eine englische Fassung des Beitrags erschien unterdes unter dem Titel *Spatial Turn: On the Concept of Space in Cultural Geography and Literary Theory in einem Themenheft (Ambiente, ambientamento, ambientazione) des italienischen Journal of Semiotics* in der Zeitschrift *Lexia. Rivista di semiotica* (9–10 [2011], S. 23–42).

seien. Es sei zu prüfen, ob damit für die Kulturwissenschaften, namentlich für die interkulturelle Germanistik, ein neues Raumkonzept vorliege. Dieses müsse sich, literaturwissenschaftlich konkretisiert, theoretisch im Rahmen der Semiotik und Topologie des literarischen Raums bewähren, hermeneutisch an Phänomenen literarischer Repräsentation u.a. von Heterotopie, Territorialität bzw. Transterritorialität, symbolischer Ortsbezogenheit oder ›Welloffenheit‹. Beispiele für solche Phänomene liefere ebenso wie die vielfältige ›Migrationsliteratur‹ auch die ›regionalistische Internationale‹ in der modernen Weltliteratur, die ›Glokaliät‹ in Gestalt von literarischer Kunst verkörpere.⁴

Von sprachwissenschaftlicher Seite aus untersuchte DMITRIJ DOBROVOL'SKIJ (Moskau) von der Russischen und der Österreichischen Akademie der Wissenschaften im dritten Plenarvortrag unter dem Titel *Raum im Traum* die *Spatiale Symbolik in Sigmund Freuds Die Traumdeutung*. Ausgehend von der Prämisse, dass spatiale Dimensionen in der Traumstruktur eine entscheidende Rolle spielten, legte der Referent überzeugend dar, dass auch die Interpretation der Träume auf ihre lokative Komponente immer schon einen großen Wert gelegt habe. Oft würden den Traum-*Loci* symbolische bzw. metaphorische Bedeutungen zugeschrieben. Sigmund Freud gehe in der *Traumdeutung* gleich mehrmals explizit darauf ein. So werde z. B. ein ›Haus‹ oft als Symbol »für den ganzen Organismus« gesehen. Auch eine Häuserreihe könne in diesem Sinne interpretiert werden. »Andere Male stellen einzelne Teile des Hauses«, zitierte Dobrovol'skij aus der freudschen *Traumdeutung*, »wirklich einzelne Körperteile dar, so z.B. im Kopfschmerztraum die Decke eines Zimmers (welche der Träumer mit ekelhaften krötenartigen Spinnen bedeckt sieht) den Kopf«. In der Tat habe sich die freudsche Tradition der Traumdeutung inzwischen international so stark durchgesetzt, dass sich die entsprechenden symbolischen Interpretationen als Elemente der europäischen Kultur und als Fakten der betreffenden Sprachen etabliert hätten. In seinem Vortrag ging der Referent insbesondere und im Detail auf die Begriffe ›Haus‹, ›Zimmer‹, ›Wohnung‹, ›Hof‹, ›Treppe‹, ›Pfad‹, ›Turm‹, ›Kirche‹ und ›Friedhof‹ ein und deutete sie vor dem Hintergrund ihrer Entsprechungen in russischen und englischen Übersetzungen der *Traumdeutung* mit dem Fokus auf den ihnen zugrunde liegenden spatialen Konzepten.

Die drei thematischen Stränge des Kolloquiums wurden sodann in zwei parallel tagenden Sektionen zusammengefasst, an denen der Berichterstatter nicht jeweils gleichzeitig teilnehmen konnte. Deshalb seien im Folgenden (auf der Grundlage der Zusammenfassungen der Referenten) fairerweise gleichgewichtig im Wesentlichen nur die Themen der Vorträge kurz skizziert und im Übrigen auf den Band zum Thema verwiesen, dessen Erscheinen für Ende 2012 annonciert ist und der jene Kapitel enthalten wird, die nach einer strengen

4 | Vgl. Norbert Mecklenburg: Literaturräume. In: Alois Wierlacher (Hg.): Das Fremde und das Eigene. München 1985, S. 197-211; ders.: Literarische Heimatbilder in der modernen Welt. In: Fikrun wa Fann. Zeitschrift für die Arabische Welt 1993, S. 12-20.

Auswahl (im *Peer-review*-Verfahren) aus den in Bangkok gehaltenen Referaten hervorgegangen sind.⁵

SEKTION I (*Literatur und Kultur*) – in wechselnder Besetzung geleitet von Hans-Christoph Graf v. Naya, Teruaki Takahashi, Sinaida Fomina, Gunther Pakendorf, René Kegelmann und Thomas Schwarz – wurde eröffnet mit einem einführenden Referat von SINAIDA FOMINA (Woronesch) mit dem Titel *Zur kulturellen Bestimmung des Raumes* in literarischen Texten deutscher, österreichischer, schweizerischer und russischer Autoren, in dem die Referentin an etlichen Beispielen aus Texten u.a. von Iwan Bunin, Walentin Rasputin, Tschingis Ajtmatow, Wasilij Below, Viktor Astaf'ew einerseits und von Erich Loest, Max Frisch, Barbara Frischmuth, Friedrich Dürrenmatt, Christoph Hein, Brigitte Schwaiger sowie Barbara Noack andererseits auf die Analyse kognitiver Raum- und Naturmetaphern abhob, die für die russische und deutschsprachige Literatur der Moderne kennzeichnend seien.

RENÉ KEGELMANN (Schwäbisch Gmünd) Beitrag *Zur mehrkulturell strukturierten Raumdarstellung bei Melinda Nadj Abonji* untersuchte den aktuellen Roman *Tauben fliegen auf* (2010) der ungarisch-serbischen Zürcher Autorin im Hinblick auf die darin zentrale interkulturell strukturierte Raumdarstellung, wie sie für eine in Mittelost- bzw. Südosteuropa wurzelnde Strömung innerhalb der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur charakteristisch sei, die von Autoren und Autorinnen wie Terézia Mora, Marica Bodrožić, Ilma Rakusa, Herta Müller (und eben Melinda Nadj Abonji) geprägt werde.

ANTJE JOHANNING-RADŽIENĖ (Vytautas/Kaunas) entdeckte die *Kartierungsstrategien und ästhetische Raumaneynung im Kolonialdiskurs über Litauen im Ersten Weltkrieg* und warf die Frage auf, ob und in welcher Weise sich literarische und bildkünstlerische Perspektiven auf Litauen unterschieden von den »offiziellen« geopolitischen *Mapping*-Strategien und wie sich politische und ästhetische »Raummodellierungen« divergierender Repräsentationsformen bedienten. THOMAS SCHWARZ (Neu-Delhi) interessierte am Beispiel u.a. von Willy Seidels Samoa-Roman *Der Buschhahn* (1921) und Erich Scheurmanns *Zweierlei Blut* (1936) *Die literarische Modellierung Samoas als »Perle« der deutschen Südsee* und wie der ozeanistische Diskurs den zu kolonisierenden Raum präfiguriere und sich so auf die koloniale Praxis auswirke. PORNSAN WATANANGURA (Bangkok) las Hermann Hesses *Die Morgenlandfahrt* als *Spiegelbild der Suche nach Selbsterkenntnis aus buddhistischer Perspektive* und entdeckte in der Diskussion über die Pilgerfahrt in den Orient Bezüge sowohl auf die religiöse Fahrt in den Okzident des Mahayana Mönchs Xuangzang im 7. Jahrhundert während der Tang-Dynastie als auch auf die fiktionale Abendlandfahrt Xuangzangs, eines chinesischen Dichters im 16. Jahrhundert, die Hesses *Die Morgenlandfahrt* als ein Spiegelbild der buddhistischen Episode von *Die Abendlandfahrt* erscheinen ließen.

5 | Ernest W.B. Hess-Lüttich/Pornsan Watanangura (Hg.): *Zur kulturellen Bestimmung des Raumes in Text und Film*. Frankfurt a.M. u.a. [Cross Cultural Communication 23] (in Vorbereitung).

HANS-CHRISTOPH GRAF VON NAYHAUSS-CORMONS (Karlsruhe) skizzierte den *Raum als Denkform* in Mariam Kühsel-Hussainis afghanischem Debüt-Roman *Gott im Reiskorn*, während ZEHA İPŞİROĞLU (Duisburg) unter dem Titel *Räume – Genderrollen – Kulturdifferenzen* auf der Grundlage von Lebensgeschichten junger Migrantinnen, fiktionalen Texten Studierender ›mit Migrationshintergrund‹ und literarischen Texten türkischer und deutscher Autoren danach fragte, in welchem Maße Räume menschliche Entfaltungsmöglichkeiten bestimmen und welche Rollen dabei Männern und Frauen zugeteilt werden. ANTOANETA MIHAILOVA (Blagoevgrad) berichtete über Leben und Werk des bekennenden jurassischen Provinzlers Gerhard Meier und sein *Leben in der Kleinräumigkeit*; LACINA YÉO (Abidjan) widmete sich der Frage, inwiefern deutschsprachige Autoren der ›Afrika-Literatur‹ und afrikanische Autoren der ›Deutschland-Literatur‹ eine interkulturelle ›Zwischenraum-Position‹ einnehmen.

Der in Orham Pamuks Roman *Schnee* (2002) thematisierte *Ort, an dem Allah nicht ist* diente ARATA TAKEDA (Tübingen) zur Erörterung von Vorstellungen virtueller Räumen, die – sprachlich und literarisch – jenseits des empirischen Lebensraumes entworfen werden und aufgrund ihres grenzüberschreitenden Charakters zugleich fließende Übergänge zu realen Räumen bieten. Sein Beitrag entwarf ein Konzept der Transspatialität, indem er nach Funktionen, Techniken und Auswirkungen solcher Raumpraktiken fragte: wie funktionieren räumliche Projektionen, die ihre Projektionsräume im Lichte einer transarealen Perspektive erst im Kulturellen generieren müssen, welches sind die Raumtechniken im Spannungsfeld von Himmereich und Cyberspace und was leisten sie zur Verortung des Virtuellen und des Seienden in einem fluktuierenden Ganzen?

Unter dem Titel *Zeittafel oder Landkarte* schlug TERUAKI TAKAHASHI (Tokyo) im Rahmen seiner Konzeption einer ›kontrastiven Kulturkomparatistik‹ vor, den linear-historisch modellierten Vergleich interkultureller Beziehungen durch eine dreidimensionale Kartografie räumlicher Ordnungen zu ergänzen. GUNTHER PAKENDORF (Kapstadt) untersuchte die *Poetik der Exterritorialisierung* in Werken von W. G. Sebald, in denen die Ich-Erzähler ständig unterwegs sind (als Reisender in Norditalien und den Alpen in *Schwindel. Gefühle* [1990], in England auf der Wanderschaft in *Die Ringe des Saturn* [1995], als fahrender Geselle postmodernen Zuschnitts in *Austerlitz* [2001]), was eine Narrativik der Dialogizität zur Folge habe, in der räumliche Differenzierung die zentrale Metapher bilde. *Interkulturelles Erzählen oder orientalische Klischees?*, fragte MANFRED DURZAK (Paderborn) in seiner kritischen Lektüre des Thailand-Romans *Das siamesische Dorf* von Eva Demski (2006), während CORNELIA SPRINGER (Busan) den zentralen Stellenwert der *Grenze als Bedingungsfaktor von Raum und Grenzraum als Ort interkultureller Begegnung* anhand etlicher Beispiele der sog. interkulturellen Literatur (also deutschsprachiger Werke von Autoren nicht-deutscher Muttersprache wie Emine Sevgi Özdamar, Yoko Tawada oder Marica Bodrožić) herausarbeitete.

KATHERINE ROY (Liverpool) untersuchte *Die Vermittlung von Innenräumen in alten und neuen deutschsprachigen Harem-Erzählungen* und verglich populäre

aktuelle Texte muslimischer Autorinnen mit den 1886 in Berlin erschienenen *Memoiren einer arabischen Prinzessin*, nämlich der (1844 als Salme, Prinzessin von Oman und Sansibar geborenen) Emily Ruete. EVELYN BREITENEDER (Wien) von der Österreichischen Akademie der Wissenschaften nahm in ihren *Anmerkungen zur Raumbestimmung bei Thomas Bernhard* Bezug auf die Rezeptionsgeschichte seines Stücks *Heldenplatz*, das (datiert auf »März 1988«) zugleich einen historischen Schauplatz aufruft, an dem Adolf Hitler (am 15. März 1938) einer grölend jubelnden Masse den Anschluss Österreichs an das Deutsche Reich verkündete; die mehrfachen Spiegelungen des Raumes (historischer Raum, öffentlicher Raum, Bühnenraum, Topografie von Wien) wurden im tragenden wie im übertragenen Sinne suggestiv herausgearbeitet. NAHLA MAMDOUH MAHMOUD HUSSEIN (Kairo) verglich (auf der Grundlage von Ansätzen des französischen Historikers Pierre Nora und der Konstanzer Anglistin Aleida Assmann) den *Kulturraum Heimat* in Martin Mosebachs Roman *Das Beben* (2005), in dem die Schauplätze der Handlung zwischen Indien und dem Bahnhofsviertel in Frankfurt wechseln, und in dem Roman *Das Erdbeben* (1974) des algerischen Autors al-Taḥer Wattar, der in der Einleitung zu seinem Roman *Al-Walî al-tâhir* (2003) die Bedeutung des Raumes für sein Werk selbst unterstreicht.

In SEKTION II (*Sprache und Medien*) – geleitet von Joachim Warmbold, Korakoch Attaviriyānupap, Yoshito Takahashi, Anchalee Topeongpong, Amrit Mehta und Noraseth Kaewwipat – ergänzte zunächst ARTEM SHARANDIN (Moskau) im Anschluss an den Plenarvortrag von DMITRIJ DOBROVOL'SKIJ dessen Analyse der *Spatiale[n] Symbolik in Sigmund Freuds Die Traumdeutung* um konkrete Beobachtungen zur »Deixis am Phantasma« am Beispiel von Lokaladverbien (*hier versus da/dort*) ergänzte. MICHAEL SZURAWITZKI (Vaasa/Siegen) bot eine linguistische Analyse des Eingangskapitels von Hermann Hesses *Siddharta* mit einer semantisch-pragmatischen Okkurrenzanalyse des Lexems *Schatten*.

In seinem schönen Traktat über *Garten und Utopie* legte YOSHITO TAKAHASHI den utopischen Gedanken in der mitteleuropäischen und fernöstlichen Landschaftsarchitektur frei und arbeitete deren konzeptionellen Unterschiede heraus. Dazu passend reflektierte Yuho Hisayama die Begriffe *ki* (気) und *kes-hiki* (景色) in der japanischen Sprache, deren zweiter nicht einfach mit »Landschaft« übersetzt werden dürfe (wie meist in japanisch-deutschen Wörterbüchern), sondern der auf den Zwischen-Raum von Subjekt und Objekt verweise, was er anhand von Texten von Sôseki Natsume sowie ästhetischen Analysen der Landschaft durch deutsche Dichter und Denker (Kant, Goethe, Alexander v. Humboldt, Rilke, J. Ritter) zu illustrieren vermochte. HANNO BIBER (Wien) von der Österreichischen Akademie der Wissenschaften berichtete auf der Grundlage eines umfangreichen Textkorpus zum Wiener *Ringstraßenkorso* aus der Zeit um das *Fin-de-siècle* über die literarische Darstellung des Stadtraums u.a. in Karl Kraus' *Die letzten Tage der Menschheit* (1915–1922).

MOSSAAD EL BITAWY (Al-Minia) bot eine kontrastivlinguistische Untersuchung zur sprachlichen Bestimmung der Raumidentität in Deutschen und Arabischen, während KORAKOCH ATTAVIRIYANUPAP (Bangkok) die Lokaldeixis im

Deutschen (durch Lokaladverbien wie *hier*, *da*, *dort*) und Thailändischen (durch Demonstrativa wie *thi^ni^*, *thi^na^n*, *thi^no^n*) miteinander verglich. Demgegenüber fragte NORASETH KAEWWIPAT (Bangkok), ob das Thailändische Präpositionen zum Ausdruck raumzeitlicher Relationen brauche: Im Deutschen hochfrequent, scheinen sie im Thailändischen vergleichsweise selten, wenn es sie denn überhaupt als solche gebe. NIHAN DEMIRYAY (Cannakkale) verglich *Formelhafte Äußerungen im Deutschen und Türkischen* (am Beispiel von Routineformeln bzw. Sprechakten z.B. des Grüßens, Dankens, Bittens, Entschuldigens, Wünschens).

Unter dem Titel *In unserer vertrackten Konjunktion gab es nur eins: den Schnee und dein: Ich geh* lieferte ANJA KATHARINA SEILER (Knoxville) ihre sprachlichen Beobachtungen *Zur performativen Mehrsprachigkeit in Ilma Rakusa's Lyrikband Love after Love*. Deren transitorische Schreibstrategie positioniere ihre Gedichte an der Grenze von bilingualen Linguagrafien, sie zeige eine starre Subjekt-Objekt-Zuschreibungen aufbrechende Performativität von Identität über Sprache; im Kontext von Mehrsprachigkeit, Performativität und interkultureller Liebe fragte Seiler vor allem danach, welche sprachlichen Ausdrucksmöglichkeiten bzw. Handlungsräume das mehrsprachige Schreiben eröffne und welche Funktion eine multilingual-poetische Interkulturalität einnehmen könne. Aus translationswissenschaftlicher Perspektive widmete sich AMRIT MEHTA (Hyderabad) dem schwierigen Problem der Übersetzung von Humor von einem Kulturraum in einen anderen.

Auf die überwiegend linguistisch orientierten Beiträge der zweiten Sektion an den ersten beiden Tagen folgten schließlich am letzten Tag die zu den Medientexten (meist Literaturverfilmungen in diversen Medien). PETER ZIMMERMANN (Wuppertal) verzeichnete eine *Strategie der Blicke* in der »Modellierung von Weltbildern durch die Fernsehberichterstattung«, die sich als von den eigenen ethnozentrischen, kulturellen und politischen Vorurteilen, Intentionen und Projektionen geprägt erweise, wie sich in der Stereotypisierung ganzer Völker, Kontinente und Kulturen zeige, aber auch im Wandel dominanter Leitperspektiven (Islamdebatte usw.). SWATI ACHARYA (Pune) untersuchte Konstellationen urbaner Räume in den Filmen von Fatih Akin, Thomas Arslan, Ayse Polat, Detlev Buck, wobei sie vor allem die Semiotik der Kulturräume in den Metropolen – und wie darin Aggression und Anonymität das Leben und Überleben der »Metromenschen« beeinflussen – ins Zentrum ihrer Beobachtungen rückte. ANCHALEE TOPEONGPONG (Bangkok) interessierte demgegenüber, wie der thailändische Film *Homrong* (2004) die Dimensionen Raum und Zeit kulturtypisch modelliere. MEHER BHOOT (Mumbai) beschrieb die Orte interkultureller Begegnung in Fatih Akins Film *Auf der anderen Seite* (2007) im topografischen Dreieck zwischen den Städten Bremen, Hamburg und Istanbul, in dem sich die Identitäten der Protagonisten als Migranten in Deutschland ausforme, womit die Referentin insbesondere auf die Kategorie des Raumes im Hinblick auf Integration und Heimat(-losigkeit) abzielte.

Mit ihrem Beitrag *Die Repräsentation des filmischen Raumes im Hörfilm* verfolgte NILGIN TANIS POLAT (Izmir) eine auch methodisch interessante Spur,

indem sie die Transformation des multimedialen Textes eines Films in den auditiven Text eines ›Hörfilms‹ für Blinde und Sehbehinderte analysierte, in dem die visuellen Informationen in sprachliche Zeichen übersetzt werden: solche ›Audiodeskriptionstexte‹ müssten einerseits sehr ausführlich sein, damit der Nichtsehende sich vergegenwärtigen könne, was dem Sehenden visuell geboten werde; andererseits sollten sie jedoch in kurz gefasste Textteile komprimiert werden, weil sie in einer sehr kurzen Zeitspanne übermittelt werden müssten. Aus interkultureller Perspektive ist es nun interessant, wie die (in diesem Falle deutschen und türkischen) Audiodeskriptoren mit diesem strukturellen Dilemma umgehen und wie ihre Raumbeschreibungen möglicherweise eine kulturell geprägte Sichtweise reflektieren.

Zum Abschluss zeigte JOACHIM WARMBOLD (Tel Aviv) *Urbane Alternativen* auf: In seinem Beitrag *Zur Verortung (homo-)erotischer Freiräume in Literatur und Film am Beispiel von Christopher Isherwoods Berlin-Erzählungen und dem Fernsehfilm Christopher und Heinz: Eine Liebe in Berlin* (2011) thematisierte er die Großstadt als urbanen Raum, der von jeher Anziehungspunkt für Homosexuelle gewesen sei, weil er Auswege eröffnete aus der sozialen und sexuellen Repression in heteronormativ bestimmtem Kontext. Am Beispiel der Erzählungen *Mr. Norris steigt um* (1935) und *Leb wohl, Berlin* (1939) von Christopher Isherwood lasse sich die Bedeutung ermesen, die den »secret spaces, commensurate with urban space and [...] sexual experiments« (Bruce Benderson) in zeitgenössischen Beschreibungen einer *Gay culture* zukomme. Isherwoods Thema wurde fast 80 Jahre später von dem britischen Regisseur Geoffrey Sax in dessen Fernsehfilm *Christopher und Heinz. Eine Liebe in Berlin* wieder aufgegriffen. Warmbold diskutierte beim Vergleich der Texte (Erzählung und TV-Film), inwieweit es Sax gelinge, die für Isherwoods Erzählungen so bedeutsamen »spatial structures« (Benderson) filmisch zu realisieren, also inwieweit sich der Filmraum vom literarischen Raum unterscheide und welche Rolle das voyeuristische Element spiele, das sich zwangsläufig mit diesem Film verbinde, der Einblick mittels Rückblick verschaffe. Im Ausblick freilich zeichne sich in den Städten auch die Gefährdung, ja der fortschreitende Verlust der bei Isherwood so eindringlich beschriebenen urbanen Freiräume mit all ihren Möglichkeiten ab: die weniger befriedigende Alternative sei der kritischen Studie *Sex and Isolation* von Bruce Benderson zufolge der virtuelle Raum des *Cyberspace*.⁶

An den Abenden nach den anstrengenden Tagen voller engagierter Diskussionen boten die Botschafter Deutschlands, Österreichs und der Schweiz im reizvollen Ambiente der Residenz des deutschen Botschafters und das Goethe-Institut in seinem wunderschönen Garten Gelegenheit zur Fortsetzung der Gespräche in entspannter Atmosphäre. Eine von den Teilnehmern dankbar vermerkte namhafte Unterstützung des thailändischen Außenministeriums aus Anlass des 150. Jubiläums der deutsch-thailändischen diplomatischen Beziehungen trug ebenfalls zum Gelingen der Tagung bei. Als krönenden Abschluss des Kulturprogramms empfanden die Teilnehmer einen Ausflug nach Amphar-

6 | Bruce Benderson: *Sex and Isolation and Other Essays*. Madison 2007.

wa in der Provinz Samut Songkram mit dem Besuch ehrwürdiger Tempel (Wat Ban Khung) und instruktiver Museen. Dass das Kolloquium von allen als so großer Erfolg empfunden wurde, ist neben der fachlichen Qualität der Vorträge und der finanziellen Unterstützung von deutscher (DAAD) und thailändischer Seite nicht zuletzt auch seiner perfekten Organisation von Pornsan Watanangura mit ihren guten Verbindungen und ihrem Assistenten Athikhom Saenchai mit seinem unermüdlichen Einsatz zu danken.

Rundbrief 5.2 (2011)

ERNEST W.B. HESS-LÜTTICH

BERN, DEN 31. DEZEMBER 2011

Sehr verehrte Kolleginnen, sehr geehrte Kollegen, liebe Freunde in der *GiG*,

2011 – was für ein Jahr! In den Zeitungen und Zeitschriften, im Fernsehen und in den Netzen jagen einander in diesen Tagen die mehr oder weniger seriösen und zuweilen satirischen Rückblicke auf ›nachrichtenreiche‹ zwölf Monate. Ein weiterer Rückblick an dieser Stelle sei Ihnen daher erspart. Nur vier Ereignisse will ich aus der Fülle der bewegenden Meldungen herausgreifen, weil sie direkt oder indirekt die *GiG* betreffen und auch mich persönlich besonders berührt haben.

Das Jahr 2011 begann für mich selbst mit einem wunderbaren Gastsemester an den Universitäten Melbourne und Sydney, zu dem mich Leo Kretzenbacher (Mitglied des *GiG*-Vorstands) und Peter Morgan (Mitglied des Internationalen Ausschusses der *GiG*) als *Visiting Scholar* eingeladen hatten. Aber die täglichen Nachrichten waren bestimmt von den Naturkatastrophen in der Umgebung, den Erdbeben und verheerenden Überschwemmungen in Neuseeland und Australien. Meine Gedanken sind bis heute bei denen, die davon betroffen waren und sind. Durch die Monate in Übersee (und gleichzeitiger Personalreduktion an meinem Lehrstuhl) stockte die redaktionelle und editorische Arbeit an den in Bern eintreffenden Manuskripten für den umfangreichen Band, der aus dem von Corinna Albrecht, Andrea Bogner und Hiltraud Casper-Hehne so vorbildlich organisierten Göttinger Jubiläumskongress der *GiG* hervorgehen sollte.

Aber dennoch ist es gelungen, die umfangreichen Arbeiten an diesem Band mit der Hilfe eines hoch motivierten Teams von Doktoranden und studentischen Assistenten in Bern noch in diesem Jahr zu einem Abschluss zu bringen und das fertige Typoskript an den Verlag zur Drucklegung zu senden. Damit sollte er unter der gemeinsamen editorischen Verantwortung von Corinna Albrecht, Andrea Bogner und mir trotz der personell bedingten Verzögerungen zu Jahresbeginn wiederum im Folgejahr nach dem Erscheinen des letzten wuchti-

gen Bandes über die *Metropolen* (Istanbul) unter dem programmatischen Titel der Tagung (*Re-Visionen. Kulturwissenschaftliche Herausforderungen der interkulturellen Germanistik*) publiziert werden können (sofern es nicht im Verlag Peter Lang zu Frankfurt durch interne Umstrukturierungen des Produktionsprozesses wieder Verzögerungen gibt, was wir derzeit aber nicht erwarten).

Ende des vergangenen Jahres (2010) hatte die GiG ja auf Einladung ihres Vorstandsmitglieds Aleya Khattab eine überaus erfolgreiche Tagung zum Thema *Zwischen Ritual und Tabu* in Kairo veranstaltet (s. meinen Rundbrief 4.2./2010 in ZiG 2.1/2011: 185–189; der genauere Bericht über die Tagung folgt dann in diesem Heft der ZiG). Die Wirkung übertraf unsere Erwartungen deutlich: Kaum hatten wir der Stadt den Rücken zugekehrt, brachen dort die arabischen Aufstände aus, die als ›Arabischer Frühling‹ in die Geschichtsbücher eingehen werden. Einige unserer Autor(inn)en wurden dadurch in ihrer Arbeit unterbrochen und baten um zeitlichen Aufschub. Dennoch steht auch dieser Band vor seiner Vollendung und soll noch im selben Jahr 2012 erscheinen.

Er kann aber natürlich nicht die dramatische Entwicklung in einigen der arabischen Länder spiegeln, die wir seither mit großer Anteilnahme verfolgen. Da haben sich die Völker im Norden des afrikanischen Kontinents ihre Freiheit blutig erkämpft – und wählen anschließend mehrheitlich diejenigen, die sie ihnen (besonders den Frauen und den Jüngeren) als erstes wieder nehmen werden. Auf die wirkliche, die politisch-demokratische Freiheit (mit ihrer Voraussetzung der gesetzlichen Trennung von Staat und Religion) werden sie danach wohl, wie es heute aussieht, noch längere Zeit warten müssen.

Das dritte Ereignis, das hier zu nennen wäre, die multiple Katastrophe, die das Gastland unserer 2011 geplanten Tagung in Kyoto heimsuchte, Erdbeben, Tsumami und die Kernschmelze des Atomreaktors in Fukushima mit Auswirkungen bis in die deutsche Innenpolitik hinein – die Kehrtwende der deutschen Atompolitik (»Energiewende«), die historische Wahl einer von Grünen und Sozialdemokraten geführten Landesregierung im bislang konservativ geprägten Bundesland Baden-Württemberg – zwang auch die GiG zur kurzfristigen Änderung ihrer Planung.

Es musste schnell gehandelt werden. Die Tagung wurde ins Frühjahr 2012 verlegt, in die Zeit kurz vor der Kirschblüte, um den interessierten Mitgliedern die unbesorgte Anreise zu erlauben. Gleichzeitig konnten wir, wie wenn wir das alles vorausgesehen hätten, zusätzlich und ersatzweise zu einer Tagung ins schöne Bangkok einladen. Über diese fachlich intensive und in ihrem Ablauf asiatisch harmonische (zudem kulinarisch üppig ausgestattete) Tagung, auf die ich in meinem letzten Rundbrief (5.1./2011 in ZiG 2.2/2011: 199f.) bereits hinwies, werde ich in diesem Heft der ZiG (vgl. S. 203–212) noch genauer berichten für alle, die sie verpasst haben.

Aber auch diesmal erinnerten uns die Bilder in den Medien bald darauf zu unserem Erschrecken an den unbeschwerten Aufenthalt in der von einer Überschwemmungskatastrophe historischen Ausmaßes heimgesuchten thailändischen Hauptstadt. Erneut hat das die Arbeit unserer Autor(inn)en vor Ort

beeinträchtigt und führt zu einer Verzögerung der Drucklegung des Buches, das daraus hervorgehen soll. Wir werden aber in Bern unser Möglichstes tun, die Spanne bis zum Erscheinen nicht zu lang werden zu lassen.

Denn schon wirft ja das Colloquium zum Thema *Orient im Okzident, Okzident im Orient* an der Ritsumeikan Universität in Kyoto seine Schatten voraus, dessen Programm nach Ablauf aller Fristen nun feststeht; kurz vor Weihnachten wurde es an die Teilnehmer versandt. Über die Tagung und den jeweiligen Stand der Vorbereitungen informiert die vom Gastgeber – unserem Vorstandsmitglied Yoshito Takahashi – dafür mit kundiger Hilfe von Yuho Hisayama eingerichtete Homepage:

<http://www.ritsumei.ac.jp/acd/re/k-rsc/hss/GiG/index.html>

Bitte beachten Sie meine diesbezüglichen Hinweise (insbesondere auch zu den Reisekostenzuschüssen) im letzten Rundbrief. Verfolgen Sie bitte zudem regelmäßig die Rubrik der GiG-Nachrichten in der ZiG. Das nächste Heft wird an diejenigen GiG-Mitglieder versandt, deren Anschrift auf der ›aktiven‹ Mitgliederliste verzeichnet ist (d.h. die Liste derer, die ihren Beitrag pünktlich entrichtet haben und daher den Gegenleistungen erwartungsfroh entgegensehen).

Dies führt mich zu einem letzten Punkt, den ich wie immer zum Jahresende ansprechen muss, der Zeit, in der die Mitgliedsbeiträge fällig werden und die Mahnungen für nicht bezahlte Beiträge verschickt werden. Leider hat wieder *mehr als die Hälfte aller Mitglieder keine Beiträge bezahlt!* Kein Verein auf der Welt kann so überleben, geschweige die Leistungen bringen, die Sie inzwischen wie selbstverständlich genießen. Bedenken Sie bitte, dass Ihnen in jedem Jahr für einen im Vergleich zu anderen wissenschaftlichen Gesellschaften sehr bescheidenen Beitrag ein stattliches Buch und eine schnell zu internationalem Ansehen gelangte Zeitschrift zugesandt werden, deren Wert im Buchhandel die Höhe des Beitrags um ein Mehrfaches übersteigt. Wir, d.h. meine Mitarbeiter/ in Bernadette Stolz und Yannick Walthert, die gewissenhaft die Listen unserer Buchhaltung führen, und ich appellieren daher eindringlich an Ihre Solidarität mit allen (zahlenden) Mitgliedern und bitten Sie, soweit nicht geschehen, den jeweils fälligen Beitrag zu überweisen. Uns ist bewusst, dass das für Mitglieder außerhalb Europas manchmal umständlich und teuer ist, aber wie bei allen internationalen Gesellschaften gibt es Mittel und Wege (in bar bei den Treffen, über Freunde oder Verwandte, per *Hawala*-System), den Beitrag zu begleichen, ohne die unangemessenen Gebühren der Banken dafür zusätzlich aufbringen zu müssen. Ich weiß wohl, dass wir gerade in Zeiten von Finanz-, Schulden-, Eurokrisen den noblen Häusern der ›Finanzdienstleistung‹ (die ja der veröffentlichten Meinung zufolge inzwischen manche weniger mit ›Dienst‹ und ›Leistung‹ assoziieren als mit den sieben Plagen der Alten Schriften) keinen zusätzlichen Heller gönnen, aber wir als ein kleiner Verein müssen halt auch unser Budget im Auge behalten, wenn die GiG weiterhin ihre Pflichten solide und im heute gewohnten Umfang erfüllen können soll.

In diesem (aus europäischer Sicht) derzeit gut in die politische Landschaft passenden Geiste (den heute auch die Kanzlerin in ihrer Neujahrsansprache beschwor) grüße ich Sie alle sehr herzlich und erhebe, umknallt von leuchtend Feuerwerk und Berliner Böllerschüssen, am heutigen Silvesterabend mein Glas auf Ihr aller Wohl und hoffe im Jahr des Drachen auf ein Wiedersehen in Japan bei guter Gesundheit und in alter Frische!

Rundbrief 6.1 (2012)

ERNEST W.B. HESS-LÜTTICH

BERN, DEN 12. JUNI 2012

Sehr verehrte Kolleginnen, sehr geehrte Kollegen, liebe Freunde in der *GiG*,

gegen Ende letzten Jahres (2011) ging nach Abschluss der aufwendigen editorischen und redaktionellen Arbeiten der umfangreiche Band zum *GiG*-Kongress 2010 in Göttingen in die Produktion. Wir hatten diesmal, wie im vorletzten Rundbrief beschrieben (*ZiG* 2.2/2011: 209f.) mit einer Reihe von Problemen zu kämpfen, darunter auch Kapazitätsproblemen aufgrund von personellen Engpässen, die durch kantonale Mittelkürzungen ausgelöst worden waren. Im Verlag gab es nach einem Wechsel in der Verlagsleitung zunächst weitere Verzögerungen, und die Fahnenkorrekturen dauerten in Einzelfällen auch erheblich länger als vorgesehen und eigentlich hinzunehmen. Aber zum Zeitpunkt dieses Rundbriefes sind die Korrekturgänge abgeschlossen und die Drucklegung im Gange. Ich hoffe daher zuversichtlich, Sie können, wenn dieses Heft der *ZiG* ausgeliefert wird und Sie diese Zeilen lesen, bereits einen wiederum stattlichen Band von über 680 Seiten zum Thema *Re-Visionen Kulturwissenschaftliche Herausforderungen interkultureller Germanistik* in Händen halten, den ich gemeinsam mit den Organisatorinnen der Tagung, Corinna Albrecht und Andrea Bogner, herausgegeben habe.

Wie immer konnten nicht alle eingesandten Beiträge aufgenommen werden, weil die Gutachter der *GiG* in ihrem *Peer-review*-Verfahren eine strenge Auswahl treffen müssen, was in heutiger Zeit wiederum die Voraussetzung für die Einwerbung von Druckkostenzuschüssen ist. Dank eines namhaften Zuschusses des DAAD für eine Teilaufage konnte jedoch auch ein Band dieses Umfangs erneut finanziert und den Autoren und den Mitgliedern der *GiG* kostenlos zur Verfügung gestellt werden.

In der Zwischenzeit hatten wir aber – wie in meinem letzten Rundbrief 5.2 (2011) ausführlich beschrieben (s.o.) – schon wieder drei weitere Kolloquien der *GiG* veranstalten können, aus denen ebenfalls jeweils *GiG*-Bände erwachsen

sollen: in Kairo zum Thema *Zwischen Ritual und Tabu* (November 2010), in Bangkok *Zur kulturellen Bestimmung des Raumes* (August 2011) und in Kyoto zum Wechselblick zwischen *Orient und Okzident* (März 2012). Nicht jede/r von Ihnen konnte an allen Kolloquien teilnehmen, daher berichten wir in dieser Rubrik der ZiG auch regelmäßig im Detail darüber, nicht nur, um den Teilnehmern deren Verlauf erneut zu vergegenwärtigen, auch nicht nur, um den Mitgliedern, die nicht teilnehmen konnten, vor Augen zu führen, was sie versäumt haben, sondern vor allem auch, um Noch-nicht-Mitgliedern und Interessenten außerhalb der GiG die Attraktivität einer Mitgliedschaft in unserer Gesellschaft unmittelbar anschaulich zu machen (vgl. den Bericht über Göttingen in ZiG 2.1/2011: 197–208; vgl. die Berichte über Kairo und Bangkok in diesem Heft).

Trotz der oben erwähnten Kapazitätsprobleme haben wir in Bern mit unserem kleinen Redaktionsteam die editorischen Arbeiten an den weiteren Bänden parallel zu denen am Göttingen-Band begonnen und inzwischen weiter vorangetrieben, so dass wir das Typoskript zum Kairo-Band bereits an den Verlag zum Druck geben konnten; wir hoffen, dem Verlag auch das zum Bangkok-Band schon in Kürze einreichen zu können. Wenn wir nun noch ein wenig Glück mit der Finanzierung haben und alle Autoren bei der Korrektur der Fahnen kooperieren, könnten in schnellerer Folge drei gewichtige Bände erscheinen und damit eine gute Vorlage liefern für die nächste GiG-Tagung in Johannesburg, bis zu der auch die Arbeiten am Kyoto-Band, so unser ehrgeiziger Zeitplan, möglichst abgeschlossen sein sollen, damit er im kommenden Frühjahr erscheinen kann und wir uns 2013 ganz auf die Tagung in Johannesburg und die Vorbereitung der geplanten Tagung 2014 konzentrieren können.

Erfreulich viele von Ihnen haben sich zum kommenden GiG-Kolloquium angemeldet, das vom 21. bis 24. Januar 2013 in Johannesburg an der University of Witwatersrand stattfinden wird zum Thema *Gesellschaften in Bewegung*. Die Einladung dazu ist allen Mitgliedern in gesonderten E-Mails Ende Februar und Anfang März 2012 zugegangen. Danach soll das Thema in drei Sektionen bearbeitet werden, zu denen die Organisatorinnen vor Ort, unsere Kolleginnen Carlotta von Maltzan, Katherine Thorpe und Anette Horn, die folgenden Fragen und Stichworte notiert haben:

Sektion 1: Aufstände und Umbrüche: Wie werden Aufstände, Rebellionen, Revolutionen, Systemwechsel und Umbrüche in Gesellschaften in der Literatur und in den Medien reflektiert und bewertet? Welchen Beitrag leisten Texte, Filme und andere Medien in gesellschaftlichen Veränderungsprozessen? Wie können Nationalismen, Internationalismen und Globalisierungsprozesse literarisch und begrifflich gefasst werden?

Sektion 2: Afrika in Europa – Europa in Afrika: Welcher Austausch ist zwischen Afrika und Europa in der Literatur und in den Medien zu beobachten? Welche Verflechtungen sind zu beobachten? Bedeutet die Globalisierung das Ende der Postkolonialität? Wie werden Identifizierungen zu Identitätskonstruktionen? Wie werden diese diskursiv umgesetzt?

Sektion 3: Sprachen in Bewegung: Welche Rolle spielen Sprachen für die Konstruktion von Identitäten in mehrsprachigen Kontexten? Welchen Stellenwert

haben Übersetzungen? Wie verändern sich Sprachen und was sagen sie über die jeweiligen gesellschaftlichen Prozesse aus? Wie steht es mit dem Beziehungsgeflecht von Sprachen, wie sind Sprachimporte und -exporte zu fassen?

Weitere Einzelheiten zur Tagung und ihren organisatorischen Aspekten entnehmen Sie bitte der Tagungshomepage:

<http://uamp.wits.ac.za/ocs/index.php/bewegung>

Den vor dem Abschluss der Anmeldefristen (im Mai 2012) eingesandten Exposés zufolge verspricht es eine wiederum sehr interessante Tagung zu werden, zumal das Thema so aktuell wie brisant ist. Wir freuen uns auf Ihre rege Teilnahme und darauf, viele von Ihnen bei dieser Gelegenheit an einem in vielen Hinsichten spannenden Ort in Südafrika wiederzusehen: wahrlich eine ›Gesellschaft in Bewegung‹.

Aber auch unsere kleine Gesellschaft, die *GiG*, bleibt in Bewegung: Nachdem wir immer wieder Tagungen in Europa und Nahost, in Afrika und Asien veranstaltet haben, ist ein Blick nach Westen überfällig. Die quantitativ und qualitativ starke Germanistik auf dem amerikanischen Kontinent verdient ebenfalls unsere intensive Beachtung. Die Germanisten Lateinamerikas haben sich im März 2012 zu ihrem großen ALEG-Kongress im mexikanischen Guadalajara getroffen (und übrigens Paulo A. Soethe, Mitglied unseres Internationalen Ausschusses, zu ihrem neuen Präsidenten gewählt). Auf dem Weg nach Kyoto habe ich an diesem Kongress teilgenommen und bin in etlichen Gesprächen am Rande auf lebhaftes Interesse an unserer Gesellschaft gestoßen. Auch der neue ALEG-Präsident will sich persönlich für eine stärkere Kooperation zwischen unseren Vereinigungen einsetzen.

»Room for improvement« dagegen besteht bei den Beziehungen zur US-Germanistik. Mit den drei großen Kongressen der *MLA*, *AATG* und *GSA* sowie den vielen kleinen Fachtagungen scheinen die amerikanischen Kollegen wenig Bedarf an weiteren Engagements zu haben. Dabei besteht durchaus ein verbreitetes Interesse an trans- und interkulturellen Fragestellungen in unserer Disziplin, aber auch ein kaum zu übersehener Bedarf an Einsatz für ein vielerorts in seinem Bestand gefährdetes Fach. Das gilt vor allem abseits der Germanistik-Hochburgen an der Ostküste und im Norden der USA etwa für den Südwesten, wo die Germanistik sich mittlerweile (mit einer signifikanten Ausnahme) im Fächerverbund von *Cultural Studies*, *European Studies*, *Area Studies*, *Modern Languages* usw. aufzulösen droht.

Deshalb habe ich direkte Gespräche zur Vorbereitung einer weiteren Tagung 2014 mit Kollegen der renommierten University of California (UC) in Berkeley bei San Francisco aufgenommen. Inwieweit sie indes Früchte tragen werden, hängt aktuellen Informationen zufolge noch von der Klärung von Finanzierungsfagen ab, da die UC als *State University* aufgrund des Staatsdefizits des Bundesstaates empfindliche Budgeteinbußen zu verkraften hat, von denen auch der Campus Berkeley massiv betroffen ist. Aber Probleme sind dazu da, gelöst zu werden; und wenn alles nichts hilft oder sich im Mutterland des

Sponsorentums kein Gönner zur Unterstützung unserer Anliegen finden lässt, schauen wir uns halt wieder im näheren Umkreis um. Ich hoffe, im zweiten Rundbrief zum Jahreswechsel 2012/13 dazu vielleicht schon weitere Hinweise geben zu können.

Bis dahin grüße ich Sie herzlich und wünsche allen einen zugleich erholsamen und ertragreichen Sommer.

Autorinnen und Autoren

Amann, Wilhelm, Dr., Universität Luxemburg, Fakultät für Sprachwissenschaften und Literatur, Geisteswissenschaften, Kunst und Erziehungswissenschaften, Route de Diekirch, BP2, L – 7220 Walferdange; E-Mail: wilhelm.amann@uni.lu

Dembeck, Till, Dr., Universität Luxemburg, Fakultät für Sprachwissenschaften und Literatur, Geisteswissenschaften, Kunst und Erziehungswissenschaften, Route de Diekirch, BP2, L – 7220 Walferdange; E-Mail: till.dembeck@uni.lu

Dewulf, Jeroen, Prof. Dr., Queen Beatrix Professor in Dutch Studies, Department of German, 5329, Dwinelle Hall, University of California, Berkeley (CA) 94720-3243 (USA); E-Mail: jdewulf@berkeley.edu

Esselborn, Karl, Dr., Ludwig-Maximilians-Universität München, Fakultät 13 für Sprach- und Literaturwissenschaften, Departement I: Germanistik, Komparatistik, Nordistik, Daf, Ludwigstraße 27, D – 80539 München; E-Mail: karl.esselborn@web.de

Hackbarth, Sabine, M.A., Universität Luxemburg Fakultät für Sprachwissenschaften und Literatur, Geisteswissenschaften, Kunst und Erziehungswissenschaften, Route de Diekirch, BP2, L – 7220 Walferdange; E-Mail: sabine.hackbarth@uni.lu

Heimböckel, Dieter, Prof. Dr., Universität Luxemburg, Fakultät für Sprachwissenschaften und Literatur, Geisteswissenschaften, Kunst und Erziehungswissenschaften, Route de Diekirch, BP2, L – 7220 Walferdange; E-Mail: dieter.heimboeckel@uni.lu

Hermes, Stefan, Dr., Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, Deutsches Seminar/ Neuere Deutsche Literatur, Platz der Universität 3, D – 79085 Freiburg i.Br.; E-Mail: stefan.hermes@germanistik.uni-freiburg.de

Hess-Lüttich, Ernest W.B., Prof. Dr. Dr. Dr. h.c., Universität Bern, Institut für Germanistik, Länggassstr. 49, CH – 3000 Bern 9; E-Mail: ernest.hess-luettich@germ.unibe.ch

Matthes, Frauke, Dr., European Languages and Cultures, School of Literatures, Languages and Cultures, University of Edinburgh, David Hume Tower, George Square, Edinburgh EH8 9JX (GB); E-Mail: frauke.matthes@ed.ac.uk

Mein, Georg, Prof. Dr., Universität Luxemburg, Fakultät für Sprachwissenschaften und Literatur, Geisteswissenschaften, Kunst und Erziehungswissenschaften, Route de Diekirch, BP2, L – 7220 Walferdange; E-Mail: georg.mein@uni.lu

Parr, Rolf, Prof. Dr., Universität Duisburg-Essen, Fakultät Geisteswissenschaften, Germanistik (Literatur- und Medienwissenschaft), Universitätsstraße 12, D – 45421 Essen; E-Mail: rolf.parr@uni-due.de

Schiewer, Gesine Lenore, PD Dr., Universität Bern, Institut für Germanistik, Länggassstr. 49, CH – 3000 Bern 9; E-Mail: gesine.schiewer@germ.unibe.ch

Schulz, Monika, Prof. Dr., Universität Regensburg, Institut für Germanistik, Universitätsstr. 31, D – 93053 Regensburg; E-Mail: monika.schulz@sprachlit.uni-regensburg.de

Sieburg, Heinz, Prof. Dr., Universität Luxemburg, Fakultät für Sprachwissenschaften und Literatur, Geisteswissenschaften, Kunst und Erziehungswissenschaften, Route de Diekirch, BP2, L – 7220 Walferdange; E-Mail: heinz.sieburg@uni.lu

Soltani, Zakariae, M.A., Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, Deutsches Seminar/Neuere Deutsche Literatur, Platz der Universität 3, D – 79085 Freiburg i.Br.; E-Mail: zakariae.soltani@germanistik.uni-freiburg.de

Steiner, André, Dr., Universität Bremen, Institut für Neuere Deutsche Literatur, Postfach 33 04 40, D – 28 334 Bremen; E-Mail: steiner@uni-bremen.de

Takeda, Arata, Dr., The University of Chicago, Department of Germanic Studies, 1050 East 59th Street, CL 25F, Chicago, IL 60637 (USA); E-Mail: takeda@uchicago.edu

Wiegmann-Schubert, Eva, Dr., Universität Luxemburg, Fakultät für Sprachwissenschaften und Literatur, Geisteswissenschaften, Kunst und Erziehungswissenschaften, Route de Diekirch, BP2, L – 7220 Walferdange; E-Mail: eva.wiegmann@uni.lu

Hinweise für Autorinnen und Autoren

Die *Zeitschrift für interkulturelle Germanistik (ZiG)* ist ein *Peer-reviewed-Journal*. Das heißt, dass alle Beiträge in anonymisierter Form von mindestens zwei Gutachtern gelesen und beurteilt werden.

Hinweise zur Einrichtung der Beiträge sind *online* unter www.zig-online.de zu finden.

Die Manuskripte sind in deutscher oder englischer Sprache als MS-Word®-Dokument oder im RTF-Format mit einem englischsprachigen *Abstract* an folgende Adresse einzureichen:

contact@zig-online.de



Gesellschaft für interkulturelle Germanistik
Association for intercultural German Studies

Uni Bern, Germanistik, Länggass-Str. 49, CH-3000 Bern 9

Gesellschaft für interkulturelle Germanistik GiG
Administration
Universität Bern
Institut für Germanistik
Länggass-Strasse 49
CH-3000 Bern 9
SCHWEIZ

Präsident d. GiG: Prof. Dr. Dr. Dr. h.c.
Ernest W. B. Hess-Lüttich M.A., M.I.L.
Sprach- und Literaturwissenschaft
Kommunikationswissenschaft

Universität Bern, Germanistik
Länggass-Str. 49 / Lerchenweg
CH-3000 Bern 9, Schweiz

Tel.: + 41 031 631 83 07
Fax: + 41 031 631 37 88
www.germanistik.unibe.ch/gig/

Beitrittserklärung

Hiermit nehme ich die Kooptation in die *Gesellschaft für interkulturelle Germanistik (GiG)* an:

Anrede (Frau/Herr), Titel, Vorname, Name		
Dienstanschrift		
Privatanschrift		
	Dienststelle	Privat
Telefon mit Vorwahlen		
Fax mit Vorwahlen		
E-Mail		
Homepage		

- ☐ **Einzugsermächtigung:** Ich erteile der GiG die Einzugsermächtigung für den Jahresbeitrag des Jahres 20..... und der Folgejahre (Euro: 25/50) *bis auf Widerruf* von meinem Konto Nr.: BIC / Swift:
Bankleitzahl: IBAN:
bei dem Kreditinstitut

Überweisung: Ich überweise den folgenden Beitrag selbständig je im Januar des Mitgliedsjahres (bitte vermerken Sie Name und Zahlungsjahr/e im Buchungstext)

- ☐ Jahresbeitrag 50 € ☐ ermäßigter Jahresbeitrag 25 € [DAC; Studienbesch.]
☐ Vierjahresbeitrag 180 € [m. Rabatt] ☐ ermäßigter Vierjahresbeitrag 90 € [m. Rabatt]
☐ *Lifetime membership* 700 €
auf das folgende Konto:
☐ **UBS Bern** (Kontoinformationen siehe Dokument „Mitgliedsbeitrag“ auf der Homepage)
☐ **Postbank Karlsruhe** (Kontoinformationen siehe Dokument „Mitgliedsbeitrag“ auf der Homepage)

Ort/Datum:

Unterschrift:

Interkulturalität bei transcript



Thomas Ernst,
Dieter Heimböckel (Hg.)

Verortungen der Interkulturalität

Die ›Europäischen Kulturhauptstädte‹ Luxemburg und die Großregion (2007), das Ruhrgebiet (2010) und Istanbul (2010)

2012, 316 Seiten, kart.,
29,80 €,
ISBN 978-3-8376-1826-6

■ Die Initiative der ›Europäischen Kulturhauptstadt‹ soll dazu beitragen, interkulturelle Prozesse auf städtischer, nationaler und europäischer Ebene zu reflektieren und zu fördern. Mit diesem Anspruch gehen jedoch zahlreiche gesellschaftliche, räumliche, kulturelle und ästhetische Probleme einher, die nicht immer befriedigend zu lösen sind. Der daraus entstehenden Gemengelage von Europa und Regionalität, Identität und Pluralität, Kommerz und Kunst widmet sich dieser Sammelband aus einer interdisziplinären Perspektive. Er vergleicht erstmals exemplarisch die ›Kulturhauptstadtjahre‹ in Luxemburg und der Großregion (2007), im Ruhrgebiet (2010) und in Istanbul (2010) und stellt dabei Interkulturalität als raum- und kulturübergreifendes Phänomen kontrastiv ins Zentrum der Analysen.

www.transcript-verlag.de

Interkulturalität bei transcript



Michaela Holdenried,
Weertje Willms (Hg.)

Die interkulturelle Familie

Literatur- und sozialwissen-
schaftliche Perspektiven

2012, 276 Seiten, kart.,
29,80 €,
ISBN 978-3-8376-1880-8

■ Der Wandel traditioneller Familienstrukturen ist seit längerem Gegenstand intensiver öffentlicher Debatten. Daher überrascht es, dass interkulturelle Familienkonstellationen, wie sie für (post-)moderne Migrationsgesellschaften keineswegs untypisch sind, bislang nicht systematisch untersucht wurden.

Hier setzt der Band an: Im Rekurs auf Aspekte literaturwissenschaftlicher, soziologischer und psychologischer Theoriebildung werden die Wechselwirkungen von kultureller Differenz und familiären Beziehungen erschlossen sowie vielfältige Formen ihrer ästhetischen Inszenierung in Gegenwart und Vergangenheit beleuchtet.

www.transcript-verlag.de