



Aus dem Inhalt

■ Dmitrij Dobrovol'skij/Artem Šarandin
Sigmund Freud in interkultureller und
translatologischer Perspektive ■ Hala
Farrag Didaktische Direktive in der deut-
schen und arabischen Askeselyrik ■
Bart Philipsen Jacques Rancière und
das Nicht-Wissen der Literatur ■
Jennifer Pavlik Alterität im Werk von
Hannah Arendt ■ Manfred Weinberg
Migrantenliteratur – eine Bestands-
aufnahme ■ Alexander Honold Lukas
Hartmanns Roman *Bis ans Ende der
Meere* und das Paradigma postkolo-
nialer Literatur aus der Schweiz ■
Michaela Holdenried Neukartierungen
deutscher Kolonialgebiete ■ Jacques
Derrida Die Einsprachigkeit des Anderen
oder die ursprüngliche Prothese ■ Uwe
Timm »Es geht alles – wenn es gut ist!« –
Ein Gespräch

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

zig | Zeitschrift für interkulturelle Germanistik

2. Jahrgang, 2011, Heft 2

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 (Freie Universität Berlin), Paul Michael Lützeler (Washington University in St. Louis), Claudine Moulin (Universität Trier), Eva Neuland (Bergische Universität Wuppertal), Martina Rost-Roth (Universität Augsburg), Wolfgang Steinig (Universität Siegen), Herbert Uerlings (Universität Trier)

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 2011 im transcript Verlag, Bielefeld

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

Lektorat: Dr. Wolfgang Delseit/Dr. Ralf Drost

Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar

ISSN 1869-3660

eISSN 2198-0330

Print-ISBN 978-3-8376-1857-0

PDF-ISBN 978-3-8394-1857-4

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

Sigmund Freud in interkultureller und translationaler Perspektive

Deutsch-russisches Parallelkorpus zu Sigmund Freuds *Die Traumdeutung*

DMITRIJ DOBROVOL'SKIJ/ARTEM ŠARANDIN | 11

Didaktische Direktive in der deutschen und arabischen Askeselyrik von Oswald von Wolkenstein und 'Abū 'l-'Atāhiya

HALA FARRAG | 27

Die profane Lesestunde des »unwissenden Lehrmeisters«

Jacques Rancière und das Nicht-Wissen der Literatur

BART PHILIPSEN | 59

»Im Denken-an bleibt die Fremdheit bestehen«

Ununterbrochene Dialoge:

Alterität im Werk von Hannah Arendt

JENNIFER PAVLIK | 77

Migrantenliteratur – eine Bestandsaufnahme

Am Beispiel von Libuše Moníková *Pavane für eine verstorbene Infantin*

MANFRED WEINBERG | 93

Vom »Chindlfrässer«-Brunnen nach Tahiti

Lukas Hartmanns Roman *Bis ans Ende der Meere* und das Paradigma postkolonialer Literatur aus der Schweiz

ALEXANDER HONOLD | 113

Neukartierungen deutscher Kolonialgebiete

Postkoloniale Schreibweisen in Uwe Timms Roman *Morenga*

MICHAELA HOLDENRIED | 129

BEITRÄGE ZUR KULTURTHEORIE UND THEORIE DER INTERKULTURALITÄT

Die Einsprachigkeit des Anderen oder die ursprüngliche Prothese

JACQUES DERRIDA | 153

LITERARISCHER ESSAY

»Es geht alles – wenn es gut ist!«

Ein Gespräch mit Uwe Timm | 171

REZENSIONEN

Sabine Egger: Dialog mit dem Fremden. Erinnerung an den

»europäischen Osten« in der Lyrik Johannes Bobrowskis.

Würzburg: Königshausen & Neumann 2009

VON STEFAN HAJDUK | 183

Léon Hanssen: Menno ter Braak (1902-1940). Leben und Werk

eines Querdenkers. Aus dem Niederländischen von Marlene Müller-Haas.

Münster/New York/München/Berlin: Waxmann 2011

VON WALTER DELABAR | 187

Lacina Yéo: Die Rehabilitation »Schwarzafrikas« in ausgewählten
literarischen und publizistischen Schriften deutschsprachiger Autoren

seit 1960. Paradigma eines deutschen Beitrags zum internationalen

postkolonialen Diskurs. Frankfurt a.M. u.a.: Peter Lang 2011

VON STEFAN HERMES | 190

GESELLSCHAFT FÜR INTERKULTURELLE GERMANISTIK

Berichte | 197

Autorinnen und Autoren | 211

Hinweise für Autorinnen und Autoren | 212

Editorial

Mit dem vierten Heft der *Zeitschrift für interkulturelle Germanistik* hat sich der Leserkreis der ZiG noch einmal deutlich erweitert. Auf Grund einer Kooperation mit dem DAAD wird nun auch ein großer Teil der Auslandslektoren des DAAD die ZiG für ihren Handapparat zur Verfügung gestellt bekommen.

Neben den Mitgliedern der *Gesellschaft für interkulturelle Germanistik*, als deren Organ die ZiG fungiert, erfährt die weltweite Distribution und internationale Rezeption der ZiG nun auch durch die Auslandslektoren des DAAD einen weiteren Schub.

Die Zahl der bei der Redaktion eingegangen Beitragsangebote ist ebenfalls stark gestiegen, worüber wir uns sehr freuen. Wir möchten allerdings um Verständnis dafür bitten, dass das Begutachtungsverfahren dieser Beiträge einfach eine gewisse Zeit in Anspruch nimmt.

In dem vorliegenden Heft wird die zu Beginn dieses Jahres eröffnete Rubrik *Beiträge zur Kulturtheorie und Theorie der Interkulturalität* mit einem prominenten Text von Jacques Derrida weitergeführt. Derridas Essay *Die Einsprachigkeit des Anderen* (*Le monolinguisme de l'autre*) ist genau an der Schnittstelle zwischen Kultur- und Interkulturalitätstheorie situiert und damit im hohen Maße relevant für die in der Rubrik gesuchten Debatten.

In der Rubrik *Literarischer Essay* ist diesmal ein Interview mit Uwe Timm abgedruckt, das Christof Hamann und Georg Mein im Sommer dieses Jahres in Köln geführt haben. Uwe Timm erweist sich hier als ein gänzlich unpräntöser und kluger Kommentator des eigenen Werkes, das von Anfang an dem Problemkreis der Interkulturalität verpflichtet ist.

Bern und Luxemburg im November 2011

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

Aufsätze

Sigmund Freud in interkultureller und translatologischer Perspektive

Deutsch-russisches Parallelkorpus zu Sigmund Freuds
Die Traumdeutung

DMITRIJ DOBROVOL'SKIJ/ARTEM ŠARANDIN

Abstract

The general aim of this paper is to show how the methods and tools of corpus research can deepen the text analysis from both linguistic and cultural perspective. The empirical data used here is drawn from a German-Russian parallel corpus of Freud's The Interpretation of Dreams (Traumdeutung) together with its Russian translation. This parallel corpus is part of the Austrian Academy Corpus (AAC) at the Austrian Academy of Sciences in Vienna. In the parallel corpus a digital version of the German source text is aligned at the sentence level with its Russian translation. There are three translations of this work into Russian. For our project we used the first, »canonical« translation by Dr. Kotik from 1913. One of our tasks is to analyse the use of sexual terms in their various contexts drawn from The Interpretation of Dreams. These words make up the core of research within our current project on the German-Russian parallel corpus of Freud. The linguistic aim of this project is to find lexical evidence of the existence of cultural and/or discourse-based conventions in use or avoidance of certain lexical items.

VORBEMERKUNGEN

Im Mittelpunkt des vorliegenden Beitrages steht Sigmund Freud. Dazu gibt es mehrere Gründe sowohl kulturhistorischer als auch linguistischer Natur. Im Folgenden wird auf beide Aspekte eingegangen.¹

1 | Unserem Beitrag liegen zwei Vorträge der Autoren zugrunde: »Sexualwortschatz bei Sigmund Freud« auf dem Internationalen Kongress der Gesellschaft für interkulturelle Germanistik »Zwischen Ritual und Tabu« (Kairo, 3.–7. November 2010) und »Sigmund Freud in verschiedenen Kulturen« auf dem VIII. Kongress des Russischen Germanistenverbands zum Thema »Kulturelle Codes in Sprache, Literatur und Wissenschaft« (Nižnij Novgorod, 18.–20. November 2010).

Warum gilt Freuds Erbe nicht nur für Psychologen, sondern auch für Philologen sowie Kulturwissenschaftler als attraktiver Forschungsgegenstand? Zum einen (und das ist das Wichtigste) hat Freuds Theorie mehrere, bis dahin stark ausgeprägte Tabus der europäischen Kultur gebrochen. Er hat die Sexualthematik in die Kultur *de facto* eingeführt. Das bedeutet nicht, dass die sexologischen und sexualpathologischen Probleme vor Freud nie Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchungen waren. So hat z.B. Krafft-Ebing (1986) viel dazu publiziert. Nur waren das rein medizinische Schriften, die dementsprechend von einem sehr engen Kreis der Berufspsychologen und vor allem von Berufspsychiatern rezipiert wurden. Außerdem ging es in diesen Schriften um pathologische Fälle. Freud hat dagegen ›normale‹ Menschen beschrieben. Mehr noch, er hat bestimmte sexuelle Motive des menschlichen Handelns als Norm behandelt, als versteckte Mechanismen, die das Agieren aller Menschen steuern. Dies hat dazu geführt, dass eben Freud als Bahnbrecher in diesem Feld gilt, und zwar in den breiten Kulturkreisen verschiedener europäischer Länder. Seine Arbeiten auf diesem Feld sind in die Kulturgeschichte eingegangen, weil er die Thematik des menschlichen Sexualverhaltens allgemein verständlich behandelt und somit viele jahrhundertealte Tabus ins Wanken gebracht hat. So gesehen haben Freuds Schriften die europäische Kultur (inkl. Literatur, Theater, Filmkunst) grundlegend verändert. Man kann in diesem Zusammenhang von einer Art Kulturrevolution sprechen.

Zum anderen (und das ist sozusagen der technische Grund unseres Interesses an Freud) nehmen wir im Moment an einem korpuslinguistischen Projekt teil (unter Leitung von Dr. Evelyn Breiteneder), das im Rahmen des Programms AAC – *Austrian Academy Corpus* an der Österreichischen Akademie der Wissenschaften in Wien verwirklicht wird. Dieses Programm ist heute Bestandteil des Forschungsinstituts ICLT (*Institute for Corpus Linguistics and Text Technology*) an der ÖAW. Das Ziel des Projekts besteht in der Entwicklung eines mehrsprachigen Parallelkorpus zu Freuds *Die Traumdeutung*. Die Arbeit an diesem Projekt schließt mehrere Etappen ein. In der ersten Etappe, die schon abgeschlossen ist, wird der Originaltext (3. Aufl.) mit seiner russischen Übersetzung aus dem Jahre 1913 aligniert.² Das *Alignement* verläuft auf Satzebene.³ Dass wir mit Russisch angefangen haben, hängt nicht nur damit zusammen, dass Russisch unsere Muttersprache ist, sondern auch damit, dass die russische Übersetzung der *Traumdeutung* die erste Übersetzung dieses Werks in andere Sprachen war und zur Verbreitung der Ideen Freuds enorm beigetragen hat.

Im Beitrag werden einige Besonderheiten der Übersetzung tabuisierter Lexeme ins Russische thematisiert und an Beispielen aus dem deutsch-russischen Parallelkorpus gezeigt. Es werden verschiedene Hypothesen über die kultur-

2 | Die dritte Auflage haben wir als Grundlage genommen, weil eben sie ins Russische übersetzt wurde.

3 | Zu Parallelkorpora im »AAC« und Möglichkeiten ihrer linguistischen Anwendung vgl. u.a. Biber/Breiteneder/Dobrovol'skij 2002. Zu Prinzipien des Alignements siehe Mörth 2003.

spezifische Tabuisierung bestimmter Entitäten aufgestellt. Dabei werden sozio-kulturelle Situationen im Russland und Österreich der Jahrhundertwende in Betracht gezogen.

Zunächst wird jedoch auf den kulturhistorischen Rahmen der Rezeptionsgeschichte der freudschen Ideen im Zarenreich und in der Sowjetunion eingegangen.

FREUD UND RUSSLAND

Freuds Einfluss auf die russische Kultur war besonders stark. Vor dem Ersten Weltkrieg verbreitet sich die Psychoanalyse in Russland sehr schnell. Seit dem Jahr 1909 beginnt die Popularisierung der freudschen Ideen in Russland. Freuds Schriften und die Schriften anderer Psychoanalytiker werden massenhaft ins Russische übersetzt.⁴ 1911 entsteht die »Russische psychoanalytische Gesellschaft«.

Es ist bemerkenswert, dass Freuds Ideen in den anderen europäischen Ländern (England, Frankreich) zunächst kein besonderes Interesse geweckt haben. Russland hat dagegen die neuen Ideen begrüßt, die Psychoanalyse boomte, was mit der besonderen Kultursituation der damaligen Zeit, vor allem mit der enormen Freiheit und Offenheit der russischen kulturellen Elite zusammenhing. Diese Entwicklung übte später auch auf andere Länder einen starken Einfluss aus, in denen die freudschen Ideen schließlich auf ein professionelles und künstlerisches Interesse stießen. Erst nach der Verbreitung der Psychoanalyse in Russland beginnt Freuds gesamteuropäischer und nordamerikanischer Ruhm. Russland war vor der bolschewistischen Machtübernahme ein aufgeklärtes Land mit einer hochentwickelten intellektuellen Elite, die zur gebildeten Welt intensive Kontakte pflegte.

In den nächsten Abschnitten möchten wir kurz auf zwei Momente eingehen. Zum einen ist es die Frage, wie die russische Literatur Freud beeinflusste (Dostojewski etc.). Das erscheint hier wichtig, weil dadurch die Popularität der freudschen Ideen indirekt erklärt werden kann. Da Freud selbst viele Motive der russischen Kultur entnommen hat, ist es klar, warum seine Ideen den russischen Kunst- und Kulturschaffenden so nah und verständlich erschienen. Zum anderen sind es Freuds persönliche Kontakte mit russischen Intellektuellen. Als wichtige Bezugspersonen seien hier vor allem zwei Frauen erwähnt: Lou Andreas-Salomé und Sabina Spielrein.

4 | Im Jahre 1919 bemerkte Freud in einem Gespräch mit Sabina Spielrein, die seine Werke ins Russische übersetzen wollte, dass es nichts mehr zu übersetzen gebe; nahezu alles war schon übersetzt.

Freud und die russische Kultur

Seine psychoanalytischen Ideen schöpfte Freud u.a. aus der russischen Literatur. In diesem Zusammenhang seien vor allem Dmitrij Merežkovskij (Mereshkovsky) und Fëdor Dostoevskij (Dostojewski) genannt. Über einige Romane Dostoevskijs wurde in den Sitzungen des Wiener psychoanalytischen Verbands diskutiert. Ein zentrales Thema war u.a. die Interpretation von Raskolnikovs Traum. Die bekannteste Arbeit Freuds, die sich auf Dostoevskij bezieht, ist *Dostojewski und die Vaternötigung* (1928), basierend auf den Motiven aus den *Brüdern Karamazov*.⁵ In der *Traumdeutung* findet sich allerdings kein expliziter Bezug auf Dostoevskij. Insgesamt betrachtete Freud Dostoevskij als einen prominenten Psychopathologen.

Einerseits spielte die russische Literatur bei der Entwicklung der psychoanalytischen Ideen eine bedeutende Rolle, andererseits spielten die Ideen von Freud eine bestimmte Rolle bei der Entwicklung der russischen Literatur, Film- und Theaterkunst. Vgl. in diesem Zusammenhang das Schaffen von Vjačeslav Ivanov, Andrej Belyj, Michail Bachtin, Sergej Ėjzenštejn (Eisenstein), um nur einige Namen zu nennen. Michail Zoščenko, ein bekannter russischer Schriftsteller und Satiriker, hat seine depressiven Zustände mit psychoanalytischen Methoden selbst zu behandeln versucht.

Die Übersetzungen von freudschen Werken ins Russische sorgten dafür, dass das Wort »*podsoznanie*« (»Unterbewusstsein«) in die Sprache der russischen Intellektuellen Eingang gefunden hat. Das alte Wort »*bessoznatel'noe*« (»das Unbewusste«) wurde dadurch verdrängt.

Freuds persönlicher Bezug zu Russland.

Lou Andreas-Salomé

Zu den wichtigen Kontakten Freuds mit den russischen Intellektuellen gehört seine Freundschaft mit Lou Andreas-Salomé und Sabina Spielrein. Im Folgenden wollen wir diese beiden Personen kurz vorstellen und auf einige aus psychoanalytischer Sicht wichtige Punkte ihrer Biografien eingehen. Hierzu der folgende Eintrag:

Lou Andreas-Salomé (*St. Petersburg 12.2.1861, † Göttingen 5.1.1937), Tochter des russischen Generals von Salomé, seit 1887 verheiratet mit dem Orientalisten Friedrich Carl Andreas. Sie war eine begeisterte Psychoanalytikerin, befreundet mit Friedrich Wilhelm Nietzsche, Rainer Maria Rilke und Siegmund [sic!] Freud. Sie schrieb Erzählungen, Essays und Romane. – Sie überlebte ihren Mann um sieben Jahre und wohnte weiter am Hang des Hainberges in ihrem Haus »Loufried«. Nach ihrem Tode wurde das Haus an der Herzberger Landstraße für eine Neubebauung des Berghanges, von dem man einen weiten Blick über Göttingen bis zu den Weserbergen hat, abgerissen, aber

5 | In der damals üblichen Transliteration »Die Brüder Karamasoff«.

am Eingang zum neuen Haus Herzberger Landstr. 101 wurde 1972 für sie und ihren Mann ein Gedenkstein errichtet. (Motel 1993, 103)

Andreas-Salomé verbrachte in St. Petersburg die ersten 20 Jahre ihres Lebens. Wenn sie sich an ihre Kindheit erinnerte, fiel es ihr schwer, die Sprache zu nennen, die sie als Muttersprache betrachtet hatte. In der Familie hat man Deutsch gesprochen (ihr Vater war Balte deutscher Herkunft und die Mutter eine in Russland geborene Dänin deutscher Abstammung). Mit dem Kindermädchen hat sie Russisch gesprochen und mit der Gouvernante Französisch. Sie besuchte eine englische Privatschule. Diener im Hause waren Tataren, Schwaben und Esten. Dabei verstand sie sich als Russin.⁶

Abb. 1: Lou Andreas-Salomé



Bei einem Aufenthalt in Schweden begann Andreas-Salomé ein intensives Verhältnis mit dem 15 Jahre jüngeren Nervenarzt und Freudianer Poul Bjerre. Als er 1911 zum *Kongress der Internationalen Psychoanalytischen Vereinigung* nach Weimar fuhr, begleitete sie ihn und traf dort erstmals Sigmund Freud. Er wurde zur entscheidenden Bezugsperson ihrer letzten 25 Lebensjahre. Sie ahnte und hoffte, dass die neue Denkschule der Psychoanalyse – mit Freud als Vaterfigur – ihr Zugang zum Verständnis der eigenen seelischen Verfassung verschaffen könnte. Von Oktober 1912 bis April 1913 hielt sie sich in Wien auf, später folgten viele weitere Besuche. Sie hörte im Wintersemester 1912/13 Freuds Vorlesung in der

6 | Vgl. http://de.wikipedia.org/wiki/Lou_Andreas-Salomé [November 2011].

psychiatrischen Klinik über *Einzelne Kapitel aus der Lehre von der Psychoanalyse* und nahm an seinen *Mittwochssitzungen* und *Samstagskollegs* teil. Mit ausdrücklicher Zustimmung Freuds beteiligte sie sich aber auch an den Diskussionsabenden Alfred Adlers, der sich 1911 von der orthodoxen psychoanalytischen Schule Freuds distanziert und mit seinem Verein für Individualpsychologie eine eigene tiefenpsychologische Schule begründet hatte.

Freud hielt sehr viel von seiner Schülerin. Durch ihren Wissensdurst, ihre Neugier auf menschliche Verhaltensweisen und die intensive Suche nach deren Verständnis wurde sie für Freud eine hochgeschätzte Diskussionspartnerin. Sogar ihre eigenwillige Ausdeutung psychoanalytischer Konzepte, denen sie eine vorwiegend poetische und literarische Form gab, akzeptierte er ohne Widerspruch. Er fand, sie sei die »Dichterin der Psychoanalyse«, während er selbst Prosa schreibe. In der *Schule bei Freud* (so der Titel ihres postum veröffentlichten Tagebuches der Jahre 1912/13) versuchte Lou Andreas-Salomé ihr eigenes Leben besser zu verstehen und zu beherrschen; darauf legte sie in Hinblick auf ihr fortgeschrittenes Alter besonderen Wert.

Freud riet ihr zum Beruf der Psychoanalytikerin. Sie schrieb Aufsätze für die psychoanalytische Zeitschrift *Imago* und war schon 1913 Gastrednerin beim *Psychoanalytischen Kongress* in Berlin. 1915 eröffnete sie in ihrem Göttinger Wohnhaus die erste psychoanalytische Praxis der Stadt. 1921 wurde sie Mitglied der *Deutschen Psychoanalytischen Vereinigung*. Im selben Jahr begann ihre Freundschaft mit Anna, einer der drei Töchter Freuds. Zum 75. Geburtstag ihres Freundes und Lehrers am 6. Mai 1931 schrieb sie den offenen Brief *Mein Dank an Freud*. Der Adressat antwortete ihr:

Es ist gewiss nicht oft vorgekommen, dass ich eine ps[ych]o[a]nalytische Arbeit bewundert habe, anstatt sie zu kritisieren. Das muss ich diesmal tun. Es ist das Schönste, was ich von Ihnen gelesen habe, ein unfreiwilliger Beweis Ihrer Überlegenheit über uns alle [...]. (Zit. n. Wildt 2008: 106)

Lou Andreas-Salomé darf eine der herausragendsten Persönlichkeiten in der gesamteuropäischen Kultur der Moderne genannt werden. Die russische Kultur (Literatur, Philosophie und Kunst) hat in ihrem Schaffen tiefe Spuren hinterlassen. Nachstehend bringen wir unkommentiert einige Urteile ihrer Zeitgenossen (vgl. Salber 2004):

Lou Andreas ist unter den heutigen Dichterinnen die geistigste, die psychologisch tiefste – das unterschreibe ich mit Buchstaben so hoch wie der Usspenski-Dom. Respekt vor Ihnen, begnadete Frau und vor Ihrer Kunst und vor Ihrer Weisheit.

Marie von Ebner-Eschenbach

Brief an Lou Andreas-Salomé (1901)

[...] was für Herrlichkeiten weiß diese Frau einzusehen, wie wendet sie sich alles, was ihr Bücher und Menschen im rechten Moment zutragen, zum seeligsten Verständnis, begreift, liebt, geht furchtlos in den glühendsten Geheimnissen umher, die ihr nichts thun,

die sie nur anstrahlen mit reinem Feuerschein. Ich weiß und wußte seit jenen fernen Jahren, da sie mir zuerst zu so unendlicher Bedeutung begegnet ist, niemanden, der so das Leben auf seiner Seite hätte, im Sanftesten wie im Furchtbarsten die eine Kraft erkennend, die sich verstellt, die aber immer, selbst wo sie tötet noch, gebend sein will.

Rainer Maria Rilke

Brief an die Fürstin Taxis (1913)

Die letzten 25 Lebensjahre dieser außerordentlichen Frau gehörten der Psychoanalyse an, zu der sie wertvolle wissenschaftliche Arbeiten beitrug und die sie auch praktisch ausübte. Ich sage nicht viel, wenn ich bekenne, daß wir es alle als eine Ehre empfanden, als sie in die Reihen unserer Mitarbeiter und Mitkämpfer eintrat, und gleichzeitig als eine neue Gewähr für den Wahrheitsgehalt der analytischen Lehren [...]. Meine Tochter, die mit ihr vertraut war, hat sie bedauern gehört, daß sie die Psychoanalyse nicht in ihrer Jugend kennengelernt hatte. Freilich gab es damals noch keine.

Sigmund Freud

Nachruf (1937)

Sabina Spielrein

Die zweite hervorragende Persönlichkeit war Sabina Spielrein. Die Internetressource *Wikipedia* berichtet knapp über sie:

Sabina Naftulovna Spielrein (russisch Сабина Нафтуловна Шпильрейн; * 1885 in Rostow am Don; † 12. August 1942 ebenda) war eine russisch-jüdische Psychoanalytikerin. Sie wurde als Tochter des vermögenden jüdischen Kaufmanns Naftula (später Nikolai) Spielrein und seiner Ehefrau Eva geboren. Die Mutter hatte Zahnmedizin studiert, widmete sich aber vorwiegend ihren fünf Kindern. Spielrein besuchte das Mädchengymnasium in Rostow und schloss es 1904 mit der Reifeprüfung ab. 1904 wurde sie wegen »Hysterie« in die psychiatrische Klinik Burghölzli in Zürich eingewiesen und dort u.a. von Carl Gustav Jung, dort Oberarzt, behandelt. [...] ⁷

Schon während der Schulzeit hatte Sabina Spielrein zum Entsetzen ihres Vaters marxistische Flugblätter und Revolutionsliteratur verteilt. In Zürich traf sie sich heimlich mit anderen Russen, die eine gesellschaftliche Umwälzung anstrebten – und erschreckte damit ihren Therapeuten. Im Frühling 1905 begann sie ihr Medizinstudium an der Universität Zürich.

1911 wurde Spielrein als erste Frau mit einem dezidiert psychoanalytischen Thema (*Über den psychologischen Inhalt eines Falles von Schizophrenie*) in Zürich zum Dr. med. promoviert. Spielrein hielt sich in München und Wien auf und lernte dort Sigmund Freud persönlich kennen. Sie nahm an den legendären *Mittwoch-Gesellschaften* teil und wurde als zweite Frau (nach Lou Andreas-Salomé) in die *Wiener Psychoanalytische Vereinigung* aufgenommen.

7 | Vgl. http://de.wikipedia.org/wiki/Sabina_Spielrein [November 2011].

Im Februar 1923 zog sie nach Moskau, und im Jahr darauf kehrte sie an ihren Geburtsort Rostow am Don zurück. Als Stalin 1936 die Psychoanalyse in der Sowjetunion verbieten ließ, arbeitete Sabina Spielrein zunächst als Pädologin und schließlich als Schulärztin. Sie veröffentlichte weiterhin wissenschaftliche Arbeiten in Fachzeitschriften, die außerhalb der Sowjetunion erschienen.

Abb. 2: Sabina Spielrein



Am 22. Juni 1941 überfielen deutsche Heeresverbände die Sowjetunion. Ein Jahr später, am 24. Juli 1942, nahmen die Deutschen Rostow ein. Die in Rostow lebenden Juden mussten sich am 11./12. August 1942 in einem Schulgebäude versammeln und dann zur Zmievskaja Balka marschieren, wo sie erschossen wurden. Darunter waren auch die 55-jährige Sabina Spielrein und ihre beiden Töchter Renata und Eva.

Sabina Spielrein hat die Hälfte ihres Lebens unter den Deutschen verbracht; sie mochte nicht glauben, dass die Deutschen für sie zur Lebensgefahr werden konnten. Auch Freud hat mit seiner Ausreise gezögert, indem er betonte, von einer Nation, die der Welt Goethe geschenkt hatte, könne nichts Böses ausgehen.

Einstellung zu Freuds Schaffen in Russland

Freud und seine Psychoanalyse blieben auch nach 1917 in Russland populär. Die bolschewistischen Machthaber hatten dazu jedoch unterschiedliche Meinungen. Lenin charakterisierte die freudsche Theorie als »eine Art kleinbürgerliche modische Marotte« (Цеткин 1955: 43f.). Seine Frau Nadežda Krupskaja, die vor allem durch ihre pädagogische Tätigkeit im jungen Sowjetstaat bekannt war, versprach sich dagegen viel von den modernen psychoanalytischen Ideen. »Die Überführung des Unbewussten ins Bewusste ist eine der wichtigsten pädagogischen Aufgaben unserer Zeit« (zit. n. Педология 1932: 103) hielt sie ihrem

Mann entgegen. In den 1920er Jahren gab es in Moskau einen Kindergarten, in dem die Erziehung der Kinder auf psychoanalytischen Ideen basierte.

Die Einstellung der Intellektuellen zu Freud und seiner Lehre war zwar nicht immer begeistert, aber grundsätzlich eher positiv. Nadežda Mandelštam (Mandelstam), die Frau des großen russischen Dichters, die in Bezug auf Freud und seine Lehre eher neutral eingestellt war, erinnert sich an die Tatsache, dass Freud in Charkov 1922 als eine interessante Novität galt; über ihn (Freud) haben alle gesprochen, ohne dabei wirklich informiert zu sein. Sergej Ermolinskij, ein Freund von Michail Bulgakov, erinnerte sich mit Ironie an die Moskauer Intellektuellen der 1920er Jahre: »In Mode kamen langsam Freud und Spengler« (Эткинд 1993: 93).

Viele Arbeiten der Moskauer Psychoanalytiker wurden zuerst von dem Regime unterstützt und überwacht. Vor allem ist hier Leo Trotzki zu nennen, dessen Bezug zur Psychoanalyse einer besonderen Betrachtung bedarf. Er fand das Zusammenspiel des physiologischen Materialismus und der belletristischen Darstellung seelischer Zustände faszinierend.

Abb. 3: Sigmund Freud



In manchen Arbeiten der damaligen Zeit findet sich der Versuch, die Psychoanalyse mit dem Marxismus zu verbinden. Freudismus – so bezeichneten die Bolschewisten die psychoanalytische Lehre – wurde als ein wissenschaftlich fundiertes Versprechen aufgefasst, den Menschen umgestalten zu können, und zwar auf der Basis seiner Bewusstseinsänderung. Erst später wurde der Termi-

nus Freudismus negativ konnotiert. Ab einem gewissen Zeitpunkt betrachtete Stalin die Psychoanalyse als »getarntes trotzkistisches Ideengut« (vgl. Сталин 1931), das aus der Sicht der Bolschewisten sofort auszumerzen sei.

Mitte der 1930er Jahre beginnt der Untergang der russischen psychoanalytischen Tätigkeit. Im Oktober 1934 wurde das ganze Netz von psychotechnischen Institutionen vernichtet. Durch den Beschluss des Sovnarkom waren 29 wissenschaftliche Forschungsinstitute abgewickelt, die Zeitschrift *Psichotechnika* [»Psychotechnik«] wurde geschlossen.

Am 25. Januar 1935 wurde Isaak N. Spielrein (ein Bruder von Sabina Spielrein) verhaftet. Ihm wurde die Teilnahme an der trotzkistischen Opposition zur Last gelegt. Seine Tochter erinnert sich an diesen Tag: »An dem Tag wurde ich 19 Jahre alt [...]. Erst 1939 sagte man mir, dass mein Vater für zehn Jahre Gefängnis ohne Anspruch auf Briefwechsel verurteilt worden war. Diese Formulierung bedeutete Erschießung.« (Эткинд 1993: 89)

Nach dem Fall von Trotzki war die Psychoanalyse in Russland streng verboten und alle Arbeiten wurden sofort gestoppt. 1936 gab es sogar ein offizielles Dekret, das die psychoanalytische Tätigkeit verbot.

Zuerst betrachtete Freud die jüngsten Entwicklungen in Russland eher mit Neugierde. Dabei hatte er wenig Ahnung von den wahren Absichten der Bolschewisten. Je mehr Freud aber das Wesen des Regimes verstand, desto stärker wendete er sich ab. Bald machte er sich Sorgen um die Entwicklung der Welt im Ganzen und sagte, dass ihm seine sieben Enkelkinder Leid täten. Im Endeffekt charakterisierte er das Wesen des sowjetischen Regimes als das Verbot des Denkens.

Im Zuge der Demokratisierung Russlands ändert sich wiederum die Einstellung zur psychoanalytischen Tätigkeit. Die freudschen Ideen erleben ihre Renaissance. 1996 verabschiedet Boris Jelzin das Gesetz Nr. 1044 *Über die Reaktivierung psychoanalytischer Tätigkeit*. Viele Arbeiten von Sigmund Freud, darunter auch die *Traumdeutung*, werden neu übersetzt.

Vor dem Hintergrund der Wiedererweckung des Interesses an Freuds Schaffen in Russland kann sich unser Parallelkorpus für die russische Forschung in diesem Bereich als nützlich erweisen. Das Vorhandensein eines Paralleltextes erleichtert bekanntlich die adäquate Interpretation des Originals.

DIE TRAUMDEUTUNG

Bei der *Traumdeutung* handelt es sich primär nicht um eine wissenschaftliche Abhandlung, sondern um einen belletristischen Text, der auch für die Literaturwissenschaft von Interesse ist. W. Schmidt-Dengler betonte dies in einem im Frühling 2006 in Wien gehaltenen Vortrag. Darin liegt möglicherweise das Geheimnis seines Erfolgs beim breiten Publikum.

Zwischen 1895 und 1897 arbeitete Sigmund Freud an diesem Werk, das er 1899 (als Erscheinungsjahr steht 1900, was Freud aus symbolischen Überlegungen durchgesetzt hat) veröffentlichen ließ. Von Auflage zu Auflage hat Freud

den Text stark überarbeitet, so dass es viele unterschiedliche Versionen gibt. Deshalb ist es so wichtig, darauf zu achten, welche Auflage bei der jeweiligen Übersetzung als Originaltext genommen wurde. Freud hielt *Die Traumdeutung* für das wichtigste Werk seines Lebens. Dadurch erklärt sich u.a. die Wahl des Textes für das Parallelkorpus.

Ein weiterer Grund liegt im revolutionären Charakter dieses Werkes. Freud betont, dass viele Symbole im Traum sexueller Natur seien. Dieses Werk eröffnete die Möglichkeit, über verschiedene tabuisierte Phänomene in der Gesellschaft zu diskutieren. Viele Sexualtabus sind somit gebrochen worden.

Aus linguistischer Sicht ist vor allem die Frage wichtig, wie die beiden Texte (Original und Übersetzung) aufeinander bezogen werden können. Alles, was oben besprochen wurde, kann als allgemeiner kultureller Rahmen dienen, den man benötigt, um den Text besser zu verstehen. Uns interessieren vor allem konkrete Übersetzungslösungen, Exaktheit bei der Übertragung bestimmter Inhalte, Gebrauch einzelner Wörter und Konstruktionen etc.

Zielsetzung und Material

Das eigentlich linguistische Ziel unseres Projekts ist es, zu zeigen, wie die korpusbasierten Methoden und Instrumentarien für eine lexikologische bzw. lexikografische Analyse angewandt werden können. Dabei handelt es sich vor allem um Wörter mit einem ausgefeilten kombinatorischen Profil, d.h. Wörter, die von ihren kontextuellen Partnern insofern stark abhängen, als ihr textuelles Verhalten nicht vollständig von ihrer semantischen Struktur abgeleitet werden kann, sowie um Wörter mit kulturbedingten Konnotationen. In dieser Hinsicht liefern Sigmund Freuds Texte relevante empirische Daten, denn sie enthalten den sogenannten Sexualwortschatz, der in der damaligen Zeit einen stark konnotierten Teil des Lexikons darstellte.

Lexikalische Einheiten, die sexuelle Handlungen oder anatomische und physiologische Details bezeichnen (im Folgenden: Sexualbegriffe), wurden in der Regel im öffentlichen Diskurs des 19. Jahrhunderts vermieden, obwohl sie in der Fachsprache (z.B. in den medizinischen Texten) verwendet wurden. Freud führte dieses Vokabular und die entsprechende Thematik in den öffentlichen Diskurs ein.

Eine unserer Aufgaben besteht darin, die Verwendung von Sexualbegriffen in ihren verschiedenen Kontexten in der Traumdeutung zu analysieren. Ein Ziel dieses Projektes ist es, lexikalische Beweise für die Existenz von kulturellen und/oder diskursbasierten Konventionen bei der Verwendung oder Vermeidung bestimmter lexikalischer Einheiten zu finden. Der Vergleich des Originaltextes mit seiner Übersetzung ins Russische ermöglicht, die Rolle der betreffenden Konventionen in verschiedenen Kulturen zu untersuchen. Der korpusbasierte Textvergleich demonstriert bestimmte Unterschiede in der Verwendung von Sexualbegriffen im Ausgangstext und in der russischen Übersetzung. Es stellt sich dabei die Frage, wie diese Unterschiede erklärt werden können.

Zum einen können die hier zu hinterfragenden Evidenzen auf die Vielfalt der Diskursarten und -konventionen zurückgeführt werden, nämlich auf die Unterschiede zwischen fachlichem und öffentlichem Diskurs. Im Jahre 1913, als *Die Traumdeutung* zum ersten Mal ins Russische übersetzt wurde, war dieses Werk bereits so populär geworden, dass es gleich den fachlichen Bereich verlassen hat und als eine Art belletristischer Literatur aufgenommen wurde. Zum anderen kann hier angenommen werden, dass es zu Beginn des 20. Jahrhunderts gewisse kulturelle und sprachkonventionelle Unterschiede zwischen der österreichischen und russischen Gesellschaft gab. Möglicherweise durften Sexualbegriffe nach russischen kulturellen Konventionen nicht im gleichen Maße frei verwendet werden, wie das im Wien der damaligen Zeit der Fall war.

Im ersten Schritt der Analyse wurden die Korpusdaten ausgewertet, um einige Hypothesen über den Normgebrauch von Sexualbegriffen aufzustellen und ihre Dynamik zu beschreiben. Der Vergleich mit dem modernen Sprachgebrauch gibt eine klare empirische Evidenz für diachronische Bedeutungsverschiebungen in dieser lexikalischen Domäne.

Im nächsten Schritt der Analyse wurden die einschlägigen deutschen Kontexte mit ihren russischen Übersetzungen verglichen. Dieser Vergleich ermöglicht es, einige Aussagen über die relevanten Besonderheiten der zwischensprachlichen Äquivalenz zu machen. Sehr oft werden die betreffenden deutschen Wörter und Ausdrücke nicht mit Hilfe ihrer »Standardäquivalente«, die alle bekannten zweisprachigen Wörterbücher als solche vermerken, übersetzt. Im letzten Schritt der Analyse werden einige mögliche Erklärungen für die empirischen Ergebnisse herausgearbeitet.

Die hier verwendeten empirischen Daten stammen aus dem erstellten deutsch-russischen Parallelkorpus zur *Traumdeutung* (vgl. dazu oben). Es gibt drei Übersetzungen dieses Werkes ins Russische. Für unser Projekt verwendeten wir die erste »kanonische« Übersetzung von Dr. Kotik aus dem Jahr 1913. Als nächste Phase des Projekts wird eine englische Übersetzung hinzugefügt werden.

Analyse

Der Vergleich des deutschen Originaltextes mit seiner ersten russischen Übersetzung zeigt gravierende Unterschiede in der Behandlung von Themen wie Sexualität, anatomische und physiologische Details. Während der deutsche Text von Freud oft einfache und unkomplizierte Bezeichnungen der Genitalien und sexueller Handlungen enthält, ist die russische Übersetzung voll diskreter umschreibender Formulierungen. Im Weiteren wollen wir eine Typologie solcher Formulierungen vorschlagen.

Die erste Möglichkeit, tabuisierte Bezeichnungen zu vermeiden, ist die Verwendung eines lateinischen Terminus statt einer üblichen russischen Entsprechung (vgl. Beispiel 1 u. 2).

1. Der Träumer hatte mit zwölf Jahren einen bettlägerigen Kollegen besucht, der sich wahrscheinlich nur zufällig bei einer Bewegung im Bette entblößte. Beim Anblick seiner Genitalien von einer Art Zwang ergriffen, entblößte er sich selbst und fasste das *Glied* des anderen, der ihn aber unwillig und verwundert ansah, worauf er verlegen wurde und abließ.

Пациентъ этотъ въ возрастѣ 12 лѣтъ посѣтилъ однажды своего больного товарища: тотъ случайно сбросилъ съ себя одѣяло и остался на минуту голымъ. При видѣ его полового органа пациентъ мой, повинуясь своего рода принужденію, тоже обнажился и коснулся penis'а товарища. Тотъ былъ, однако, такъ разсерженъ, что онъ смутился и ушелъ.

2. Wer einige Übung im Übersetzen von Träumen hat, wird allerdings sofort daran gemahnt werden, dass das Eindringen in enge Räume, das Öffnen verschlossener Türen zur gebräuchlichsten sexuellen Symbolik gehört, und wird mit Leichtigkeit in diesem Traume eine Darstellung eines *Koitusversuches von rückwärts* zwischen den beiden stattlichen Hinterbacken des weiblichen Körpers finden.

Кто имѣетъ извѣстную опытность въ толкованіи сновидѣній, тотъ сейчасъ же увидитъ въ проникновеніи въ тѣсныя помѣщенія и въ открываніи запертыхъ дверей наиболѣе употребительную сексуальную символику и съ легкостью истолкуетъ это сновидѣніе какъ изображеніе попытки coitus'a a posteriori.

Im Beispiel 1 wurde das einfache deutsche Wort *Glied* durch die lateinische Bezeichnung »*penis*« ersetzt. Es enthält auch eine andere lexikalische Verschiebung: Das Verb *fassen* wird mit Hilfe von *коснуться* [›berühren‹] ins Russische übersetzt. Dieses russische Verb beschreibt eine viel schwächere Intensität der betreffenden homoerotischen Handlung. Folglich entstellt hier die Übersetzung die Intention des Autors.

Im Beispiel 2 wird der Ausdruck *Koitusversuch von rückwärts* ebenfalls durch den lateinischen Terminus ersetzt, nämlich »*coitus a posteriori*«. Dieser Kontext enthält auch noch eine zusätzliche Abweichung vom Original. Die sexuell konnotierte Konkretisierung der Idee des »*coitus a posteriori*«, nämlich *zwischen den beiden stattlichen Hinterbacken des weiblichen Körpers*, wurde in der russischen Übersetzung weggelassen. Dies führte zu groben Sinnentstellungen: Während der deutsche Satz den Analverkehr thematisiert, kann die russische Übersetzung auch im Sinne des vaginalen Geschlechtsverkehrs verstanden werden.

Das zweite Verfahren besteht in der Milderung oder der völligen Eliminierung der sexuellen *Message* der Formulierung (vgl. Beispiele 3 und 4).

3. Das Liebespaar pflegte ihn, den älteren Knaben, durch Bier betrunken zu machen, *wenn die Umstände einem nächtlichen Verkehre günstig waren*.

Любовники напивали его пивомъ, отъ котораго онъ тотчасъ же засыпаль.

4. Der Sprachgebrauch tut dabei mit, indem er »Hinterbacken« als *Homologie der Wangen anerkennt*, »Schamlippen« neben den Lippen nennt, welche die Mundspalte einrahmen. Die Nase wird in zahlreichen Anspielungen dem Penis gleichgestellt, die Behaarung hier und dort vervollständigt die Ähnlichkeit.

Ротъ, губы часто символизируютъ влагалище, «срамныя губы», носъ – penis, волосы на головѣ – растительность на половыхъ частяхъ и т. д.

Der weggelassene Teil im Beispiel 3 erläutert die Gründe, warum die Liebenden den Jungen schläfrig machen wollten und ihm deswegen Bier gegeben haben. Im Beispiel 4 wurde die »anale Beschreibung« weggelassen (vgl. in diesem Zusammenhang auch Beispiel 2).

Gewisse Passagen sind in der russischen Übersetzung ganz weggelassen worden. Der Grund dafür kann entweder die idiomatische Natur des deutschen Satzes (wie dies in Beispiel 5 der Fall ist) oder der Inhalt der Äußerung sein. Beispiel 6 hat deutliche homoerotische Konnotationen.

5. In unseren Landen existiert eine unfeine Bezeichnung für den masturbatorischen Akt: sich einen ausreißen oder sich einen herunterreißen.
6. Der Traum eines Mannes: Er sieht zwei Knaben, die sich balgen, und zwar Fassbinderknaben, wie er aus den herumliegenden Gerätschaften schließt; einer der Knaben hat den anderen niedergeworfen, der liegende Knabe hat Ohringe mit blauen Steinen. Er eilt dem Missetäter mit erhobenem Stocke nach, um ihn zu züchtigen. Dieser flüchtet zu einer Frau, die bei einem Bretterzaun steht, als ob sie seine Mutter wäre. Es ist eine Tagelöhnersfrau, die dem Träumer den Rücken zuwendet. [...] – Ohringe mit blauen Steinen tragen nach seiner Beobachtung meist die Prostituierten. [...] – Die stehende Frau: Nach der Szene mit den beiden Knaben ging er am Donauufer spazieren und benützte die Einsamkeit dort, um gegen einen Bretterzaun zu urinieren.

Das dritte Verfahren zur Vermeidung von Sexualbegriffen besteht in der Verwendung umschreibender neutraler Bezeichnungen (vgl. Beispiel 7).

7. Ich mache hier auf die so häufige Verlegung von unten nach oben aufmerksam, die im Dienste der Sexualverdrängung steht, und vermöge welcher in der Hysterie allerlei Sensationen und Intentionen, die sich an den *Genitalien* abspielen sollten, wenigstens an anderen einwandfreien Körperteilen realisiert werden können.

Я обращаю здѣсь вниманіе на столь частое «перенесеніе снизу вверх», которое наблюдается при отпѣсненіи сексуальныхъ элементовъ и при помощи котораго при истеріи могутъ реализоваться на различныхъ частяхъ тѣла ощущенія, относящіяся къ половой сферѣ.

Es gibt auch Fälle, in denen die Übersetzung durchaus angemessen ist, d.h. Sexualbegriffe sind mit Hilfe ihrer »Standard-Äquivalente« übersetzt (vgl. Beispiele 8 und 9).

8. Die Kerze ist ein Gegenstand, der die weiblichen *Genitalien* reizt

Свѣча – предметъ, способный раздражать половые органы женщины

9. Er rekonstruiert nun seine Gedanken bei diesem Anlasse: Ein dünnes *Kondom* ist gefährlich, ein dickes schlecht.

Онъ вспоминаетъ далѣе, что при этомъ сообщеніи у него появилась мысль: тонкій кондомъ опасенъ, толстый же плохъ.

DISKUSSION

Es fragt sich, warum die russische Übersetzung nicht in allen Punkten dem Original folgt. Man könnte annehmen, dass das akzeptable Maß an Toleranz im Russland der damaligen Zeit etwas niedriger war. Diese Erklärung scheint allerdings kaum angemessen zu sein. Es muss bedacht werden, dass die russische kulturelle Elite des *Fin de Siecle* (und gewissermaßen auch die Gesellschaft im Ganzen) in Bezug auf Sexualität wesentlich freier war als das Wiener Bürgertum. Der Grund für die besprochenen Abweichungen vom Original liegt eher in der Textsortenspezifika. *Die Traumdeutung* wurde dem russischen Lesepublikum als eine fachwissenschaftliche Abhandlung präsentiert, während der Originaltext deutliche belletristische Züge aufweist. Deshalb richtet sich die russische Übersetzung eher nach den Gestaltungsnormen eines psychologischen bzw. medizinischen Fachtextes. Es handelt sich also nicht primär um kulturelle Unterschiede zwischen Österreich und Russland, sondern vielmehr um die Opposition konkreter Diskurstypen.

Ein weiterer Grund für die Unterschiede zwischen dem Original und seiner Übersetzung liegt möglicherweise darin, dass bestimmte Themen (z.B. Homosexualität) in der russischen Kultur der Jahrhundertwende stärker als im damaligen Wien tabuisiert waren.

LITERATUR

- Biber, Hanno/Breiteneder, Evelyn/Dobrovol'skij, Dmitrij (2002): Corpus-Based Study of Collocations in the AAC. In: A. Braasch/C. Povlsen (Ed.): Proceedings of the Tenth EURALEX International Congress. Vol. 1. Copenhagen.
- Krafft-Ebing, Richard von (1886): Psychopathia Sexualis. Eine klinisch-forensische Studie. Stuttgart.
- Mörth, Karlheinz (2003): Navigating the Markup: Treading New Paths in the Creation of Parallel Corpora. In: COMPLEX-Proceedings. (7th Conference on Computational Lexicography and Text Research, Budapest 11 April 2003.) Budapest.
- Motel, Heinz (1993): Berühmte Persönlichkeiten und ihre Verbindung zu Göttingen. Göttingen.
- Salber, Linde (2004): Lou Andreas-Salomé. Mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten. 6. Aufl. Reinbek b. Hamburg.
- Wildt, Bert te (2008): Anderswohin tragen. Erinnerung und Sehnsucht in Wissenschaft und Kunst. Würzburg.
- Лейбин, Валерий М. (1991): Развитие психоанализа в России // Психоаналитический вестник, №1, с. 32-55.
- Энциклопедия глубинной психологии (2001) / Пер. с нем. / Общ. ред. Андрея М. Боковикова. М.: «Когито-Центр», МГМ.
- Эткинд, Александр (1993): Эрос невозможного. История психоанализа в России. СПб.: Медуза.
- Цеткин, Клара (1955): Воспоминания о Ленине/Пер. с нем. М.: Издательство политической литературы.
- Педология 4 (1932).
- Сталин, Иосиф В. (1931): О некоторых вопросах истории большевизма // Пролетарская революция, № 6, с. 3-12.

Didaktische Direktive in der deutschen und arabischen Askeselyrik von Oswald von Wolkenstein und 'Abū 'l-'Atāhiya¹

HALA FARRAG

Abstract

A turn from love poetry to religious poetry can be demonstrated in the late work and particularly in the captivity songs of the latemedieval Tyrolean poet and singer Oswald von Wolkenstein (appr. 1377-1445). Self-reflection about the world order, complaining the sins, fear of death, thinking of the afterlife and love for God are some of the topics of these poems. An arabic poet, who wrote hundreds of poems about the impermanence of the world was the abbasidic poet 'Abū 'l-'Atāhiya (748-826). At the age of approximately fifty years and as a reaction of his disappointment in love as well as of his own and the contemporary careless life 'Abū 'l-'Atāhiya left the worldly topics in poetry and turned to the afterlife. As punishment of his rejecting the request of the Kalif Ar-Rašīd to write poems in worldly topics 'Abū 'l-'Atāhiya had to spend a whole year in prison, where he was more intensively concerned with the religion. A stylistic analysis of the ascetic poems of Oswald von Wolkenstein and 'Abū 'l-'Atāhiya showed a common strong tendency to the didactical public addressing, particularly with regard to directive expressions.

OSWALD VON WOLKENSTEIN, 'ABŪ 'L-'ATĀHIYA UND IHRE WENDUNG ZUR ASKESE

Das Leben des viel gereisten Ritters, Diplomaten und Sängers Oswald von Wolkenstein (ca. 1377-1445) war durch seinen Kampf um den Aufstieg zum Tiroler Landherrn gekennzeichnet, obschon er als jüngerer Sohn einer einflussreichen Familie geboren war.² Kennzeichnend für seine Lyrik ist die Ich-Bezogenheit,

1 | Für inhaltliche und formale Verbesserungsvorschläge bin ich Prof. Dr. Harald Fricke sowie dem Forschungskolloquium des Departements für Germanistik der Universität Freiburg (CH) äußerst dankbar.

2 | Zu den Reisen des jungen Oswalds mit einem erfahrenen Ritter als Teil der mittelalterlichen Erziehung und zu seiner Teilnahme an Feldzügen vgl. Kühn 1977: 20, 22ff., 27 u. 31.

die Subjektivität und das Autobiografische in seinen Liedern wie bei keinem anderen deutschsprachigen Dichter zuvor (vgl. Hartmann 2005: 352ff.). Die zwei von ihm autorisierten Handschriften seiner Lieder (A, B) enthalten seine Melodien zu den Liedern, zu jener Zeit ebenfalls eine Innovation (vgl. Schönmetzler 1990: 9 u. 11). Eine Abwendung von der Liebeslyrik zum Religiösen lässt sich vor allem in seinen ›Gefangenschaftsliedern‹ nachweisen. Diese entstanden während und nach seinen beiden Gefangenschaften; die erste 1421/22 auf Schloss Forst bei Meran als Folge der Erb- und Besitzstreitigkeit um Schloss Hauenstein, die zweite fünf Jahre später auf Burg Vellenberg bei Götzens als Folge seiner Unterstützung König Sigmunds gegen Herzog Friedrich von Österreich.³ Geistliche Lieder bilden etwa ein Zehntel von Oswalds Gesamtwerk (vgl. Kühn 1977: 95-97); die darin enthaltenen Frömmigkeitsmotive sind wohl auf seinen Kontakt mit Klerikern während seiner 15-jährigen Arbeit als Angestellter des Brixner Bischofs zurückzuführen (vgl. Schwob 1979: 5). Oswalds Folterung mit Schraubenstiefel, Eisenfesseln usw. während der ersten Gefangenschaft, wie sie in seinen Liedern geschildert ist, konnte bislang historisch nicht nachgewiesen werden,⁴ ist jedoch durch den Vergleich mit zeitgenössischen Darstellungen glaubhaft (vgl. Schwob 1979: 124f.). Die Erbarmungslosigkeit seiner früheren Geliebten, vermutlich Anna Hausmann, die sich aufgrund ihrer Erbensprüche an seiner Folterung beteiligte, steht in seinen Gedichten im Gegensatz zur Barmherzigkeit Gottes.⁵ Die Erfahrung der Gefangenschaft, die Beengung und die Todesangst, die physischen und psychischen Qualen ließen Oswald bei der Reflexion über hohe Werte Trost suchen (vgl. Schwob 1979: 17 u. 23); dazu trugen für das Spätmittelalter typische krasse Bilder des Todes und der Verwesung aufgrund der Verbreitung von Krankheiten und Seuchen bei (vgl. Kühn 1977: 98f.): »Der Besinnung auf die Wechselhaftigkeit der Fortuna und die Hinfälligkeit allen irdischen Strebens folgt die Hinwendung zu Gott als dem wahren Glück und höchsten Gut« (Schwob 1979: 18). Gedanken über die Weltordnung, Sündenklage, Jenseitsbezogenheit und Liebe zu Gott bilden die Themen einer Reihe von diesen Gedichten.

Die arabische Literatur kennt keinen weiteren Lyriker, der Hunderte von Gedichten über die Vergänglichkeit der Welt schrieb, wie 'Abū 'l-'Atāhiya (130 h/748 n. Chr.-ca. 210 h/826 n. Chr.), der beste Vertreter dieser lyrischen Tendenz aus dem frühen abbasidischen Zeitalter. Wegen Armut übersiedelte die Familie nach Kūfa, wo der junge Ismā'īl Qāsim Ibn Suaid 'Al-Kisānī, der

3 | Dazu vgl. Schwob 1979: 33-48 u. 55-65; Kühn 1977: 306-320 u. 325-327; Helmkamp 2003: 63.

4 | Vgl. Doon/Okken/Cox 1980: 340f.; Kühn 1977: 308ff. Anzumerken ist hier, dass Klein (1980: 29 u. 35) und Schwob (1979: 9f. u. 14) von einer oft stilisierten und nicht-faktischen Realität in den Liedern Oswalds von Wolkenstein sprechen.

5 | Kühn (1977: 73 u. 327) bestreitet es, dass eine Frau in der Erbfehde verwickelt war, und betrachtet die Geschichte von der Hausmannin als eine Stilisierung. Schwob (1979: 44f.) dagegen erklärt den historischen Grund für die Fehde zwischen Oswald von Wolkenstein und Anna Hausmann; siehe zum Forschungsstand in dieser Hinsicht Helmkamp 2003: 66-74.

spätere 'Abū 'l-'Atāhiya, mit seinem älteren Bruder als Verkäufer von Tonwaren arbeitete und damit in den Kreisen der Dichter verkehrte. In der Stadt wurde er für seine Gedichte, die er auf Scherben von Krügen schrieb, schnell bekannt. Sein Hauptthema war am Anfang die Liebe.⁶ Sein Name 'Abū 'l-'Atāhiya (der Wahnsinnige) verdankte er seinem allgemeinen liederlichen Verhalten in der Jugend sowie seiner Liebe zu 'Utbah, einer der Sklavinnen des Kalifen Al-Mahdī (vgl. Deif 2004: 239 u. 1984: 73). **Wegen seiner Liebesgedichte über sie** wurde er vom Kalifen für eine Weile eingesperrt (vgl. Al-Bustānī 1986: 5). Im Alter von etwa 50 Jahren und während des Kalifats von Harūn Ar-Rašīd, in dessen Gunst 'Abū 'l-'Atāhiya stand, erlebte dieser eine Wende in seiner Lebensauffassung; er verzichtete auf weltliche Themen und wandte sich in den letzten 30 Jahren seines Lebens dem menschlichen Schicksal und dem Jenseits zu. Die einzige bekannte Ursache dafür ist seine Enttäuschung in der Liebe. Zugleich ist seine Hinwendung zur Askese eine Reaktion auf das eigene leichtsinnige Leben sowie auf die allgemein verbreitete Vernachlässigung der islamischen Grundsätze.⁷ In vielen Gedichten richtet 'Abū 'l-'Atāhiya seine Kritik an die Zeitgenossen und an den Verlust der Freundschaft, der Treue, der Großzügigkeit und der Gottesfurcht (vgl. dazu 'Ānūtī 1957: 84-98). Als Strafe dafür, dass er 'Ar-Rašīds Aufforderung ablehnte, Gedichte wie früher mit weltlichen Themen zu verfassen, musste 'Abū 'l-'Atāhiya ein ganzes Jahr im Gefängnis verbringen. Die Misshandlungen führten dazu, dass er anstatt Liebesgedichte ein Jahr lang »nur Worte des Korans und Glaubensbekenntnisse in den Mund« (Rescher 1991: I) nahm. Viele Interpreten erklären 'Abū 'l-'Atāhiyas Wendung durch äußere Einflüsse, ob etwa durch die Lektüre übersetzter griechischer Philosophen⁸ oder vielleicht sogar als Einfluss christlicher Theologie (vgl. Rescher 1991: II; 1983: II, 9). Dagegen ist einzuwenden, dass die Askeselyrik gegen Ende des Reiches der Umayyaden (661-750) als Reaktion auf das weltgierige Leben der Herrscher entstand, lange bevor die intensive Übersetzung griechischer Werke ins Arabische einsetzte.⁹ Die Behauptung, von der christlichen Theologie beeinflusst zu sein, steht im Widerspruch zur Tatsache, dass 'Abū 'l-'Atāhiya in seiner religiösen Lyrik viele Worte dem Koran oder den Sprüchen des Propheten Muḥammad

6 | Zur Biografie von 'Abū 'l-'Atāhiya vgl. Rescher 1983: II, 4f.; Brockelmann 1898: 77 u. 1901: 82f.; Al-Bustānī 1986: 5-7, Deif 2004: 237-241, Brockelmann 1974: 34f. und 'Ānūtī 1957: 44-48.

7 | Zu den persischen Einflüssen in der Verbreitung von Sängerei, Sklaverei und Alkoholkonsum unter den Abbasiden vgl. Deif 2004: 65-74; At-Taṭāwī 1991: 129-137 u. 146ff.; 'Ānūtī 1957: 5ff.

8 | Vgl. dazu Deif 2004: 150-157, 240ff. u. 247 u. 1984: 86f.; dabei nennt Deif aber die Namen jener griechischen Philosophen nicht. Al-Bustānī behauptet sogar, dass 'Abū 'l-'Atāhiya in seiner Weltabsage von der indischen Philosophie beeinflusst war, vgl. dazu Al-Bustānī 1986: 10 und Brockelmann 1974: 35. Jedoch bestätigt At-Taṭāwī die islamischen Wurzeln der Askese bei 'Abū 'l-'Atāhiya, vgl. At-Taṭāwī 1991: 137, 141 u. 145.

9 | Vgl. Wagner 1988: 92, 121 u. 123; Deif 2004: 83ff. u. 399ff., At-Taṭāwī 1991: 137f.; 'Ānūtī 1957: 78ff.

entlehnte. Sein didaktischer Versuch, die einfachen Schichten mit seinen predigenden Versen zu erreichen, gilt als Grund für die Schlichtheit seiner Sprache, wegen der er zu größerem Ruhm gelangte; die Masse des Volkes lernte seine Askese-Gedichte auswendig und sang sie.¹⁰ Ins Deutsche wurden seine religiösen Gedichte von Oskar Rescher 1909 unter dem Titel *Die Zuhdijāt* (>*Die Askese-Gedichte*<) übersetzt.

FRAGESTELLUNG

Die primäre Analyse der Lyrik der Weltabsage sowohl bei Oswald von Wolkenstein als auch bei 'Abū 'l-'Atāhiya ergab eine starke Tendenz zur didaktischen Publikumszugewandtheit. Diese ist zwar formal heterogen, jedoch kann man annehmen, dass sie semantisch über einen auffordernden Charakter verfügt. Daher liegt der Schwerpunkt dieser Studie auf dem kommunikativen Aufforderungstyp, dem sogenannten direktiven Äußerungsmodus. Ausgehend von der Weltabsage als Konzept und von der Didaktik als Ziel der Askeselyrik versuche ich, auf folgende Fragen eine Antwort zu geben:

- a) Mit welchem kommunikativen Ziel haben beide Dichter die direkten und indirekten Direktive eingesetzt? Welchen Strategien folgten sie, um den Adressaten ihrer Lieder von ihrem didaktischen Ziel zu überzeugen?
- b) Inwiefern entsprechen die verwendeten direktiven Äußerungen den bisher in der (funktional-pragmatischen) Theorie festgestellten Möglichkeiten zur Äußerung von Direktiven in der deutschen und arabischen Sprache?
- c) Inwiefern können kontrastive Studien zur Bereicherung der verglichenen linguistischen Theorien beitragen?

THEORETISCHE GRUNDLAGEN

Im Gegensatz zu der Vorstellung eines zu beeinflussenden, passiven Lesers in der antiken Rhetorik¹¹ geht die moderne Linguistik seit Anfang der 1960er Jahre von einem aktiven Leser aus, dessen Verhalten durch den Text gesteuert werden kann (vgl. Scholz 2007: 113). Karl Bühler (1934/1982: 96f. u. 107) fragt sich, welche Sprachmittel direkt oder indirekt adressatenhaft fungieren. In der Pragmastilistik **hat der Adressat die Aufgabe, die mentalen Prozesse des Senders zu rekonstruieren**, d.h. die jeweilige Äußerung zu interpretieren und einer pragmatischen Kategorie, einem *Modus* zuzuordnen (vgl. Rehbein 1999: 92). Dabei orientiert man sich an formalen (d.h. lexikalischen, syntaktischen, into-

10 | Zur Volkstümlichkeit der Lyrik von 'Abū 'l-'Atāhiya vgl. Rescher 1991: II; Brockelmann 1901: 82f.; At-Taṭāwī 1991: 138f., 144 u. 146; Deif 1984: 62f., 82f. u. 87f.; 1987: 170f. u. 2004: 147 u. 251f.

11 | Dazu siehe Pankau 1992: 836ff.; Knappe 2006: 3.

natorischen etc.) Indikatoren.¹² Eine Äußerung verfügt erst über einen Modus, wenn sie u.a. mindestens aus einem Wort mit propositionalem Gehalt besteht, das syntaktisch organisiert ist (vgl. Rehbein 1999: 97). Beim Direktiv handelt es sich um einen nicht-assertiven Modus (vgl. Meibauer 1987: 11, 14); Rehbein (1999: 125) betrachtet ihn als einen Modus, in dem der Handlungsraum des Adressaten angesprochen wird.

Dem Direktiv liegt ein Bedürfnis in einer defizienten Konstellation zugrunde [...], die durch die Ausführung der im propositionalen Gehalt benannten Handlung seitens H geändert werden kann. [...]. (Rehbein 1999: 113).

In der arabischen Stillehre ist die fordernde Hervorrufung¹³ (al-'inšā'u ṭ-ṭalabī¹⁴) ein sprachliches Phänomen innerhalb der Disziplin der Bedeutung syntaktischer Muster¹⁵ ('ilmu 'l-ma'ānī) und wird definiert als eine »Äußerung, die eine Forderung enthält, die zum Zeitpunkt ihrer Formulierung noch nicht erfüllt ist« (Stock 2004: 16). As-Sakkākī klassifiziert schon im 13. Jahrhundert das Eingeforderte nach der Möglichkeit seiner Realisierung in: »Realisierung in der Außenwelt« und »Realisierung im Geiste« (vgl. Simon 1993: 309f. u. 312). Dem deutschen Direktiv entsprechen im Arabischen zwei Formen der Aufforderung, nämlich der Direktiv im positiven Sinne (al-'amr) und der Prohibitiv (an-naḥī). **In ihrem klassischen Fall drücken sie eine verpflichtende Aufforderung aus, etwas zu tun (im Fall des Direktivs) oder zu unterlassen (im Fall des Prohibitivs), und zwar mit »Anspruch auf Superiorität« des Sprechers** (vgl. Simon 1993: 334 u. 337).

Ein Modus erfordere laut Rehbein (1999: 117) stets eine syntaktisch organisierte Konstruktion des propositionalen Gehalts als Vermittlung, daher sei der Imperativ selbst kein Modus,¹⁶ könne aber zur Realisierung des Direktivs benutzt werden. Dem Direktiv dienen verschiedene syntaktische Formen im Deutschen:

- Imperativsatz: »Laß bitte das Buch da!« (Altmann 1987: 48)
- Aussagesatz: »Du läßt bitte das Buch da.« (Altmann 1987: 48)

12 | Vgl. Meibauer 1987: 14; Altmann 1987: 31-46.

13 | Übers. v. Stock 2004: 15.

14 | Aus technischen Gründen kann ich die arabischen Begriffe und Zitate hier nur transkribiert anführen.

15 | Übers. v. Simon 1993: 59.

16 | Eine nicht-auffordernde Verwendung des Imperativs findet man in Wunschsätzen wie »Schlafe gut!« (Donhauser 1987: 69). Meibauer (1987: 9) bestätigt: Selbst wenn man »sämtliche relevanten Merkmale berücksichtigt, wird man nicht zu einer 1:1-Zuordnung zwischen Formtyp und Funktionstyp gelangen.« Bei Donhauser (1987: 57, 66f.) bezeichnet der Imperativ sowohl eine morphologische Kategorie als auch »eine Klasse von illokutionären Rollen«. Um solche Überlappungen zu vermeiden, bleibe ich bei Rehbeins (1999) und Meibauers (1987) Einschätzung des Modus als pragmatische Kategorie.

- Infinitiv: »Während der Fahrt nicht aus dem Fenster lehnen!« (Donhauser 1987: 62)
- Partizip II: »Stillgestanden! (Donhauser 1987: 62)
- Modalverbkonstruktion: »Du sollst/ musst die Füße vom Tisch nehmen!« (Winkler 1989: 1)
- explizierter Performativ: »Ich fordere dich auf, die Füße vom Tisch zu nehmen!« (Winkler 1989: 1)¹⁷
- Adhortativ: »Treffen wir uns am Dienstag!« (Rehbein 1999: 117)¹⁸
- Fragesatz: »Lässt du bitte das Buch da?« (Altmann 1987: 48)

Als Ausdrucksformen für den Befehl gelten im Arabischen:

- Imperativsatz: wa 'ṣna 'i 'l-fulka bia 'iuninā wa waḥyīnā¹⁹ (Koran 11: 37; »Und verfertige das Schiff vor Unseren Augen und nach Unserer Eingebung.«)²⁰
- Apokopierende l-Partikel vor dem Präsens: liunfiqa dū sa'atin min sa'atihī²¹ (Koran 65: 7: »Der Wohlhabende soll entsprechend seinem Wohlstand [...] ausgeben.«)
- Imperativ ersetzende Konstruktionen wie das Nomen ḥadārīn (>Vorsicht<) oder die Präpositionalkonstruktion 'alayka (>[auf] dir sei<).²²
- Infinitivsatz: wa bilwālidayni iḥsāna²³ (Koran 2: 83; wörtl.: »Und zu den Eltern Gütigsein<).
- Aussagesatz: ta'tinī ḡadan (>Du wirst [doch] morgen zu mir kommen« [Simon 1993: 345]).
- Wunschsatz: hallā tuḥliṣa fī 'amalik²⁴ (>Würdest du in deiner Arbeit gewissenhaft sein!<)
- Fragesatz: 'alā tanzilu tuṣīb ḥayran (>Willst du nicht absteigen, dann wird dir Gutes widerfahren?« [Simon 1993: 339 f.]

Dagegen nennen die arabischen Stilforscher nur eine Form für das Verbot:

17 | In einem expliziten Performativum, Begriff eingeführt von Austin, »vollzieht man also nicht nur den illokutionären Akt des Versprechens, man »macht« – durch die entsprechende Verwendung des performativen Verbs »versprechen« – »zugleich klar«, welchen illokutionären Akt man vollzieht« (Grewendorf 1979: 176).

18 | Der Adhortativ wird als Ausdrucksmöglichkeit der Aufforderung in der 1. Person benutzt; beide – S und H – werden aufgefordert, den Handlungsplan durchzuführen, vgl. Rehbein 1999: 117; Altmann 1987: 35f.

19 | Beispiel angeführt in Al-Marāḡī 1993: 75

20 | Übersetzungen der Koranverse sind folgender Übersetzung entnommen: *Der edle Qur'ān und die Übersetzung seiner Bedeutungen in die deutsche Sprache* (2002).

21 | Beispiel angeführt in Al-Marāḡī 1993: 75

22 | Ausführlich dazu vgl. Hārūn 2001: 154-157.

23 | Beispiel angeführt in Tuwaynī 2007: 89.

24 | Beispiel angeführt in ebd.: 105

- die verbotende, apokopierende Partikel ›la‹ und Indikativ Präsens,²⁵ z.B. wa lā tuḥāṭibānī fi 'l-laḏīna ḡalamū 'innahum muḡraḡūn²⁶ (Koran 11: 37; »[...] sprich Mich nicht an zugunsten derer, die Unrecht getan haben; sie werden ertränkt werden«).

In der klassischen Rhetorik erwähnt Quintilian Abscheu, Staunen, Mitleid oder Verwunderung (vgl. Meibauer 2007: 300f) als Funktionen der rhetorischen Fragen. Während die Funktional-Pragmatik (Altmann 1987; Donhauser 1987; Winkler 1989; Rehbein 1999) die rhetorische Frage als Ausdrucksmittel der Aufforderung völlig ignoriert, bestreiten andere Linguisten wie Pasch (1988: 115), dass rhetorische Fragen als Aufforderungen eingeordnet werden können, da der Sprecher kein Informationsbedürfnis hat. Spätere Linguisten anerkennen jedoch den auffordernden Zweck der rhetorischen Frage. Als Beispiel für eine Entscheidungsfrage als indirekte Aufforderung, ins Bett zu gehen, nennt Schöpsdau (1996: 445): »Wollt Ihr euch nicht zu Bette legen, Vater?« Rada (2009: 218) unterscheidet zwischen drei Handlungstypen, die anhand von Fragesätzen ausgedrückt werden, nämlich Bewerten, Feststellen und Auffordern. Nach As-Sakkākī dient die Frage in der arabischen Rhetorik der Einforderung einer »Realisation im Geiste« (Simon 2007: 311). Jedoch kann die Frage andere nicht-interrogative kontextbedingte Handlungen ausdrücken. Der Adressat wird indirekt aufgefordert, die Einstellung des Sprechers anzunehmen, und zwar mit dem Ziel des Feststellens, der Beseitigung des Zweifels, der Ironisierung, der Zurechtweisung, des Bestreitens, der Missbilligung, des Langsamkeitsvorwurfs, der Einschüchterung und des Tadels (vgl. Simon 1993: 313 ff.).

Umstritten ist die Bedeutung der Konditionalsätze im Deutschen. Donhauser (1987), Winkler (1989: 202f.) und Zaefferer (1987: 276f. u. 280) vertreten die Meinung, dass Konditionale keine Aufforderung ausdrücken. Würde man einige von zwei dieser Autoren angeführten Beispiele unter dem Aspekt der Indirektheit betrachten, dann könnte man feststellen, dass es da um eine Aufforderung ohne Anspruch auf Superiorität geht:

- »Habe nur erst die Prüfung bestanden und du wirst dich sofort besser fühlen.« (Donhauser 1987: 67)
- »Gib ihm den kleinen Finger und er will die ganze Hand.« (Donhauser 1987: 61)
- »Welchen Winkel du auch nimmst, er ist stets gleich 180 Grad minus der Summe der beiden anderen Winkel.« (Zaefferer 1987: 280)

›S‹ (= Sender) versucht im ersten Beispiel durch Ansporn, den Hörer indirekt aufzufordern. Die Warnung dient im zweiten indirekt, den Hörer aufzufordern, auf eine bestimmte Handlung zu verzichten. Im letzten Beispiel wird der Hörer durch die Gleichsetzung herausgefordert, die jeweilige Behauptung durch eige-

25 | Vgl. Simon 1993: 334 u. 337; Tuwaynī 2007: 98; Al-Ġārim/'Amin 1996: 187.

26 | Beispiel angeführt in Al-Marāġī 1993: 75.

ne Versuche zu verifizieren. Mit einem Blick auf die arabische Rhetorik entdeckt man, dass As-Sakkākī den Konditionalsatz (Protasis) schon im 13. Jahrhundert als Ausdrucksform der Aufforderung anerkannte. Die Folge (Apodosis) enthalte oft die positive Information, die den Hörer zur Ausführung der Einforderung veranlasse (vgl. Simon 1993: 339f.).

Im Deutschen und im Arabischen drückt der **Direktiv je nach Kontext** verschiedene mentale Handlungen aus, die von Theoretikern beider Sprachen ähnlich beschrieben werden. Als Beispiele im Deutschen dafür gelten Befehl, Bitte, Anweisung, Anordnung, Instruktion, Normsetzung, **beleidigende Zurückweisung**, Zurückweisung, Vorschlag und Erlaubnis.²⁷ Im Arabischen sind hier vor allem Bitte, Erziehung, Erlaubnis, Gleichstellung, Einschüchterung, Unfähigkeitsbeichtigung, Provokation und Rat erwähnenswert.²⁸

DIE ANGEWANDTE UNTERSUCHUNG

In den Askese-Gedichten von Oswald von Wolkenstein²⁹ und 'Abū 'l-'Atāhiya³⁰ wird der Hörer ständig direkt oder indirekt aufgefordert, Handlungen durch-

27 | Vgl. Meibauer 1987: 10; Altmann 1987: 23; Winkler 1989: 200f.

28 | Für weitere mentale Handlungen für den Befehl und für das Verbot, vgl. Tuwaynī 2007: 90-94.

29 | Ich verwende hier die Ausgabe: *Die Lieder. Oswald von Wolkenstein* (1987; im Weiteren unter der Sigle »KA«). Zur Vereinfachung des Leseprozesses habe ich das »f« durch ein »s« ersetzt. Dabei berufe ich mich auf die Online-Ausgabe der Gesellschaft für Oswald von Wolkenstein (http://www.wolkenstein-gesellschaft.com/texte_oswald.php [November 2011]) und auf den in Schönmetzler 1990: 315-412 angehängten Urtext.

30 | Die von Al-Bustānī (im Weiteren »BA«) herausgegebene und oft zitierte Gedichtsammlung verfügt über keine Textedition. Dagegen vergleicht Faiṣal in seiner Ausgabe (unter der Sigle »FA«) zwei Manuskripte (gefunden in Tübingen und in Damaskus) mit der vom libanesischen Pfarrer Louis Cheikho 1886 herausgegebenen Gedichtsammlung (vgl. Faiṣal 1965: 5 und Brockelmann 1974: 36) und kommt zu dem Ergebnis, dass in dieser letzten sehr viele Verse entweder geändert oder ausgelassen worden sind, oft die, die von dem Propheten Muḥammad sprechen oder Entlehnungen aus dem Koran enthalten. Beim Vergleich der beiden Ausgaben habe ich herausgefunden, dass in den Gedichten BA 631, 162, 489, 576, 315, 487 u. 166 insgesamt 27 Verse fehlen, alle über den Propheten Muḥammad. Also hat Al-Bustānī wahrscheinlich die Ausgabe von Cheikho als Vorlage benutzt, ohne seine Quellen zu erwähnen. Rescher (1991: II) bestätigt in seiner Einleitung, dass die von ihm benutzte Ausgabe (BA) »erheblich unter dem Niveau einer modernen Textedition« liegt. So sah ich mich gezwungen, die FA ('Abū 'l-'Atāhiya. 'Aṣ'āruhu wa aḥbāruhu 1965) als **Original zu benutzen** und Reschers Übersetzung (1991; im Weiteren unter der Sigle »OR«) bei Bedarf zu ergänzen und zu modifizieren (mit einem »*« markiert). Auf die eigene Übersetzung von ganzen Versen, wo Reschers Text von der FA vollständig abweicht, werde ich mit »(HF)« hinweisen. Eine Reihe von Arabisten wie Deif und At-Tatawī haben diese libanesisische Ausgabe benutzt und haben ihre Erwägungen über 'Abū 'l-'Atāhiya darauf aufgebaut.

zuführen, die religiösen Überzeugungen der beiden Dichter entspringen. Aufgrund des begrenzten Umfangs führe ich nur repräsentative Beispiele für einen bestimmten Typ von Sprechhandlungen des Direktivs respektive für eine grammatische Form dieses Typs an. Die scheinbare Unausgeglichenheit der zitierten Beispiele von der Anzahl der Textstellen her ist darauf zurückzuführen, dass der Vers bei 'Abū 'l-'Atāhiya oft eine abgeschlossene semantische Einheit bildet, während sich bei Oswald von Wolkenstein eine Aufforderungsstrategie über mehrere Verse ausdehnt.

Kommunikative Typen des Direktivs in der AskeseLyrik

Der primäre Zweck des Direktivs bei beiden Dichtern bildet die Aufforderung zur Weltabsage. Darauf bereitet eine Reihe von deutschen und arabischen Direktiven vor, welche darauf zielt, das Publikum an den Tod und das Jenseits zu erinnern. Die Unausweichlichkeit des Todes ist schon ein Hauptgedanke der arabischen AskeseLyrik seit Ende der Umayyadenzeit; dabei knüpften Vertreter dieser Gattung an die altarabischen Trauergedichte (vgl. Wagner 1988: 121 u. 125) an. Der Tod bedeutet zugleich die Rückkehr des Menschen zu seinem Schöpfer. Im Christentum ist die Liebe zu Gott laut dem Markus-Evangelium (12 u. 29) das höchste Gebot und gilt als Schutz vor den sieben Hauptsünden (vgl. Schwob 1979: 153); bei Oswald von Wolkenstein bilden die »vier letzten Dinge« Tod, Jüngstes Gericht, Himmel und Hölle neben der Marienverehrung Schwerpunkte seiner religiösen Lieder (Hartmann 2005: 362f.). Das unbedingte Gottvertrauen (>at-tawakkul<) bildet ein Charakteristikum der islamischen AskeseLyrik im Reich der Abbasiden bis Mitte des 9. Jahrhunderts (vgl. Wagner 1988: 122). Der Glaube an einen barmherzigen Gott, der dem Menschen hilft, seine Gebete erhört und seine Sünden vergibt, ist bei Oswald von Wolkenstein und bei 'Abū 'l-'Atāhiya erkennbar. Beide fordern ihre Adressaten auf, sich selbst zu erziehen, die Seele vom Bösen zu läutern und sich dem Guten zuzuwenden.

Strategien der Aufforderung in der AskeseLyrik

Ich berufe mich bei der Klassifizierung der kommunikativen Strategien von Aufforderungen auf Bühlers Einteilung in direkte und indirekte Adressierung und auf die arabische Kategorisierung vor allem von rhetorischen Fragen. Dass diese Strategien auch für andere Formen zutreffen, soll anhand der Beispiele belegt werden.

Deifs Anmerkung zur libanesischen Ausgabe, dass sie das andalusische, e.i. das in Damaskus gefundene, Manuskript als Vorlage hat (vgl. Deif 1987: 167f.), ist dementsprechend fehlerhaft.

Direkte Aufforderung

Empfehlung

Zunächst folgen deutsche und arabische Beispiele für direkte Aufforderungen, in denen den Adressaten geraten wird, des Todes zu gedenken. Die jeweilige syntaktische Form des Direktivs wird in den Beispielen kursiv gedruckt:

- (B 1) *Wach, menschlich tier,/ brauch dein vernunft, ir frauen und ouch manne!/[...] / Louff, süch in schier,/ es vinstert pald, die weil dus macht gesehen, (KA, B 2)*
- (B 2) *volg, brüder, swester, arm und reich,/ pau dort ain floss, das dich werdt ewikleich. (KA, B 15)*
- (B 3) *lā ta'mana 'l-maūta fī ʔarafin wa lā nafasin wa 'in tamana'ta bi'l-ḥuḡḡābi wa 'l-ḥarasi (FA 199)*
»Halt' dich bei keinem Blick und keinem Atemzug [...] vor dem Tode sicher, auch wenn du dich durch Kämmerer und Wächter wohl schützen liessest.« (OR 117)
- (B 4) *'ayuhā 'l-muzmi'u 'r-raḥīla 'ani 'd-dunyā tazaūūd liḏāka min ḥairi zādi (FA 114)*
»Oh du, der [...] von der Welt aufzubrechen [gedenkst], nimm zu dieser Reise den besten Proviant mit.« (OR 66)*
- (B 5) *ruwaydaka lā tansā 'l-maqābira wa 'l-bilā wa ʔa'ma ḥasā 'l-maūti 'l-ḥaḏī 'anta ḏā'iqubu (FA 265)*
»Gemach! Vergiss nicht die Gräber und die Vernichtung sowie den Geschmack des Schlürfens (aus dem Becher) des Tods, den du ja jedenfalls wirst kosten müssen.« (OR 160)

In (B 1) weckt das lyrische Ich zunächst die Aufmerksamkeit seiner Zuhörer anhand zweier Imperativsätze, um sie dann aufzufordern, den Tod als das Ungewisse, Dunkle zu fürchten und zu erwarten. Diese Vorstellung knüpft an die Darstellung des Todes im Alten Testament als Land der Finsternis an: »Haben sich dir des Todes Tore je aufgetan, oder hast du gesehen die Tore der Finsternis?«³¹ (Hi 38,17). Oswald fordert seine Adressaten anhand zweier weiterer Imperativsätze in (B 2) auf, für das wahre Leben im Jenseits zu arbeiten; das Bauen eines Rettungsfloßes erinnert an Nohas Arche im Buch der Genesis (1Mos 7). Auch bei 'Abū 'l-ʔatāhiya wird der Aspekt der Gefährlichkeit des Todes hervorgehoben. In (B 3) wird der Hörer durch den Prohibitiv aufgefordert, dem hier personifizierten Tod nicht zu vertrauen. Sein Rat, an den Tod zu denken, drückt das lyrische Ich anhand eines Prohibitivs aus. Der Übergang vom Diesseits ins Jenseits wird im Islam als eine Reise dargestellt, auf die man sich vorbereiten muss; der Proviant für diese Reise sollten die guten Taten im Diesseits

31 | Für Zitate aus dem Alten und Neuen Testament benutze ich die neuhochdeutsche Übersetzung der Luther-Bibel 1912 online unter <http://www.bibel-online.net> [November 2011].

sein. Sich auf den Koranvers »Und sorgt für die Reise, doch wahrlich, die beste Vorsorge ist Gottesfurcht.« (Koran 2: 197) berufend, fordert das lyrische Ich in (B 4) seinen Adressaten auf, sich mit diesem Proviant auszustatten, und zwar in Form eines Imperativsatzes. In (B 5) wird die Adressierung durch das Imperativ ersetzende Nomen *ruwaydaka* (wörtl.: [geh] »langsam wie der milde Wind«) eingeführt.³² Dadurch wird der Adressat auf die eigentliche Aufforderung aufmerksam gemacht, die Gräber und den Tod nicht zu vergessen, was der Prohibitiv zum Ausdruck bringt.

Mit dem Tod kehrt der Mensch zu seinem Schöpfer zurück. Der Glaube an einen barmherzigen Gott ist bei beiden Dichtern erkennbar. Zugleich raten beide ihrem Publikum, Gottes Strafe zu fürchten. **Damit hängt eine weitere Aufforderung zusammen, nämlich vor der Rückkehr zu Gott die Sünden zu bereuen:**

- (B 6) »neur dienen aim, der haisset got;/ die werlt fñrt ungeräte./ *darab so nim dir ainen graus/ und hoff zu dem, der dir gehelfen mag*«. (KA, B 15)
- (B 7) »Hör, kristenhait!/ ich rat dir das mit brüderlichen treuen /*du hab got lieb für alle ding*«. (KA, B 4)
- (B 8) »Ach lieber freund, wërlich ich wolt uns raten,/möcht wir aus disen swachen listen waten,/ der wir natürllich hie begern,/ und beten got, den reichen,/Das er uns wolt vergeben unser sünde/ und unser herz in seiner lieb erzünde;«. (KA, B 10)
- (B 9) 'ayuhā 'l-mustağītu bī ḥasbuka 'llāhu muğītu 'l-'anāmi min mustağāī (FA 89)
»Oh du, der du bei mir [d.h. bei den Menschen] Hilfe suchst, mag es dir an Gott, dem Helfer aller Menschen, als Unterstützer genügen.« (OR 54)
- (B 10) wa lā ḥasabanna 'llāhu yağfalu mā maḍā wa lā 'anna mā yaḥfā 'alayhi yağību (FA 16)
Glaub' nicht, Gott lasse das Geschehene der Vergessenheit anheimfallen oder die heimlichen Taten gingen verloren.« (OR 13)
- (B 11) faḥīfi 'llāha wa 'truki 'z-zabwa, wa 'dkur maūqifa 'lhāī'īna fī yaūmi 'l-ḥisābi (FA 37)
»Nun, so fürchte Gott, lass die Einbildung [Überheblichkeit] und denk' [an die Lage der Sünder am Tage der Auferstehung*]«. (OR 26f.)
- (B 12) yā nafsū tūbī qabla 'an lā tastatī'īna 'an tatūbī wa 'stağfiri liḍinūbiki 'r-rahmāna ḡaffāri 'd-dunābi (FA 38)
Oh Seele, bekehre dich, bevor du dich nicht mehr bekehren kannst./ Und bitte für deine Sünden den Allbarmherzigen, den Sünden Vergebenden, um Vergebung. (HF)

32 | *Ruwayda* ist eine Verkleinerungsform von *raūd* (»milder Wind«), vgl. Al-Mu'ğamu 'l-Wasīṭ 1985: 395; zur auffordernden Funktion dieses Ausdrucks vgl. Hārūn 2001: 155.

Die Vorstellung von einem gnädigen, barmherzigen Gott entlehnt Oswald von Wolkenstein dem Alten Testament: »[...] und betete zum HERRN [...]; denn ich weiß, daß du gnädig, barmherzig, langmütig und von großer Güte bist und läßt dich des Übels reuen« (Jo 4,2). Eine direkte Aufforderung an den Hörer, Gott zu dienen, und auf Ihn zu hoffen, erfolgt in Form dreier Imperativsätze in (B 6). Die Aufforderung »hör, kristenhait« (B 7) verweist auf typische religiöse Aufforderungen, z.B. Jesus' Anrede: »Höre Israel, der HERR, unser Gott, ist ein einziger Gott; und du sollst Gott, deinen HERRN, lieben von ganzem Herzen, von ganzer Seele, von ganzem Gemüte und von allen deinen Kräften« (Mk 12,29). In einem weniger didaktischen Ton schließt Oswald von Wolkenstein sich als Adressaten des Rates mit ein: Der Performativsatz im Adhortativ »ich wolt uns raten« (B 8) expliziert den kommunikativen Zweck. Da erscheint der Dichter nicht als eine übergeordnete Instanz, sondern als ein Sündiger, der die Gnade Gottes braucht. In (B 9) ist die Verwendung des assertiven Modus der Ausdruck dafür, dass das lyrische Ich Gottes Unterstützung als Faktum betrachtet. Die Adressierung erfolgt in diesem arabischen Vers anhand der Anrede und der Personaldeixis in dem Nomen ḥasbuka (wörtl.: »deine Genügsamkeit«). Sowohl die beiden Prohibitive in (B 10) als auch die drei Imperative in (B 11), Gott zu fürchten, dementsprechend zu handeln und des Tages der Auferstehung zu gedenken, entstammen den Sorgen eines erfahrenen Ermahners. Eine direkte Aufforderung an die Seele, sich zu bekehren, die Sünden zu bereuen und Gott, dem Vergebenden, um die Tilgung dieser Sünden zu bitten, drücken in (B 12) zwei Imperativsätze aus, die die Notwendigkeit der Reue und die Sicherheit der Vergebung hervorheben. Dabei beruft sich 'Abū 'l-'Atāhiya auf folgenden Koranvers: »[...] verliert nicht die Hoffnung auf Allahs Barmherzigkeit. Gewiß, Allah vergibt die Sünden alle. Er ist ja der Allvergebende und Barmherzige.« (Koran 39: 53).

Der zentrale kommunikative Zweck der Direktive in den Spätgedichten von Oswald von Wolkenstein und von 'Abū 'l-'Atāhiya ist die Aufforderung zur Weltabsage:

- (B 13) »lass dir die werlt nicht smecken,/ aus irem lust mach dir ain spot./ so hastu freude hie und dort genüg./ Kain ungevell las dich bekümmern, das dich mach verzagen,/ kain trübsail las dir pringen pein«. (KA, B 15)
- (B 14) »und wiltu, das dir wolgeling,/ dein willen ker von irdischem gelust!« (KA, B 4)
- (B 15) *fataḡāfā 'an dāri 'l-ḡurūri wa 'an dawā 'ibā, wa kunn mutawaqqi'an li'l-ḥadiṭāti* (FA 70)
 »Halt' dich dem Haus der Täuschung [der Welt] und ihren Umständen fern und mach' dich stets auf die Schicksalsschläge gefasst!« (OR 34)
- (B 16) *falā taḥmida 'd-dunyā, wa lakin faḍimmaḥā, wa mā bāli ša'yin ḍammahu 'llāhu yuḥmadu* (FA 109)
 »So lob' die [Welt*] nicht, sondern tadle sie vielmehr. Und wie sollte man auch eine Sache loben, die Gott selbst getadelt hat.« (OR 64)

Oswald macht seine Adressaten auf die Hinfälligkeit der Welt und auf die Ewigkeit des Jenseits aufmerksam. Seinen Rat, Gott zu dienen, der Welt zu entsagen, die Lust daran zu verspotten und sich von der Trübsal der Welt nicht bekümmern zu lassen, drückt er direkt anhand von fünf Imperativsätzen (B 13) aus und führt dafür argumentierend als Konsequenz an, Freude im Diesseits und im Jenseits zu haben. Als Folge der Bedingung, dass der Hörer willens wäre, dass es ihm wohlgeht, empfiehlt das lyrische Ich in Form eines Imperativsatzes in (B 14), der Welt zu entsagen. 'Abū 'l-'Atāhiya bedient sich Imperativsätzen, um seinen Leser aufzufordern, sich von der Liebe zum Weltlichen fernzuhalten und sich auf die Schicksalsschläge gefasst zu machen (B 15). Zur Betonung des Prohibitivs *falā tahmida* (>so lob nicht<) in (B 16) benutzt 'Abū 'l-'Atāhiya in einem direkten Aufforderungsverfahren den im rhetorischen Sinne dazu tautologischen Imperativsatz *dimmabā* (>tadle sie<) und in einem indirekten die abschließende rhetorische Frage, die die beiden Forderungen rechtfertigt und den Leser an die Geringschätzung des Diesseits im Koran erinnert: »Und das diesseitige Leben ist nur trügerischer Genuß« (Koran 3: 185).

Sowohl bei Oswald von Wolkenstein als auch bei 'Abū 'l-'Atāhiya wird der Adressat dazu veranlasst, sich selbst zu bekehren und sich dem Guten zuzuwenden.

- (B 17) »Diemütikait und erenst selden meide,/las hoffart, bis gedultig, leb an neide,/ so werden all dein veinde lam/ dort in der helle flamme./Frid trag in deines herzen grund,/ das du von rach icht werst enzunt« (KA, B 14)
- (B 18) »[...] ouch ward betoubet,/ gevangen durch ains weibes list/ der von Wolkenstein, des hanck er manchen tritt./ Dorumb so rat ich jung und alt,/fliecht böser weibe glanz!« (KA, B 3)
- (B 19) »Vil hor und wänig sag./ So lebst mit frauden manigen tag.« (KA, B 48)
- (B 20) »wenig red, ain nutzes sweigen./ los, frag, wes du von güten sachen ierre gast« (KA, B 14).
- (B 21) »Wol auf und wacht,/ acht, ser betracht/ den tag, die nacht/ eur fräveleiche sünde,[...]/ Las dich pei den güten treuen/ gen dem alden und dem neuen,« (KA, A 118).
- (B 22) 'iṣbir likulli muṣibatin wa taḡallad wa 'lām bi'anna 'l-mar'a ḡairu muḥallad (FA 111)
»Zeig' Geduld und Fassung gegenüber jedem Unglück und lass' dir sagen, dass der Mensch auf kein dauerndes Leben rechnen kann.« (OR 65)
- (B 23) wa 'mna' fu'ādaka 'an yamīla bika 'l-baṭwā wa 'šdud yadayka biḥabli dīnika wa 'tazi' (FA 223)
»Wehr' es deinem Herzen, dich von der [Laune*] mit fortreißen zu lassen, und bind' deine Hände mit dem Strick deiner Religion [...] und [hör auf*]!« (OR 131)
- (B 24) faḡul ḥasanān wa 'amsik 'an qabīḥin wa lā tanfakka 'an sū'in ṣamūta (FA 63)

- »Gib' stets dem Guten Ausdruck und enthalt' dich des Ueblen; immerdar aber schweig' vom Schlechten.« (OR 42)
- (B 25) 'ifši ma' rufaka fihim wa 'aktir *tumma lā tabgi 'aleybi tawāba* (FA 33)
 »Gib Wohltaten, soviel als möglich, in der Welt nach allen Seiten, [und begehre dann keine Vergeltung dafür*].« (OR 25)
- (B 26) *šil qāṭi'ika wa ḥārimika wa 'a'fihim wa 'idā fa'alta fadum biḍāka wa wāli* (FA 299)
 »Bewahr' denen deine freundschaftliche Gesinnung, die mit dir brechen wollen und dich leer ausgehen lassen, und gib ihnen Geschenke! Und tust du das, so halt daran (auch für später) fest.« (OR 184)
- (B 27) *lā tumsiki 'l-māla wa 'stardi 'l-ilāha bihi fa'inna ḥasbuka minhu 'r-rya wa 'š-šiba'a* (FA 231)
 »Knaus're nicht mit deinem Gute und such' vielmehr Gott dadurch zufrieden zu stellen,[...]; mag dir ja an deinem Besitz soviel genügen, das du dich davon nähren [...] kannst.« (OR 140)

Die Liebe zu Gott als höchstes Gebot gilt als Schutz vor den sieben Todsünden: Hoffart, Neid, Zorn, Geiz, Unkeuschheit, Unmäßigkeit und religiös-sittliche Trägheit, die Oswald in seinem Lied *Hör, kristenhait* erwähnt oder umschreibt (vgl. Schwob 1979: 153). In (B 17) predigt das lyrische Ich, sich an Demütigkeit, Ernst, Geduld, Bescheidenheit und Frieden zu halten und Hoffart zu unterlassen; dabei bedient er sich fünf unterschiedlicher Imperativsätze. Um den Adressaten zu ermuntern, jenen Ratschlägen zu folgen, werden ihre Konsequenzen expliziert (»so werden all deine veinde lam/ dort in der helle flamme« und »das du von rach icht werst enzunt«); die letzte basiert auf einem Zitat aus dem Alten Testament: »Du sollst nicht rachgierig sein noch Zorn halten gegen die Kinder deines Volks. Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst« (3 Mos 19,18), sowie aus dem Neuen Testament »ehre Vater und Mutter« und: »Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst.« (Mt 19,19). Oswalds biografischer Hintergrund der Verführung und Gefangenschaft zeigt sich in dem expliziten Performativ in (B 18), anhand dessen das lyrische Ich das Publikum auffordert, vor der oberflächlichen, vergänglichen Schönheit (»glanz«) böser Frauen zu fliehen. Somit knüpft Oswald an eine frauenfeindliche Tradition in der mittelalterlichen Moraltheologie an (vgl. Schwob 1979: 148f. u. 152). Die weltliche Liebe wurde zu einer Bedrohung des Seelenheils im Gegensatz zur Barmherzigkeit Gottes (vgl. Schwob 1979: 44 u. 96f.). Als Antonym für die Gefangenschaft (»gevangen«) steht die Flucht (»fliecht«), die hyperbolisch das Vermeiden ausdrückt. Das lyrische Ich rät seinem Adressaten in (B 19), viel zu hören und wenig zu sprechen; durch das Erwähnen der Konsequenz dieser antithetischen Aufforderung (»So lebst mit frauden manigen tag«) soll der Adressat bewegt werden, das Erforderte durchzuführen. Die Empfehlung in (B 20), wenig zu sprechen und zu fragen, wenn man vom rechten Weg verirrt wäre, rechtfertigt das lyrische Ich anhand des elliptischen Kommentars »ain nutzes sweigen«. Die Wichtigkeit, auf dem richtigen Weg zu sein, hebt der fragmentarische Aufforderungsausdruck »los« hervor. Das lyrische Ich weckt die Aufmerksamkeit seiner Adressaten in

(B 21) zunächst anhand dreier sich reimender Imperative (»wacht«, »acht sehr«, »betracht«), dann rät er sie direkt in Form einer Infinitivkonstruktion (»reuen ser«) und eines Imperativs (»las dich bei den gütigen treuen«), ihre Sünden im Diesseits zu bereuen und bei den guten Treuen zu bleiben. Die Empfehlung zur Distanzierung von bösen Zuneigungen ist bei 'Abū 'l-'Atāhiya auch an mehreren Stellen nachvollziehbar. Der Imperativ *'iṣbir* (»sei geduldig«) in (B 22) wird durch einen weiteren hervorgehoben, nämlich *taḡallad* (»sei standhaft«); diese beiden werden durch eine weitere ebenfalls direkte Aufforderung begründet, nämlich zu wissen (*i'lam*, wörtl.: »wisse«), dass der Mensch nicht ewig lebt. Der Weg zur Weltabsage wird anhand einer Aufforderung erklärt, nämlich an der Religion festzuhalten und Gott zu fürchten (B 23); die Metapher *ḥablu dīnika* (»Strick der Religion«) ist dem Koran entnommen: »Und haltet alle fest am Seil Allahs und geht nicht auseinander!« (3: 103). Anhand zweier antithetischer Imperativsätze in (B 24) drückt das lyrische Ich seinen Rat aus, mit der Sprache weise umzugehen, und zwar Gutes zu sagen und von Üblem zu schweigen. Den letzten Rat bestätigt der zum zweiten Imperativsatz *'amsik 'an qabiḥin* (»enthalt' dich des Üblen«) tautologische Prohibitiv *lā tanfakka 'an sū'in ṣamūta* (wörtl.: »lös dich nicht vom Schweigen des Schlechten los«). Die Aufforderung, mit den anderen gut umzugehen, verspricht der Prohibitiv *lā taḡḡi ... taḡwāba* (»begehre keine Belohnung«) in (B 25). Dieser drückt die Absage an eine weltliche Belohnung und die Gewissheit einer reicheren Vergeltung im Jenseits aus; dabei bezieht sich 'Abū 'l-'Atāhiya auf den Koranvers: »Wir speisen euch nur um Allahs Angesicht willen. Wir wollen von euch weder Belohnung noch Dank.« (Koran 76: 9). Das lyrische Ich bedient sich einer Reihe von Imperativsätzen, um den Adressaten aufzufordern, selbst zu den Untreuen eine gute Beziehung zu bewahren (B 26). Diese Aufforderung, die auf einen Spruch des Propheten Muḥammad³³ zurückzuführen ist – »nimm Kontakt zu dem, der mit dir gebrochen hat, gib dem, der dir genommen hat, und vergib dem, der dir Unrecht getan hat« (HF) –, welche jedoch dem Adressaten möglicherweise unlogisch oder ungerecht scheinen könnte, akzentuieren die zwei Imperative, *dum* (»beharre«) und *wāli* (wörtl.: »lass aufeinanderfolgen«). Ein Prohibitiv drückt die Empfehlung zur Absage des Geldes in (B 27) aus; die zweite Empfehlung *wa 'starḍi 'l-ilāha bihi* (»such' dadurch Gott zufrieden zu stellen«) steht metonymisch für die Folge der Geldspende. Der Adressat soll dabei über Möglichkeiten nachdenken, die ihn zu diesem Ergebnis führen sollen.

Indirekte Aufforderungen

Eine indirekte Aufforderung erfolgt bei beiden Dichtern vor allem durch Konditionale und rhetorische Fragen, die Ansporn zum Vollziehen einer Tat oder zum Unterlassen einer anderen, Missbilligung, Beharrungsvorwurf oder Tadel ausdrücken. Die Fülle an indirekten Aufforderungen ist sowohl bei Oswald von Wolkenstein als auch bei 'Abū 'l-'Atāhiya der Ausdruck eines Stils, der den

33 | Originalspruch angeführt in Musnad Al-'Imām Al-Ḥāfiẓ 'Abī 'Abdullah Aḥmad Ibn Ḥanbal 1998: 1249.

Adressaten zum Nachdenken veranlasst und ihn entscheiden lässt, welchen Weg er geht. Anzumerken ist, dass in manchen Fällen mehrere Möglichkeiten der Einordnung einer Aufforderungsstrategie bestehen.

Anspornen

In einem nachsichtigeren Ton werden didaktische Direktive, des Todes zu gedenken, an einer Stelle bei Oswald von Wolkenstein und an mehreren bei 'Abū 'l-'Atāhiya indirekt anspornend formuliert:

- (B 28) »heut frisch, starck, morgen krenklich/ und über morgen tod./dein lob ist unverfänglich./ *bedenckst du nit die not.*« (KA, B 48)
- (B 29) *'alā ta 'tī 'l-qubūra ṣabāḥa yaūmin*, fatasma' u mā tuḥbiruka 'l-qubūru? (FA 162)
Würdest du nicht an einem Morgen zu den Gräbern kommen, um zu hören, was sie dir erzählen könnten. (HF)
- (B 30) *yā bānīa 'd-dāri 'l-mu'iddu lahā! māḍā 'amilta lidārika 'l-ubrā?* (FA 10)
 »Oh du, der [...] hienieden dich auf den Hausbau [verlegt] und dafür Vorbereitungen triffst, *was hast du denn für dein Haus im Jenseits geschafft?*« (OR 5)
- (B 31) *'innī 'arā laka 'an takū na mina 'l-fanā' i 'alā waḡali* (FA 324)
 »Ich möchte dir raten, vor der Vernichtung [...] in Furcht zu sein.« (OR 202)

In (B 28) fordert Oswald von Wolkenstein seine Adressaten indirekt auf, sich an den Tod zu erinnern, und zwar in Form eines nachgestellten assertivischen Konditionals. Selbst der vorhin erwähnte Tod wird in dem Konditional als »not« umschrieben. Durch diese drei Formen der Indirektheit (Umschreibung, Nachstellung, Assertiv) wird der Adressat veranlasst den kommunikativen Zweck selbst herauszufinden. Oswalds eigene Situation als Analogie für seine erbauliche Haltung ist hier erkennbar (vgl. Schwob 1979: 232). Das lyrische Ich fordert das Publikum anhand eines Fragesatzes in (B 29) indirekt auf, die Gräber zu besuchen, um sich an den Tod zu erinnern. Die Frage nach dem, was der Adressat für sein Haus im Jenseits (B 30) vorbereitet hat, ist eine indirekte Aufforderung, an den Tod und den Tag der Auferstehung zu denken und eben das Gefragte, die Vorbereitung darauf, durchzuführen. Diese Haltung widerlegt Brockelmanns (1901: 83) Behauptung, 'Abū 'l-'Atāhiya spreche vor allem vom Tod und erwähne kaum die Auferstehung. Die belehrende Einstellung ist in dem expliziten Performativsatz *'innī 'arā laka* (>Ich möchte dir raten<) und dem Infinitivsatz *'an takūna mina 'l-fanā' i 'alā waḡali* (>vor der Vernichtung [...] in Furcht zu sein<) in (B 31) unverkennbar; dadurch wird der Rat, den Tod zu fürchten, besonders hervorgehoben.

Ebenso indirekt fordern Oswald von Wolkenstein und 'Abū 'l-'Atāhiya ihre Adressaten auf, sich zu Gott hinzuwenden.

- (B 32) »Wer du jetzund bist, der was ich vor,/ *kompst du zu mir, dein güt tat reut dich nicht.*/ Für alle dingk solt ich jetz leben got zu wolgefallen/ mit vasten, betten, kirchengän,/auf knien venien vallen.« (KA, B 8)
- (B 33) *wa 'llāhu yakfika 'in 'anta 'taṣamta bibi*, man yaṣrifi 'llāhu 'anhu 's-sū'a yaṣarifu (FA 246)
 »Es mag dir an Gott genügen, wenn du zu Ihm deine Zuflucht nimmst. Denn, wenn Gott von Jemand ein Uebel abwehrt, dann bleibt es diesem ferne.« (OR 149)
- (B 34) *'idā 'arifia 'llāba, faqna' bibi*, fa'indaka 'l-ḥaṣu 'l-ḡazīlu 'l-kaṭīru (FA 176)
 »Wenn du Gott erkannt hast, so hab' an Ihm dein Genüge; und damit bist du dann des wichtigsten Anteils teilhaftig geworden.« (OR 104)
- (B 35) *'alā tas'alu 'llāba min faḍlibi* fa'inna 'aṭayāhu lā tanfadu (FA 120)
 »[Würdest du*] nicht lieber Gott [um Seine*] Gnadenerweisungen [biten*]; sind doch Seine Geschenke unerschöpflich.« (OR 68)

Durch die Verwendung des Konditionals »kompst du zu mir« und des Aussagesatzes »dein güt tat reut dich nicht« als Folge in (B 32) wird der Hörer ermuntert, dem Sprecher zuzuhören und seinen Weg zu gehen. Dieser Weg, der zu Gottes Wohlgefallen führt, wird dann im Detail erläutert, ohne eine weitere Aufforderung zu verbalisieren. Die Entscheidung bzw. der Vorzug dieses Weges wird dem Hörer selbst überlassen. Ein Ansporn, Gott als Schutz anzunehmen, erfolgt in (B 33) ebenfalls anhand eines Konditionals. Die Voranstellung der Folge *wa 'llāhu yakfika* (»Es mag dir an Gott genügen«) sowie der assertive Modus verbalisieren die Gewissheit dieses Schutzes. Das lyrische Ich rät seinem Publikum in (B 34) direkt, sich mit Gott zu begnügen; dafür stellt es aber die Bedingung, Gott zu erkennen, was indirekt auch eine Aufforderung ist, dies zu tun. Im gleichen Sinne empfiehlt das lyrische Ich dem Adressaten in (B 35), Gott um seine Unterstützung zu bitten; der Fragesatz drückt u.a. das Staunen des lyrischen Ich darüber aus, dass der Hörer dies nicht tut.

Beim anspornenden Direktiv, der Welt zu entsagen, bedient sich 'Abū 'l-'Atāhiya drei verschiedener syntaktischer Muster:

- (B 36) *wa la'in qana'ta latazfaranna bimā fibi 'l-ḡinā wa 'r-rāḥatu 'l-kubrā* (FA 10)
 »Und wenn du dich bescheiden lernst, dann wirst du eines Zustands teilhaftig werden, in dem Reichtum und grösste Ruhe liegt.« (OR 6)
- (B 37) *yā nafsū, hallā ta'lamīna*, fa'innana fī dāri mu'tamalin lidāri ṭawābi (FA 35)
 »Oh Seele, [würdest du wissen,³⁴ wir sind*] ja in einem Hause, wo man für das Haus der Vergeltung [dh. das Jenseits] zu handeln hat.« (OR 26)

34 | Rescher hat diese Stelle so übersetzt: »Oh Seele, willst du nicht handeln.« Diese semantische Abweichung ist möglicherweise auf die partielle Homonymie der Verben

- (B 38) *hal 'anta mu'tabirin biman ḥaribat minbu, ḡadāta qaḡā, dasākiruhu wa biman ḥalat minbu 'asiratuhu, wa biman ḥalat minbu manābiruhu* (FA 185)
 »Willst du dir denn kein warnendes Exempel an dem nehmen, dessen Paläste an dem Tage verödeten, da er von hinnen schied?/ Sowie an dem, dessen Polster und dessen Kanzeln von ihm (nunmehr) leer geworden.« (OR 108 f.)

Der Konditional in (B 36) spornt den Adressaten an, sich mit dem Nötigen zu begnügen. Dass sich das lyrische Ich der Konsequenz seines Rates sicher ist, wird durch die Verwendung von zwei lexikalischen Elementen in dem Verb *latagfaranna* (>du wirst sicher gewinnen<) hervorgehoben, nämlich *lāmu 't-taūkīd* (dem bekräftigenden *l*-³⁵) am Anfang des Verbs und *nūnu 't-taūkīd* (dem bestätigenden *-n*) am Ende des Verbs. Dadurch soll der Adressat bewegt werden, diese Bedingung zu erfüllen. In (B 37) spricht das lyrische Ich die eigene oder eine fremde Seele an und fordert sie anhand eines Wunschsatzes indirekt auf, die Wirklichkeit des Diesseits als eine Vorbereitung auf das Jenseits zu erkennen. Die Verwendung der Wunschpartikel *hallā* ist an dieser Stelle insofern gelungen, als sie zur Aufforderung zum Bereuen³⁶ geeignet ist. Die rhetorische Frage in (B 38) richtet das lyrische Ich an seinen Adressaten, um ihn indirekt anzuspornen, sich ein Beispiel an den Verstorbenen zu nehmen und die Vergänglichkeit der Welt zu erkennen; auch die Reichen und Mächtigen seien nicht davon verschont.

An mehreren Stellen richten Oswald von Wolkenstein und 'Abū 'l-'Atāhiya an ihr Publikum indirekte, nachsichtige Aufforderungen zum höflichen Benehmen:

- (B 39) »dein wilde mag wol werden zam,/ bistus von gütem stamme.« (KA, B 14)
 (B 40) *'idā mā 'anta ḥaḡafta 'ani 'nāsi 'aḡabbūkā* (FA 275)
 »Lässtest du nun die Leute (mit deinen Anliegen) ungeschoren, dann werden sie dich lieb(gewinn)en.« (OR 165)
 (B 41) *'alayka bimā ya'nika min kulli mā tarā, wa biṣṣamti, ilā 'an ḡamīlin taḡūlubu* (FA 337)
 »[Kümmere*] dich von all' dem, was du siehst, nur um das, was dich angeht, und beobachte Schweigen, ausser du hättest etwas Brauchbares [wörtl. >Schönes<] zu sagen.« (OR 212)
 (B 42) *wa 'l-mālu 'aūlā biktisābika munḡiqan, aū mumsikan, 'in kāna ḡāka ḡalāla.* (FA 317)

³⁵ *'alima* (>wissen<) und *'amila* (>handeln<) zurückzuführen. Der Aspekt des Wunsches wird auch an dieser Stelle von Rescher völlig vernachlässigt.

35 | Dazu siehe Brockelmann 1969: 115.

36 | Davon geht As-Sakkākī aus, vgl. Simon 1993: 316, Fn. 642; 317, Fn. 645.

»[Das Geld hat mehr Anspruch darauf, erworben zu werden*], – magst du ihn nun verausgaben oder aufbewahren – wenn es nur rechtmässig erworben ist.« (OR 197)

Das Modalverb »mag« im Indikativ in (B 39) drückt zwar lediglich die Möglichkeit aus, die wilde Seele zu zähmen, jedoch ist dieser Satz zugleich eine vorangestellte Folge des Konditionals »bistus von gutem stamme«. Dieser soll den Adressaten anspornen, die jeweilige Möglichkeit in Tat umzusetzen. In einem umgekehrten Verfahren wird in (B 40) die Aufforderung, die Leute mit den eigenen Anliegen nicht zu belasten (*'idā mā 'anta ḥaḥafta 'ani 'nāsi*), als Bedingung für die Liebe gesetzt. Das lyrische Ich erweckt durch die Folge beim Adressaten den Mut, der indirekten Aufforderung nachzukommen. Die Imperativ ersetzende Präpositionalkonstruktion *'alayka* (wörtl.: »[auf] dir sei«)³⁷ in (B 41) drückt die Aufgabe aus, sich um die eigenen Angelegenheiten zu kümmern und von allem außer dem Guten zu schweigen. Die Voranstellung der Präpositionalergänzung wirkt appellierend. Zum Schluss wird der Ansporn zum rechtmässigen Gelderwerb in (B 42) durch den Komparativ *'aūlā* (>hat mehr Anspruch auf<) zum Ausdruck gebracht. Es wird mit [a]l-*mālu* (>das Geld<) als etwas Wünschenswertem angefangen, um die Spannung des Adressaten zu erhöhen, und mit dem eigentlichen Rat, das Geld nur rechtmässig zu erwerben, abgeschlossen, und zwar in Form eines Konditionals im Indikativ.

Beharrung vorwerfen

Ein weiterer kommunikativer Typ der indirekten Aufforderung ist der Beharrungsvorwurf. Dafür gibt es nur arabische Beispiele, in denen das lyrische Ich seinem Publikum, Verharren in den Vorbereitungen auf den Tod bzw. Versäumen dieser Vorbereitungen vorwirft:

- (B 43) *ḥatā matā 'anta fī laḥwīn wa fī la'ibīn*, wa 'l-maūtu naḥwaka yahwī, faḡīran fāhu (FA 437)
 »Wie lang willst du dich noch mit Scherz und Spiel befassen, wo doch der Tod mit gähnendem Rachen sich auf dich zuwendet?« (OR 273)
- (B 44) *'alā lillāhi 'anta matā tatūbu wa qad ṣabaḡat darwā'ibaka 'l-ḥuṭūbu* (FA 18)
 »[Um Gottes Willen, wann*] willst du dich [...] der Reue widmen, wo doch die Schicksalsschläge bereits deine haare [eigtl. Locken] weiss gefärbt haben?« (OR 13)
- (B 45) *'ila kam ṭūlu ṣabwatīnā bidārin*, ra'aytu laḥā 'iḡtiṣāban wa 'stilāba (FA 15)
 »Wie lange noch wollen wir einem Haus (d.h. der Welt) nachhängen, [von der ich Nötigung und Ausplünderung wahrnahm*].« (OR 12)

37 | Auf die Indirektheit der Aufforderung musste Rescher verzichten, da es für die arabische Konstruktion kein Äquivalent im Deutschen gibt.

In (B 43) wirft das lyrische Ich dem Adressaten das Verweilen beim irrtümlichen Verhalten vor; dabei bedient sich 'Abū 'l-'Atāhiya dem zusammengesetzten Fragewort *ḥatā matā* (wörtl.: ›bis wann‹) und der Antithese *fi laḥwin wa fi la'ibin* (›mit Spiel und Scherz‹) versus *[a]l-mātu* (›der Tod‹). Beide sollen den Adressaten dazu bewegen, sich auf den Tod vorzubereiten, welcher hier zur Einschüchterung hyperbolisch als ein wildes Tier personifiziert wird. Bemerkenswert ist, dass eben diese Personifikation bei Oswald von Wolkenstein in seinem Lied *Ich spür ain tier* wiederzuerkennen ist (vgl. Hartmann 2005: 365). Das Altern als Anlass, über den Tod und die eigenen Sünden nachzudenken, bildet ein Hauptmotiv der arabischen Askeselyrik (vgl. Wagner 1988: 126); die Einleitung der rhetorischen Frage mit der Präpositionalergänzung *lillābi* (›für Gott‹) wirkt in (B 44) appellierend; das Fragewort *matā* (›wann‹) drückt das Verharren des Adressaten aus. Der Widerspruch der Langsamkeit mit dem Altern, hier durch die temporale Metonymie *ṣabaḡat dawā 'ibaka 'l-ḥuṭbu* (›die Schicksalsschläge haben deine Haare weiß gefärbt‹) umschrieben, ist eine indirekte Aufforderung, das Versäumte schnell nachzuholen, nämlich Gottes zu gedenken und die Sünden zu bereuen. Das Fragewort *'ilā kam* (wörtl.: ›für wie lange‹) und das Substantiv *ṭūlu* (›Dauer‹) in (B 45) drücken die Verzögerung beim Erkennen der Wahrheit der Welt bzw. beim Bestehen auf der Liebe zu ihr aus. Die indirekte adhortative Aufforderung, sich von dieser Liebe abzuwenden, rechtfertigt der Adjektivsatz *ra'aytu laḥā 'igtiṣāban wa 'stilāba* (›von der ich Nötigung und Ausplünderung wahrnahm‹).

Missbilligen

Indirekte Aufforderungen durch missbilligende rhetorische Fragen sind sowohl bei Oswald von Wolkenstein als auch bei 'Abū 'l-'Atāhiya zu lesen:

- (B 46) »wie bistu gar erphlumsen so/ in deiner sünden wanne,/ das du nicht fürchtest des herren dro,/der dir dein leib und sel verlihen hat«
(KA, B 2).
- (B 47) »Seid uns in diser kranken zeit/ all werltlich freud neur pringet laid/ [...]/ offft, weiser man, wie wirstu plind /in aller kunst behende!«
(KA, B 10)
- (B 48) 'ama 'a 'l-mamāti yaṭību 'ayṣuka, yā 'aḥī, hayhātu, laysa ma 'a 'l-mamāti yaṭību (FA 21)
»Willst du denn (trotz der Gewissheit) des Todes, mein [Bruder*], einen Genuss am Leben haben; aber weit gefehlt, [mit dem Tod sei kein Genuss*].« (OR 17)
- (B 49) *liman nabnī wa naḥnu ilā turābin naṣīru kamā ḥuliqnā min turābi* (FA 28)
»Für wen bauen wir denn, wo wir doch zu Staub werden, wie wir aus Staub geschaffen.« (OR 20)
- (B 50) *wa kayfa turidu 'an tud'ā ḥakīman, wa 'anta likulli mā tabwā rakūbu* (FA 18)

»Und wie willst du als [weise*] gelten, wo du doch jeder Sinnenlust nachgibst.« (OR 14)

Die Angst vor dem Tod und die Reue, die in Oswalds Liedern zum Ausdruck kommen, betrachtet Hartmann (2005: 366) als ein »Modell für die neuen Formen einer individuellen christlichen Eigenverantwortlichkeit«. Das lyrische Ich fragt seinen Adressaten in (B 46) nach seinen Sünden; diese werden hyperbolisch mit einem Bad verglichen, in der der Adressat versunken ist, was die große Menge der Sünden veranschaulicht. Die Unachtsamkeit der Konsequenzen dieser Sünden bringt die Modalbestimmung »das du nicht fürchtest des Herren dro« zum Ausdruck. Dadurch empfiehlt das lyrische Ich seinem Adressaten indirekt, die in der rhetorischen Frage missbilligte Handlung zu unterlassen. Im Anschluss an seiner Betrachtung der Widersprüche in dieser Welt, deren Freuden unbeständig sind, missbilligt das lyrische Ich in (B 47), dass selbst die Weisen unter seinen Zuhörern bei aller Kenntnis blind sind. Die Frage an sich, der pejorative Ausdruck ›blind‹ sowie die Einzelwort-Antithese ›weise‹ versus ›blind‹ (im Sinne von vorgetäuscht) bezwecken die indirekte Aufforderung, die missbilligte Handlung zu unterlassen. Nach der Fähigkeit, trotz der Gewissheit des Todes das Leben zu genießen, wird in dem arabischen Vers (B 48) ähnlich gefragt; in dieser Entscheidungsfrage dient das Fragewort ›a‹ der »Vorstellungseinforderung« (Simon 1993: 319). Dass der Adressat diese Handlung missbilligen soll, wird anhand des Ausdrucks *hayhātu* (wörtl.: ›weit weg‹) hervorgehoben. Des Weiteren richtet das lyrische Ich bei 'Abū 'l-'Atāhiya eine rhetorische Frage an diejenigen, die sich mit Bauen (B 49) beschäftigen. Das Fragewort *liman* (›für wen‹) drückt die Verwunderung und Missbilligung dieser Tat aus. Den didaktischen Ton beschwichtigt der Adhortativ an dieser Stelle, indem das lyrische Ich sich zum Adressaten seines eigenen Rates macht. In (B 50) fängt das lyrische Ich mit der Frage nach einem allgemeinmenschlichen Bedürfnis an, nämlich als ein Weiser bzw. Vernünftiger gepriesen zu werden. Die Ergänzungsfrage, eingeleitet mit dem Fragewort *kayfā* (›wie‹), drückt die Missbilligung des widersprüchlichen Verhaltens des Adressaten aus. Indirekt wird diesem zum Unterlassen seiner Sinneslust geraten, um den anfangs erwähnten Wunsch zu erfüllen.

Mahnen

Der didaktische Ton wird in einem deutschen und mehreren arabischen Versen zur Mahnung vor dem Tod und vor der Liebe zur Welt zugespitzt:

- (B 51) »Wer hie umb diser welde lust/ sein ewig freud dort geben wil,/ [...] /secht,
der betreuget sich selber zwar und pawt auf ainen zweifel gar,«
(KA, A 115).
- (B 52) 'anasīta 'l-qubūra, 'id 'anta fibā, bayna dillin wa waḥšatin wa 'nfrādi
(FA 154)
»Denkst du nicht daran, dass du einmal in Erniedrigung, Grausen und
völliger Vereinsamung im Grab liegen wirst?« (OR 66)

- (B 53) *'iyāka, 'iyāka, wa 'd-dunyā wa laḏḏatabā, fa 'l-māutu fihā liḥalqi 'llāhi muftarisi* (FA 192)
 »Hüt' dich, hüt' dich ja vor der Welt und vor ihren Annehmlichkeiten!
 Zerreisst ja der Tod in ihr alle Geschöpfe Gottes.« (OR 113)

Einer anderen Strategie folgt Oswald von Wolkenstein zur Überzeugung seiner Adressaten in (B 51): Zunächst bedient er sich eines Konditionals und erwähnt dabei Werte, die positiv eingeschätzt werden könnten (»lust, ewig freud«); der Imperativ (»secht«) dient dem Erwecken der Aufmerksamkeit der Adressaten. Die Folge des Konditionals wird zwar assertivisch ausgedrückt, jedoch sind die verwendeten Lexika negativ konnotiert (»betreugt sich«, »zweifelt«), um das Publikum vor der Liebe zur Welt zu warnen. Zur **mahnenden Erinnerung** an den Tod und an die Einsamkeit des Verstorbenen im Grab bedient sich 'Abū 'l-Atāhiya einer Entscheidungsfrage in (B 52). Die Reihung *dillin* (»Erniedrigung«), *waḥšatin* (»Grausen«) und [i]n*firādi* (»Einsamkeit«) **dient der Einschüchterung**. Eine weitere Mahnung vor der Liebe zur Welt versprachlicht der fragmentarische Ausdruck *'iyāka*³⁸ (wörtl.: »ausgerechnet dich«) in (B 53); die anaphorische Wiederholung dieses Ausdrucks bezweckt, die große Gefahr hervorzuheben. Abschreckend wird der Tod, ähnlich wie in (B 43), als ein wildes, den Menschen auflauerndes Tier dargestellt.

Tadeln

Eine weitere Steigerung des didaktischen Tons ist an einer Stelle bei 'Abū 'l-Atāhiya zu erkennen, nämlich die Aufforderung, des Todes zu gedenken:

- (B 54) *nādat, biwaški raḥīlika 'l-'ayāmu, 'afalasta tasma'u, aū bika istiṣmāmu* (FA 359)
 »Es verkündeten schon deinen baldigen Aufbruch die (entschwundenen) Tage [...]. [Hörst*] du denn gar nichts [...] oder willst du dich etwa taub stellen?« (OR 225)

Die erste Entscheidungsfrage *'afalasta tasma'u* (»Hörst du denn nicht«) fordert den Adressaten indirekt zum Anhören des Rates auf. Dass er das Entschwinden seiner Lebensstage als Zeichen für den baldigen Tod nicht einsieht, lässt das lyrische Ich diese Haltung in einem verschärften Ton als *istiṣmāmu* (»sich taub stellen«) tadeln, um den Adressaten dazu zu überreden, sich dem Jenseits zuzuwenden.

Bestreiten

Sowohl Oswald von Wolkenstein als auch 'Abū 'l-Atāhiya stellen negativ zu beantwortende rhetorische Fragen, um ihr Publikum zu veranlassen, der Welt zu entsagen bzw. ihre Vergänglichkeit zu erkennen:

- (B 55) »darab so nim dir ainen graus/ und hoff zu dem, der dir gehelfen mag./ die werlt fñrt ungeräte./ wie gar es ist ain rouch/ der werlde dienst mit grosser not./ *was ist der lon, wenn man spricht, er ist tod?*« (KA, B 15)
- (B 56) *yā ḡāmi'u 'l-mālī, fī 'd-dunyā, liwārīṭibi, hal 'anta bi 'l-mālī, ba'da 'l-maūti, tantaḡi'u* (FA 231)
 »Oh du, der du hier in der Welt Geld und Gut für deine Erben sammelst, *hast du denn etwa nach deinem Tod noch irgend einen Nutzen von all' deinem Besitz?*« (OR 140)

Die Frage »was ist der lon« in (B 55) folgt zwei Sätzen, die die Aufmerksamkeit des Adressaten jeweils durch die Personaldeixis »dir« wecken sollen. Das Vermeiden der Personal-Deixis (2. Pers. Sg.) in der Frage könnte als Zeichen von Rücksicht interpretiert werden; der Adressat sollte sich selber in die Situation des Verstorbenen versetzen. Die Sentenz des lyrischen Ich, die Welt sei »ain rouch«, bestätigt die rhetorische Frage, welche den Hörer auffordert, sich Gedanken über den diesseitigen Lohn für den Verstorbenen zu machen und sich zur Weltabsage zu entscheiden. Nach der Nützlichkeit des Reichtums für den Verstorbenen fragt ähnlich 'Abū 'l-'Atāhiya in (B 56); auch hier veranlasst die Frage den Hörer, an die Vergänglichkeit des Lebens zu denken. Die Anrede und die beiden Ausdrücke *liwārīṭibi* (>für seinen [des Geldes] Erben<) und *ba'da 'l-maūti* (>nach dem Tod<) weisen den Adressaten auf den Irrweg respektive auf die Sinnlosigkeit des Geldsammelns hin. Die Wortstellung spielt dabei eine wichtige Rolle; in beiden Versteilen wird *al-māl[u]* (>das Geld<) seinem Schicksal vorangestellt; dieses soll nämlich im Gedächtnis des Adressaten bleiben.

Feststellen

'Abū 'l-'Atāhiya rät an anderen Stellen indirekt zur Weltabsage, indem er positiv zu beantwortende Fragen an sein Publikum richtet, damit dieses die Vergänglichkeit des Diesseits feststellt:

- (B 57) *'alasta tarā 'd-dunyā wa tanḡīṣa 'ayṣihā wa 'it'ābahā, li'l-mukṭirīna, wa kadibā* (FA 133)
 »Siehst du denn nicht, wie die Welt (der Menschen) Leben (durch ihre Kümmernisse) vergällt und wie sie den Reichen (allerlei) Müdigkeit und Pein auflädt.« (OR 78)

Verbunden mit den negativen Ausdrücken *tanḡīṣa* (>Vergällung<), *'it'ābahā* (>ihre Kümmernisse<) und *kadibā* (>ihre Müdigkeit<) bezweckt die Frage, den Adressaten an seine eigenen schmerzhaften Erlebnisse zu erinnern und bei ihm eine Verabscheuung der Welt hervorzurufen.

Ironisieren

In der letzten didaktischen Strategie versucht das lyrische Ich durch einen ironischen Ton, den Zuhörer indirekt von seinem belehrenden Zweck zu überzeugen:

- (B 58) »Turnier und stich, lough, tanz und spring/auf ainem weiten platz,/mach kurzweil vil, treib hoflich ding,/ verdrä dich als ain katz,/ und wenn der schimpf all da ergat,/ gee wider dar, so vindst ain öde stat.« (KA, B 15)
- (B 59) *zuğ kayfa šī'ta 'ani 'l-bilā*, falahu 'alā kulli 'ibni 'untā ḥāfiẓun wa raqību (FA 21)
»Such', wie du willst, dich der Vernichtung zu entziehen; aber hat diese ja über jeden vom Weib Geborenen einen Aufpasser und Wächter.« (OR 17)
- (B 60) *lidū li'l-maūti wa 'bnū li'l-ḥarābi* fakullukum yašīru 'ilā ḍahābi (FA 28)³⁹
»Zeugt Kinder für den Tod! Baut Häuser zum Zerfalle! Doch zur [Abreise*] seid bestimmt dereinst ihr alle.«⁴⁰

Die acht Imperative in (B 58) widerspiegeln die Mühe eines Ritters beim Erledigen seiner vielfältigen Aufgaben. Dass das Ende all dieser Taten auch das öde Grab ist (»ain öde stat«), zeigt ihre Vergeblichkeit. Dadurch erscheinen die Aufforderungen als eine Ironisierung der in den Gedichten von Oswald von Wolkenstein oft verworfenen Hoffart. Ähnlich verfährt 'Abū 'l-'Atāhiya in (B 59). Der Imperativ *zuğ* (»such [...] dich zu entziehen«) in Verbindung mit der Modalbestimmung *kayfa šī'ta* (»wie du willst«) sowie die Gegenüberstellung des Imperativs mit den fast synonymen Begriffen *ḥāfiẓun* (»Wächter«) und *raqību* (»Aufpasser«) bestätigen die Hilflosigkeit gegenüber dem Tod. Dadurch wird dem Adressaten indirekt geraten, das Entrinnen vor dem Tod aufzugeben. Eine Ironisierung des Strebens nach dem Weltlichen bezwecken die Imperative in (B 60). Die semantische Verwandtschaft von *li'l-maūti* (»für den Tod«) und *li'l-ḥarābi* (»für den Zerfall«) sowie der parallelistische Satzbau drücken in beiden Sätzen den regelmäßigen Verlauf aus und akzentuieren die Vergänglichkeit als das unbedingte Ende von Totem und Lebendigem. Die Vergänglichkeit soll den Adressaten indirekt veranlassen, das unnötige Streben nach irdischem Glück zu unterlassen. An dieser Stelle hat die BA eine Abweichung von FA. Da sieht man den Unterschied zwischen *tabāb* (OR 20: Untergang) in BA und *ḍahāb*

39 | An dieser Stelle hat die BA eine Abweichung von FA. Da sieht man den Unterschied zwischen *tabāb* (OR 20: Untergang) in BA und *ḍahāb* (»Abreise«) in FA, die auf die Auferstehung bzw. auf neues Leben nach dem Tod gemäß des islamischen Glaubens hinweist. Solche bewusste Änderungen in BA könnten zu Missinterpretationen von 'Abū 'l-'Atāhiya geführt haben, wie eben Brockelmanns (1901: 83) Behauptung, 'Abū 'l-'Atāhiya erwähne kaum die Auferstehung.

40 | Die Übersetzung dieses Verses ist ausnahmsweise Rescher (1983: II, 7) entnommen, da sie die in (OR 20) stilistisch übertrifft.

(Abreise) in FA, die auf die Auferstehung bzw. auf neues Leben nach dem Tod gemäß des islamischen Glaubens hinweist. Solche bewusste Änderungen in BA könnten zu Missinterpretationen von 'Abū 'l-'Atāhiya geführt haben, wie eben Brockelmanns (1901: 83) Behauptung, 'Abū 'l-'Atāhiya **erwähne kaum die Auferstehung**.

FAZIT

Momente menschlicher Schwäche als Folge der Gefangenschaft oder des Scheiterns schlagen sich bei Oswald von Wolkenstein und bei 'Abū 'l-'Atāhiya in einer Weltabsage und in einer trost- und hilfesuchenden Hinwendung zu Gott nieder. Die eigene Erfahrung versucht jeder der beiden Dichter seinem Publikum in einem unverkennbaren didaktischen Ton zu vermitteln. Grundlegende Funktionen des Direktivs in der Askeselyrik bilden die Aufforderung zum Gedenken des Todes, zum Gedenken Gottes, zur Weltabsage und zur Selbsterziehung. Bei beiden Dichtern dominieren die direkten Direktive, die von einem selbstsicheren, erfahrenen Mahner kommen und in den meisten Fällen auf Gebote und Verbote aus den jeweiligen religiösen Schriften und Überlieferungen zurückzuführen sind. 'Abū 'l-'Atāhiya setzt deutlich mehr indirekte Direktive ein; Verharrungsvorwurf, Feststellen und Tadeln sind drei Aufforderungsstrategien, die nur bei ihm zu finden sind. Die Fülle an indirekten Aufforderungen, auch durch Anspornen, Missbilligen, Mahnen, Bestreiten und Ironisieren, ist bei beiden Dichtern der Ausdruck eines Stils, der den Adressaten zum Nachdenken veranlassen soll.

Ausgehend von einer kommunikativ-pragmatischen Analyse der verwendeten Aufforderungsformen, diese zugleich auf die Theorie des direktiven Modus im Deutschen bzw. auf die entsprechende fordernde Hervorrufung im Arabischen beziehend, ergab sich eine nicht zu übersehene Ähnlichkeit sowohl in den syntaktischen Mustern als auch in ihren kommunikativen Funktionen. Davon ausgenommen sind sprachliche Besonderheiten wie der Prohibitiv im Arabischen. Abgesehen von den typischen syntaktischen Formen des Direktivs, über die in der Theorie Einigkeit besteht – gemeint ist vor allem der Imperativ, welcher in deutschen und arabischen Versen direkt zur Empfehlung sowie indirekt zur Ironisierung verwendet wird – sind einige bestrittenen Formen durch die Interpretation des Untersuchungsgegenstandes bestätigt worden: In einem Konditionalsatz ist die Konsequenz – ob positiv oder negativ – maßgebend, wie die Bedingung zu interpretieren ist, nämlich als ein Ansporn, eine bestimmte Handlung durchzuführen, oder als eine Forderung, durch die mahnende Erwähnung der Konsequenzen jene Handlung zu unterlassen. In beiden Fällen soll der Adressat selber aus der Satzstruktur und den lexikalischen Elementen die kommunikative Absicht erkennen. Die in der arabischen Rhetorik längst anerkannte rhetorische Frage als eine Variante des Direktivs wird auch in mehreren deutschen Versen zum Ausdruck unterschiedlich zu beurteilender Handlungen verwendet. Die Interpretation, die sich manchmal auf eine ganze Stro-

phe beziehen muss, zeigt erst, ob es hier um Missbilligen oder um Bestreiten einer Handlung geht; dabei muss erwähnt werden, dass die arabische Rhetorik den Kontext (*syāq*) schon seit dem 9. Jahrhundert als entscheidend für die Interpretation von Strukturen betrachtet (Elnashar 2005: 200). Andererseits verfügt die arabische Rhetorik über eine genau durchdachte Kategorisierung der »fragmentarische[n] Ausdrücke« aufgrund des eliminierten Satzgliedes und der zum Erschließen nötigen mentalen Handlung; der fragmentarische Ausdruck wird in den durchgesehenen arabischen Stilistiken jedoch nur vereinzelt als eine Ausdrucksform der Aufforderung erwähnt. Dieses auch von Oswald von Wolkenstein verwendete Stilmittel wird ebenso in den deutschen Theorien als Ausdrucksmöglichkeit von Direktiven vernachlässigt. Der explizite Performativsatz, welcher sich in der deutschen Funktional-Pragmatik als eine Möglichkeit zum Ausdrücken des Direktivs etabliert hat, ist im Arabischen zwar als Phänomen bekannt, jedoch als Begriff weder in der klassischen noch in der modernen arabischen Rhetorik präsent.

Kulturelle Vorurteile haben u.a. dazu geführt, dass die westliche Forschung sich bisher einseitig auf vorislamische Anfänge der arabischen Rhetorik sowie auf die Rezeption der aristotelischen Tradition konzentriert hat (Bauer 2007: 292 u. 297). Dadurch blieb der schon seit dem Mittelalter in der arabischen Rhetorik bekannte pragmatische Aspekt in der Analyse syntaktischer Strukturen der westlichen Sprachwissenschaft unbekannt. Westliche funktional-pragmatische Kategorisierungen wagen erst in den letzten 20 Jahren, die klassische Trennung der Frage von der Aufforderung aufzuheben. Konditionalsätze, wie sie in der arabischen Rhetorik seit dem 13. Jahrhundert als Ausdrucksmöglichkeit von Aufforderungen klassifiziert werden, bedürfen im Deutschen tiefere und umfassendere Untersuchungen im Hinblick auf jene mentale Handlung, die dadurch ausgelöst wird. Auf der anderen Seite konnte die immer noch zum größten Teil bei mittelalterlichen Analysen stehengebliebene arabische Stilforschung von den Errungenschaften der modernen westlichen Pragmastilistik bisher kaum profitieren, um einige Lücken zu füllen, z.B. beim Ergänzen des expliziten Performativsatzes als weitere Form des Direktivs. Sprachwissenschaftliche bzw. stilistische Analysen vor allem von literarischen Texten wären zum Vervollständigen der direktiven Stilmittel in beiden Sprachen geeignet. Zur interlingualen Förderung der sprachwissenschaftlichen Studien wäre einerseits eine intensive Übersetzungsarbeit nötig, und zwar nicht nur literarischer Meisterwerke wie Reschers Übersetzung von 'Abū 'l-'Atāhiya, **sondern auch großer Rhetorikwerke** nach dem Beispiel von Simons (1993) Übersetzung von As-Sakkāki. Andererseits kann ich zum Schluss nur mit Thomas Bauer plädieren:

Eine erneute Auseinandersetzung mit der arabischen Rhetoriktradition [...], wie sie in der islamischen Welt nur zaghaft erfolgt, ist nicht nur im Interesse der Araber, sondern muß auch auf den westlichen Rhetorikdiskurs stimulierend wirken. (Bauer 2005: 299)

Durch brückenbauende Komparatistik könnte die Stilforschung zum größeren Fortschritt gelangen und hoffentlich dazu beitragen, interkulturelle Vorurteile abzubauen.

LITERATUR

Gedichte von Oswald von Wolkenstein

Handschrift B (KA, B)

- 2 Wach, menschlich tier
- 3 Wenn ich betracht
- 4 Hör, kristenhait
- 8 Ich sich und hör
- 10 O welt, o welt
- 14 Wenn ich mein krank vernunft
- 15 O snöde werlt
- 48 Wie vil ich sing und tichte

Handschrift A (KA, A)

- 115 Wer hie umb diser welde lust
- 118 Wol auf und wacht

Gedichte von 'Abū 'l-'Atāhiya (FA)

- 10 'al-mar'u 'āfatuhu
- 15 'adalla 'l-ḥirṣu
- 16 'idā mā ḥalaūta
- 18 'alā li' llāhi 'anta
- 21 'inna 'l-fanā'u minā 'l-baqā'i
- 28 lidū li' l-maūti
- 33 ṭālamā 'iḥlaūa li ma'āšī
- 35 subḥāna man yu'ṭī
- 37 min turābin ḥuliqta
- 38 subḥāna 'allama 'l-ḡuyūbi
- 63 tamasaka bi't-tuqā
- 70 li' llāhi darru 'l-'uqūli
- 89 qalla li' l-layli
- 109 'alā kullu maūlūdin
- 111 'iṣbir likulli muṣibatīn
- 120 'alā hal 'alā zamānī
- 133 'ayā li' l-manāyā wayḥahā
- 162 li'amrin mā ḥuliqta
- 176 'alā 'ilā 'llāhi taṣīru
- 185 al-ḥalqu muḥtalifun

192	mā yadfa‘u ’l-maūtu
199	’afnā šabābaka
223	’iyāka ’a’nī
231	’ammā buyūtuka
246	’in kāna lābudda
265	’alā ’ayuhā ’l-qalbu
275	ra’ayta ’š-šayba ya’dūka
299	ḥyalu ’l-bilā ta’tī
317	ad-dahru yū’idu
337	’alā ’inna ’abqā ’d-ḍuḥri
359	nādat biwaški raḥīlika
437	ad-dahru ḍā dūwalin

Transliterationstabelle

ء	ʾ	stimmloser laryngaler Verschlusslaut (·glottal stop·)
ب	b	stimmhafter bilabialer Verschlusslaut
ت	t	stimmloser dentaler Verschlusslaut
ث	t̪	stimmloser interdentaler Reibelaut
ج	ǧ	stimmhafter palato-alveolare Affrikate
ح	ħ	stimmloser pharyngaler Reibelaut
خ	ħ	stimmloser velarer Reibelaut
د	d	stimmhafter dentaler Verschlusslaut
ذ	d̪	stimmhafter interdentaler Reibelaut
ر	r	stimmhafte dentale Vibrante
ز	z	stimmhafter dentaler Zischlaut
س	s	stimmloser dentaler Zischlaut
ش	ʃ	stimmloser palato-alveolare Zischlaut
ص	ʂ	stimmloser velarisierter dentaler Zischlaut
ض	ḍ	stimmhafter velarisierter dentaler Verschlusslaut
ط	ṭ	stimmloser velarisierter dentaler Verschlusslaut
ظ	ẓ	stimmhafter velarisierter dentaler Zischlaut
ع	ʿ	stimmhafter pharyngaler Reibelaut
غ	ǧ	stimmhafter velarer Reibelaut
ف	f	stimmloser labio-dentaler Reibelaut
ق	q	stimmloser uvularer Verschlusslaut
ك	k	stimmloser postpalatarer Verschlusslaut
ل	l	stimmhafter dentaler Laterallaut
م	m	stimmhafter bilabialer Nasallaut
ن	n	stimmhafter dentaler Nasallaut
ه	h	stimmloser laryngaler Reibelaut

و	w, ū	stimmhafter bilabialer Halbvokal
ي	y, ī	stimmhafter palatodorsaler Halbvokal

Deutsche Quellen

Der Edle Qurʾān und die Übersetzung seiner Bedeutungen in die deutsche Sprache (2002): Übers.: Scheich ʿAbdullāh aṣ-Ṣāmit, Frank Bubenheim u. Dr. Nadeem El-yas. Medina.

Der Diwan des Abūʿl-ʿAtāhiya (1991). Teil I (alles Erschienene): Die Zuhdijjāt (d.h. die religiösen Gedichte). Aus dem Arab. übers. v. O.Rescher: Nach dem Druck Beyrouth 1909. Osnabrück.

Wolkenstein, Oswald von (1987): Die Lieder. Unter Mitwirkung v. Walter Weiß u. Notburga Wolf hg. v. Karl Kurt Klein. 3. Aufl. Tübingen.

Ders. (1990): Die Lieder. Mittelhochdeutsch-Deutsch. In Text und Melodien neu übertr. u. komm. v. Klaus J.Schönmetzler. 2. Aufl. Essen.

Arabische Quellen

ʿAbū ʿl-ʿAtāhiya. ʿAṣʿāruhu wa aḥbāruhu (1965). Ṭabʿatun muḥaqqatun ʿala maḥṭūṭayni wa nuṣūṣun lam tunṣar min qabl. ʿunīa bitaḥqīqihā Ṣukrī Faiṣal. Dimaṣq.

Diwān ʿAbī ʿl-ʿAtāhiya (2007). Kataba al-muqadimata Karam Al-Bustānī. Aṭ-ṭabʿatu ʿt-ṭālīṭa. Beirut.

Musnad Al-ʿImām Al-Ḥāfiẓ ʿAbī ʿAbdullah Aḥmad Ibn Ḥanbal (1998). Ṭabʿatun maḍbūṭatun muraqama. Ar-Riāḍ.

Deutsche Forschungsliteratur

Altmann, Hans (1987): Zur Problematik der Konstitution von Satzmodi als Formtypen. In: Jörg Meibauer (Hg.): Satzmodus zwischen Grammatik und Pragmatik. Referate anlässlich der 8. Jahrestagung der Deutschen Gesellschaft für Sprachwissenschaft, Heidelberg 1986. Tübingen, S. 22-56.

Bauer, Thomas (2005): Arabische Kultur. In: Gert Ueding (Hg.): Rhetorik. Begriff – Geschichte – Internationalität. Tübingen, S. 283-300.

Brauße, Ursula (1988): Modalpartikeln in Fragesätzen. In: Ewald Lang (Hg.): Studien zum Satzmodus I. Oberlungwitz, S. 77-113.

Brockelmann, Carl (1898): Geschichte der Arabischen Litteratur. Bd. 1. Weimar.

Ders. (1901): Geschichte der arabischen Litteratur. Leipzig.

Ders. (1969): Arabische Grammatik. Paradigmen, Literatur, Übungsstücke und Glossar. 17. Aufl. Leipzig.

Bühler, Karl (1982): Sprachtheorie: die Darstellungsfunktion der Sprache. Ungek. Neudr. der Ausg. v. 1934 mit einem Geleitw. v. Friedrich Kainz. Stuttgart/New York.

Donhauser, Karin (1987): Verbaler Modus oder Satztyp. Zur Grammatischen Einordnung des Imperativs. In: Jörg Meibauer (Hg.): Satzmodus zwischen Grammatik und

- Pragmatik. Referate anlässlich der 8. Jahrestagung der Deutschen Gesellschaft für Sprachwissenschaft. Heidelberg 1986. Tübingen, S. 57-74.
- Doon, P.J./Okken, Lamberts/Cox, Heinrich Leonard (1980): Wurde Oswald von Wolkenstein gefoltert? In: Ulrich Müller (Hg.): Oswald von Wolkenstein. Darmstadt, S. 337-341.
- Elnashar, Randa (2005): Fragmentarische Äußerungen im Deutschen und Arabischen. Funktional-pragmatische Analyse ausgewählter Dramen. Hamburg.
- Grewendorf, Günther (1979): Haben explizit performative Äußerungen einen Wahrheitswert. In: Ders. (Hg.): Sprechakttheorie und Semantik. Frankfurt a.M., S. 175-194.
- Halsall, A. W. (1992): Art. »Apostrophe«. In: Gert Ueding (Hg.): Historisches Wörterbuch der Rhetorik. Bd. 1. Tübingen, S. 830-836.
- Hartmann, Sieglinde (2005): Oswald von Wolkenstein heute: Traditionen und Innovationen in seiner Lyrik. In: Dies./Ulrich Müller (Hg.): Jahrbuch der Oswald von Wolkenstein Gesellschaft 15. Frankfurt a.M./Stuttgart, S. 349-372.
- Helmpamp, Kerstin (2003): Genre und Gender: Die »Gefangenschafts-« und »Ehelieder« Oswalds von Wolkenstein. Diss. [unveröff.] Berlin.
- Klein, Karl Kurt (1980): Oswald von Wolkenstein, ein Dichter, Komponist und Sänger des Mittelalters. Forschungsergebnisse und Aufgaben. In: Ulrich Müller (Hg.): Oswald von Wolkenstein. Darmstadt, S. 28-47.
- Knappe, Joachim (2006): Poetik und Rhetorik in Deutschland 1300 – 1700. Wiesbaden.
- Kühn, Dieter (1977): Ich Wolkenstein: eine Biographie. Frankfurt a.M.
- Lebsanft, K. L. (1992a): Art. »Anrede (Begriff)«. In: Gert Ueding (Hg.): Historisches Wörterbuch der Rhetorik. Bd. 1. Tübingen, S. 637.
- Ders. (1992b): Art. »Anrede (Mittelalter)«. In: Gert Ueding (Hg.): Historisches Wörterbuch der Rhetorik. Bd. 1. Tübingen, S. 642-645.
- Meibauer, Jörg (1987): Probleme einer Theorie des Satzmodus. In: Ders. (Hg.): Satzmodus zwischen Grammatik und Pragmatik. Referate anlässlich der 8. Jahrestagung der Deutschen Gesellschaft für Sprachwissenschaft. Heidelberg 1986. Tübingen, S. 1-21.
- Ders. (2007): Art. »Rhetorische Frage«. In: Jan Dirk Müller (Hg.): Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft. Bd. 3. Berlin, S. 300f.
- Ders. (2009): Satzmodus und Implikatur. In: Rida Brdar-Szabó/Attila Péteri (Hg.): An der Grenze zwischen Grammatik und Pragmatik. Frankfurt a.M., S. 133-149.
- Pasch, Renate (1988): Fragen als Aufforderungen? Kommentare zu U. Brausse: Modalpartikeln in Fragesätzen. In: Ewald Lang (Hg.): Studien zum Satzmodus I. Oberlungwitz, S. 114-133.
- Pankau, J.G. (1992): Art. »Appell, rhetorischer«. In: Gert Ueding (Hg.): Historisches Wörterbuch der Rhetorik. Bd. 1. Tübingen, S. 836-839.
- Rada, Roberta V. (2009): Zur Leistung von Fragesätzen in Leserbriefen. In: Rida Brdar-Szabó/Attila Péteri (Hg.): An der Grenze zwischen Grammatik und Pragmatik. Frankfurt a.M., S. 213-221.
- Rehbein, Jochen (1999): Zum Modus von Äußerungen. In: Angelika Redder/Ders. (Hg.): Grammatik und mentale Prozesse. Tübingen, S. 91-139.
- Rescher, Oskar (d.i. Osman Reşer; 1983): Abriss der arabischen Literaturgeschichte. In: Ders.: Gesammelte Werke. Abteilung I: Neudruck der Originalausgabe Stuttgart 1925-1933. Osnabrück.

- Scholz, Bernhard F. (2007): Art. »Appellstruktur«. In: Klaus Weimar u.a.: Reallexikon der Weltliteratur. Berlin, S. 111-113.
- Schönmetzler, Klaus J. (1990): Oswald von Wolkenstein – ein Leseleitfaden. In: Oswald von Wolkenstein. Die Lieder 1990. Mittelhochdeutsch-Deutsch. In Text und Melodien neu übertragen und kommentiert von Klaus J. Schönmetzler. Essen, S. 9-14.
- Schöpsdau, Klaus (1992): Art. »Anrede (Antike)«. In: Gert Ueding (Hg.): Historisches Wörterbuch der Rhetorik. Bd. 1. Tübingen, S. 637-642.
- Ders. (1996): Art. »Rhetorische Frage«. In: Gert Ueding (Hg.): Historisches Wörterbuch der Rhetorik. Bd. 1. Tübingen, S. 445-454.
- Schwob, Anton (1979): Historische Realität und literarische Umsetzung. Beobachtungen zur Stilisierung der Gefangenschaft in den Liedern Oswalds von Wolkenstein. Innsbruck.
- Simon, Udo Gerald (1993): Mittelalterliche arabische Sprachbetrachtung zwischen Grammatik und Rhetorik. 'ilm al-ma'ānī bei as-Sakkākī. Heidelberg.
- Spicker, Johannes (1993): Literarische Stilisierung und artistische Kompetenz bei Oswald von Wolkenstein. Stuttgart/Leipzig.
- Wagner, Ewald (1988): Grundzüge der klassischen arabischen Dichtung. Bd. 2: Die arabische Dichtung in islamischer Zeit. Darmstadt.
- Winkler, Eberhard (1989): Der Satzmodus »Imperativsatz« im Deutschen und Finnischen. Tübingen.
- Zaefferer, Dietmar (1987): Satztypen, Satzarten, Satzmodi – Was Konditionale (auch) mit Interrogativen zu tun haben. In: Jörg Meibauer (Hg.): Satzmodus zwischen Grammatik und Pragmatik. Referate anlässlich der 8. Jahrestagung der Deutschen Gesellschaft für Sprachwissenschaft. Heidelberg 1986. Tübingen, S. 259-285.

Arabische Forschungsliteratur

- Al-Marāgī, Aḥmad Muṣṭafā (1993): 'Ulūmu 'l-balāḡa. Al-bayān wa 'l-ma'ānī wa 'l-badī'. Aṭ-ṭab'atu 't-tālīṭa. Beirut.
- Al-Mu'ḡamu 'l-Wasīṭ (1985): Al-ḡuz'u 'l-awalu wa 't-tānī. Iṣḍāru maḡma'i 'l-luḡati 'l-'arabīa. Aṭ-ṭab'atu 't-tālīṭa. Al-Qāhira.
- Al-Ġarīm, 'Alī/'Amīn, Muṣṭafā (1996): Al-balāḡatu 'l-wādiḥa. Al-Qāhira: Al-ma'ārif
- Aṣ-Šeiḥ, Ġarīd 2005: Al-mutqanu fī 'ulūmi 'l-balāḡa. Al-ma'ānī – al-bayān – al-badī' wa 'l-arūd. Beirut.
- At-Taṭāwī, 'Abdullah (1991): Al-qaṣīdatu 'l-'abbāsyā. Qaḍāyā wa 't-tiḡāhāt. Aṭ-ṭab'atu 't-tānya. Al-Qāhira.
- Brockelmann, Carl (1974): Tārīḥu 'l-adabī 'l-'arabī. Al-ḡuz'u 't-tānī. Al-adabu 'l-'arabīu 'l-islamī. Tarḡamat: 'Abdul-Ḥalīm An-Naḡḡār. Aṭ-ṭab'atu 't-tālīṭa. Al-Qāhira.
- 'Ānūtī, 'Usāma (1957): 'Abū 'l-'Atāhiya. Ra'idu 'z-zuhdi fī 'š-ši'ri 'l-'arabī. Risālat maḡister marfū'atun ilā ad-dā'irati 'l-'arabyati fī 'l-ḡāmi'ati 'l-amrīkyati fī beirūt.
- Ḍeif, Šauqī (1984): Aṣ-ši'ru wa ṭawābi'uhu 'abra 'l-'uṣūr. Aṭ-ṭab'atu 't-tānya. Al-Qāhira.

- Ders. (1987): *Al-fannu wa maḏāhibuhu fī 'š-ši'ri 'l-'arabī. Aṭ-ṭab'atu 'l-ḥādyata 'ašra. Al-Qāhira.*
- Ders. (2004): *Tārīḥu 'l-adabi 'l-'arabī. Al-'ašr al-'abbāsī al-'awal. Aṭ-ṭab'atu 's-sādisata 'ašra. Al-Qāhira.*
- Hārūn, 'Abdus-Salām Muḥammad (2001): *Al-'Asālību 'l-inšā'iyatu fī 'n-naḥui 'l-'arabī. Aṭ-ṭab'atu 'l-ḥāmisa. Al-Qāhira.*
- Maṭlūb, Aḥmad (1983): *Mu'ğamu 'l-muṣṭalaḥāti 'l-balāğyati wa taṭaūrihā. Bağdād.*
- Tuwaynī, Ḥamīd Ādam (2007): *Al-balāğatu 'l-'arabīa. Al-mafhūm wa 't-taṭbiq. Amman.*

Internetquellen

<http://www.bibel-online.net>

Die profane Lesestunde des »unwissenden Lehrmeisters«

Jacques Rancière und das Nicht-Wissen der Literatur

BART PHILIPSEN

Abstract

In his early work The Ignorant Schoolmaster (1987) the French philosopher Jacques Rancière develops a complex discursive narrative to tell the eccentric story of the French lecturer (>schoolmaster<) Jacques Jacotot who introduced a revolutionary pedagogical practice in Louvain in the early 19th century, based on the apriori of the equality of intelligence. Jacotot dismissed traditional pedagogy as a theory and practice of stultification since it always re-affirms what it promises to abolish: the gap between the ignorance of the pupil and the knowledge of the schoolmaster. To this practice of stultification (through insistence on explication), which in certain respects survives in the contemporary pedagogical concept of the teacher as a facilitator (who is also the ideal of the knowledge society), Jacotot counter-posed intellectual emancipation through a practice of drawing attention to a thing – a ›third‹ – in common, shared by pupils and teacher in an equal way. In this article an attempt is made to reconstruct Rancière's intricate re-reading and re-staging of Jacotot's singular practice and explore the function of literature as well as the idea of philology in (Rancière's account of) the lessons of the ›ignorant schoolmaster<.

Noch ists auch gut, zu weise zu sein. Ihn kennt
Der Dank. Doch nicht behält er es leicht allein,
Und gern gesellt, damit verstehn sie
Helfen, zu anderen sich ein Dichter.

Friedrich Hölderlin, *Dichterberuf*

JACQUES JACOTOT (LÖWEN 1818)

Calypso ne pouvait se consoler du départ d'Ulysse. Dans sa douleur, elle se trouvait malheureuse d'être immortelle [...].

[>Calypso konnte sich nicht über die Abfahrt des Odysseus hinwegtrösten. In ihrem Schmerz empfand sie ihre Unsterblichkeit als ein großes Übel.]

Mit diesen zwei Sätzen fängt der Abenteuer-, Reise- und Bildungsroman *Telemach* des französischen Geistlichen und Pädagogen François Fénelon an. Obwohl das umfangreiche Werk, das Fénelon 1695/96 für seinen Zögling, den Enkel und Thronfolger des französischen Königs Ludwig XIV., geschrieben hatte, keineswegs als einer der ästhetischen oder intellektuellen Höhepunkte der europäischen Literatur gilt, wurde es trotzdem im 18. und 19. Jahrhundert und sogar noch im 20. Jahrhundert in Frankreich zum vielgelesenen Jugendbuch und zum Klassiker im Unterricht. Die Geschichte von Odysseus' Sohn, der sich zusammen mit seinem Lehrer Mentor (eigentlich die Göttin Athena in menschlicher Gestalt) auf der Suche nach dem seit der Abreise aus Troja verschollenen Vater begibt, liest sich vor allem als eine politische Bildungsreise, die schon sehr schnell als verdeckte Kritik am absolutistischen Regierungsstil, vor allem jedoch an der exzentrischen Lebensführung des Königs verstanden wurde und zur Kündigung und Verbannung des Autors führte. Obwohl die Nachfolger des Königs das Werk und den Autor rehabilitierten und somit das kritische Potential relativierten, avancierte es nachträglich zu einem der literarischen Schlüsselwerke der Aufklärung; kein geringerer als Rousseau gibt es seinem Zögling Emile im Rahmen von dessen politischer Bildung zur Lektüre auf.

So dürfte es kaum ein Zufall gewesen sein, als kurz nach der Vereinigung der südlichen und nördlichen Niederlande unter dem holländischen König Wilhelm I., der als aufgeklärter Monarch galt und sich begreiflicherweise stark für die niederländische Sprache als Kultur- und Bildungssprache (und nicht zuletzt als Verwaltungssprache) im südlichen Flandern einsetzte, in Brüssel eine zweisprachige Ausgabe des *Telemach* erschien: Französisch-Niederländisch. Zufall war es allenfalls, dass diese Veröffentlichung mit der Ankunft des französischen Literaturdozenten Jacques Jacotot zusammenfiel, der auf der Flucht vor den politischen Verhältnissen zu Hause, einen schlecht bezahlten Lehrauftrag an der Universität Löwen – zu dieser Zeit Reichsuniversität Löwen¹ – angenommen hatte.² Da er sich mit Studenten konfrontiert sah, die kein Wort Französisch verstanden, kam er auf die Idee, die zweisprachige *Telemach*-Ausgabe als minimales Verständigungsmittel einzusetzen. Das Experiment bestand darin, dass die Studenten sich ohne Kenntnisse der französischen Grammatik und ohne Wörterbücher, ohne *erklärende* Vermittlung durch philologisches *Knowhow* also, lediglich auf Grund des Vergleichs der beiden Fassungen, des Bekannten und des Nicht-Bekannten, die französische Sprache aneignen sollten. Sobald sie einen Teil entziffert hatten, trug er ihnen auf, das Gelesene so oft zu wiederholen bis sie es mit den Worten, die ihnen in der Ausgabe zur Verfügung standen, nach erzählen konnten, und so weiter bis zum Schluss des Romans zu verfahren. Sie sollten sich durch Vergleichen, Erraten, Wiederholen, Übersetzen, Nach-

1 | Zur Geschichte der Löwener Universität und im Besondern zu der kurzen Periode, in der sie als Reichsuniversität fungierte, siehe Lamberts/Roegiers 1990: 157-187. – Soweit nicht anders vermerkt, stammen die Übersetzungen vom Verfasser.

2 | Die folgende Darstellung von Jacotots *Méthode universelle* basiert auf Rancière 1987 (dt.: 2009; im Weiteren mit der Sigle »UL«).

erzählen und Verifizieren des Gelesenen zu ihren Französisch-Kenntnissen durcharbeiten. Die schlichte Verlegenheitslösung erwies sich als ein miraculöser Erfolg, der Jacotot zu einem weiteren, diesmal richtig revolutionären Experiment verführte: Wenn es ihm gelungen war, die Studenten selber, ohne seine Erklärungen und somit ohne die Vermittlung seines, des Lehrmeisters, Wissens, Französisch lernen zu lassen, dann konnte er ihnen auch etwas beibringen, oder besser: Er konnte sie *sich selbst etwas lehren lassen*, dass auch er nicht kannte, solange es nur für die Lernenden irgendeinen Anknüpfungspunkt mit Bekanntem gab (z.B. der Bauer, der nicht lesen konnte, der aber trotzdem, weil er einen Kalender benutzte, die Namen der Monate sowie die Tage und Ziffern des Monats wiedererkennen konnte).

Da tritt der »unwissende Lehrmeister« auf die Bühne, um die Dramaturgie des aktiv Lehrenden bzw. Wissenden und des passiv Lernenden bzw. Nicht-Wissenden radikal umzuwerfen. Jacotot fasst die Idee auf, Malerei und Klavierspiel zu unterrichten, zwei Fertigkeiten, über die er gar nicht verfügte. Der Erfolg spricht sich bald herum. Jacotot fängt an, seine Methode außerhalb der Universität auszuprobieren, in einer Mädchenschule etwa. Der nächste Schritt besteht darin, sie zu einer Methode zu entwickeln, die es auch ungebildeten, des Lesens und Schreibens unkundigen Eltern ermöglichen sollte, die Bildung ihrer Kinder mit zu verfolgen und zu fördern, um schließlich selber – ob Schlosser, ob Metzger – Latein oder Hebräisch zu lernen, eben weil – so Jacotots durchaus pragmatisches Apriori – alle Menschen die gleiche Intelligenz, d.h. eine gleiche Fähigkeit zum Wissen hätten, auch wenn das ebenso wenig bewiesen werden könne wie die umgekehrte These, die der Organisation des traditionellen Bildungswesens zugrunde liege: »Aber unser Problem ist nicht zu beweisen, dass alle Intelligenzen gleich sind. Man wird sehen, was man mit dieser Annahme machen kann.« (UL 60)

RANCIÈRES *DER UNWISSENDE LEHRMEISTER*

Wer sagt »unser«? Ich möchte die Geschichte des Professors Jacotot und seiner *Methode universelle*, deren aufklärerische Einfalt auch irritieren muss (obwohl sie historisch belegt ist), und die bald vehemente Kritik von Seiten der Obrigkeit auslöste, hier kurz unterbrechen, und zwar mit jener Frage, die Michel Foucault von Nietzsche geliehen hat, um sie zur Grundfrage seiner Diskursanalyse zu erheben: »Wer spricht?« (Foucault 1995: 75) Jacotots Methode wäre ein längst vergessenes, etwas kurioses Kapitel aus der Geschichte der europäischen Pädagogik geblieben, hätte der französische Philosoph Jacques Rancière sie nicht aus den Archiven ausgegraben und einem genauso kuriosen Werk zugrunde gelegt, das schon 1987 im Kontext einer Reihe von öffentlichen Debatten und Protestdemonstrationen in Frankreich anlässlich einer angekündigten Bildungs- und Schulreform unter dem Titel *Le maître ignorant. Cinq leçons sur l'émancipation intellectuelle* erschienen war. *Der Unwissende Lehrmeister. Fünf Lektionen über die intellektuelle Emanzipation* ist keine kulturhistorische Monografie;

dagegen spricht die komplexe diskursive Struktur des Buches, in dem ein Chor von Stimmen zitiert wird – vor allem die von Jacotots Schriften selber, dann die von Zeitgenossen und nicht zuletzt auch die teils berichtende, teils kommentierende Stimme Rancières –, wobei die Distribution und Inszenierung der verschiedenen Stimmen und Positionen für den Leser recht verwirrend wirkt und sich die Stimmen von Jacotot und Rancière (um nur diese zwei Hauptakteure zu erwähnen) auch immer wieder verschränken: ›Unser‹ heißt es dann, ›unser Problem ist es nicht‹. Trotz einer beträchtlichen Zahl von Anmerkungen mit Quellenangaben, gerät man als Leser schnell in ein Theater von Stimmen und Masken, während die Subjekte, zu denen sie gehören, im Schatten bleiben und manchmal die Masken zu wechseln scheinen.

Rancières Werk liest sich am besten (und auch das unter Vorbehalt) als eine an Foucaults Archäologie des Wissens angelehnte Fabel oder Parabel – eine »conte philosophique« – über Wissen und Macht, über die Politik des Wissens und Nicht-Wissens, über ein Wissen, das zur Verdummung (»abrutissement«; UL 17) führt und ein Nicht-Wissen, das emanzipiert, über die Beobachtung, dass Wissen nicht eine Gesamtheit von Erkenntnissen, sondern zunächst eine Position, oder genauer: eine Konfiguration und Distribution von Positionen, Haltungen und sogar Gesten ist, durch die so etwas wie Wissen produziert und vermittelt wird. Jacotots Experiment kehrte die Logik der bestehenden Verhältnisse und Überzeugungen – auch der aufgeklärtesten – um. Sowohl klassische als auch sogenannte fortgeschrittene³ Bildungsdispositive gehen laut Rancière von einer grundsätzlichen Ungleichheit und einer vorgegebenen Kluft zwischen Wissenden und Nicht-Wissenden aus, die in einem Bildungsprozess zwischen einem Wissen vermittelnden, erklärenden Lehrmeister und einem Wissen empfangenden, nicht-wissenden Lernenden verringert werden sollte, auf Grund der gleichen Logik jedoch niemals aufgehoben werden könnte: »Die Logik der Erklärung beinhaltet also das Prinzip eines unendlichen Regresses.« (UL 14) Wie in Zenons Teilungsparadoxen bliebe das Wissen des Lehrmeisters für den Lernenden durch einen sich immer wieder reproduzierenden Vorsprung unerreichbar, die Zurückgebliebenheit der Lernenden ein grundsätzlich nicht aufzulösender Rest. Der Kern der pädagogischen Fiktion, die eine der Säulen innerhalb der Fiktion der gesamten Gesellschaft ist, war für Jacotot

die Vorstellung der Ungleichheit als Rückstand: die Inferiorität lässt sich damit in ihrer Unschuld verstehen; sie ist weder Lüge noch Gewalt, sie ist nur ein Rückstand, den man feststellt, um sich gleich daran zu machen, ihn zu beheben. Wahrscheinlich er-

3 | Zur doppelten Bedeutung des Begriffs ›Fortschritt‹ siehe: »Ein Mensch des Fortschritts ist ein Mensch, der schreitet, der sich etwas ansehen geht, experimentiert, seine Praxis ändert, sein Wissen überprüft und so ohne Ende. Nun ein Mensch des Fortschritts ist aber auch etwas anderes: ein Mensch, der von der Annahme des Fortschritts aus denkt, der diese Annahme in den Rang einer beherrschenden Erklärung der gesellschaftlichen Ordnung erhebt. Tatsächlich wissen wir, dass die Erklärung nicht nur die verdummende Waffe des Pädagogen ist, sondern auch das zusammenhaltende Band der gesellschaftlichen Ordnung selbst.« (UL 137)

reicht man es nie: Die Natur selbst wacht darüber, es wird immer Rückstand, immer Ungleichheit geben. Aber man kann somit immer das Privileg ausüben, sie zu verringern, und damit hat man einen doppelten Gewinn. (UL 140)

Das Durchbrechen dieses *Circulus vitiosus*, das von Nicht-Wissen zu Wissen führen sollte, in Wirklichkeit aber nur die fatale Arithmetik eines infinitesimalen, uneinholbaren Abstands und damit eine paradoxe Tendenz zur Verdummung bestätigte, bedeutete für Jacotot, wie Rancière mit Zitaten zu belegen nicht aufhört, den Anfang des Zirkels der Emanzipation. Dieser Anfang wird jedoch immer ein hypothetischer bleiben müssen. Er wird sich nur in der Virtualität einer experimentellen Leseunde *ereignen*, in der die zur unverrückbaren Annahme versteinerte Ungleichheit des Anfangs durch eine bestimmte performative Geste mit der Autorität eines Glaubensaktes (genauer: einer Erweckung) in ihr Gegenteil verkehrt wird.

Rancière greift eine Geschichte aus der Spätaufklärung auf, um etwas über die eigene Zeit zu sagen, d.h. zunächst über Frankreichs Bildungspolitik am Anfang der 1980er Jahre; er will etwas zu der eigenen Zeit sagen (über sie und appellierend an sie), und erinnert – kurz gesagt – die Bildungspolitik an die Ideale der französischen Revolution und die Rolle der Schule bzw. der öffentlichen Bildung in der Vermittlung dieser Ideale. Aber warum Jacotot? Sollte man Jacotot nicht als einen späten Nachfahren von Sokrates und Rousseau betrachten, deren Methode doch vor allem auf einer scheinbaren Suspendierung der (von ihnen selber verinnerlichten) Institutionalisierung des Wissens basierte? Wird hier nicht wieder ein Spiel hinter dem Rücken des Schülers gespielt, vorgegangen also wie jene »Reformpädagogen, die, wie der Erzieher des Emile, ihre Schüler auf Abwege führen, um sie besser leiten zu können und hinterlistig einen Hindernisparcours aufbauen, den man zu überwinden lernen muss«? (UL 19) Wie unwissend ist der unwissende Lehrmeister eigentlich und was für eine Verstellung liegt hier vor? Weiß er nicht etwa genau, wo die Grenze zwischen Wissen und Nicht-Wissen liegt, eine Grenze zwischen ihm und den Schülern/Schülerinnen, die letztere nie überqueren können und sich nur verschiebt?⁴ Ist er etwa der Mentor, der sich erst am Ende als Eule der Minerva entpuppt? Ist er nicht auch der Vorfahre jener zeitgenössischen didaktisch-pädagogisch konstruierten Lehrinstanz, die sich nicht mehr als Lehrer/Lehrerin sondern als »facilitator« und Agent der Wissensgesellschaft profiliert, eine Instanz also, die den Schülerinnen/Schülern und Studentinnen/Studenten »Türen öffnet«?

In einem neuerdings erschienenen Themenheft der Zeitschrift *Educational Philosophy and Theory* zum französischen Philosophen Jacques Rancière geht die junge Löwener Pädagogin Goele Cornelissen auf diese Fragen ein.⁵ Ihr

4 | Zur Verstellung als (fingierter) Ignoranz sowie zum komplizierten Verhältnis von Wissen und Nicht-Wissen bzw. Un-Wissen vgl. Geisenhanslüke 2006 u. 2007.

5 | »Whereas, traditionally, the school allowed everybody to take more or less the same road that offered access towards a structured public space, the public role of teachers, today, is to create powerful learning environments that offer for each indi-

Beitrag heißt überraschenderweise *The Public Role of Teaching, To keep the Door closed* – und damit meint sie eben die Rolle des unwissenden Lehrmeisters. Der solle, im Gegensatz zum populären »facilitator«, weniger die Aufgabe des Türöffners als die des Türhüters übernehmen:

The public role of Jacotot is not to open the door to another world, but to keep the door closed, that is, to draw attention to a thing in common. Rancière emphasizes that Jacotot's mastership is located in the master's domination or subjection of the will of the student, but that this results in an egalitarian intellectual link between the master and the student. This gesture establishes a space in which the teacher and the student can appear as equal, a space where one considers oneself equally capable of thought as any other: a public space. (Cornelissen 2011: 536)

To keep the door closed – nicht jedoch, weil er (wie Kafkas Türhüter in *Vor dem Gesetz*) als Repräsentant des Gesetzes und der Macht den Zugang zu einem verborgenen und – ähnlich wie in Kafkas berühmter Parabel – immer wieder vertagten Wissen zu bewachen bzw. zu verschieben hätte. Der »wissende« Lehrmeister sagt, wie Kafkas Türhüter, zu den Schülern: »jetzt aber nicht« (Kafka 1967: 182); der unwissende Lehrmeister hingegen stellt der infinitesimalen Verschiebung des Zugangs zu einem innersten Inneren bzw. einem Draußen und die entsprechende Potenzierung der Türhüterfunktion – »von Saal zu Saal stehen aber Türhüter, einer mächtiger als der andere« (ebd.) – einen von ihm geschützten öffentlichen Raum gegenüber, in dem alle sich wie Gleiche ihre Aufmerksamkeit einer gemeinsamen Sache bzw. einer Sache gemeinsamen Interesses zuwenden können. »Attention« oder Aufmerksamkeit, ist ein Schlüsselbegriff in Jacotos Methode; in ihm verdichtet sich die einzige autoritäre Geste, die ihn zum unwissenden Lehrmeister, d.h. immerhin zum Lehrmeister macht. Er zwingt die Schülerinnen und Schüler dazu, sich an dem gemeinsamen »Ding« zu halten, das nichts anderes als das Buch ist:

Es war also nicht das Wissen des Lehrmeisters, das der Schüler lernte. Jacotot war Lehrmeister gewesen durch den Befehl, der seine Schüler in den Kreis eingeschlossen hatte, aus dem sie allein herauskommen konnten, indem er seine Intelligenz aus dem Spiel ließ, um ihre Intelligenz den Schwierigkeiten des Buches zu überlassen. [...] Das Buch, das ist die blockierte Flucht. Man weiß nicht, welchen Weg der Schüler einschlagen wird. Aber man weiß, wem er nicht entkommen wird – der Ausübung seiner Freiheit.

vidual student different pathways to take or different doors to enter so as to become a competent, flexible and adaptable learner in an inclusive learning society. And for that the teacher no longer needs to have acquired all the competences s/he teaches. S/he is an expert in learning and someone who differentiates the environment so as to simulate the social order and to maximize each student's learning outcomes. In other words, although the teacher no longer derives his/her authority (if this term is even used) from his/her (disciplinary) knowledge, but rather from his/her expertise to facilitate learning processes, the public role of the teacher continues to be seen as performing the act of opening the door.« (Cornelissen 2011: 536)

Man weiß auch, dass der Lehrmeister nicht das Recht haben wird, sich anderswo aufzuhalten als an der Tür. [...] Die zwischen zwei Intelligenzen plazierte gemeinsame Sache ist das Pfand der Gleichheit, und dies in zweierlei Hinsicht. Eine materielle Sache ist zuerst »die einzige Brücke der Kommunikation zwischen zwei Geistern«. Die Brücke ist Übergang aber auch bewahrte Distanz. Die Materialität des Buches hält zwei Geister auf gleiche Distanz, während die Erklärung die Vernichtung der einen durch die andere ist. Aber die Sache ist auch eine immer verfügbare Instanz der materiellen Verifizierung. Die Kunst des unwissenden Prüfers besteht darin, den Geprüften auf materielle Objekte, auf in einem Buch geschriebene Sätze und Wörter zurückzuverweisen, auf eine *Sache*, die er mit seinen Sinnen verifizieren kann. (UL 23, 35 u. 45)

Die Radikalität und der implizite Absolutheitsanspruch der Methode Jacotot einerseits sowie die komplexe diskursive Struktur suggerieren schon, dass das *Enjeu* von Rancières Buch sich zu der Bildungspolitik und auch zu der Pädagogik so verhält wie das Politische zu der Politik, d.h. als die Möglichkeits- und zugleich auch Unmöglichkeitensbedingung, die dunkle Hinterseite der Bildungspolitik. Jacotot, so Rancière in einem der Schlussteile, der vielsagend mit »die padagogisierte Gesellschaft« überschrieben wurde,

war der einzige, der die Auslöschung der Gleichheit unter dem Fortschritt, der Emanzipation unter der Ausbildung sah. [...] Er war der einzige Egalitarist, der die Repräsentation und die Institutionalisierung des Fortschritts als Aufgeben des intellektuellen und moralischen Projekts der Gleichheit, die öffentliche Bildung als Trauerarbeit der Emanzipation betrachtete. Ein Wissen dieser Art [so fügt Rancière noch hinzu] verursacht eine schreckliche Einsamkeit. (UL 156)

Diese Einsamkeit, die Rancière in Jacotot erkennt, wird auf die »Besonderheit« (ebd.) zurückgeführt, dass die Methode unauflöslich mit einem singulären Namen verbunden ist, dem Namen Jacotots, »le fondateur« oder »Der Gründer« (UL 31), wie er von seinen Anhängern apostrophiert wurde, »le fou«, »de[n] Verrückte[n]« (ebd.), wie ihn die Verteidiger der alten Methode, deren Verdummungslogik er aufgedeckt hatte, schimpften.⁶ Nicht nur die zu erwartende Kritik an einem von der Obrigkeit engagierten und bezahlten Repräsentanten dieser selben Obrigkeit, der die eigene Position und damit gewissermaßen auch die hierarchisch übergeordnete und normative Funktion des bildungspolitischen Apparats augenscheinlich überflüssig machte, sondern auch die Begeisterung ihrer Nachfolger, die gerade diesen augenscheinlich anti-institutionellen Heroismus mit einer *Nationalen Gesellschaft für die intellektuelle Emanzipation* und einer *Gesellschaft bzw. Zeitschrift für panekastische Philosophie* zu institutionalisieren versuchten (UL 146 u. 158), haben das Ende von Jacotots Experiment besiegelt. Der unwissende Lehrmeister, der sich im Namen der Emanzipation und der Gleichheit scheinbar überflüssig machte – überflüssig allerdings nur

6 | »Niemand in Europa war stark genug, diesen Namen, den Namen des Verrückten zu tragen.« (UL 157)

bis auf die Aufmerksamkeit fordernde und verifizierende oder bloß zur Selbstverifizierung auffordernde singuläre Geste –, dieser unwissende Lehrmeister an der Tür konnte angeblich nicht ersetzt werden. Das stumme Fingerzeichen, das er verkörperte und mit dem er der erklärenden Stimme, der Präsenz des erklärenden Lehrmeisters im Klassenzimmer, die schweigende Materialität der Texte entgegenhielt, sollte keine Schule machen.

DAS THEATER DER LESESTUNDE ODER DER SCHÜLER ALS EMANZIPIERTER ZUSCHAUER

Um ein Programm oder eine utopische Blaupause der idealen Schule geht es Rancière also keineswegs, die *Methode universelle* wurde gewissermaßen mit dem unwissenden Meister begraben und war schon längst begraben, oder wenigstens neutralisiert, im Moment, wo sie einem langwierigen und wenig einheitlichen Institutionalisierungsverfahren unterzogen wurde. Die Methode Jacotots konnte weder wissenschaftlich im strengen Sinne erfasst noch selber zu einer Wissenschaft bzw. einer wissenschaftlich fundierten Praxis gemacht werden. Das Buch von Rancière über Jacotot ist deshalb keine Lektion im eigentlichen Sinne des Wortes, es präsentiert kein Beispiel, das man reproduzieren könnte, und bricht mit der Möglichkeit der Lektion, obwohl es schon etwas vorführt, dem man zwar nicht wie einer Gebrauchsanweisung folgen kann, das sich jedoch mit Aufmerksamkeit verfolgen lässt und etwas »exponiert«.

Die Lektionen sind weniger Lektionen darüber, wie Lesen, Schreiben und Sprechen als emanzipierende Kompetenzen und im Rahmen eines emanzipierenden Programms gelehrt und gelernt werden könnten, als vielmehr Lektionen des Sprechens, Lesens und Schreibens selber, deren potenziell emanzipierende Dramaturgie vorgeführt wird. Letzten Endes – aber das ist eher die Hypothese oder die Perspektive meiner Lektüre – handelt es sich auch um eine Lektion der Literatur (Jacotot war ja an erster Stelle Literaturprofessor), eine Lektion über die *Politik der Literatur* (fr. 1998/dt. 2011) oder *Das Fleisch der Worte: Politik(en) der Schrift* (fr. 1998/dt. 2009), um gleich zwei andere spätere Titel von Rancière zu erwähnen, in denen Rancières komplexer Literaturbegriff breit entfaltet wird, während er hier vor allem als Idee im Spiel ist; oder vielleicht müsste man sagen: eben nicht als Idee, sondern als »die Sache« (UL 45), »la chose commune«. Das Ding oder die Sache bezieht sich zweifellos (ohne sich ganz damit zu decken) auf das, was als Prätext oder Motiv im Buch selber thematisiert wird, Fénelons *Telemach* etwa oder das, was immerhin genau in der Mitte des Buches unter der Überschrift, die auch den Untertitel des Buches anklingen lässt, als »la leçon des poètes«, die Lektion der Dichter, apostrophiert wird und – wie noch weiter gezeigt wird – keineswegs auf eine übermenschliche Genialität sondern vielmehr auf das Handwerk des Dichters verweist. Und es ist auch nicht ganz identisch, aber trotzdem verwandt mit der Literarität von Rancières Text selber, mit seiner durchaus komplizierten rhetorischen und fiktionalen, ja

sogar theatralischen Verfassung, die jene Fünf Lektionen vielleicht auch als ein fünftaktiges Drama zu lesen erlaubt.

Nun gibt es wohl kaum einen oder eine der französischen Philosophen und Philosophinnen der letzten 40 bis 50 Jahre, der oder die sich nicht einer Metaphorik des Theaters bedient haben, sowohl um ihren eigenen Diskurs oder »écriture« als Theater des Textes zu bestimmen als auch um ganz besonders die Politik und die Organisation des Politischen als ein dramaturgisches Verfahren zu beschreiben (vgl. dazu u.a. Murray 1997). Das ist bei Rancière nicht anders, nur dürfte die Metaphorik der Szene, der Inszenierung, der Rollenverteilung, der Choreografie und der Szenografie in Rancières Werk vielleicht noch insistierender sein. Ist dieser dramaturgische Aspekt in *Der unwissende Lehrmeister* noch vor allem latent, so wird die Verbindung zwischen der Lektion des unwissenden Lehrmeisters und der durch ihn re-konfigurierten theatralischen Beziehung zwischen dem aktiv Lehrenden und passiv Lernenden 20 Jahre später in einem sehr erhellenden Essay, *Le spectateur émancipé* (Rancière 2008) – gemeint ist zunächst: der Theaterbesucher –, wieder aufgegriffen. Rancières Ausgangspunkt ist das Paradoxon des Zuschauers; da letzterer angesichts des ihm dargebotenen Spiels in einer passiven, d.h. weder aktiv handelnden noch aktiv wissenden (erkennenden) und auf jeden Fall schweigenden Position eingesperrt werde, habe es seit Plato und über Rousseau bis Brecht und Artaud (und deren Nachfolgern) immer wieder Versuche gegeben, den Unterschied zwischen Theater und Zuschauer infinitesimal zu verringern. Dazu werde Theater selber in den »bösen« Teil des Spektakels und den »guten« eines wahren Theaters gespalten, wobei das »gute« Theater letzten Endes nichts anderes als das Ideal einer Aufhebung des Theatralischen (oder des Medialen) und einer angestrebten Identität von Spiel und Wirklichkeit bedeute – sei es im Sinne Brechts als Bewusstseins-Prozess, sei es im Sinne Artauds, wo die Zuschauer gewissermaßen dazu verführt werden, an der präsemiotischen Präsenz der lebendigen Performance teilzunehmen. In beiden Fällen, so Rancière, präsentiert das Theater sich als eine »Mediation«, ein Mittel und ein Zwischen, das zur eigenen Aufhebung strebt, um mit der durchaus romantischen Idee einer nicht-repräsentierenden bzw. nicht-repräsentierten, sondern sich unmittelbar präsentierend erlebenden oder denkenden Gemeinschaft zu konvergieren. »Denn die Verwerfung der Vermittlung, die Verwerfung des Dritten, ist die Affirmation einer Gemeinschaft stiftenden Essenz des Theaters.« (Rancière 2008: 22)

Diese sich selbst zum Verschwinden bringende Vermittlung ist Rancière zufolge keine andere als die der (progressiven, aufgeklärten) pädagogischen Beziehung, in der der Lehrmeister sich vornimmt, den Unterschied zwischen ihm, dem Wissenden, und dem Schüler, dem Unwissenden, zu verringern, er die Reduktion der Kluft aber nur dadurch durchführen kann, dass er sie immer wieder re-produziert. (Rancière 2008: 14). Anstelle dieses verdummenden Aufschubs einer unerreichbaren Konvergenz von Wissen und Nicht-Wissen (sowie von Präsenz und Repräsentation in einer gemeinsamen Ko-Präsenz) tritt in Rancières Darstellung die Sicherung eines gemeinsamen Zwischenraums, den es zwar zu durchmessen gilt, nicht jedoch im Sinne eines Überbrückens

der Distanz von der Position eines Nicht-Wissenden zu der Position des wissenden Meisters bzw. von Repräsentation zur (Ko-)Präsenz, sondern verstanden als ein gemeinsames, geteiltes Fortschreiten von dem, was man schon weiß zu dem, was man noch nicht weiß. Rancière begreift dieses Fortschreiten nicht als eine von einer kognitiven Teleologie gesteuerte Bewegung, die den Unterschied aufzuheben und von den Zeichen auf das Bezeichnete oder die Bedeutung überzuspringen versucht; er spricht vielmehr von einem nach allen Richtungen offenen Prozess des ständigen *Übersetzens* und *Erzählens* in einem diskursiven Raum, in dem die Unterschiede bzw. die Distanz »kein Übel [ist], das aufzuheben wäre, sondern die normale Bedingung der Kommunikation.« (Rancière 2008: 16) Auch Schauspieler (bzw. sämtliche Produzenten einer *Performance*) und Zuschauer teilen ein »Drittes« (»le tiers«; ebd.: 22) – eine dritte Sache, wie Rancière, Jacotot zitierend, betont –, die alle Beteiligten in einem Akt des Übersetzens in jeweils andere »Idiome« (ebda.: 28) und des Weitererzählens vereinigt: »eine emanzipierte Gemeinschaft ist eine Gemeinschaft von Erzählern und Übersetzern.« (Ebd.: 29) Diese Gemeinschaft fungiert nicht als transzendente Idee eines utopischen Kollektivs, sondern es gibt sie sofort in dem Moment, wo die Aufmerksamkeit für »das Dritte« geteilt wird. Gegenüber der Aufgabe, der sich die Aufklärung verschrieben hatte, und die nach Rancière darin bestünde, eine Gesellschaft der Gleichheit mit ungleichen Menschen zu bilden, schreibt er Jacotot den Appell zu, eine Gesellschaft der Ungleichheit mit gleichen Menschen zu verwirklichen. Denn jeder Versuch die Menschen als Einheit – als politischen Körper etwa – zu denken, hieße die Vernunft der Einzelnen der Fiktion der Ungleichheit, der Unvernunft einer gesellschaftlichen Fiktion des Nicht-Unterschieds zu opfern.

Die Beziehung zum Theater und zur Theatralität hat nur scheinbar vom Thema abgelenkt, denn das Verhältnis zwischen Politik und Bildung war in der europäischen Tradition schon von Anfang an mit dem Bereich des Theaters verknüpft.⁷ Für Plato war das Theater bekanntlich ein gefährliches, wörtlich entsetzliches Doppel des politischen Forums, dessen Logik der Anordnung, der hierarchischen Verteilung und Distribution von Stimmen und Aufgaben es (pauschalisierend gesagt) destabilisierte oder entsetzte. Plato beschwört deshalb im dritten Buch der *Gesetze* die Drohung der Theatrokratie (Plato 1969: 701A), der Souveränität eines Publikums, das nicht nur die ästhetischen Gesetze und Vorschriften sondern dadurch auch die von dieser vorgeschriebenen Ästhetik bestimmte homogene Wahrnehmung und intelligible Aufteilung der Wirklichkeit in Frage stellen, »ent-stellen« und ändern würde.⁸ Die gleiche Angst vor der Auflösung einer sozial-politischen Topografie, in der Positionen, Funktionen und Identitäten festgeschrieben und lesbar bzw. sichtbar gemacht werden, bestimmt auch Platos Kritik der mimetischen Dichtung insgesamt, insofern hier

7 | Sehr aufschlussreich zu der hier erörterten Problematik ist Weber 2004: 31-53 (*Theatrocracy; or, Surviving the Break*).

8 | Rancière hat sich, basierend auf Plato, selber ausführlich zu diesem Schnittpunkt von Ästhetik und Politik geäußert; vgl. u.a. Rancière 2006.

die Fragen ›wer spricht hier?‹ und ›in wessen Name?‹ bzw. ›mit welcher Legitimität‹ nicht mehr eindeutig zu lösen sind. Genau das ist auch in Rancières *Der unwissende Lehrmeister* der Fall.⁹ Die verwirrende Inszenierung der Stimmen und Zitate sowie die fiktionalisierenden, allegorisierenden Einrahmungen der Geschichte durch Rancière entsprechen insofern auch dem *Gegenstand*, dass Jacotots Auftreten und seine *Méthode* durch ähnliche fiktionalisierende Als-ob-Gesten und experimentelle Versuchsanordnungen, in denen die bewährte Szenografie und Rollenverteilung umgeworfen werden, bestimmt werden.

Jacotots Hypothese über die Gleichheit der Intelligenzen erwies sich nicht zuletzt als eine pascalsche Wette, um die konsolidierte Dramaturgie der Ungleichheit zu provozieren und vielleicht von einer anderen zu ersetzen. Aber Ersetzen heißt diesmal nicht: deren grundsätzliche Fiktionalität aufheben und das Bewusstsein der Performativität ausblenden, die in jeder diskursiven Ordnung wirksam, d.h. freilich auch entstellend wirksam ist. Jacotot hat sie im Gegenteil in seiner *Méthode* zunächst als »Wille« isoliert, um auf diese Weise die Positionen und Prozesse des Wissens radikal anders zu lenken, d.h. sie im virtuellen Raum der gemeinsamen Lektüre aufzuhalten und sie der Instrumentalisierung oder vorschnellen Vermittlung zu entziehen.

NIMM UND LIES: DIE ALLEGORIE DES PROFANEN

Die stark voluntaristische Tendenz, die sich in *Le maître ignorant* in der Figur Jacotots durchsetzt, kann aber nicht von einer anderen Tendenz oder Insistenz getrennt werden. Es handelt sich um die schon oft erwähnte Insistenz auf dem Dritten, der gemeinsamen Sache eines Werkes, für die eine Szene eingerichtet werden muss; und somit auch um die Insistenz auf dieser Szene selber und ihre Differenz zur Wirklichkeit, insofern letztere nichts als eine fleischgewordene Dramaturgie ist, ein zwingendes Skript für die Einrichtung des Sinnlichen und die Übertragungen zwischen Wahrnehmen, Handeln, Schaffen und Denken. Das Einrichten dieser Szene, die auch immer eine Re-konfiguration bestehender, ungerechter Inszenierungen ist, fordert aber eine performative Geste der Unterbrechung und der Aufmerksamkeit, etwa im Sinne der *Méthode Jacotot*, für die Rancière selber kein Programm entwerfen kann oder will.

Vor diesem Hintergrund soll Rancières Versuch gelesen werden, Jacotots Geschichte zu einer allegorischen umzuschreiben und dafür ausdrücklich auf

9 | »According to Rancière, equality is not the result of a fairer distribution of social functions or places so much as the immediate disruption of any such distribution; it refers not to place but to the placeless or out-of-place, not to class but to the unclassifiable or out-of-class. 'The essence of equality is not so much to unify as to declassify, to undo the supposed naturalness of orders and replace it with controversial figures of division. Equality is the power of inconsistent, disintegrative and ever-replayed division.« (Wardon 2006: 110)

religiöse Motive wie die der Erweckung, Erleuchtung, Offenbarung und Bekehrung und nicht zuletzt auch auf christologische Topoi zurückzugreifen.¹⁰ Das deutlichste Beispiel ist wohl die abwechselnde Apostrophierung des unwissenden Lehrmeisters als Gründer oder aber als Verrückter; als christlicher Tor also (das wäre eine bessere Übersetzung), der nach Paulus' erstem Korintherbrief die »Weisheit der Weisen zunichte machen und den Verstand der Verständigen verwerfen will«, um »durch die Torheit der Predigt die zu retten, die glauben.« (1Kor 1,18f.) Auch die Inschrift auf dem Grab des Gründers Jacotot, der nach seinem Tod am 7. August 1840 auf Père Lachaise beigesetzt wurde, artikuliert ganz genau die ambivalente quasi-theologische Geste, die entsetzende Setzung, die Jacotots Experiment oder Methode durchführte, und die – wie Rancière zu erwähnen nicht nachlässt – »einige Monate später geschändet wurde«. Sie lautete: »Ich glaube, dass Gott die menschliche Seele fähig gemacht hat, sich selbst und ohne Lehrmeister zu bilden.« (UL 161) Sie lässt sich leicht als ein Echo des paulinischen »Libertati nos liberavit« (Gal 5,1), d.h. »für die Freiheit hat Er uns frei gemacht«, lesen. Man darf den Rekurs auf eine so radikaltheologische Geste, wie diese der paulinischen Lehre, nicht bloß als parodistisches Zitat verstehen, freilich schon als Zitat, das die Radikalität der profanen Lehre mit der Radikalität der religiösen eng führt. Es ist kein Zufall, dass zeitgenössische politische Philosophen wie etwas Badiou und Žižek, (mit denen Rancière, trotz gegenseitiger Kritik, schon einiges teilt) sich ausdrücklich auf Paulus' berufen und in ihm »den Begründer einer Wahrheit [sehen], die das einzelne Subjekt mit radikaler Hartnäckigkeit gegenüber dem Kollektiv vertritt«, wie Dominik Finkelde in *Politische Eschatologie nach Paulus* schreibt; Paulus, so Finkelde, wird »zum Apostel radikaler Immanenz, dessen Wahrheitsanspruch eines universellen Christentums hier und jetzt jeder messianischen und auf unerreichbarer Alterität insistierenden Gemeinschaftsidee abhold ist.« (Finkelde 2007: 120)

Die radikale Immanenz muss aber selber geöffnet und dann auch wieder geschützt werden; sie wird in Jacotots Lesestunde geöffnet mit einer Geste, die im doppelten, mehrfachen Sinne des Wortes eine *Performance* ist, d.h. ein Sprechakt und ein theatralischer Akt auf einer selbstgeöffneten Bühne, ein Sprechen, das zum Lesen und Schreiben auffordert:

Aber hier beginnt eine neue Geschichte. Der Verrückte – der Gründer, wie ihn seine Sektierer nennen – betritt die Bühne mit seinem Telemach, einem Buch, einem Ding. *Nimm und lies*, sagt er dem Armen. – Ich kann nicht lesen, antwortet der Arme. Wie sollte ich verstehen, was in diesem Buch geschrieben steht? Wie du bis jetzt jede Sache verstanden hast: Indem du zwei Tatsachen vergleichst. Hier eine Tatsache, die ich dir sagen werde, der erste Satz des Buches: Calypso konnte nicht die Abfahrt des

10 | Vgl. u.a. »Eine plötzliche Erleuchtung im Geiste des Joseph Jacotot erhellte auf brutale Weise diese unhinterfragte Evidenz eines jeden Lehrsystems: Die Notwendigkeit von Erklärungen« (UL 14). »Die Offenbarung, von der Joseph Jacotot erleuchtet wurde, fast sich darin zusammen: Man muss die Logik der Erklärung umdrehen.« (UL 16)

Odysseus verschmerzen. Wiederhole: Calypso, Calypso konnte, Calypso konnte nicht usw. (UL 34)

In der Lesestunde verschränkt sich die augustinische *Conversio*-Szene *tolle lege* aus dem achten Buch der *Bekenntnisse* (Augustinus 1980: 415) mit der Auferstehung des Lazarus. Aber die Wiedergeburt (als Erleuchtung) und die Auferstehung sind zunächst eine theatralisch inszenierte Befreiung aus eingefleischten Haltungen und Positionen. Sie erinnern nicht zuletzt deshalb an Benjamins Auseinandersetzungen mit dem epischen Theater Brechts, weil ersterer die von Brechts Dramaturgie inszenierten Unterbrechungen der eingeübten Haltungen und den dadurch isolierten Gestus ebenfalls als kritisches Pendant in Beziehung zu dem in den 20er und 30er Jahren des 20. Jahrhunderts wachsenden Diskurs der Berufsberatung, der Leistungsprüfungen und der in diesem Kontext durchgeführten Tests gebracht hatte – ein fernes Echo der platonischen sozial-politischen Arbeitsteilung, die (wie oben dargelegt) für Rancière einen zentralen Referenzpunkt seiner Theorie über die politische Verteilung/Distribution des Sinnlichen bildet.¹¹ Jacotots Ziel war eben die Emanzipation seiner Schüler, die nicht zuletzt aus den nicht-gebildeten Bereichen der Gesellschaft stammten, aus solchen vorgeprägten Positionen, Funktionen und Haltungen. Das Gebot des Lesens ist auch ein Verbot, er zwingt sie, indem er sie daran hindert, in ihre Haltung zu fliehen, er verstellt ihnen den Weg mit dem von Rancière kursivierten *Ding*, der Fläche des Buches, das mit Calypso anfängt, d.h. (etymologisch) »die Versteckte«. »Man muss aber (so Rancière) entdecken, dass es nichts verstecktes gibt, keine Wörter hinter den Wörtern, keine Sprache, die die Wahrheit der Sprache sagen würde, man lernt Zeichen und wieder Zeichen«. (UL 36) Die Behauptung ist insofern gewollt doppelbödig und widersprüchlich, dass Rancière anhand von Jacotots Methode eine implizite These über Literatur entwickelt, die gerade die Wörter hinter den Wörtern, »les mots sous les mots«,¹² aber dann in ihrer Eigenschaft als Signifikanten (und nicht als Signifikat) zum Ausgangspunkt nimmt: »Alle große Dichter, so liest man in dem Kapitel, sind keinen Menschen großer Gedanken, sondern nur Menschen großer Ausdrücke«. (UL 86) »Das Geheimnis des Genies«, so heißt es noch, »ist das des universellen Unterrichts: lernen, wiederholen, imitieren, übersetzen, auseinandernehmen, wieder zusammensetzen« (UL 85), ein unendlicher Prozess der Übersetzung und der Rückübersetzung. Es gebe – das sollte Jacotot den flämischen Studenten mitgegeben haben – »nichts jenseits des Textes, außer den Willen sich auszudrücken, d.h. zu übersetzen, die Fähigkeit, das was man denkt, in den Worten der anderen zu sagen.« (UL 20) Und demzufolge muss man »»Verstehen« in seinem wahren Sinn begreifen: nicht die lächerliche Macht, den Schleier der Dinge zu lüften, sondern die Fähigkeit der Übersetzung, die einen Sprecher mit einem anderen Sprecher konfrontiert.« (UL 80)

11 | Vgl. zu Benjamin und Brecht: Doherty 2000: 442-481.

12 | Eine Anspielung auf die Arbeit von Jean Starobinski (1980).

LITERATUR ALS DRITTES

Zerstreut über die vielen Kapitel des Buches *Le maître ignorant*, zeichnet sich ein Modell des Lesens, Schreibens, letzten Endes auch des Sprechens ab, in dem Literatur, d.h. das Lesen und Nachvollziehen des poetischen Prozesses als eines Prozesses der ständigen *Translatio*, zur Metapher eines umfassenderen Ideals des öffentlichen Sprechens und des emanzipierenden Gesprächs wird: »Sprechen ist der beste Beweis der Fähigkeit, alles machen zu können, was auch immer es sei« – eine Behauptung von Jacotot, die Rancière so kommentiert: »Im Sprechakt übermittelt der Mensch nicht sein Wissen, er dichtet, er übersetzt und lädt die anderen dazu ein, es ihm gleichzutun. Er kommuniziert als Handwerker, als Benutzer von Wörtern wie von Werkzeugen. Der Mensch kommuniziert mit dem Menschen durch die Werke seiner Hände wie mit den Wörtern seines Diskurses«. (UL 81) Zugleich unterscheidet sich dieser »poetische« Sprechakt von einem rhetorischen, indem letzterer als Rede definiert wird, die »gegen die poetische Verfasstheit des sprechenden Wesens revoltiert. Sie spricht, um schweigen zu machen.« (UL 102) Das Sprechen, auf das Jacotots Methode hinaus will, ist ein offenes performatives Sprechen, das, anstatt apodiktisch und egozentrisch eine Welt zu setzen und andere Setzungen zu bekämpfen, sich einem öffentlichen Übersetzungsprozess hingibt:

Jedes sprechende Subjekt ist der Dichter seiner selbst wie der Dinge. Zur Perversion kommt es, wenn diese Dichtung sich für etwas anderes als ein Gedicht ausgibt, wenn es sich als Wahrheit durchsetzen will und zur Tat zwingt. (UL 101f.)

Das Buch, das Ding, auf das die Aufmerksamkeit gelenkt wird, »*attention to a thing in common*«, fungiert also als poetisches Medium, dessen unmittelbare Medialität und stumme Materialität ein durch die erklärende Stimme des Lehrmeisters geöffnetes Parcours des Verstehens sowie eine rhetorische Gleichsetzung von Wort und Tat verhindert. Es ist das stumme Wort – *la parole muette* wie es in einer späteren Arbeit von Rancière, freilich in Bezug auf eine ganz bestimmte Entwicklung der Literatur der Moderne, genannt wird (Rancière 2007: 35) –, das Rancière als »Demokratie des Buches« (UL 52), und zwar unter Rückbezug auf Platos Verurteilung der Schrift, der lebendigen Rede des erklärenden Lehrmeisters entgegensetzt. In *Das Fleisch der Worte: Politik(en) der Schrift* wird nicht zufällig Sokrates wieder aufgeführt – in einem Theater, wie Rancière nicht zu wiederholen aufhört – als jene durchaus fikionalisierte Verkörperung einer Instanz, die das stumme Wort auf einer von ihm ganz genau ausgedachten und dann auch wörtlich ausgeführten Wanderung mitnehmen wird, auf einer *sorties* (Exkurs) des toten, in seiner Stummheit aber auch gefährlichen Buchstabens, dem ein ganz bestimmtes Leben zugeordnet wird, und der auch wieder heimgeführt wird. (Rancière 2004: 4) Literatur, so wäre Rancières These pauschalisierend zusammenfassen, widersetzt sich durch ihre Tendenz zur Versteinigung oder ihre Insistenz auf einer Materialität der Sprache, die – wie Calypso – zunächst nur sich selbst verrät, einer solchen geführten Exkursion, »sie lebt

nur von der Trennung der Wörter im Verhältnis zu jedem Körper, der ihre Kraft verkörpern könnte. Die Literatur lebt allein davon, die Inkarnation zu vereiteln, die sie unaufhörlich wieder ins Spiel bringt.« (Rancière 2009: 5) Literatur, so könnte man Rancières Überzeugung anders formulieren, inszeniert sowohl die institutionalisierende als auch die ent-institutionalisierende Potenz der Sprache, sie exponiert ihre setzende und ent-setzende Kraft, ihr bloßes Sagen, das jedem Gesagten vorangeht und die Performanz der Sprache aussetzt.

Ob Rancière damit einem emphatischen Literaturbegriff das Wort redet, ist noch die Frage. Von einer Ontologie der Literatur als Gegen-Diskurs, so wie sie sich noch in Foucaults Frühwerk abzeichnet, um dann allmählich zu »verschwinden« und einer »historischen Diskursanalyse der Literatur als einer Institution unter vielen«¹³ zu weichen, ist in *Der unwissende Lehrmeister* kaum die Rede. »Literatur« fungiert allerdings als Inbegriff jenes »Dritten«, das von Rancière als notwendiges Objekt geteilter Aufmerksamkeit gegen die verdummende Pädagogik der Erklärung (die immer etwas zurückhält) ins Feld geführt und zum materiellen Prüfstein und zum Hebel eines selbstemanzipierenden totalen Bildungsprozesses wird:

Das bedeutet *Alles ist in allem*: die Tautologie der Fähigkeit. Die ganze Macht der Sprache ist im Ganzen eines Buches. Die ganze Selbstkenntnis der Intelligenz liegt in der Beherrschung eines Buches, eines Kapitels, eines Satzes, eines Wortes. *Alles ist in allem, und alles ist in Telemach*, lachen die Spötter und treffen die Anhänger unvorbereitet. (UL 38f.)

Literatur erscheint in *Der unwissende Lehrmeister* als eine ganz bestimmte diskursive Praxis des Lesens, Schreibens und Sprechens. Mit ihrer Hilfe versuchte der Philologe Jacotot die erklärende Philologie – jene die

sich ebenso leicht als Ermittlerin einer Bedeutung [missversteht], die in jenem Anderen [»denn Philologie ist die Form der Angewiesenheit auf die Sprache und zunächst auf die Sprache von Anderen«], in Äußerungen, Bekundungen und Texten, denen sie sich zuwendet oder die ihr aufgedrängt werden, offen oder chiffriert aufbewahrt liegen soll (Hamacher 2009: 23f.) –

durch eine ganz andere, ursprünglichere philologische Aufmerksamkeit, die das Wort zunächst um seiner selbst Willen liebt,¹⁴ zu ersetzen. Im Herzen dieser Aufmerksamkeit erscheinen die Willkür der Sprache und – noch einmal –

13 | Martin Stingelin im Nachwort zu Foucault 2003: 384.

14 | Obwohl Philologie an sich kein Thema in Rancières Buch ist, zeichnet sich doch in der Absage an eine erklärende Philologie (einschließlich zeitgenössischer und der Wissensgesellschaft angepasster didaktischer Modelle der Sprachaneignung bzw. des Wissenserwerbs) eine andere Idee und eine andere Praxis von Philologie ab, Idee und Praxis einer Re-Philologisierung vielleicht, die jenem ursprünglichen affektiven Verhältnis zur Sprache – »philia« –, dem Werner Hamacher (2009) seine Aufmerksamkeit zuwendet, gerecht wird.

der wieder emanzipierte Wille, der sich mittels der reinen Un-Mittelbarkeit der Sprache als Prozess unendlicher Übersetzung mit anderen auseinandersetzt und so einen Raum des sprachlichen Austausches und der Begegnung kreiert, in dem emanzipierte Subjekte zustande kommen, die sich selbst bzw. sich reziprok bilden. Nicht die Sprache an sich einigt, so suggeriert Rancière; indem man sie aber als reines Zwischen wieder freisetzt, d.h. aus der Instrumentalisierung des erklärenden Wissens entsetzt, schafft sie die Möglichkeit einer Begegnung von Gleichen, die ihre reziproke Ungleichheit eben nicht aufgeben oder aufheben können oder sollten – so wenig, wie sie die Arbeit der Übersetzung und Rückübersetzung anderer Worte aufgeben dürften. Jacotots Funktion als Türhüter, der das Gesagte an den Worten anderer verifiziert sehen möchte (»Von allem was er sagt, muss er im Buch die Materialität zeigen«; UL 32), bewahrt so das Versprechen einer Gerechtigkeit und einer Demokratie, die sich nicht über die Gleichheit der einzelnen Gesprächspartner und somit über ihre Nicht-Identität oder Heterogenität hinwegsetzt.¹⁵

Die Idealität des Laborexperiments hat sich begreiflicherweise nicht wirklich als Modell durchsetzen können, weil die bewussten fiktionalen Bedingungen, Voraussetzungen und Inszenierungen eben in dem Moment, wo sie wirklich institutionalisiert werden sollten, ihre aus- bzw. entsetzende Kraft verloren. Kein Wunder, dass Jacotots Experiment zu scheitern anfang, als er vom holländischen Kronprinzen die Aufgabe erhielt, die Offiziere der Löwener Militärakademie nach seiner Methode zu unterrichten. »Die *methode universelle* kann sich nicht, ohne verdorben zu werden, auf die Herstellung einer bestimmten Kategorie von gesellschaftlichen Akteuren spezialisieren, vor allem, wenn diese gesellschaftlichen Akteure Ausbilder von militärischen Einheiten sind.« (UL 121) Und es ist ebenfalls kein Zufall, dass Jacotots größter Erfolg vermutlich der war, dem debilen Sohn des Druckers Hebräisch beigebracht zu haben, d.h. ihn dazu gebracht zu haben, sich selber Hebräisch beizubringen. »Woraufhin das Kind ein exzellenter Lithograph wurde – Hebräisch, das versteht sich von selbst, nützte ihm nie irgendetwas.« (UL 29)

Jacotot hat mit seiner zweisprachigen Ausgabe des *Telemachs* wenigstens an einem bestimmten Zeitpunkt und an einem bestimmten Ort eine Zeitlang einen Raum eingerichtet, in dem ein quasi-theokratisches Modell von Bildung und im Allgemeinen von Gesellschaft, das auch in einem durchaus aufgeklärten Diskurs fortlebte, durch eine andere quasi-theologische Geste – *nimm und lies* – ausgesetzt wurde. Die unüberbrückbare Distanz, die er im erklärenden Unterrichts- und Gesellschaftsmodell aufdeckte, im Wesen eine vertikale, quasi-transzendente, wurde nicht einfach geschlossen. Sie wurde vielmehr von einer anderen ersetzt, einem horizontalen Zwischenraum, der zugleich virtuell abgeschlossen wurde, um ihn nicht vereinnahmen und besetzen zu lassen, der aber auch unendlich offen war. Es war der Raum einer endlichen, sich aber »end-los« entfaltenden Immanenz, durch die alle als Gleiche in verschiedene Richtungen fortschreiten konnten, ohne sich nach einem sowieso unerreichba-

ren Ziel außerhalb des Raums sehnen zu müssen. Es ist eben dieser Raum, den Calypso als Repräsentantin eines alten mythischen Bereichs, der sich auch in einer säkularisierten Welt noch überlebt, um dort ihr vermeintliches Geheimnis zu distribuieren und zurück zu halten, nicht betreten kann. Es ist *sie*, die Göttin, die sich nicht über den Abschied hinwegsetzen kann, *sie* die sich beklagt, dass ihre Unsterblichkeit ihr den Zugang zur profanen Leseunde des Monsieur Jacotot verbietet.

LITERATUR

- Augustinus (1980): *Confessiones – Bekenntnisse*. Darmstadt.
- Cornelissen, Goele (2010): The Public Role of Teaching, To keep the Door closed. In: *Educational Philosophy and Theory* 42, Nr. 5-6, S. 523-539
- Doherty, Brigid (2000): Test and Gestus in Brecht and Benjamin. In: *MLN* 115, S. 442-481.
- Foucault, Michel (2003): *Schriften zur Literatur*. Frankfurt a.M.
- Finkelde, Dominik (2007): *Politische Eschatologie nach Paulus*. Badiou – Agamben – Zizek – Santner. Wien/Berlin.
- Friedrich, Daniel/Jaastad, Bryn/Popkewitz, Thomas S. (2010): Democratic Education: An (im-)possibility that yet remains to come. In: *Educational Philosophy and Theory* 42, Nr. 5-6, S. 571-586.
- Geisenhanslüke, Achim (2006): *Masken des Selbst. Aufrichtigkeit und Verstellung in der europäischen Literatur*. Darmstadt.
- Ders. (Hg.; 2008): *Ignoranz: Nichtwissen, Vergessen und Missverstehen in Prozessen kultureller Transformationen*. Bielefeld.
- Hamacher, Werner (2009): *Für die Philologie*. Frankfurt a.M.
- Kafka, Franz (1967): *Das Schloß*. Frankfurt a.M.
- Lamberts, Emiel/Roegiers, Jan (Hg.; 1990): *Leuven University 1425-1985*. Leuven.
- Murray, Timothy (Hg.; 1997): *Mimesis, Masochism, & Mime: The Politics of Theatricality in Contemporary French Thought*. Michigan.
- Platon (1969): *Sämtliche Werke*. Köln/Olten.
- Rancière, Jacques (1987): *Le maître ignorant. Cinq leçons sur l'émancipation*. Paris [dt.: *Der unwissende Lehrmeister. Fünf Lektionen über die intellektuelle Emanzipation*. Hg. v. Peter Engelmann. Aus dem Franz. v. Richard Steuer. Wien ²2009].
- Ders. (2006): *The Politics of Aesthetics: The Distribution of the Sensible*. London [dt.: *Das Unbehagen in der Ästhetik*. Hg. v. Peter Engelmann. Aus dem Franz. v. Richard Steuer. Wien ²2008].
- Ders. (2008): *Le spectateur émancipé*. Paris [dt.: *Der emanzipierte Zuschauer*. Hg. v. Peter Engelmann. Wien 2010].
- Ders. (2009): *Das Fleisch der Worte: Politik(en) der Schrift*. Zürich/Berlin.
- Ders. (2011): *Politik der Literatur*. Hg. v. Peter Engelmann. Aus dem Franz. v. Richard Steuer. 2. Aufl. Wien.
- Starobinski, Jean (1980): *Wörter unter Wörtern: Die Anagramme von Ferdinand de Saussure*. Frankfurt a.M./Berlin/Wien.

Wardon, Hall (2006): Staging Equality. On Rancière's Theatrocracy. In: *New Left Review* 37, S. 109-129

Weber, Samuel M.(2004): *Theatricality as Medium*. New York.

»Im Denken-an bleibt die Fremdheit bestehen«

Ununterbrochene Dialoge: Alterität im Werk von Hannah Arendt

JENNIFER PAVLIK

Abstract

This article analyses the meaning of alterity for Hannah Arendt's works. Its aim is to present Arendt as a (post-)modern thinker who emphasizes that alterity is one of the most important (human) conditions for living together in a common world. As Arendt points out, alterity is not only the fundamental condition for the world of appearances but also for the human self. Thus, conversations are relevant for understanding the other (even the other of the self). Arendt's idea is to establish a Greek based model of friendship that is elementary for the public sphere. Friendship, in this sense, is characterized by conversations. Therefore, stories become relevant since they allow »visiting« different perspectives and avoid finding any kind of absolute truth. By linking the aspect of a story-based model of conversation with the Kantian notion of the Common sense, Arendt builds her theoretical approach on a cultural independent condition: Conversation (and understanding) do not depend on common language skills or a shared cultural background. It is rather imagination (>Einbildungskraft<) that becomes the precondition of understanding since it helps finding the right measure of distance and closeness for judgments.

»Wie können wir auf Fremdes eingehen, ohne schon durch die Art des Umgangs seine Wirkungen, seine Herausforderungen und seine Ansprüche zu neutralisieren oder zu verleugnen?« (Waldenfels 2006: 9) Mit dieser Frage weist Bernhard Waldenfels auf die grundsätzliche Schwierigkeit im Vollzug des Verstehensvorgangs des Anderen hin. Die Hermeneutik als »die Kunst, die Rede eines anderen, vornehmlich die schriftliche, richtig zu verstehen« (Schleiermacher), ist zumindest dort problematisch, wo im Akt des Verstehens eine Aneignung des Anderen vollzogen wird. So betont auch Alois Wierlacher in seinem für die Interkulturalitätsforschung wegweisenden Aufsatz, dass die »philosophische Hermeneutik nicht sehr hilfreich ist«, wenn es darum gehen soll, eine entsprechende Verstehenslehre zu etablieren, da

das Gelingen geschichtlichen Verstehens für ihn [Gadamer] letztlich in der Herstellung einer horizontverschmelzenden »Einheit« des »Einen und Anderen« [bestehe], die der Auflösung des Anderen im Einen bedenklich nahe kommt. (Wierlacher 1990: 58).

Auch wenn es gegen diese Interpretation gute Argumente gibt,¹ bleibt immer ein letzter Verdacht bestehen und sogar jene, die Gadamer davon freisprechen, sein Denken sei ethnozentrisch, üben Kritik an seiner »Diktion«, »da die Schlagwörter der Horizontverschmelzung bzw. des Einverständnisses durchaus suggerieren, daß es in der Hermeneutik schließlich um die Überwindung von Fremdheit zugunsten homogener Harmonie gehe« (Vasilache 2003: 62). Wierlacher (1990: 60) plädiert vor diesem Hintergrund dafür, eine neue Verstehenslehre zu begründen, die er als »Hermeneutik des Komplements von kulturell differenten Außenansichten und kultureller Innendeutung« zu fassen versucht. Er betont die Notwendigkeit eines anderen Verstehensbegriffes, der Ausdruck »interkulturelle[r] Kommunikation« und damit letztlich eines »Gemeinschaftshandeln[s]« sei (ebd.). Der Vorteil von Wierlachers Ansatz ist die explizite Betonung der Eigengesetzlichkeit des Fremden, das im Akt des Verstehens in seiner Andersartigkeit bestehen bleibt. Mit Plessner bestimmt er seinen Verstehensbegriff als »Vertrautwerden in der Distanz, die das Andere als Anderes und Fremdes – und mit ihm das Eigene – zugleich sehen und gelten läßt« (ebd.: 69); methodisch beschreibt er seine Verstehenslehre entsprechend als »Hermeneutik komplementärer Optik« (ebd.: 67), bei der es darauf ankomme, Verstehensrollen zu spielen, um zu lernen »mit fremden Augen zu sehen« (ebd.: 69). Dies scheint eine Möglichkeit zu sein, dem »Paradox des Verstehens« zu entkommen und das »Phänomen des Fremden mit dem hermeneutischen Verstehensparadigma zumindest in einen *Modus Vivendi* überführen« zu können (Mein 2010: 60).²

Ein solcher *Modus Vivendi* lässt sich in prägnanter Form auch in den Werken Hannah Arendts finden. Er ist zugleich Ausdruck ihres Denkens und entspricht

1 | So betont u.a. Andreas Vasilache (2003: 62 ff.), dass »die Gadammersche Horizontmetaphorik nicht von festen Horizonten und Standpunkten ausgeht und folglich nicht zwischen einem statischen eigenen und einem ebenso statischen fremden Horizont unterscheidet. Vielmehr betont Gadamer die ständige Vermittlung und gegenseitige Bedingung zwischen eigenem und fremdem Horizont. [...] Auch im Hinblick auf die Horizontverschmelzung gilt die prinzipielle Unabschließbarkeit und die prinzipielle Beweglichkeit des Horizontes, so daß Gadamers Begriff der Horizontverschmelzung letztlich zu weitgehend ist, da es sich konzeptionell nur um die Annäherung, nicht die Verschmelzung von eigenem und fremdem Horizont handelt. Da Gadamer den ›wahre(n) Ort der Hermeneutik‹ in der ›Stellung zwischen Fremdheit und Vertrautheit‹ verortet, ist der Vorwurf der Überwindung von Fremdheit nicht gerechtfertigt. [...] Ein weiterer Grund, der gegen den Vorwurf der Überwindung von Fremdheit spricht, ist in der bereits erwähnten Unabschließbarkeit der Interpretation zu sehen.« Vgl. dazu auch Hofer 1998. Gadamer selbst betont dies u.a. in seiner Auseinandersetzung mit Derrida (vgl. Gadamer 1984: 61 ff.).

2 | Georg Mein (2010) betont darüber hinaus die viel grundlegendere Problematik der Sprachlichkeit jedes Verstehensversuches, die *per se* die Frage stellen lässt, ob Verstehen überhaupt ohne jegliche Aneignungstendenzen möglich ist. Auch Wierlachers Konzept ist diesem Problem verhaftet, da selbst das von ihm geforderte »Vertrautwerden in der Distanz« nicht ohne eine sprachliche Verständigung auskommt.

der von ihr geprägten Form des *Denkens ohne Geländer*, das, unkonventionell und freiheitsliebend, stets darum bemüht ist, sich vor Vereinheitlichungen zu schützen. Arendts Gedanken zum Thema ›Alterität‹ und ›Verstehen‹ bewegen sich dabei nicht weit entfernt von dem, was Wierlacher als »Gemeinschaftshandeln« und »Vertrautwerden in der Distanz« bezeichnet und bieten zugleich eine Vorstellung davon, wie man Alterität als Grundlage des (Zusammen-)Lebens fassen kann, ohne das Andere ins Eigene übertragen bzw. es ausschalten zu wollen. Arendt sieht in der Pluralität der Perspektiven im Gegenteil überhaupt erst die Möglichkeit, nicht nur gemeinsam sondern *per se* leben zu können und einen öffentlichen Raum zu stiften, der als Lebensgrund der Menschen fungieren kann. Ihre Überlegungen können vor diesem Hintergrund als ein möglicher Weg verstanden werden, wie man die Hermeneutik als Verstehenslehre produktiv nutzen kann, ohne Gefahr zu laufen, den Anschein zu erwecken, man wolle den Anderen okkupieren.

Interessanterweise führen ihre Überlegungen zugleich in das Zentrum jener Debatte, die Jacques Derrida und Hans-Georg Gadamer 1981 in Paris begonnen haben. Hier wie dort ist es das Gespräch, der ununterbrochene Dialog, der ein annäherndes Verstehen ermöglichen kann, ohne Anspruch auf eine endgültige Verständigung zu erheben. Wesentlich ist, dass die Gesprächspartner bereit sind, zumindest den (inneren) Dialog miteinander zu teilen, wie Derrida in seiner Trauerrede auf Gadamer betont:

Unsere Diskussion konnte wohl nur mit einer merkwürdigen Unterbrechung beginnen, die nicht etwa ein Mißverständnis war, sondern eine Art Sprachlosigkeit, eine Hemmung des noch Unentschiedenen. [...] Da stand ich, mit offenem Mund, sprachlos. Ich sprach kaum mit ihm, und was ich damals sagte, richtete sich nur indirekt an ihn. Und doch war ich mir sicher, daß wir von nun an auf eine merkwürdige, aber innige Weise etwas teilen würden. Vielleicht eine Teilhaberschaft. Damals schon hatte ich eine Vorahnung: Was Gadamer wahrscheinlich einen ›inneren Dialog‹ genannt hätte, sollte in jedem von uns weitergeführt werden, manchmal wortlos, unmittelbar in uns oder indirekt. (Derrida/Gadamer 2004: 8)

Die Teilhaberschaft, die Derrida hier beschreibt, wird von Arendt in ein Freundschaftsmodell überführt, das als Grundlage des Gesprächs fungiert: Die Gesprächspartner müssen Freunde sein, um die nötige Toleranz und Distanz aufzubringen, die das Zusammenleben zur Voraussetzung hat. Nur so ist ein Verstehensmodell möglich, das versucht, die andere Perspektive nachzuvollziehen, ohne sie in die eigene überführen zu wollen.³

I.

Die Liste derer, die das Leben und Denken von Hannah Arendt beeinflusst haben, liest sich wie ein Abriss der Geistesgeschichte des abendländischen Denkens. Von Sokrates und Platon über Kant, Heidegger⁴ und Walter Benjamin (um nur auf einige Denker der philosophischen Tradition einzugehen) bis hin zu ihren vielfältigen Brieffreundschaften und Kontakten zu Dichtern und Denkern des 20. Jahrhunderts lassen sich unzählige Verbindungen und Querverweise finden, die Auskunft über die Quellen ihres (Nach-)Denkens geben. Ihnen allen verdankt Arendt »Denkbruchstücke« (Arendt 1989e: 236), auf deren Grundlage ihre eigenen Gedanken gewachsen sind und die ihr – vor allem während ihrer Emigration ab 1933 – geholfen haben, sich mit dem zu befassen, was ihres Erachtens nach Menschlichkeit (in finsternen Zeiten) auszeichnet. Hierfür war auch ihr ehemaliger Lehrer und späterer Freund Karl Jaspers ein wichtiger Gesprächspartner, dem sie in ihrer *Zueignung* wesentlichen Anteil an der Etablierung ihres Weltbildes zuspricht:

Was ich bei Ihnen gelernt habe und was mir in den folgenden Jahren half, mich in der Wirklichkeit zurechtzufinden, ohne mich ihr zu verschreiben, wie man sich früher dem Teufel verschrieb, ist, daß es nur auf die Wahrheit ankommt und nicht auf Weltanschauungen, daß man im Freien leben und denken muß und nicht in einem noch so schön eingerichteten ›Gehäuse‹ und daß die Notwendigkeit in jeder Gestalt nur der Spuk ist, der uns locken möchte, eine Rolle zu spielen, anstatt zu versuchen, irgendwie ein Mensch zu sein. Was ich persönlich nie vergessen habe, ist Ihre so schwer beschreibbare Haltung des Zuhörens, jene dauernd zur Kritik bereite Toleranz, die von Skepsis gleich weit entfernt ist wie vom Fanatismus und schließlich nur die Realisierung dessen ist, daß alle Menschen Vernunft haben und daß keines Menschen Vernunft unfehlbar ist. (Arendt 1976a: 8f.)

Menschlichkeit, Vernunft und Toleranz werden von Arendt in einem Atemzug genannt und gehören in ihren Augen untrennbar zusammen: »Aus der Betonung des Menschlichen, das auf dem Vernünftigen basiert, erwächst das Ideal und die Forderung der Toleranz« (Arendt 1976c: 108). In Anlehnung an Kant unterstreicht Arendt die Bedeutung der Vernunft für den Menschen, macht aber gleichzeitig deutlich, dass Kant ihres Erachtens nach auch »metaphysischen Trugschlüsse[n]« (Arendt 1979: 22) aufgesessen ist. Während Kant nach Erkenntnis aus reiner Vernunft gesucht hatte, bestreitet Arendt die Möglichkeit ›Vernunftwahrheiten‹ überhaupt entdecken zu können und unterscheidet strikt zwischen den Zielsetzungen von Vernunft und Verstand: »Die Vernunft ist nicht

4 | Auch wenn es natürlich problematisch ist, davon zu sprechen, dass Heidegger einer jener Menschen war, der Arendt in finsternen Zeiten beistand, ist er zumindest einer ihrer großen Lehrer gewesen, bei dem sie nach eigenen Angaben das Denken lernte und dessen Nähe sie zeitlebens (wenn auch mit Unterbrechungen) gesucht hatte (vgl. Arendt 1989c: 169).

auf der Suche nach Wahrheit, sondern nach Sinn. Und Wahrheit und Sinn sind nicht dasselbe« (ebd.: 25). Während sich die Vernunft also mit der Sinnsuche beschäftigt, ist es der Verstand allein, dessen Ziel darin besteht, absolute Wahrheit zu erkennen. Diese grundsätzliche Unterscheidung hatte zwar schon Kant erkannt:

Es war ihm [aber] nicht völlig klar, in welchem Maße er die Vernunft – das Denkvermögen – befreit hatte, indem er sie im Rahmen der letzten Fragen rechtfertigte. Er äußerte defensiv: »Ich mußte [...] das Wissen aufheben, um zum *Glauben* Platz zu bekommen«, doch er hatte nicht Platz für den Glauben geschaffen, sondern für das Denken, und er hatte nicht »das Wissen aufgehoben«, sondern Erkenntnis und Denken voneinander geschieden. (Ebd.: 24)

Anhand dieser Unterscheidung gewinnen Arendts Denkbewegungen an Kontur: Ihr geht es nicht um Erkenntnis an sich, sondern um ein sinnvolles Verständnis der Wirklichkeit. Damit einhergehend ändert sich auch das Verständnis dessen, was Wahrheit für die geistigen Tätigkeiten und das Zusammenleben der Menschen eigentlich bedeutet. Die Wahrheit, um die es im Zusammenleben in einer Gemeinschaft geht, ist keine absolute Wahrheit mehr; der Mensch als lebendiges Wesen, das versucht, sich und seine Umwelt zu verstehen, kann seine Sinnsuche nicht mit axiomatischen Wahrheiten befriedigen, für ihn geht es vielmehr darum, seine »doxa« wahr zu machen, d.h. »die Wahrheit in ihrer *doxa* zu finden« (Arendt 1993: 386):

Jeder Mensch hat seine eigene »doxa«, seinen eigenen Zugang zur Welt, und deshalb muß Sokrates immer mit Fragen beginnen; er kann nicht im voraus wissen, welche Art von »dokei moi«, von Es-scheint-mir, der andere besitzt. Er muß sich von der Position des anderen in der gemeinsamen Welt überzeugen. Denn so wie niemand im voraus die *doxa* des anderen kennen kann, so kann niemand aus sich heraus und ohne weitere Anstrengung die seiner eigenen Meinung innewohnende Wahrheit kennen. (Ebd.)

In ihrem Denktagebuch bringt Arendt diesen Gedanken auf eine einfache Formel: »*doxa* = dokei moi = mir scheint es so = dies ist, was an Welt mir in meiner *Partikularität* auf- und einleuchtet = Meinung« (Arendt 2002a: 406). Die Welt kann sich dem Menschen nicht in ihrer Totalität offenbaren, was er sehen kann, sind nur Aspekte des Ganzen. Nach Arendt muss man sich von der Idee verabschieden, man könne die Welt *an sich* erkennen, da dieser Gedanke mit dem Anspruch einhergehe, die Welt besser als der Gesprächspartner verstehen zu wollen. Vielmehr müsse es darum gehen, die Welt menschlich zu gestalten, was in dem Moment gelingt, wo sie Gegenstand des Gesprächs wird (Arendt 1989a: 35). Dabei ist die dialogische Struktur des Gesprächs nicht nur für das Zusammenleben in einer Gemeinschaft und die Idee von Menschlichkeit von Bedeutung, sondern auch für das Verständnis des eigenen Ichs, das *sich selbst* während des Denkens erfährt. Arendt geht von einer inneren Dualität aus, die zwischen dem Ich und dem Selbst besteht und die während des Denkens in

einem stummen Zwiegespräch aktualisiert wird. Die Annahme des Zwei-in-Einem verweist auf die Verwurzelung ihres Denkens in der griechischen Tradition, denn Dialogizität wird hier im Sinne der von Aristoteles erfahrenen Spaltung des Innenlebens verstanden: »Das Denken spricht mit sich selbst (wie mit einem Freund); [...] Das Selbst im Denken ist ein Freund« (Arendt 2002b: 756). Die duale Spaltung des Ichs ist aber keineswegs die *Conditio sine qua non* dafür, dass das Denken möglich ist. Der schweigende Dialog indiziert zwar Dualität, »aber Vorbild [ist] der Dialog mit einem Anderen. Nur weil ich mit Anderen sprechen kann, kann ich auch mit mir sprechen, d.h. denken« (ebd.: 688). Die innere Spaltung, die – wie Arendt betont – wesentlich vom Bewusstsein⁵ ausgeht, entspricht der Partikularität der Außenwelt:

[D]ie spezifisch menschliche Verwirklichung des Bewußtseins im denkenden Zwiegespräch mit sich selbst verweist darauf, daß Unterschied und Anderssein, die in so hohem Maße kennzeichnend für die Welt der Erscheinungen sind, wie sie dem Menschen als Aufenthaltsort zwischen vielen verschiedenen Dingen gegeben ist, auch die eigentlichen Bedingungen für die Existenz des geistigen Ichs des Menschen sind, denn dieses Ich existiert ja nur in der Dualität. (Arendt 1979: 186)

Entscheidend an Arendts Annahme ist, dass sie davon ausgeht, dass dem Menschen während des Denkens bewusst wird, dass »[i]n mein Eins-Sein [...] ein Unterschied eingefügt« ist (Arendt 1994b: 150). Dies ist in ihren Augen keinesfalls selbstverständlich und auch mit Blick auf die Welt der Erscheinungen nicht einfach die Grundbedingung des menschlichen Denkens, das sich – so könnte man meinen – nur aus der Negation heraus speist. Das denkende Ich braucht diese binären Strukturen zwar zur Wahrnehmung der Außenwelt, nicht aber um sein inneres Zwiegespräch führen zu können:

In mein Eins-Sein ist ein Unterschied eingefügt. Dieser Unterschied ist uns in anderer Hinsicht bekannt. Alles, was innerhalb einer Pluralität von Dingen existiert, ist nicht einfach das, was es ist, in seiner Identität, sondern es ist auch von den anderen Dingen verschieden; dieses Verschiedensein gehört zu eben seinem Wesen. Wenn wir versuchen, es in Gedanken festzuhalten, wenn wir es zu definieren wünschen, müssen wir dieses Anders-Sein (›alteritas‹) oder diesen Unterschied berücksichtigen. Wenn wir sagen, was ein Ding ist, sagen wir immer auch, was es nicht ist; jede Bestimmung ist Negation [...]. (Ebd.)

Diese Bestimmung gilt nicht für das denkende Ich: »Dieses merkwürdige Ding, welches ich bin, braucht keine Pluralität,⁶ um Verschiedenheit herzustellen; es trägt den Unterschied in sich, wenn es sagt: ›Ich bin ich‹« (ebd.: 150 f.). Das Andere des Ichs, das Selbst, wird damit zum Bestandteil der menschlichen Identität.

5 | Vgl. Kristeva 1990. Man könnte Kristevas Theorie als psychoanalytische Auslegung des Arendtschen Gedankens lesen.

6 | Vgl. zum Begriff der Pluralität bei Hannah Arendt u.a. Breier 2007; Gutschker 2002; Jaeggi 1997; Bösch 1999; Greven 1993.

tät, die sogleich eine andere Bestimmung erhält und wesentlich fragiler ist, als es dogmatische Identitätstheorien behaupten.⁷ Arendt zufolge ist die »moderne Identitätskrise« aus diesem Grund auch eine eigentliche Scheinkrise:

Für mich selbst bin ich, wenn ich dieses Mit-mir-selbst-bewußt-Sein artikuliere, unvermeidlich Zwei-in-Einem, was im übrigen der Grund dafür ist, weshalb die modische Suche nach der Identität vergeblich ist und unsere moderne Identitätskrise nur durch Verlust des Bewußtseins gelöst werden könnte. (Ebd.: 151)

Das menschliche Bewusstsein legt es Arendt zufolge nahe, anzunehmen, dass »Unterschied und Anderssein, die solch herausgehobene Kennzeichen der dem Menschen in einer Pluralität von Dingen als seine Wohnstatt gegebenen Welt der Erscheinungen sind, auch für die Existenz des menschlichen Ego die wahren Bedingungen seien« (ebd.). Die Dualität des Ichs bezieht sich in Arendts Argumentation auf das Denken; wenn der Mensch unter Menschen ist und sich austauscht, ist er dagegen immer als einer erkennbar. In dem Moment, in dem das denkende Ich in seiner Aktivität unterbrochen wird und sprechend und handelnd Auskunft über sich gibt, kann es als Person von seinem Gegenüber identifiziert werden. Sprechen und Handeln werden als Modi verstanden, durch die sich das Menschsein selbst offenbart (vgl. Arendt 1960: 214).

II.

Die Grundüberzeugung, dass Alterität und Anderssein zur Grundlage der Lebenswelt und des eigenen Ichs werden und somit als manifester Bestandteil des Daseins fungieren, hat Arendts Verständnis des Menschen und der Menschlichkeit geprägt. Sie verweist zugleich auch auf die Form ihres Denkens, das sie bei Heidegger gelernt hatte, wie sie rückblickend betont:

Technisch entscheidend war, daß zum Beispiel nicht *über* Plato gesprochen und seine Ideenleere dargestellt wurde, sondern daß ein Dialog durch ein ganzes Semester

7 | Vgl. dazu die Parallelen zwischen Arendt und Bernhard Waldenfels: »Die Situation ändert sich, wenn zu Beginn der Neuzeit die große Gesamtordnung zersplittert, wenn die ›Kette des Seins‹, die einstmals alles mit allem verknüpfte, zerreißt und wenn das Subjekt, in dem die Gesamtordnung ihr Zentrum und ihren Gipfelpunkt zu finden schien, allmählich aus dem Zentrum rückt. Diese Zersplitterung der Vernunft und diese Dezentrierung des Subjekts gehören zu den Abenteuern der westlichen Moderne. [...] doch erst im 18. und 19. und vollends im 20. Jahrhundert dringt das Fremde ausdrücklich und unwiderruflich in den Kern der Vernunft und in den Kern des Eigenen ein. Die Herausforderung durch ein radikal Fremdes, mit der wir uns konfrontiert sehen, bedeutet, daß es keine Welt gibt, in der wir völlig heimisch sind, und daß es kein Subjekt gibt, das Herr im eigenen Hause wäre.« (Waldenfels 1997: 17)

Schritt für Schritt verfolgt und abgefragt wurde, bis es keine tausendjährige Lehre mehr gab, sondern nur eine höchst gegenwärtige Problematik. (Arendt 1989c: 168)

Statt *über* die Dinge nachzudenken, geht es Arendt darum, *an* sie zu denken und so in einen Dialog mit ihnen einzutreten:

Denke ich im Modus des *an*, so entferne ich alles so Gedachte von mir, selbst wenn es präsent ist. Denke ich im Modus des *über*, selbst über Entferntes, so indiziere ich immer, dass ich mich des Gegenstandes bemächtigen will. Abendländisches Denken strebte immer, die Fremdheit der Welt, ihr Anderssein aufzuheben; als gedachte war die Welt mein Eigentum. (Arendt 2002a: 279)

Arendt versucht in diesem Sinne, ein Denken anzustreben, das sich darauf konzentriert, Toleranz zu bewahren und den Anderen, nicht nur im Denken, in seiner Andersartigkeit zu akzeptieren: »Im Denken-an bleibt die Fremdheit bestehen« (ebd.: 280). Diese Haltung ist es, die sie bei Jaspers kennengelernt hatte und über die sie sagt, sie sei manchmal versucht gewesen, »[s]ie nachzuahmen bis in den Gestus des Sprechens hinein, weil dieser Gestus für mich symbolisch geworden war für einen sich unmittelbar verhaltenden Menschen, für einen Menschen ohne Hintergedanken« (Arendt 1976a: 8f.). Hinter Arendts Überzeugung und ihrer Bewunderung für einen Menschen, der mit einer »dauernden zur Kritik bereiten Toleranz« sein Leben führte, steckt die Überzeugung, dass die Menschen, wie verschieden sie in ihrer aktuellen Lebensform auch immer sein mögen, grundsätzlich ihre Menschlichkeit teilen. Geht diese Überzeugung verloren, wird aus der Alterität der Lebensformen ein Abgrund, der nicht überbrückt werden kann:

Wenn die Idee der Menschheit, deren schlüssigstes Symbol der einheitliche Ursprung des Menschengeschlechts ist, nicht mehr gilt, werden Völker, die ihre Existenz in Wahrheit der politischen Organisationsfähigkeit von Menschen in ihrem Zusammenleben verdanken, zu Rassen, zu natürlich-organischen Einheiten – wobei denn in der Tat nicht einzusehen ist, warum nicht vielleicht die braunen oder gelben oder schwarzen Völker von einem anderen Uraffen abstammen als die weißen und von der Natur zu einem Kampf gegeneinander auf Ewigkeit bestimmt sind. (Arendt 1976b: 26)

Die Idee der Menschheit muss folglich gewahrt werden und dies geschieht nach Arendt im Gespräch, in dem die verschiedenen »doxai« ausgetauscht werden. Was für das Denken gilt, hat auch für das Zusammenleben im öffentlichen Raum Bedeutung: »Wenn du zu denken wünschst, hast du dafür zu sorgen, daß die zwei, die das Denkgespräch führen, in guter Verfassung, daß die Partner Freunde sind« (Arendt 1994b: 151). Ist dieses Gespräch nicht möglich, wäre es um die Freundschaft und damit um die Menschlichkeit getan (vgl. Arendt 1989a: 37).

Wenn Arendt davon spricht, dass die Denkpartner Freunde sein müssen, hat sie ein bestimmtes Verständnis von Freundschaft vor Augen, das auf Aristoteles

zurückgeht und vor allem die politische Relevanz der Freundschaft (vgl. ebd.: 34) betont. Mit Aristoteles teilt sie die Ansicht, dass die Freundschaft zwischen den Bürgern eines der Grunderfordernisse für die Frage der Menschlichkeit ist (vgl. ebd.: 35). Damit meint sie keineswegs, dass für ein fruchtbares Zusammenleben alle Menschen einer Meinung sein, oder ein besonders enges Verhältnis zueinander haben müssen. Wesentlich für dieses Verständnis von Freundschaft ist vielmehr das gemeinsame Besprechen der Erfahrungen:

Für die Griechen [...] lag das eigentliche Wesen der Freundschaft im Gespräch, und sie waren der Meinung, daß das dauernde Miteinander-Sprechen erst die Bürger zu einer Polis vereinige. Im Gespräch manifestiert sich die politische Bedeutung der Freundschaft und der ihr eigentümlichen Menschlichkeit, weil dies Gespräch (im Unterschied zu den Gesprächen der Intimität, in welchen individuelle Seelen über sich selbst sprechen), so sehr es von der Freude an der Anwesenheit des Freundes durchdrungen sein mag, der gemeinsamen Welt gilt, die in einem ganz präzisen Sinn unmenschlich bleibt, wenn sie nicht dauernd von Menschen besprochen wird. (Ebd.)

Die Freundschaft ist demnach nicht intim persönlich, sondern stellt politische Ansprüche – sie bleibt auf die Welt bezogen. Hierfür sind zwei Aspekte von Bedeutung. Einerseits müssen die gemachten Erfahrungen ausgesprochen werden, um überhaupt stattzufinden (vgl. Arendt 1979: 104), und andererseits muss es einen Raum geben, in dem diese Gespräche ihren Platz finden:

Sobald wir anfangen, von Dingen auch nur zu sprechen, deren Erfahrungsort im Privaten und Intimen liegt, stellen wir sie heraus in einen Bereich, in dem sie eine Wirklichkeit erhalten, die sie ungeachtet der Intensität, mit der sie uns betroffen haben mögen, vorher nie erreicht haben. Die Gegenwart anderer, die sehen, was wir sehen, und hören, was wir hören, versichert uns der Realität der Welt und unser selbst [...]. (Arendt 1960: 63)

Der öffentliche Raum, der das Zusammenleben von Menschen ermöglicht, wird von Arendt strikt vom privaten Raum der Familie abgegrenzt. Während das Zusammenleben innerhalb des Familienkreises davon geprägt ist, dass man Meinungsverschiedenheiten und Interessenskonflikte im Schoß der Familie zu verhindern sucht und das »reichste und befriedigendste Familienleben nur eine Ausdehnung und Vervielfältigung der eigenen Position bieten kann« (ebd.), basiert der öffentliche Raum gerade im Gegenteil auf der Pluralität der Perspektiven:

Die Subjektivität des Privaten kann durch die Familie außerordentlich intensiviert und multipliziert werden, sie kann so stark werden, daß ihr Gewicht sich auch im Öffentlichen fühlbar macht; aber diese Familien-»Welt« kann darum doch niemals die Wirklichkeit ersetzen, die aus einer Gesamtsumme von Aspekten entsteht, die ein Gegenstand in seiner Identität einer Vielheit von Zuschauern darbietet. (Ebd.)

Hinzu kommt, dass der öffentliche Raum nicht hierarchisch organisiert ist, sondern auf der Überzeugung beruht, dass sich die Menschen auf Augenhöhe begegnen. Hierfür ist die Alterität der Menschen wesentliche Voraussetzung, da das Prinzip der Gleichheit, das den öffentlichen Bereich beherrscht, nach Arendt nur von Ungleichen realisiert werden kann (vgl. ebd.: 272 f.). Die von Arendt eingeforderte Gleichheit ist nichts Gegebenes, sondern das Resultat einer gemeinsamen Abmachung: »Gleiche werden wir als Glieder einer Gruppe, in der wir uns kraft unserer eigenen Entscheidung gleiche Rechte gegenseitig garantieren« (Arendt 1955: 622). Alterität wird so zur Bedingung von politischer Gleichheit, die eine Gesellschaft überhaupt erst ermöglicht,

denn eine Gemeinschaft besteht natürlich niemals, nach den Worten Aristoteles', aus dem Zusammenschluß zweier Ärzte, sondern bildet sich zwischen einem Arzt und einem Bauern, und überhaupt zwischen Leuten, die verschieden und einander ungleich sind« (Arendt 1960: 272)

Arendt argumentiert an dieser Stelle gegen den modernen Konformismus der Massengesellschaft, der unter Gleichheit den Prozess des Gleichmachens versteht und versucht, die Differenzen zwischen den Menschen zu nivellieren (vgl. Althaus 2000: 310). Dagegen manifestiert sich das Faktum menschlicher Pluralität auf zweierlei Art, als Gleichheit und Verschiedenheit (vgl. Arendt 1960: 213). Deshalb kann es auch keine Natur oder »Idee« des Menschen geben, denn dieser Annahme liegt der Gedanke zugrunde, dass menschliche Pluralität als Resultat einer unendlich variierbaren Reproduktion eines Urmodells erscheint (vgl. ebd.: 17). Nach Arendt ist jeder Mensch einzigartig: »Im Menschen wird die Besonderheit, die er mit allem Seienden teilt, und die Verschiedenheit, die er mit allem Lebendigen teilt, zur Einzigartigkeit, und menschliche Pluralität ist eine Vielheit, die die paradoxe Eigenschaft hat, daß jedes ihrer Glieder in seiner Art einzigartig ist« (ebd.: 214). Diese paradoxe Kombination aus Gleichheit und Verschiedenheit, die die Menschen auszeichnet, verweist auf die menschliche Angewiesenheit, sich auszudrücken, um verstanden zu werden. Einerseits gäbe es ohne Gleichheit keine Verständigung unter Lebenden und andererseits bedürfte es ohne Verschiedenheit weder der Sprache noch des Handelns für eine Verständigung (vgl. ebd.: 213). Ein Mensch, der des Sprechens und Handelns beraubt ist, ist in Arendts Augen dem Tod näher als dem Leben:

Ein Leben ohne alles Sprechen und Handeln [...] wäre buchstäblich kein Leben mehr, sondern ein in die Länge eines Menschenlebens gezogenes Sterben; es würde nicht mehr in der Welt unter Menschen erscheinen, sondern nur als ein Dahinschwindendes sich überhaupt bemerkbar machen; wir wüßten von ihm nicht mehr als wir, die Lebenden, von denen wissen, die in den Tod schwinden, den wir nicht kennen. (Ebd.: 215)

Der öffentliche Raum, der den Menschen als »Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten« (vgl. ebd.: 222 ff.) eine gemeinsame Lebenswelt eröffnet, ist aus Taten und Worten entstanden, die – und das ist entscheidend – in Form von

Geschichten tradiert wurden. Damit verweist Arendt auf einen wesentlichen Bestandteil ihres Denkens, da der narrativen Strukturierung von Erfahrung – und damit auch von Erinnerung – eine wichtige Funktion für das Zusammenleben im öffentlichen Raum zukommt. Das eigentliche Produkt des Handelns wie des Sprechens besteht nämlich nicht in der Realisierung vorgefasster Ziele und Zwecke; es besteht vielmehr aus den von ihm gar nicht intendierten Geschichten (vgl. ebd.: 226). Die Geschichten, die aus den menschlichen Tätigkeiten hervorgegangen sind, sind für den Handelnden selbst erst einmal nur Nebenprodukte seines Tuns, sie bilden zugleich aber auch den Zwischenraum, in dem sich Menschen bewegen und ihren weltlich-objektiven Interessen nachgehen: »Diese Interessen sind im ursprünglichen Wortsinne das, was ›interest‹, was dazwischen liegt und die Bezüge herstellt, die Menschen miteinander verbinden und zugleich voneinander scheiden« (ebd.: 224). Das »old-fashioned story-telling« (Arendt 1962: 10), das auch Arendts eigene ›Methode‹ des Nachdenkens ist, bietet den Vorteil, in der gemeinsamen, pluralen Welt eine Sprache finden zu können, die es ermöglicht, verschiedene Sichtweisen nebeneinander bestehen zu lassen ohne diese in eine hierarchische Ordnung zu überführen. Sie lassen zudem verschiedene Interpretationen zu, wie Arendt in Anlehnung an Isak Dinesen betont: »Es ist wahr: Das Geschichtenerzählen enthält den Sinn, ohne den Fehler zu begehen, ihn zu benennen [...]« (Arendt 1989b: 119). Arendts Ausführungen über die Pluralität der menschlichen Lebensformen sind Ausdruck ihrer Überzeugung, dass es für das Zusammenleben in einer Gemeinschaft wichtig ist, die Alterität der Menschen bestehen zu lassen. Sie verweisen zugleich auch darauf, dass jeder Mensch in seiner Einmaligkeit als Fremder in der Welt erscheint, dass er die Welt, in die er wie jeder andere Mensch als ein Fremder hineingeboren wird, erst zu *seiner* und der seiner Mitmenschen machen muss. Dieses Schicksal teilen alle Menschen und sie können es auch nur gemeinsam aufheben, indem sie die Erde zu ihrem Raum machen: »Das bloße Benennen von Dingen, die Schaffung von Wörtern, ist die menschliche Art der *Aneignung* und gewissermaßen der Aufhebung der Entfremdung von der Welt, in die ja jeder als Neuling und Fremder hineingeboren wird« (Arendt 1979: 104f.). Einen Platz in der gemeinsamen Welt zu finden heißt somit, den öffentlichen Raum als gemeinsames »Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten« durch den Modus des Gesprächs zu etablieren. Dieser Modus ergibt nur dann Sinn, wenn die Gesprächspartner Freunde sind, die sich in ihrer Verschiedenheit respektieren und versuchen, die Perspektive des jeweils Anderen zu verstehen – das ist es, was Politik im Kern ausmacht:

Verstehen in der Politik heisst nie, den *Anderen* verstehen (nur die welt-lose Liebe ›versteht‹ den Anderen), sondern die gemeinsame Welt so, wie sie dem Anderen erscheint. Wenn es eine Tugend (Weisheit) des Staatsmanns gibt, so ist es die Fähigkeit, *alle* Seiten einer Sache zu sehen, d.h. sie so zu sehen, wie sie allen Beteiligten erscheint. (Arendt 2002a: 451)

Diese Menschlichkeit, die sich in der gegenseitigen Verständigung und in den Versuchen zeigt, die jeweils andere Sicht zu verstehen, verwirklicht sich in den Gesprächen der Freundschaft, die die Griechen ›philanthropia‹ nannten, eine ›Liebe zu den Menschen‹. Sie erweist sich darin, dass man bereit ist, die Welt mit den Freunden zu teilen, im Denken wie im Leben (vgl. Arendt 1989a: 35).

III.

Wenn Hannah Arendt betont, dass es ihr nicht darum gehe, ›den Anderen zu verstehen‹, sondern ›die gemeinsame Welt, so wie sie dem Anderen erscheint‹, dann verweist sie darauf, dass die Andersartigkeit des zu Verstehenden nicht angetastet werden soll. Zentrale Bedeutung in ihrem Denken hat das Gespräch (der innere Dialog wie das gesprochene Wort), das stets zum Austausch der jeweiligen Perspektiven anregt, ohne einen Konsens erreichen zu wollen, da jeder Gesprächsabschluss das Gespräch selber verstummen lassen würde und es damit um die Weltlichkeit der Welt und das (Zusammen-)Leben der Menschen geschehen wäre. Im Gespräch artikuliert sich ein Interesse am Anderen, der zugleich Mitstifter der gemeinsamen Welt ist. Die gemeinsame Lebenswelt entsteht aus einem Gewebe, das durch das ständige Besprechen der pluralen Perspektiven und das gemeinsame Handeln dasjenige zum Ausdruck bringt, was Wierlacher als »Verständigungsgemeinschaft« bzw. »Gemeinschaftshandeln« (Wierlacher 1990: 60 bzw. 69) bezeichnet: Man ist bereit, das Wort und die Welt zu teilen. Dies ist nicht nur ein Modus des gemeinsamen Verstehens, sondern die Grundlage des Lebens überhaupt. Indem Arendt über das bloße Besprechen der Dinge hinaus auf die Bedeutung des Geschichtenerzählens für die Etablierung des »Bezugsgewebes menschlicher Angelegenheiten« verweist, geht sie aber noch einen Schritt weiter. Die narrative Konstitution des »Bezugsgewebes« eröffnet erst das, woran »klassische« hermeneutische Positionen oft versagen: die Möglichkeit, verschiedene Sichtweisen nebeneinander bestehen zu lassen und diese *qua* Einbildungskraft besuchen zu können, ohne sie miteinander versöhnen zu wollen. Gadamer selber betont einen ganz ähnlichen Anspruch, wenn er auf Derrida bezugnehmend konstatiert:

Jedes Lesen, das zu verstehen sucht, ist nur ein Schritt auf dem nie zu einem Ende führenden Wege. Wer diesen Weg geht, weiß, daß er mit seinem Text nie ›fertig wird‹; er nimmt den Stoß an. [...] Man gibt sich auf, um sich zu finden. Ich glaube mich gar nicht so fern von Derrida, wenn ich unterstreiche, daß man nicht vorher weiß, als was man sich findet. (Gadamer 1984: 61)⁸

8 | In seinem Nachruf in der *FAZ* stimmt Derrida (2002) Gadamers Einschätzung nach dessen Tod zu, wenn er seinem Cicerone zugesteht: »Wie recht er hatte, damals und heute noch!«

Arendts Überlegungen bezüglich der Pluralität der Lebensformen und der grundsätzlichen Verschiedenheit allen Daseins sind mehr als eine bloße Hermeneutik *in nuce*. Sie sind Ausdruck ihres Verständnisses davon, was Menschen zu Menschen macht und auf welchen Grundlagen die Erde zur Lebenswelt der Menschen werden kann. Sie lassen sich dennoch fruchtbar machen für eine Verstehenslehre, die Interesse am Anderen bekundet, diesen aber nicht im Eigenen aufgehen lassen will und stattdessen auf den Austausch von Geschichten – fiktiven wie den eigenen Lebensgeschichten – setzt. Dies ist nur möglich, indem der Anspruch eines kohärenten Wahrheitsbegriffs zugunsten der Pluralität der Meinungen aufgehoben wird und begonnen wird, an ununterbrochenen Dialogen über die gemeinsame Lebenswelt teilzuhaben.

Nun könnte man – wie es Derrida in seiner Replik auf Gadamer getan hat – einwenden, dass dem Dialog immer ein ›Guter Wille zur Macht‹ vorausgehen muss und damit stets Bedingungen an Kommunikation geknüpft sind, die schon im Voraus jedwede Alterität zumindest ein Stück weit aufheben. Arendts Theorie kann vor diesem Hintergrund vorgeworfen werden, dass sie eine sehr limitierende Vorstellung von Gemeinschaft vor Augen hat, wenn sie die griechische Polis als Idealvorstellung des öffentlichen Raums – und damit des Gesprächs – vorstellt. Doch darf in diesem Zusammenhang nicht übersehen werden, dass der Modus der Freundschaft zwar Bedingung des Gesprächs ist, das ›Gespräch unter Freunden‹ aber gleichsam selber auf einer Voraussetzung beruht, die bedingungslos und für jedermann gültig ist, da es vom Gemeinsinn, dem *Sensus communis*, getragen wird (vgl. Arendt 1985: 94). In Anlehnung an Kant versteht Arendt unter dem *Sensus communis*

die Idee eines *gemeinschaftlichen* Sinnes, d.i. eines Beurteilungsvermögens [...], welches in seiner Reflexion auf die Vorstellungsart jedes andern in Gedanken (a priori) Rücksicht nimmt, um *gleichsam* an die gesamte Menschenvernunft sein Urteil zu halten [...]. Dieses geschieht nun dadurch, daß man sein Urteil an anderer nicht sowohl wirkliche, als vielmehr bloß mögliche Urteile hält und sich in die Stelle jedes andern versetzt [...]. (Kant 2006: B 157)

Indem man versucht, sich in andere Standpunkte zu versetzen, kann ein gewisser Grad an »Unparteilichkeit«, eine Abstrahierung der eigenen Perspektive erreicht werden (vgl. Arendt 1985: 60). Diese Distanz ist Voraussetzung für den Dialog: »[M]an kann nur dann kommunizieren, wenn man fähig ist, vom Standpunkt einer anderen Person aus zu denken; andernfalls wird man sie niemals erreichen, niemals so sprechen, daß sie einen versteht« (ebd.: 98). Zentral für Arendts Argumentation ist, dass der *Sensus communis* – wie auch Kant in der *Kritik der Urteilskraft* betont – nicht erworben werden kann, sondern *a priori* vorhanden ist. Er ist jener allen Menschen gemeinsame Sinn, der »selbst unter den Bedingungen einer völligen Trennung von Welt und Erfahrung funktioniert und eindeutig ›in‹ uns, ohne Bindung an ›Gegebenes‹ ist [...]« (Arendt 1994c: 121). Verständigung und Verstehen hängen in Arendts Theorie also nicht davon ab, ob die Gesprächspartner von vornherein durch ein voraussetzungs-

reiches Freundschaftsmodell aufeinander eingestellt sind. Es muss vielmehr ein Verbindungsglied gefunden werden, das die verschiedenen Perspektiven so miteinander verschaltet, dass diese zwar in ihrer Individualität bestehen bleiben, dennoch aber miteinander in Beziehung und damit in ein Gespräch – imaginativ oder real – treten können. Mit Blick auf das Urteilen bestimmt Arendt diese Verbindung folgendermaßen:

Ich kann nicht eine Besonderheit mittels einer anderen beurteilen; um ihren Wert zu bestimmen, brauche ich ein *tertium quid* oder ein *tertium comparationis* – etwas, das zu den beiden Besonderheiten in Beziehung steht und doch von ihnen verschieden ist (Arendt 1985: 101).

Dieses *dritte* Element ist der allen Menschen von Geburt an eigene *Sensus communis*, durch den das subjektive Urteil mit der vorgestellten Position der Anderen in Beziehung gesetzt wird. Der große Vorteil der Distanz, die mit Hilfe der Einbildungskraft geschaffen werden kann, indem das sinnlich Wahrgenommene so abstrahiert wird, dass es ein Gegenstand des Denkens wird, ist, dass der Betrachter zu einem interesselosen Beobachter werden kann und nun kein subjektives Urteil, sondern ein allgemeingültiges Geschmacksurteil fällen kann. Deshalb kann der Geschmack auch, wie Kant betont, »mit mehrerem Rechte *sensus communis* genannt werden«; er ist jenes Beurteilungsvermögen, das »unser Gefühl an einer gegebenen Vorstellung ohne Vermittlung eines Begriffs *allgemein mitteilbar* macht« (Kant 2006: B 160). »Im Geschmack« also, so bringt es Arendt auf den Punkt, »ist der Egoismus überwunden«, da ich von meiner subjektiven Perspektive abstrahiere und im Anbetracht der Allgemeinheit urteile (Arendt 1985: 91).

Arendt bindet damit ihre Überlegungen bezüglich der Alterität der Perspektiven an ein ästhetischen Modell von Intersubjektivität rück und verschafft so der Kommunikation Grundlagen, die unabhängig von jeder Erfahrung – und damit kultureller Differenz – den Dialog ermöglichen und ihm vorausgehen.

LITERATUR

- Althaus, Claudia (2000): Erfahrung denken. Hannah Arendts Wege von der Zeitgeschichte zur politischen Theorie. Göttingen.
- Arendt, Hannah (1955/¹²2008): Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, Totale Herrschaft. München.
- Dies. (1960/⁶2007): Vita activa oder vom tätigen Leben. München.
- Dies. (1962): Action and the Pursuit of Happiness. In: Dies./Alois Dempf/Friedrich Engel-Janosi (Hg.): Politische Ordnung und menschliche Existenz. Festgabe für Eric Voegelin zum 60. Geburtstag. München, S. 1-16.
- Dies. (1976a): Zueignung an Karl Jaspers. In: Dies.: Die Verborgene Tradition. Acht Essays. Frankfurt a.M., S. 7-12.

- Dies. (1976b): Über den Imperialismus. In: Dies.: Die Verborgene Tradition. Acht Essays. Frankfurt a.M., S. 12-32.
- Dies. (1976c): Aufklärung und Judenfrage. In: Dies.: Die Verborgene Tradition. Acht Essays. Frankfurt a.M., S. 108-126.
- Dies. (1979/²2002): Vom Leben des Geistes. Das Denken. Das Wollen. München.
- Dies. (1985): Das Urteilen. Texte zu Kants Politischer Philosophie. Hg. u. mit einem Essay v. Ronald Beiner. München.
- Dies. (1989a): Gedanken zu Lessing. Von der Menschlichkeit in finsternen Zeiten. In: Dies.: Menschen in finsternen Zeiten. München, S. 11-43.
- Dies. (1989b): Isak Dinesen (d.i. Tania Blixen). In: Dies.: Menschen in finsternen Zeiten. München, S. 107-125.
- Dies. (1989c): Martin Heidegger ist achtzig Jahre alt. In: Dies.: Menschen in finsternen Zeiten. München, S. 166-179.
- Dies. (1989d): Laudatio auf Karl Jaspers. In: Dies.: Menschen in finsternen Zeiten. München, S. 83-93.
- Dies. (1989e): Walter Benjamin. In: Dies.: Menschen in finsternen Zeiten. München, S. 179-237.
- Dies. (1993): Philosophie und Politik. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 41, H. 2, S. 381-400.
- Dies. (1994a): Natur und Geschichte. In: Dies.: Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I. München, S. 54-80.
- Dies. (1994b): Über den Zusammenhang von Denken und Moral. In: Dies.: Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I. München, S. 128-157.
- Dies. (1994c): Verstehen und Politik. In: Dies.: Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I. München, S. 110-128.
- Dies. (1994d): Kultur und Politik. In: Dies.: Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I. München, S. 277-305.
- Dies. (2002a): Denktagebuch. 1950-1973. Erster Bd. Hg. v. Ursula Ludz u. Ingeborg Nordmann. München.
- Dies. (2002b): Denktagebuch. 1950-1973. Zweiter Bd. Hg. v. Ursula Ludz u. Ingeborg Nordmann. München.
- Bösch, Michael (1999): Pluralität und Identität bei Hannah Arendt. In: Zeitschrift für philosophische Forschung 53, H. 4, S. 569-588.
- Breier, Karl-Heinz (2007): Hannah Arendt interkulturell gelesen. Nordhausen.
- Derrida, Jacques (2002): Mein Cicerone Hans-Georg Gadamer. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung v. 23. Februar 2002.
- Ders./Gadamer, Hans-Georg (2004): Der ununterbrochene Dialog. Frankfurt a.M.
- Gadamer, Hans-Georg (1984): Text und Interpretation. In: Philippe Forget (Hg.): Text und Interpretation. München, S. 24-56.
- Greven, Michael Th. (1993): Hannah Arendt – Pluralität und die Gründung der Freiheit. In: Peter Kemper (Hg.): Die Zukunft des Politischen. Ausblicke auf Hannah Arendt. Frankfurt a.M., S. 69-97.
- Gutschker, Thomas (2002): Aristotelische Diskurse. Aristoteles in der politischen Philosophie des 20. Jahrhunderts. Weimar.
- Hofer, Michael (1998): Nächstenliebe, Freundschaft, Geselligkeit. Verstehen und Anerkennung bei Abel, Gadamer und Schleiermacher. München.

- Jaeggi, Rahel (1997): *Welt und Person. Zum anthropologischen Hintergrund der Gesellschaftskritik Hannah Arendts*. Berlin.
- Kant, Immanuel (2006): *Kritik der Urteilkraft [1790]*. Hamburg.
- Kristeva, Julia (1990): *Fremde sind wir uns selbst*. Frankfurt a.M.
- Mein, Georg (2010): Die Figur des Parasiten und das Theorem der Interkulturalität. In: Dieter Heimböckel u.a. (Hg.): *Zwischen Provokation und Usurpation. Interkulturalität als (un-)vollendetes Projekt der Literatur- und Sprachwissenschaften*. München, S. 41-53.
- Ders. (2011): *Choreografien des Selbst. Studien zu institutionellen Dimension von Literalität*. Wien/Berlin.
- Vasilache, Andreas (2003): *Interkulturelles Verstehen nach Gadamer und Foucault*. Frankfurt a.M. u.a.
- Waldenfels, Bernard (1997): *Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden I*. Frankfurt a.M.
- Ders. (2006): *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*. Frankfurt a.M.
- Wierlacher, Alois (1990): *Mit fremden Augen oder: Fremdheit als Ferment. Überlegungen zur Begründung einer interkulturellen Hermeneutik deutscher Literatur [1983]*. In: Dietrich Krusche/Ders. (Hg.): *Hermeneutik der Fremde*. München.

Migrantenliteratur – eine Bestandsaufnahme

Am Beispiel von Libuše Moníková's *Pavane für eine verstorbene Infantin*

MANFRED WEINBERG

Abstract

*The article aims in regard to the so-called ›Migrantenliteratur‹ at a theory of middle range between the mostly barren fundamental debates about inter- or trans- or multi-culturalism and often very precise interpretations of literary texts, which due to the lack of a common frame are not to mediate with each other. The proposal is to understand the texts of ›Migrantenliteratur‹ in the light of current theories of memory as cultural translations, that opens a ›third space‹ between national-cultural entities. This proposal is proved by a reading of Libuše Moníková's novel *Pavane für eine verstorbene Infantin*.*

Die insgesamt sehr gelungene Arbeit der Sektion »Interkulturalität als Herausforderung und Forschungsparadigma der Literatur- und Medienwissenschaft«¹ auf dem letztjährigen Kongress der *Internationalen Vereinigung für Germanistik* (IVG) in Warschau (30. Juli – 7. August 2010) teilte sich in zwei für die Gesamtdiskussion wohl typische Stränge: Eine, nach meiner Einschätzung, fruchtlos bleibende Generaldebatte, wer was wann und warum Inter-, Trans-, Multikulturalität oder sonst wie nennt, sowie eine Fülle von präzisen Analysen literarischer Texte, die sich jedoch nur schwer miteinander in Zusammenhang bringen ließen. Mit der im Titel meines Beitrags genannten »Bestandsaufnahme« ist somit zunächst die Frage nach einer Theorie sozusagen mittlerer Reichweite gemeint, die eine Vermittlung derartiger Einzelinterpretationen leisten kann.

Im Internet-Lexikon *Wikipedia* liest man, der Begriff »Migrantenliteratur« meine eine Literatur, »die von Autorinnen und Autoren geschaffen wird, die selbst oder zusammen mit ihren Eltern in ein zunächst fremdes Land migriert sind« (Art. »Interkulturelle Literatur«). Sollte jemand diese reine Autorfixierung

1 | Die Sektion wurde von Ortrud Gutjahr (Hamburg) gemeinsam mit Deniz Göktürk (Berkeley) und Alexander Honold (Basel) geleitet. Vgl. online unter http://www.slm.uni-hamburg.de/ifg2/personal/Ortrud_Gutjahr/Sektion_33_Interkulturalitaet.pdf [November 2011].

der Unterkomplexität von *wikipedia*-Artikeln anlasten wollen, sei er auf das Thema der Herbst-Tagung der Deutschen Akademie für Sprache und Dichtung aus dem Jahr 2008 verwiesen, das lautete: »Eingezogen in die Sprache, angekommen in der Literatur« (Deutsche Akademie), das ja auch nur auf die Autorinnen und Autoren zielt. In einem vor einiger Zeit von *H-Germanistik* versandten *Call for Papers* war gar von einer »Literatur mit Migrationshintergrund« [Hervorh. d. Verf.] die Rede, womit eine Erfahrung der Autoren umstandslos zur Eigenschaft der *Texte* wird.

Zu fragen ist: Welches Lektüre-Modell liegt einem solchen Verständnis von ›Migrantenliteratur‹ zugrunde? Etwa dieses: »Poesie ist Darstellung und Ausdruck des Lebens«. Der Autor wendet sich »dem Bedeutsamen« zu und erhebt »die Erinnerung, die Lebenserfahrung und deren Gedankengehalt [...] in das Typische«, so dass »das Geschehnis [...] zum Träger und Symbol eines Allgemeinen wird« (Dilthey 2005: 151). Die hier zusammengestellten Zitate stammen aus Wilhelm Diltheys *Das Erlebnis und die Dichtung*. Man weiß allerdings, zu welchem hanebüchenem Biografismus das Verständnis von Texten als Erlebnisdichtung etwa in der frühen Goethe-Philologie geführt hat. Die Suche nach einem angemesseneren Lektüre-Modell verschiebe ich jedoch zunächst für den Blick auf die Vorgeschichte dessen, was heute oft ›Migrantenliteratur‹ genannt wird.

Im Jahr 1955 warb die alte Bundesrepublik die ersten ausländischen Arbeitskräfte aus Italien an; bis zum Anwerbestopp 1973 folgten Angehörige weiterer sieben Nationen. Einige der ins Land Geholten begannen zu schreiben. Für ihre Texte fand sich das Label: ›Gastarbeiterliteratur‹, das den zynischen Begriff des ›Gastarbeiters‹ (gemeint war ja nicht Gastfreundschaft, sondern eine baldige Rückkehr in die Heimat) wiederum autorzentriert auf literarische Texte anwendete. Franco Biondi und Rafik Schami haben in ihren *Bemerkungen zur Gastarbeiterliteratur* im Jahr 1981 von einer »Literatur der Betroffenheit« (Biondi/Schami 1984) gesprochen, während Horst Hamm in seiner *Einführung in die deutschsprachige Gastarbeiterliteratur* den Begriff der »authentischen Literatur« (Hamm 1988: 48ff.) vorgeschlagen hat, weil, wie er an einem Korpus von 15 Anthologien überprüft hatte, 78,5 Prozent der darin Vertretenen eine hervorragende Berufsausbildung hatten oder sie anstrebten, also mitnichten *Gastarbeiter* waren (ebd.: 52). Zuletzt sind »Literatur der Betroffenheit« und »authentische Literatur« jedoch auch nur Übersetzungen von »Erlebnisdichtung«.

Bei Horst Hamm liest man: »Vor der Gründung des ›Polynationalen Literatur- und Kunstvereins‹ 1980 [...] kann man von Gastarbeiterliteratur nicht sprechen« (ebd.: 31). Der deutschsprachige Name sowie die grundsätzliche Tatsache einer *Vereinsbildung* verweisen hier auf *die/eine* deutsche Kultur, die aber zugleich auf eine Vielfalt der Nationen hin überschritten wird. Biondi und Schami geben solcher ›Polynationalität‹ allerdings eine spezifische Wendung, wenn sie schreiben, die schlechten Lebensverhältnisse der Gastarbeiter hätten einerseits zur »Überanpassung« an die deutsche Gesellschaft geführt, »andererseits zur Einschaltung [...] in kleinen länderspezifischen Gemeinschaften« (Biondi/Schami 1984: 139). Anschließend verweisen sie darauf, dass die Größe der Kommunikationshürden zwischen Türken und Griechen davon abhängt, »wie bewusst die

einzelnen sind, vor allem weil die Bourgeoisien beider Länder bis heute noch imstande sind, von ihrer Krise auf den ›Erzfeind‹ abzulenken« (ebd.: 141). Im Bezug auf diese nationalen Gruppen könnte man – mit einem Begriff, den Fritz J. Raddatz für die DDR-Literatur geprägt hat – von »Verständigungsliteratur« (Köhn 2006: 704) sprechen, die erst einmal die Lage der eigenen Gemeinschaft zu klären versucht. Biondi und Schami aber schreiben der ›Gastarbeiterliteratur‹ eine Verständigung *zwischen* den nationalen Gruppen zu, deren Möglichkeit sie daran binden, »wie *bewusst* die einzelnen sind«. Wenn dieser Formulierung der Begriff der »Bourgeoisien« folgt, wird deutlich, dass es dabei um ein *Klassenbewusstsein* geht. Dazu passt die Forderung: »Die erste Aufgabe der Gastarbeiterliteratur liegt im Kampf gegen die aufgezwungene Trennung unter sich und zwischen ihnen und den deutschen Arbeitern« (Biondi/Schami: 141). Dies stellt eine mögliche Rechtfertigung des Labels ›Gastarbeiterliteratur‹ als *Arbeiterliteratur* mit klassenkämpferischem Impetus dar. Schon im Motto des Aufsatzes antwortet ein ›Gastarbeiter‹ auf die Frage, ob er Zugang zur deutschen Kultur gefunden habe: »Wie sollte ich? Nicht mal die deutschen Arbeiter haben Zugang zur deutschen Kultur gefunden. Die ist nämlich eine Kultur der höheren Deutschen für höhere Deutsche« (Hernando 1980, zit. n. Biondi/Schami 1984: 136). Gegen die Einheit der Deutschen wird hier also eine neue Einheit gestellt: die der klassenbewussten Arbeiter aller Nationalitäten. Formalisiert haben wir es mit jeweiligen Einheiten (*die* Deutschen, *die* Türken, *die* Griechen, *die* Arbeiter etc.)² und Oppositionen zu tun (eigen *versus* fremd, ›oben‹ *versus* ›unten‹).

1984 erscheint dann ein Themenheft der *Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik* unter dem Titel *Gastarbeiterliteratur*. Am Ende seines Vorworts formuliert Helmut Kreutzer (11):

Aber die »Gastarbeiter-« bzw. »Ausländer-Literatur« ist offensichtlich nicht nur von ›literarischem‹ Interesse. Der Soziologe und der Anthropologe, der Pädagoge und der Politiker sind auf sie hinzuweisen, und im literarischen Publikum wird mancher, der »Ausländer-Literatur« ganz ohne professionelle Gründe liest, durch sie dahin gebracht werden, sich und seinen »ausländischen« Nachbarn anders zu sehen [...].

Die angeführten Gründe für ihre Lektüre machen die Gastarbeiterliteratur zur »Auskunftsliteratur« (Köhn 2006: 704). Mit diesem Begriff hat Fritz J. Raddatz die Tatsache gemeint, dass Texte von DDR-Autoren im Moment ihrer alleinigen Publikation in der BRD nur mehr zur Auskunft über die Zustände im so frem-

2 | Entscheidend ist allerdings, dass Biondi/Schami (1984: 141) »Untergruppen« bilden. Man liest in Fortsetzung der Stelle zu den »Bourgeoisien«: »Weitaus weniger bekannt ist jedoch der Abgrund zwischen den Nord- und Südtalienern, zwischen Türken und Kurden aus der Türkei. Dies alles führt zu einer Schwächung der nationalen Abgrenzungen in den Ghettos, aber auch zur Schwächung der Solidarität unter den Gastarbeitern, die durch die aufgezwungene Konkurrenz noch zusätzlich geschwächt wird«. Das Schema der oppositionell gegeneinander gestellten Entitäten bleibt dabei erhalten; es ergibt sich jedoch eine – ggf. *ad infinitum* – fortführbare Pluralisierung.

den anderen Deutschland dienten. Mit dem LiLi-Themenheft aber wird ›Gastarbeiterliteratur‹ zur Auskunftsliteratur *für höhere Deutsche*. Diese Zuschreibung hat durchaus Teil am Zynismus des Begriffs ›Gastarbeiterliteratur‹, denn den so angepriesenen Texten wird eine eigenständige literarische Qualität höheren Grades abgesprochen (von Interesse ist offenbar nur das *Was* des Berichteten, nicht sein *Wie*), auch wenn dies mit dem Hinweis auf einen erweiterten Literaturbegriff kaschiert wird.³

Ohne mich hier auf Datierungsfragen einlassen zu können, wurde der Begriff ›Gastarbeiterliteratur‹ bald vom Begriff ›Migrantenliteratur‹ verdrängt. Das damit aufgerufene ganz andere ›Theorie-Design‹ möchte ich mit einem zwar nicht wissenschaftlichen, aber wohl schlagenden Argument belegen. Wenn man ins Vokabel-Programm *leo.org* den Begriff Gastarbeiter eingibt, erscheinen englische Übersetzungen wie »alien employee« oder »foreign worker«. Gibt man aber »Migrant« ein, schaltet das Programm automatisch auf die andere Suchrichtung um und bietet als deutsche Übersetzung des englischen »migrant« eben unter anderem »Migrant«.⁴ Mit diesem Wort ist somit das aufgerufen, was Elisabeth Bronfen, Benjamin Marius und Therese Steffen im Untertitel ihres Buches *Hybride Kulturen* die »anglo-amerikanische[] Multikulturalismus-Debatte« genannt haben. Vorausgesetzt wird nun nicht mehr eine bloße Wanderung von ›A‹ nach ›B‹, sondern eine globale Migration auf vielen Wegen. Wenn Bronfen und Marius in der Einführung formulieren, es gehe vor diesem Hintergrund heutzutage »weniger um [einen] *Ausschluss des nicht Dazugehörigen* [...], sondern vielmehr um die *Produktivität interner Differenzen*« (Bronfen/Marius 1997: 3),⁵ dann erscheint so ein Modell, das das eben benannte der oppositionellen Einheiten übersteigt, indem es eine Pluralisierung zu Differenzen unternimmt und so, mit Homi Bhabha zu reden, einen »third space« (vgl. Bhabha 1994; Rutherford 1990) etabliert. Wer, wofür ich großes Verständnis hätte, der Bhabhaschen ›Hybridität‹ nicht viel abgewinnen kann,

3 | Kreuzer 1984: 8 schreibt: »Man kann so zusammenfassen: Die Literatur, auf die wir [...] mit diesem Heft Literaturwissenschaftler, Kritiker, mittelbar auch das literarische Publikum hinweisen wollen, stammt von, handelt von oder wendet sich an Menschen aus dem Migranten-Milieu der Bundesrepublik Deutschland – insbesondere dem Milieu von Arbeitnehmern ausländischer Herkunft und ihren Angehörigen. Der Literaturbegriff wird dabei in einer derart erweiterten Form zugrunde gelegt, daß sich neben fiktionalen, lyrischen und essayistischen Publikationen der Print-Medien auch Aufführungen des Theaters, Spielfilme des Kinos und Sendungen des Rundfunks einbeziehen lassen«.

4 | Vgl. <http://dict.leo.org/ende?lp=ende&lang=de&searchLoc=0&cmpType=relaxed§Hdr=on&spellToler=&search=Gastarbeiter> und <http://dict.leo.org/ende?lp=ende&lang=de&searchLoc=0&cmpType=relaxed§Hdr=on&spellToler=&search=Migrant> [November 2011].

5 | Man liest in dieser Einleitung auch (mit Verweis auf Homi K. Bhabha, Salman Rushdie und Judith Butler): »Kultur muß als *Ort des Widerstreits zwischen Repräsentationen* von Welt, Subjekt, Geschichte usw. verstanden werden« (Bronfen/Marius 1997: 13).

weil sie nicht das leistet, was ein Begriff zu leisten hat, nämlich einen Unterschied zu machen, sei auf die Verwendung des Begriffs im Aufsatz »Human Migration and the Marginal Man« des Chicagoer Stadtsoziologen Robert Ezra Park (Park 1928) oder auf Michail Bachtins Unterscheidung zwischen »intentionaler« und »organischer« Hybridisierung (vgl. Bachtin 1979) verwiesen. So aber verliert »Migrantenliteratur« den Status als »Auskunftsliteratur«. Im neuen Theorie-Design ist nämlich nicht nur der Migrant »hybrid«, sondern auch die ihn aufnehmende Gesellschaft; die »Migrantenliteratur« wird zum Spiegel der eben auch hybriden deutschen Leser.

In meiner Sicht bewirkt, zumindest markiert im Horizont der deutschen Literatur Feridun Zaimoglu *Kanak Sprak* diesen Wandel, was der Erklärung bedarf. Einleuchten mag noch, dass *Kanak Sprak* das alte Paradigma verabschiedet hat, da Zaimoglu in seinem immer noch zu oberflächlich gelesenen Vorwort von einer »weinerliche[n], sich anbietende[n] und öffentlich geförderte[n] »Gastarbeiterliteratur«« (Zaimoglu 1995: 11) schrieb, die tatsächlich »Müllkutscher-Prosa« (ebd.: 12) sei. Im Satz: »Die »besseren Deutschen« sind von diesen Ergüssen »betroffen«, weil sie vor falscher Authentizität triefen, ihnen »den Spiegel vorhalten«, und feiern jeden sprachlichen Schnitzer als poetische Bereicherung ihrer »Mutterzunge.«« (ebd.), schafft Zaimoglu übrigens durch die Worte »bessere Deutsche« und »betroffen« (Biondi/Schami), »Authentizität« (Horst Hamm) und den Verweis auf einen Text von Sevgi Ermine Özdamar (»Mutterzunge« [Özdamar 1990]) so etwas wie eine Geschichte der Gastarbeiterliteratur und Rede von ihr *in nuce*. Weiter heißt es, dass sich die

einzelnen Kanaken-Subidentitäten zunehmend übergreifender Zusammenhänge und Inhalte bewußt [werden]. [...] Inmitten der Mainstreamkultur entstehen die ersten rohen Entwürfe für eine ethnizistische Struktur in Deutschland (Zaimoglu 1995: 17).

Zaimoglu folgt damit nicht mehr dem hier anfänglich benannten Modell oppositioneller Einheiten, sondern fragt eben nach der möglichen »Produktivität interner Differenzen«.

Wie aber soll ein Buch, das meist nach dem Modell von Erika Runge *Bottroper Protokollen* (Runge 1968) rezipiert worden ist, für das Überschreiten einer bloßen »Auskunftsliteratur« eintreten? Zur Antwort hilft die Frage, wer in diesem Buch überhaupt spricht. Die Sprache der »Kanak Kids in den Straßen«, schreibt Zaimoglu, sei ein »sich laufend weiterentwickelnde[r] symbolische[r] Jargon, der häufig als blumige Orientalensprache mißverstanden wird. Dieser Folklore-Falle mußte meine *Nachdichtung* entgehen« (Zaimoglu 1995: 14 [Hervorh. d. Verf.]). Und:

Sie sprachen aufs Band, manchmal aber machte ich mir Notizen, oder behielt, wenn sich eine sofortige Niederschrift situationsbedingt verbot, das Gesagte im Gedächtnis. Zudem prägte ich mir das nonverbale Umfeld der Kanak Sprak ein, das reiche Repertoire an Mimik und Gebärden (ebd.: 15).

Wichtig ist die absteigende Linie der Authentizität: Tonband, Aufzeichnungen, Gedächtnis, die allesamt vorab schon von der präzisen Bestimmung der *Miss-töne* als »Nachdichtung« überholt worden sind, die ein »in sich geschlossenes, sichtbares, mithin ›authentisches‹ Sprachbild« (ebd.: 18) schaffe. Wenn Zaimoglu am Ende des Vorworts schreibt: »Hier hat allein der Kanake das Wort« (ebd.: 18), dann stimmt das eben nur insofern, als *er für ihn* spricht. Die vermeintlichen O-Töne sind ›(Nach-)Dichtungen«. Man kann es als Hybris des Autors verstehen, dass er meint, bloß in seiner Dichtung zeige sich die hybride Sprache der Kanaken in authentischer Weise – aber dies ist keine migrantenspezifische Autorenhybris. Nur die Präzision seiner Texte, jene, wie es heißt, Konstruktion der Realität »vom Schreibtisch aus« (ebd.: 17), erklärt für mich auch hinreichend die Rezeption als O-Töne – und jenes Skandal-Potential, das sich in allen Talkshows zeigte, in denen Zaimoglu mit diesem Buch damals herumgereicht wurde. Seine, so wörtlich, »deutsche[] Übersetzung der Kanak Sprach« (ebd.: 17 [Hervorh. d. Verf.]) macht die Reden der Kanaken erst anschlussfähig an die Kultur der höheren Deutschen. Was somit als authentische Aussage der Kanaken (und damit im weiteren Sinne wiederum als Erlebnisdichtung) gelesen wurde, schreibt sich tatsächlich von einem poetischen und Übersetzerischen Kalkül her.

Auf der Suche nach einem angemesseneren Lektüremodell der ›Migrantenliteratur« wende ich mich – wohl erst einmal kontraintuitiv – von Wilhelm Dilthey zeitlich zurück zur komplexeren Hermeneutik Friedrich Schleiermachers. Der benennt als Aufgabe der Hermeneutik den Versuch, »die Rede [eines Autors] zuerst ebensogut und dann besser zu verstehen als ihr Urheber« (Schleiermacher 1993: 94). Damit ist immerhin etwas *im* literarischen Text benannt, was nicht durch die Intention oder gar das bloße Erlebnis des Autors in diesen hineinkommt, was sich sozusagen mitschreibt – einfach gesagt: als Teile des kulturellen Gedächtnisses. Schleiermacher kompliziert dies mit der Generalaussage zur Literatur: »[Ü]berall ist Konstruktion eines endlichen Bestimmten aus dem unendlichen Unbestimmten« (ebd.: 80), die bei ihm sowohl auf die Sprache des Textes wie auf die Psychologie des Autors zielt.

Der Bezug zur ›Migrantenliteratur« lässt sich herstellen mit Ausführungen von Gerhart von Graevenitz aus seinem Buch zum *West-Östlichen Divan* Goethes. Unter der inzwischen durchgesetzten Prämisse, dass sich der späte Goethe vom Symboliker zum Allegoriker gewandelt hat, skizziert von Graevenitz sein Lektüremodell des *Divan* an einem Erasmus von Rotterdam darstellenden Stich Albrecht Dürers (vgl. Abb. S. 83). Die Tafel im Hintergrund⁶ versteht von Graevenitz als Statthalter einer »allgemeinen *memoria*« (Graevenitz 1994: 137 u.ö.). Die vertikale Linie, die sich mittig durch das Bild ziehen lässt, verbindet diese »allgemeine *memoria*« mit dem Schreiben des Erasmus und den davor befindlichen Büchern. Gleichzeitig lässt sich aber eine Linie von Erasmus' Augen ziehen, die sich im Geschriebenen mit der Linie, die vom kulturellen Gedächtnis zum

6 | Die lateinische Inschrift auf dieser Tafel lautet übersetzt: »Bild Erasmus' von Rotterdam gezeichnet von Albrecht Dürer nach dem Leben«; die darunter stehende griechische: »Besser zeigen ihn seine Bücher.«

Albrecht Dürer: Erasmus von Rotterdam (1526)



einzelnen Buch führt, trifft. Das durch Erasmus' Hand verborgene Geschriebene ist also sowohl von der »allgemeinen *memoria*« als auch vom individuellen Willen des Autors bestimmt. Der Betrachter aber blickt auf diese Schreibszenen über die im Vordergrund lagernden Bücher hinweg. So werden die Bücher zu dem Ort, an dem der Leser ins Zirkulieren der Schriften einsteigt. Was Erasmus in seinem Geschriebenen aus dem kulturellen Gedächtnis ausgewählt und so in die individuelle Gestalt eines einzelnen Werks überführt hat, muss der Leser wieder auf die »allgemeine *memoria*« hin öffnen, um den Sinn des Geschriebenen und in den Büchern Gedruckten zu erfahren.⁷ Die Unendlich-

7 | Gerhart von Graevenitz schreibt: »Im Zirkulieren der kulturellen Zeichen ist Schreiben die Spiegelung des Lesens. Der Dichter liest die Bilder und Buchstaben der allgemeinen *memoria*. In seinem privaten Schreiben hält er diese Zirkulation an, um seinen individuellen Text entstehen zu lassen. Über seine Leser aber wird der individuelle Text zurückfinden in den Kreislauf der *memoria*. Lesen und Verstehen übersetzen die indivi-

keiten des kulturellen Gedächtnisses und die (mit Schleiermacher eben davon abgeleiteten) Unendlichkeiten der Autor-Psychologie fließen in der geformten Einheit eines literarischen Textes zusammen. Mit Renate Lachmann (1990: 37) zu reden: »Jeder konkrete Text als entworfenen Gedächtnisraum konnotiert den Makro-Gedächtnisraum, der die Kultur repräsentiert oder als der die Kultur in Erscheinung tritt«.⁸

Wenn ›Migrantenliteratur‹ aber – wie auch immer – etwas mit der Einwanderung der AutorInnen in eine ihnen fremde Kultur zu tun hat, dann steht der von Graevenitzsche wie Lachmannsche *Singular* von »memoria« oder Kultur der Anwendung des explizierten Modells auf sie noch entgegen. Kultur meint eben auch immer, vereinfachend, wenn auch mit Clifford Geertz gesagt: »Lebensweise eines Volkes« (Geertz 1997: 53). Damit gerät ins Modell ein doppelter Bruch. Ins Feld der »allgemeinen memoria« ist nun eine Nationalkultur ›A‹, eine Nationalkultur ›B‹, aber eben auch ein ›third space‹ einzutragen, in dem ›A‹ und ›B‹ erst in ein Verhältnis zueinander geraten können. Es ist der Bereich, in den etwa Yoko Tawada hineinfragt, wenn sie in einem Essay »Korrespondenzen zwischen dem Theater Heiner Müllers und dem japanischen Nô-Theater« (Tawada 1992) analysiert oder sich der Struktur Celanscher Gedichte von ihren Übersetzungen ins Japanische her nähert (vgl. Tawada 1996). Die ›Migrantenliteratur‹ lässt aus den Unendlichkeiten der Nationalkulturen, der »allgemeinen memoria« und der Autorenpsychologie konkrete Texte hervorgehen, in denen die Differenzen zwischen den Nationalkulturen produktiv werden. Der Vorgang solchen Produktivwerdens kann im weiteren Sinne als *kulturelle Übersetzung* verstanden werden.

Um dies zu erläutern, will ich erst einmal vorführen, was damit nicht – oder zumindest nicht in erster Linie – gemeint ist. In Sevgi Ermine Özdamars Roman *Das Leben ist eine Karawanserei hat zwei Türen aus einer kam ich rein aus der anderen ging ich raus* findet sich eine dem deutschen Leser fremde türkische Welt beschrieben – in einer gelegentlich auch befremdlichen Sprache. Man liest

duellen Ausdrücke von Sinn in die Sinnbeziehungen der allgemeinen *memoria*, aus denen sie entstanden sind. Deuten heißt nicht, das im Text schon Gesagte in seiner isolierten Individualität zu verdoppeln. Deuten heißt, das genetische Verhältnis zu rekonstruieren zwischen der verbergenden Geste des individuellen Textes und der zirkulierenden *memoria*, aus der seine Zeichen stammen und auf die sie zurücklenken« (Graevenitz 1994: 137). Und später: »Was am Text individuell ist, bleibt unverständlich, bis der betrachtende oder lesende Blick es zurückholt in die kulturelle Wahrnehmung, es in der Lektüre anschlussfähig macht, für ein ›vergesellschaftendes‹ Verstehen« (ebd., 232).

8 | Lachmann fährt fort: »So lässt sich [...] sagen, daß das *Gedächtnis des Textes* die Intertextualität seiner Bezüge ist, die im Schreiben als einem Abschreiten des Raumes zwischen den Texten entsteht. Indem der Text sich in den mnemonischen Raum zwischen den Texten einschreibt, schafft er zugleich einen ihm selbst impliziten Raum [...]. Der Text durchquert die Gedächtnisräume, läßt sich in ihnen nieder, aber er bildet auch den Gedächtnisraum selber ab. Zugleich jedoch entwirft der Text auch einen Gedächtnisraum, dessen Beschreiten er anderen Texten überläßt« (Lachmann 1990: 37).

etwa von der »Baumwolltante« (Özdamar 1992: 9) oder von »Würmer ausschütteln« (ebd.: 114) und »Schachteln lüften« (ebd.: 247). Das alles sind wörtlich aus dem Türkischen ins Deutsche übersetzte Redeweisen. Regula Müller unterstellt, dass solche Schreibweise es uns ermögliche, »ohne mitleidige oder überhebliche Gedanken, wissend und unsicher zugleich, ›der Fremdheit‹« (Müller 1997: 147) zu begegnen, womit sie die *spezifische* Fremdheit des dargestellten türkischen Alltags meint. Walter Benjamin hat in seinem Essay *Die Aufgabe des Übersetzers*, in dem sich unter anderem der Satz, dass das Wesentliche der Dichtung »nicht Mitteilung, nicht Aussage« (Benjamin 1992: 9) sei, findet, formuliert, dass »Treue in der Übersetzung des einzelnen Wortes« – und das ist es ja, was Özdamar betreibt – »fast nie den Sinn wiedergeben [könne], den es [das Wort] im Original hat« (ebd.: 17). Man begegnet so zwar der »Fremdheit«, aber eben doch nur im Sinne eines »exotischen« Zaubers« (Zaimoglu 1995: 12) – oder, um Nina Hagen zu variieren: »alles so schön fremd hier«.

Statt mich aber auf eine weitere Benjamin-Exegese einzulassen, wende ich mich den Anmerkungen zum Übersetzen in Goethes *Noten und Abhandlungen zu besserem Verständnis des west-östlichen Divans* zu, die ja auch Benjamin als mit »das Beste [...], was in Deutschland zur Theorie der Übersetzung veröffentlicht wurde« (Benjamin 1992: 20), lobt. Unter dem Zwischentitel »Uebersetzungen« liest man dort von »dreierley Arten Uebersetzung«, deren erste »uns in unserm eigenen Sinne mit dem Auslande bekannt« (Goethe 1999: 453) mache. »Eine zweyte Epoche folgt hierauf, wo man sich in die Zustände des Auslandes zwar zu versetzen, aber eigentlich nur fremden Sinn sich anzueignen und mit eignem Sinne wieder darzustellen bemüht ist« (ebd., 454). Im »dritten Zeitraum« als »höchste[m] und letzte[m]« versuche sich dann »die Übersetzung dem Original identisch« zu machen. Diese Art stoße auf Widerstand, da »der Übersetzer, der sich fest an sein Original anschließt, [...] mehr oder weniger die Originalität seiner Nation« aufgabe, wodurch »ein Drittes« (ebd.: 455) (so wörtlich bei Goethe!) entstehe. Eine solche Übersetzung nähere sich der »Interlinear-Version« (ebd.: 457); »hiedurch werden wir an den Grundtext hinangeführt, ja getrieben, und so ist denn zuletzt der ganze Zirkel abgeschlossen, in welchem sich die Annäherung des Fremden und Einheimischen, des Bekannten und Unbekannten bewegt« (ebd.: 457f.). *Mutatis mutandis*: »Migrantendichtung« – der zweite Wortteil im Sinne Benjamins – betreibt eine Übersetzung von Kulturen ineinander, welche die Originalität einzelner Nationalkulturen aufgibt und ein Drittes entstehen lässt, in welchem »die Annäherung des [...] Bekannten und Unbekannten« Platz findet.

Es folgt die notwendig kleinteilige Probe auf die Tauglichkeit des damit etablierten Modells an Libuše Moníková's zweitem Roman *Pavane für eine verstorbene Infantin*⁹ von 1983. Im Artikel zu Moníková im *Kritischen Lexikon zur deutsch-*

9 | Über die Tatsache, dass in der *Pavane* eine Schreibweise entwickelt wird, die auch Moníková's weitere Texte bestimmt, herrscht weitgehend Einigkeit. So schreibt Antje Mannsbrügge: »In der *Pavane* wird [...] ein Schreibverfahren entwickelt, welches auch für Moníková's weitere Erzählungen und Romane konstituierend bleibt. [...] Die *Pavane* kann diesbezüglich als poetologische Grundlegung betrachtet werden« (Mannsbrügge

sprachigen Gegenwartsliteratur lautet der erste Satz zur *Pavane*: »Die Ich-Erzählerin Francine Pallas ist nach 1968 aus Prag in die Bundesrepublik gekommen. Ihr Gefühl des Fremdseins, ihre Verletzbarkeit und ihre Erinnerungen an Prag und an böhmische Legenden durchziehen den Text.« (Vedder 2000: 3) Dem muss man nicht widersprechen – und doch wird hier ein zu simpler Lektüreschlüssel vorausgesetzt, über den aber kaum einer der Forschungsbeiträge zur *Pavane* zuletzt wirklich hinauskommt,¹⁰ als bestünde die Leistung dieses Romans darin, über die Tschechoslowakei, Böhmen und Prag poetisch Auskunft zu geben.

Es beginnt schon damit, dass sich kaum einer Gedanken über den Namen der Erzählerin macht¹¹: Francine ist das *französische* Pendant zu Franziska, der weiblichen Form von Franz. Pallas erinnert an Athene (eine Kopfgeburt) und kann – beim Austausch nur eines Buchstabens – als Palast für ein Schloss stehen. Der Hallraum des Namens bietet also wenig Böhmisches, eher Französisches, griechische Mythologie und einen klaren Verweis auf Franz Kafkas *Schloß-Roman*.

In keinem Aufsatz habe ich auch erwähnt gefunden, wie viele »Ausländer« (105 u., 106) diesen Text bevölkern: ein »Portugiese« (Moníková 1988: 11)¹², eine »alte Frau aus Schlesien« (13), eine »türkische Albino-Familie« (13), »ein mieser

1998: 132). Insofern gelten die nachfolgenden Befunde im Wesentlichen auch für die weiteren Romane Moníkovás.

10 | Die Kritik an der Moníková-Forschung wird hier deutlich überpointiert formuliert. Tatsächlich finden sich immer wieder Stellen, die sich dem von mir hier vorgeschlagenen Lektüre-Modell nähern, auch wenn die Interpretationen zuletzt doch am im weitesten Sinne biografischen Schema orientiert bleiben. Als über einen puren Biografismus hinausweisende Stellen seien hier nur beispielsweise die zwei folgenden angeführt. So schreibt Ulrike Vedder (1998: 7): »Sie [die Texte Moníkovás] überschreiten diesen Zusammenhang [des Erlebten] aber, denn es geht ihnen nicht darum, literarisch etwas einzuholen, was biographisch geschehen ist. Vielmehr führt die Perspektive der Fremde – ähnlich wie etwa die weiblicher Autorschaft – zu einer Schärfe und Genauigkeit im sprachlichen Umgang mit den uneinholbaren Differenzen von Gegenwart und Herkunft, von Subjektivität und kulturellem ›Alphabet‹«. Noch deutlicher in die hier vorgeschlagene Richtung weist Klaus Schenks (2004: 98), wenn er (nicht nur) die »Essayistik beider Autorinnen als Reflexions- und Experimentierfeld von literarischen Schreibweisen formiert [sieht], die den Kanon von Muttersprachen und Nationalkulturen durch die Praxis kultureller Übersetzung zu durchbrechen suchen«. Dies wird aber auch in seinem Aufsatz nur bedingt weitergeführt.

11 | Auch hier gibt es allerdings (wenngleich wiederum nicht ausgeführte) Ansätze. So heißt es bei Sibylle Cramer (2004: 231): »Den ersten Teil [der *Schädigung*] widmet die Autorin dem Widerstandshelden Jan Palach. Der Name ihrer Heldin Jana wandelt sich im zweiten Roman in den Nachnamen der Figur [gemeint ist die Ähnlichkeit Pallas/Palach], die in der Auseinandersetzung mit Franz Kafka zur Schriftstellerin wird: Franza [vgl. dazu unten Fußnote 17], bzw. Francine Pallas«.

12 | Zitate aus Moníkovás *Pavane für eine verstorbene Infantin* werden von nun an im Text mit der bloßen Seitenzahl nach dieser Ausgabe nachgewiesen.

kleiner Sudete« (14), »türkische[] Frauen« (14), »ein Südländer in einer roten Weste« (53), »Molukker« (54), ein »alte[r] Türke« (55), »kleine Algerier« (72), eine »dicke gutmütige Österreicherin« (88), »Slawen« (118), »Skandinavien«, »Britten«, »Österreicher« resp. »Kakanier« (alle vier: 118), »Gastarbeiter[]« (104); eine Szene schildert den Auftritt von Angela Davies auf einem Frauenfestival (70f.). Gewiss spielen manche Szenen der Handlung in Prag – ansonsten aber in Oberhausen (7), in Göttingen (80), auf der dänischen Insel Femø (24, 65 u. 70), in Kopenhagen (70) und Paris (66 u. 71); auch Berlin (135) und Uppsala (87) werden erwähnt. Gewiss finden sich Hinweise auf Hervorbringungen der tschechischen Kultur, aber im Verhältnis zum sonst Angesprochenen in deutlicher Minderzahl. Schon auf der ersten Seite begegnet ein »jugoslawische[r] Beitrag« (7) zum *Oberhausener Kurzfilmfestival*. Erwähnt wird Vittorio De Sicas Film *Miracolo a Milano* (16), Virginia Woolfs *Orlando* (19) und *A Room Of One's Own* (23), eine chinesische Holzente, die die Erzählerin »Vaucansons Ente« (48) nennt und damit auf Jacques de Vaucanson, einen französischen Ingenieur und Erfinder anspielt, das *Taschenbuch zur verbreitung geographischer kenntnisse* von Johann Gottfried Sommer¹³ (vgl. 36) aus dem Jahr 1823, ein »Papinsche[r] Topf« (60), der seinen Namen dem wiederum französischen Erfinder Denis Papin verdankt, den man aber auch einfach als Schnellkochtopf hätte anführen können; erwähnt werden Ellen Betrix, Juvena, Max Factor, Helène Rubinstein, Dior und Yves Saint Laurent (alle: 64); die sechste Symphonie Allan Petterssons (76), eines schwedischen Komponisten, Maurice Ravels sogar titelgebende *Pavane für eine verstorbene Infantin* (40f.) sowie sein Zyklus *Ma mère l'Oye* (93), *Kublaj Khan* (85f.), ein Mongolen-Herrscher, die *Beatles* und *Zupfgeigenhansel* (beide: 93), *Valeska Gert* (131), der Film *Los Olvidados* von Luis Buñuel (132), Paul Hentzners *German visitor to Greenwich Palace* von 1598 (vgl. 139),¹⁴ ein Gleichnis von Meister Chuan (vgl. 141), einem taoistischen Philosophen aus dem 4. Jahrhundert v. Chr., sowie die Geschichte von Apollon und der cumäischen Sibylle (142). Gewiss finden sich tschechische Einsprengsel wie der Satz »Čí jsem?« (36) (»Wessen bin ich?«) oder die Überlegung der Erzählerin, Kafka auf Tschechisch zu sagen, dass er der Schriftsteller des Jahrhunderts sei (»Jste největší spisovatel století.« [93]), aber mit Abstand mehr französische oder englische Formulierungen, wie »nature morte« (20) für Stilleben oder das Wortspiel »better a bottle

13 | Interessant ist hier die Einfügung dieses Versatzstücks in Moníkovás Roman. Nach einem längeren kursiv gesetzten Zitat aus dem Tagebuch einer der Erzählerin bekannten psychisch gestörten Patientin im Krankenhaus ihrer Schwester liest man: »Es ist eine [übernommene] Eintragung aus den Notizbüchern des Romantikers Karel Hynek Mácha, auch die Quelle ist [...] in leserlicher Schrift angegeben: Sommers Geographisches Tagebuch, 1. Jahrgang, 1823« (35f.). Karel Hynek Mácha gilt neben Božena Němcová als der Vertreter der tschechischen Nationalliteratur; weniger bekannt ist, dass er (wie Němcová) seine ersten Werke in deutscher Sprache publizierte.

14 | Die Quelle des wiederum kursiv gesetzten längeren Zitats wird im Text nicht aufgelöst.

in front of me / than a frontal lobotomy« (144).¹⁵ Natürlich ist viel von Kafka in diesem Roman die Rede, doch wird meist im gleichen Atemzug Arno Schmidt erwähnt – und auch Kafka steht nicht einfach für Prag, sondern für dessen spezifische Interkulturalität (nicht nur) am Beginn des 20. Jahrhunderts: das »Gemisch von Tschechen, Juden und Deutschen« (58). Als Vertreter einer böhmischen oder gar tschechoslowakischen Kultur wird Kafka jedenfalls nicht aufgerufen; in einem Traumgespräch erläutert ihm die Erzählerin vielmehr: »Sie sind [hier] erst spät verboten worden, weil man sie vorher nicht kannte, dafür aber auf lange Sicht« (93). Gewiss vergleicht sich die Erzählerin an mehreren Stellen mit Libuše, der mythischen Gründerin Prags, doch hat sie zuvor eben auch ihren Freund Jan mit »Asa-Thor« aus der Edda (81) und »Oishi Kurano-suké« (81), dem Anführer der glorreichen 47 in einer alten japanischen Sage, verglichen. Von all dem findet sich in der Forschungsliteratur kein Wort!

Zu einer bloßen »Auskunftsliteratur« will auch nicht passen, dass Moníková auf das Cover ihres Buches Diego Velázquez' Gemälde *Las Meninas* hat setzen lassen, wobei die Seitenverkehrung und farbliche Invertierung des Bildes auf der Originalausgabe für die Differenz zwischen Malerei und Literatur eintreten kann, die (zur Reflexion der Differenz unterschiedlicher Medien erweitert) den Roman durchaus mit bestimmt. Die Nähe der Selbstreflexivität dieses Bildes zu der des Dürer-Stichs ist evident, auch wenn ich die entsprechende Lektüre Michel Foucaults aus der *Ordnung der Dinge* (Foucault 1971) hier vorausgesetzt sein lassen muss. Der von Dürer wie Velázquez mit ins Bild gesetzte Einbezug des Rezipienten findet jedenfalls auch in der *Pavane* seinen Ort, wenn in einem der drei Versuche, ein positives Ende für die Familie Barnabas aus dem *Schloß*-Roman zu erschreiben, die Adresse eines Briefes aus dem Schloss nur als »An ...« verzeichnet ist und man in einer Fußnote liest: »hier setzen Sie den Namen Ihres Vaters ein, – des Alkoholikers, verirrtten Parteimitglieds, – dem Sie nach Jahrzehnten endlich verziehen haben« (124).

Weitgehend unkommentiert (wenngleich immerhin öfters benannt) bleibt in der Forschungsliteratur auch, dass die erste Identifikation der Erzählerin mit Libuše sich beim Anhören von Ravels *Pavane* (nichts Böhmisches, nirgends) ereignet. Der zweiten längeren Passage, die die Libuše-Legende aufruft, steht voran: »Auf der Südseite des Berges Petřín sehe ich in einem verlassenen Steinbruch einen Menschen liegen [...], mit einem Messer in der Brust« (76). Hier ist offensichtlich von Kafkas K. aus dem *Proceß* die Rede; *seinem* erstarrten Blick folgt die Erzählerin in die chthonische Unterwelt Prags, wodurch nachvollzieh-

15 | Klaus Schenk schreibt im schon zitierten Aufsatz: »Immer wieder schleust Moníková in ihre Schreibweise fremde Texte ein, an der sich die eigene Sprache bricht und auf eine intertextuelle Schreibweise hin perspektiviert. Der Roman zeigt eine Vielsprachigkeit, die französische, englische und tschechische Zitat- und Sprachfragmente integriert. Konstitutiv für dieses heterogene Kompositionsverfahren ist auf der Makrostruktur des Romans ein intertextuelles Geflecht von Literaturzitaten unterschiedlicher Provenienz: Joyce, Pynchon, Borges, Arno Schmidt, Max Brod und Franz Kafka werden an vielen Stellen genannt« (Schenk 2004: 105).

bar wird, warum das Tier, dem sie durch die Tunnel der Metro nach Vyšehrad folgt, so sehr an das zuvor schon erwähnte Tier aus Kafkas *Der Bau* erinnert – und erst ganz am Ende als böhmischer Löwe identifiziert wird.

Für gerade mal 148 Seiten dieses Buches ist das ein wenig viel des Überlesenen!

Meiner Suche nach einer Theorie mittlerer Reichweite kommt entgegen, dass im Roman der Grund für seine eigene einseitige Lektüre schon genannt wird, wenn sich die Erzählerin zum von ihr gegebenen Arno Schmidt-Seminar denkt: »Ich werde in die unsinnige Situation gedrängt, über einen Autoren zu verhandeln, wo es darauf ankommt, ihn zu lesen« (57). Zu den Studierenden im Kafka-Seminar heißt es: »Wenn ich ihnen einen Text gebe [...] und sie frage, wo er spielt, transponieren sie die Geschichte sofort auf eine symbolische Ebene, erinnern sich, was sie über Kafka gehört oder gelesen haben [...], und sind nicht imstande, den konkreten Inhalt zur Kenntnis zu nehmen« (58).¹⁶ Wendet man das auf Moníková's *Pavane* an, zeigt sich rasch, worum es »wirklich« geht. Zu einem Gespräch mit ihrer Freundin Geneviève in Paris merkt die Erzählerin an: »Wir entwickeln unsere imperialen Vorstellungen von der Vereinigung Europas mit den Hauptstädten Prag und Paris« (71). Die Gespräche werden, wie man erfährt, in einer Mischung aus »Englisch, Französisch und Tschechisch« (74) geführt. Als eine der Besserungen, die mit der Rückkehr der Herrscherin Libuše einhergehen sollen, findet sich: »Die Richtigstellung der böhmischen Kartographie nach Shakespeare – Einzeichnung der böhmischen Küste, *Die Verbesserung von Mitteleuropa*« (140). Das Kursivierte zitiert den Titel eines >Ro-

16 | Als Francine Pallas ein Kafka-Seminar an der Universität Göttingen vorbereitet, liest man: »Ich werde eine Karte der Stadt an die Wand projizieren und die wichtigsten Orte zeigen, die mit Kafkas Biographie und mit seinen Texten zusammenhängen: die wechselnden Wohnsitze der Familie, Kafkas Anstellungsstätten, seine gescheiterten Versuche, allein zu wohnen, die Wege, die er unternahm, um sich in der weiteren, tschechischen Umgebung auszukennen« (9). An der oben zitierten Stelle fährt die Erzählerin fort: »Auch wenn ich ihnen die Merkmale aufzähle [...] – weigern sie sich, es mit irgendeiner Realität in Verbindung zu setzen. Es geht ja nicht darum, daß das alles ist« (58). Zu Kafkas Text *Das Stadtwappen* heißt es: »In der Geschichte ›Das Stadtwappen‹, die den Turmbau von Babylon anführt, wird die vorbedachte Organisation des Ganzen erwähnt – Wegweiser, Arbeiterunterkünfte, Dolmetscher. Aber Dolmetscher wurden benötigt erst nach dem Scheitern des Projekts, in der Sprachverwirrung. / Der Vorgriff kann mehreres bedeuten: Entweder war die Sprachverwirrung, die Differenzierung der Rede voraussehbar oder sie war als Ziel des Unternehmens eingeplant; oder Kafka reflektierte seine örtliche Situation, das Gemisch von Tschechen, Juden und Deutschen – Prag hat eine Faust im Wappen.« (57f.) Während Kafkas *Stadtwappen* so in der Perspektive der Erzählerin als Text erscheint, der – wie alle Texte Kafkas – viel zu wenig auf Reales (und vor allem die für Prag spezifische interkulturelle Situation) bezogen gelesen wurden, ist Moníková's *Pavane* das offenbare Gegenteil: Der Roman wurde bisher (zumindest im Wesentlichen) bloß auf Realität, nämlich auf die Biografie der Autorin und ihre Herkunft bezogen gelesen. Vgl. zu Kafkas *Stadtwappen* und Moníková's Lektüre Weinberg 2012.

mans« Oswald Wieners, der, knapp gesagt, von der Allmacht der Sprache handelt. Der Hinweis auf Shakespeare gilt dessen *Winter's Tale*, in dessen dritten Aufzug Antigonus fragt: »Thou art perfect then, our ship hath touch'd upon / The deserts of Bohemia?« (Shakespeare 1974, 1584)¹⁷. Ingeborg Bachmann hat – ausgerechnet im legendären *Kursbuch* 15 von 1968, in dem vermeintlich der Tod der Literatur ausgerufen wurde – darauf mit einem Gedicht unter dem Titel »Böhmen liegt am Meer« reagiert, in dem es heißt: »Wollt ihr nicht böhmisch sein, Illyrer, Veroneser, / und Venezianer alle?«¹⁸ (Bachmann 1968: 95) So wird das Strukturprinzip von Moníková's *Pavane* erkennbar, das höchst präzise Teile eines vor allem europäischen kulturellen Gedächtnisses (und zwar *verschiedener* Nationalkulturen) ineinander übersetzt.¹⁹

Libuše Moníková hat sich in einem Essay zu Jorge Luis Borges (vgl. Moníková 1990) sowohl gegen das »Aleph« (Borges 1992c) wie den »Zahir« (Borges 1992b) – das in einem Punkt kondensierte Alles oder die fixe Idee, die zuletzt die ganze Welt überdeckt – als poetologische Prinzipien ausgesprochen und für die räumliche und zeitliche (und damit auch politische) Präzision des Erinnerten plädiert.²⁰ Vor dem Hintergrund der Unendlichkeiten der aufgeru-

17 | In der Schlegel-Tieck-Übersetzung lautet die Stelle: »Bist du gewiß, daß unser Schiff gelandet / An Böhmens Wüstenei'n?« (Shakespeare 1975: 537).

18 | Moníková kommentiert dieses Gedicht in: *Prager Fenster. Essays* (Moníková 1994: 56ff.); vgl. auch Haines 2004. Auf Bachmann weisen in der *Pavane* auch die zwei Männer in Francines Leben hin, die die Personenkonstellation in *Malina* spiegeln, sowie die Tatsache, dass ihre Schwester von ihr einmal als »Franza« (39) spricht.

19 | Vgl. vor diesem Hintergrund die gerade am Prager Institut für germanische Studien von Lucie Koutková eingereichte Dissertation: *Hell-Dunkel-Dichotomie als Darstellung des Machtdiskurses im Werk von Libuše Moníková*. »Für schwarze Küken!« (2011). Auch wenn (genauer aber: gerade weil) die Arbeit nicht theoretisch präzise klärt, was mit der »Hell-Dunkel-Dichotomie« gemeint ist – abwechselnd ist von einer Stil-Figur, einer figuralen Methode oder einer figuralen Struktur die Rede –, gelingt es der Verfasserin doch in jeder Hinsicht überzeugend eine (immer wieder auf ein Anderes hin geöffnete) Hell-Dunkel-Opposition als ein Grundmuster von Moníková's Texten zu erweisen. Da in dieses »Hell-Dunkel« aber auch andere Oppositionen einbezogen werden, scheint mir die Arbeit die hier gemachte Voraussetzung eines grundsätzlichen Übersteigens von Dichotomien auf einen »dritten Raum« hin mit vielen Beispielen zu bestätigen.

20 | Vgl. hierzu Antje Mannsbrügge (2001: 170): »Während im ›Aleph‹ – dem kleinen Loch, in dem alles zu sehen ist – die Welt eine magische Präsenz gewinnt, reduziert sie sich im ›Zahir‹ – der fixen Idee – auf einen winzigen, alles andere verdrängenden Aspekt. Zu beiden Extremen kann sich das Subjekt nicht produktiv ins Verhältnis setzen. Während es im ›Aleph‹ verschwindet, weil es Teil der magischen Präsenz ist und seinen eigenen Standorts seinerseits nur durch das Vergessen des ›Aleph‹ etablieren kann, löscht es sich im ›Zahir‹ aus, weil neben der fixen Idee kein Wahrnehmungsraum mehr übrig bleibt. Moníková betrachtet die Möglichkeiten des Schriftstellers daher sowohl im ›Aleph‹ als auch im ›Zahir‹ als stagniert: ›Der Vergleich zwischen Borges im Zahir und Borges im Aleph stellt zwei Schriftsteller einander gegenüber, die beide im ›Ab-

fenen Nationalkulturen wie einer »allgemeinen *memoria*« betreibt Moníková, die sich unumwunden als »deutsche Autorin« (Moníková 1991: 202) bezeichnet hat, also ein hochkomplexes Spiel kultureller Übersetzungen, das Böhmen den ihm zustehenden Platz in Europa erschreibt und zugleich Europa auf dieses (auch historisch) nicht am Rande stehende Böhmen verweist. Die *Pavane* tut dies aber nicht als »Auskunftsliteratur«, auch wenn darin gegen manche Unkenntnis angeschrieben wird. Von einer solchen ist gleich auf der ersten Seite die Rede, wenn die Vorsitzende des *Oberhausener Kurzfilmfestivals* – »etwa acht- unddreißig, selbstbewußt« – unter den vertretenen Ländern die »Tschechei« nennt und die Erzählerin kommentiert: »kein Land sonst verstümmelt« (7). Später heißt es: »Ich kann mich an diese Frechheit, an die joviale Ignoranz, nicht gewöhnen, an das fette Nicht-Wissen, an die Vereinfachungen, die ostentativ falsche Schreibweise meiner Daten, dazu das touristische Know-how über die ›Goldene Stadt‹« (41f.). Doch will der Roman dem nicht durch »Auskunft« über die Tschechoslowakei und Prag abhelfen, sondern dadurch, dass er die europäischen Verhältnisse unter Einbezug Böhmens literarisch ins Lot bringt. Dazu passt auch der Rollstuhl, in den sich die Erzählerin auf Grund eines nur psychosomatischen Hinkens setzt, das in der Forschungsliteratur – man ist versucht zu fragen: was sonst? – meist als Symptom einer Hysterie gedeutet wird.²¹ Überlesen bleibt so, dass der Rollstuhl erst in der Zeit, als sie das kafkasche

danken« begriffen sind: der eine unter der Last einer fixen Idee, der andere in Routine und Lakonismen stagnierend.« Man liest weiter: »Für die Position zwischen ›Aleph‹ und ›Zahir‹, wie sie im Titel auch als Gedächtniskonzept Moníkovás angekündigt wurde, ist die Aufrechterhaltung einer Instanz entscheidend, die sich zur erinnerten Welt in Bezug setzen kann.« (Ebd.: 173) Und: »So ist Moníkovás Gedächtniskonzept jenseits des imaginierten Pendels vom ›Aleph‹ zum ›Zahir‹ in einer Zwischenposition zu verorten, die – mit Blick auf Funes' Gedächtnisvariante [in Borges' Erzählung: *Funes el Memorioso*; deutsch: *Das unerbittliche Gedächtnis*] – kritisch bleibt gegen die eigene Statik und drohende Verbindungslosigkeit, die jedoch ebenso um ihre eindimensionalen und höchst subjektiven fixen Ideen kreist wie sie den Erinnerungsraum multiperspektivisch erweitert« (ebd.: 174). Zu den Erzählungen *Aleph* und *Das unerbittliche Gedächtnis* (Borges 1992a) von Borges vgl. Weinberg 2006: 78ff. Vor dem Hintergrund der dort zugrunde liegenden These, dass sich über das Gedächtnis im Grunde gar nicht sprechen lässt, da man es immer schon mit einer (in einen infiniten Regress auslaufenden) Anwendung des Gedächtnisses auf sich selbst zu tun habe, die sich auf der Ebene der ›Gedächtnisinhalte‹ (wie der abendländischen Rede zum Gedächtnis) als Doppelkodierung von Unendlichkeit und Einheit(en) zeige, lässt sich gerade dieses Doppelte von Unendlichkeit und Einheit auf je andere Weise im »Aleph«, im »Zahir« und im Gedächtnis des sich umfassend an jede Kleinigkeit erinnern könnenden Funes konstatieren. Moníková versucht, den ›Halt‹ zwischen Verunendlichkeit und Vereinheitlichung auf eine Weise zu finden, dass immerhin auch noch konkrete (etwa politische) Aussagen möglich sind, ohne dass der unendliche Möglichkeits-Spielraum der Literatur dabei beschränkt würde.

21 | So schreibt etwa Maria Kublitz-Kramer (1993: 107): »Dabei ist Francines Hinken ein Zeichen, dessen ›Wahrheit‹ es zu entdecken gilt. Im Text präsentiert es sich als hy-

Schloß fortschreibt, ins Spiel kommt und sie sich auf diese Weise eine Identität als Krüppel aneignet, deren ›Haltbarkeit‹ die Blicke der anderen bestätigen. Zuletzt aber stößt sie den Rollstuhl in einer rituellen Verbrennung (ausgerechnet am Todestag von Kafka und Schmidt) von sich, weil sie Olga Barnabas ein besseres Ende (und damit sich selbst eine andere Identität als *Writer*, *Écrivain*, *Spisovatelka*, *Autorin*) erschrieben hat. Olga wird zur Migrantin, indem sie das Dorf verlässt. Und der Roman eines literarisch verbesserten Mitteleuropas endet mit der Zeile aus einem Beatles-Song: »[S]he's leaving home, bye bye« (147) – und damit in der aktuellen *Lingua franca*.

Am Ende lässt sich meine These zur ›Migrantenliteratur‹ also dahingehend zusammenfassen, dass diese vor dem Hintergrund der Unendlichkeiten einer »allgemeinen *memoria*« Versatzstücke aus Nationalkulturen ineinander übersetzt – und zwar im Sinne eines Produktivwerdenlassens der Differenzen. Wenn Wladimir Kaminer im ersten Kapitel seiner *Russendisko* die von ihm beschriebene fünfte russische Emigrationswelle an das Judentum derer, die nach Deutschland übersiedeln durften, bindet und man liest, dass sich diese Juden eben nicht »durch ihr Aussehen von der restlichen Bevölkerung« unterscheiden, dass sie »blond, rot oder schwarz« sein konnten, »mit Stups- oder Hakennase«; zuletzt: »Es reichte, wenn einer in der Familie Jude oder Halb- oder Vierteljude war« (Kaminer 2000: 13) – dann zitiert er präzise die Versatzstücke eines deutschen Antisemitismus wie die ›Nürnberger Rassegesetze‹ und lässt seinen Text damit ganz im Sinne der von mir behaupteten Übersetzungen weit komplexer werden, als man es dem naiv-gewitzten Erzähler zutrauen mag.

Gesucht hatte ich ein Theoriemodell mittlerer Reichweite, das Detailinterpretationen von ›Migrantenliteratur‹ aneinander anschließbar werden lässt.²² Es versteht sich aber von selbst, dass das vorgeschlagene Modell – von Goethe her entwickelt und zwischendrin gar auf Kafka bezogen – eine tatsächliche Einhegung der ›Migrantenliteratur‹ nicht mehr erlaubt.²³ Das war im Übrigen immer schon mit der »Bestandsaufnahme« im Titel meines Beitrags gemeint. Zuletzt scheint es mir auch viel eher die Frage zu sein, wie man heutigentags und zukünftig den ›Bestand‹ der (immer noch als Nationalliteratur oder aber als »Weltliteratur« im Sinne Goethes verstandenen?) Literatur selbst angemessen denkt und beschreibt – aber das wäre keine Frage mittlerer Reichweite mehr.

sterisches Symptom«. Prompt ist dann auch von »Lacans Diskurs des Hysterischen« (ebd.: 108) die Rede.

22 | Ich habe das hier vorgeschlagene Modell auf der von Ortrud Gutjahr organisierten Tagung »Fremde Wasser« (23./24. Juni 2011) über und mit Yoko Tawada anlässlich ihrer Hamburger Poetik-Dozentur auch an deren Text *Das Bad* erprobt. Der Aufsatz *Von Spiegeln, Fotos und Worten. Zu Yoko Tawadas frühem Kurzroman »Das Bad«* wird im zugehörigen Sammelband im Konkursbuch-Verlag erscheinen.

23 | Gleichwohl lässt sich argumentieren, dass die so genannte ›Migrantenliteratur‹ die Grundstruktur kultureller Übersetzungen in besonders deutlicher Weise zeigt und ausstellt.

LITERATUR

- Art. Interkulturelle Literatur. In: Wikipedia. Die freie Enzyklopädie. URL: http://de.wikipedia.org/wiki/Interkulturelle_Literatur [November 2011].
- Bachmann, Ingeborg (1968): Vier Gedichte [das sind: »Kleine Delikatessen«, »Enigma«, »Prag Jänner 1964« und »Böhmen liegt am Meer«]. In: Kursbuch 15 (1968), November, S. 91-95.
- Bachtin, Michail M. (1979): Die Ästhetik des Wortes. Frankfurt a.M.
- Benjamin, Walter (1992): Die Aufgabe des Übersetzers. In: Ders.: Gesammelte Schriften. Bd. IV/1. Frankfurt a.M., S. 9-21.
- Bhabha, Homi K. (1994): The Location of Culture. London/New York (dt.: Die Verortung der Kultur. Tübingen 2000).
- Biondi, Franco/Schami, Rafik (1984): Literatur der Betroffenheit. Bemerkungen zur Gastarbeiterliteratur. In: Christian Schaffernicht (Hg.): Zu Hause in der Fremde. Ein Bundesdeutsches Ausländer-Lesebuch. Reinbek b. Hamburg, S. 124-136.
- Borges, Luis Jorge (1992a): Das unerbittliche Gedächtnis. In: Ders.: Fiktionen. Erzählungen 1939-1944. Werke in 20 Bänden. Frankfurt a.M., Bd. 5, S. 95-104.
- Ders. (1992b): Der Zahir. In: Ders.: Das Aleph. Erzählungen 1944-1952. Werke in 20 Bänden. Frankfurt a.M., Bd. 6, S. 90-99.
- Ders. (1992c): Das Aleph. In: Ders.: Das Aleph. Erzählungen 1944-1952. Werke in 20 Bänden. Frankfurt a.M., Bd. 6, S. 131-168.
- Bronfen, Elisabeth/Marius, Benjamin (1997): Hybride Kulturen. Einleitung zur anglo-amerikanischen Multikulturalismusdebatte. In: Dies./Therese Steffen (Hg.): Hybride Kulturen. Beiträge zur angloamerikanischen Multikulturalismusdebatte. Tübingen, S. 1-29.
- Cramer, Sibylle (2004): Die Majestät auf der Flucht in die Literatur. Tschechische Geschichte als Literatur im Frühwerk Libuše Moníková. In: Patricia Broser/Dana Pfeiferová (Hg.): Hinter der Fassade: Libuše Moníková. Wien, S. 227-237.
- Deutsche Akademie für Sprache und Dichtung: Herbsttagung 2008: Eingezogen in die Sprache, angekommen in der Literatur; online unter http://www.deutscheakademie.de/veranstaltungen_herbst08.html [November 2011]
- Dilthey, Wilhelm (2005): Das Erlebnis und die Dichtung. Lessing · Goethe · Novalis · Hölderlin. In: Ders.: Gesammelte Schriften. Göttingen. Bd XXVI.
- Michel Foucault (1971): Die Hoffräulein. In: Ders.: Die Ordnung der Dinge. Frankfurt a.M., S. 31-45.
- Geertz, Clifford (1997): Spurenlesen. Der Ethnologe und das Entgleiten der Fakten. München.
- Goethe, Johann Wolfgang (1999): West-östlicher Divan. Studienausgabe. Stuttgart.
- Graevenitz, Gerhart v. (1994): Das Ornament des Blicks. Über die Grundlagen neuzeitlichen Sehens, die Poetik der Arabeske und Goethes »West-östlichen Divan«. Stuttgart/Weimar.
- Haines, Brigid: »Böhmen liegt am Meer«. Ein literarisch-politisches Motiv bei William Shakespeare, Franz Fühmann, Ingeborg Bachmann und Libuše Moníková. In: Patricia Broser/Dana Pfeiferová (Hg.): Hinter der Fassade: Libuše Moníková. Wien, S. 179-190.

- Hamm, Horst (1988): *Fremdgegangen, freigeschrieben. Eine Einführung in die deutschsprachige Gastarbeiterliteratur*. Würzburg.
- Hernando, Antonio (1980): *Das Gastspiel eines Gastarbeiters*. In: *Im neuen Land. Südwind gastarbeiterdeutsch*. Bremen, S. 109.
- Kaminer, Wladimir (2000): *Russendisko*. München.
- Köhn, Lothar (2006): *Autonomie und Engagement: Erzählprosa der literarischen »Moderne« aus der DDR*. In: Wilfried Barner (Hg.): *Geschichte der deutschen Literatur von 1945 bis zur Gegenwart*. 2. Aufl. München, S. 703-746.
- Koutková, Lucie (2011): *Hell-Dunkel-Dichotomie als Darstellung des Machtdiskurses im Werk von Libuše Moníková. »Für schwarze Küken!« (Dizertační práce: Univerzita Karlova v Praze, Filozofická fakulta, Ústav germánských studií, Germánské literatury; eingereicht Januar 2011 – Manuskript)*.
- Kreuzer, Helmut (1985): *Gastarbeiter-Literatur, Ausländer-Literatur, Migranten-Literatur? Zur Einführung*. In: Ders./Peter Seibert (Hg.): *Gastarbeiterliteratur. Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik*. Göttingen, S. 7-11.
- Kublitz-Kramer, Maria (1993): *»Was man nicht erfliegen kann, muß man erhinken«*. Auf den Straßen des »weiblichen Begehrens« – Libuše Moníkovás Erzählung [sic!] »Pavane für eine verstorbene Infantin«. In: Dies./Margret Brüggmann (Hg.): *Textdifferenzen und Engagement. Feminismus – Ideologiekritik – Poststrukturalismus*. Pfaffenweiler, S. 101-113.
- Lachmann, Renate (1990): *Gedächtnis und Literatur. Intertextualität in der russischen Moderne*. Frankfurt a.M.
- Mannsbrügge, Antje (1998): *Der Text ist der Autor eines Buches? Einige Überlegungen zu Libuše Moníkovás »Pavane für eine verstorbene Infantin«*. In: *Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik*, H. 112, S. 120-133.
- Ders. (2001): *Zwischen »Aleph« und »Zahir«*. Libuše Moníkovás Gedächtniskonzeption. In: *Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik*, H. 122, S. 164-174.
- Moníková, Libuše (1988): *Pavane für eine verstorbene Infantin*. Roman. München [Berlin ¹1983].
- Dies. (1990): *Porträt aus mythischen Konnexionen*. In: Michael Krüger (Hg.): *Libuše Moníková. Schloß, Aleph, Wunschtorte*. München, S. 107-118.
- Dies. (1991): *Libuše Moníková im Gespräch mit Sibylle Cramer, Jürg Laederach und Hajo Steinert*. In: *Sprache im technischen Zeitalter*, H. 119, S. 184-206.
- Dies (1994): *Prager Fenster. Essays*, München/Wien.
- Müller, Regula (1997): *»Ich war Mädchen, war ich Sultanin«*. Weitgeöffnete Augen betrachten türkische Frauengeschichte(n). Zum Karawanserei-Roman von Emine Sevgi Özdamar. In: Sabine Fischer/Moray McGowan (Hg.): *Denn du tanzt auf einem Seil. Positionen deutschsprachiger MigrantInnenliteratur*. Tübingen, S. 133-149.
- Özdamar, Emine Sevgi (1990): *Mutterzunge. Erzählungen*. Berlin.
- (1992): *Das Leben ist eine Karawanserei hat zwei Türen aus einer kam ich rein aus der anderen ging ich raus*. Köln.
- Parker, Robert E. (1928): *Human Migration and the Marginal Man*. In: *The American Journal of Sociology* XXXIII (1928), Nr. 6 (May), S. 881-893.
- Runge, Erika (1968): *Bottroper Protokolle*. Frankfurt a.M.
- Rutherford, Jonathan (1990). *The Third Space. Interview with Homi Bhabha*. In: Ders. (Hg.): *Identity: Community, Culture, Difference*. London, S. 207-211.

- Schenk, Klaus (2004): Essayistik der Migration. Essayistisches Schreiben als kulturelle Übersetzung bei Libuše Moníková und Yoko Tawada. In: Ders./Almut Todorow/ Milan Tvrđík (Hg.): Migrationsliteratur. Schreibweisen einer interkulturellen Moderne. Tübingen/Basel, S. 51-75.
- Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst (1993): Hermeneutik und Kritik. Hg. und eingel. v. Manfred Frank. Frankfurt a.M.
- Shakespeare, William (1974): The Riverside Shakespeare. Hg. v. G. Blakemore Evans. Boston (MA).
- Ders. (1975): Sämtliche Werke in vier Bänden. Hg. v. Anselm Schlösser. Bd. 2. Berlin.
- Tawada, Yoko (1992): Körper. Stimme. Maske. Korrespondenzen zwischen dem Theater Heiner Müllers und dem japanischen Nô-Theater. In: Sigrid Weigel (Hg.): Leib- und Bildraum. Lektüren nach Benjamin. Köln/Weimar, S. 65-75.
- Tawada, Yoko (1996): Das Tor des Übersetzers oder Celan liest Japanisch. In: Dies.: Talisman. Tübingen, S. 129f.
- Vedder, Ulrike (1998): »Ist es überhaupt noch mein Prag?« Sprache der Erinnerung in der Literatur Libuše Moníkovás. In: Helga Abret/Ilse Nagelschmidt (Hg.): Zwischen Distanz und Nähe. Eine Autorinnengeneration in den 80er Jahren. Bern, S. 7-27.
- Dies. (2000): Art. »Libuše Moníková«. In: Kritisches Lexikon zur deutschsprachigen Gegenwartsliteratur. München, S.1-11.
- Weinberg, Manfred (2006): Das »unendliche Thema«. Erinnerung und Gedächtnis in der Literatur/Theorie. Tübingen.
- Ders. (2012), Franz Kafkas »Das Stadtwappen« mit Libuše Moníková gelesen. In: Peter Becher/Steffen Höhne/Marek Nekula (Hg.): Kafka und Prag. Literatur-, kultur-, sozial- und sprachhistorische Kontexte. Köln/Wien/Weimar [im Druck].
- Zaimoglu, Feridun (1995): Kanak Sprak. 24 Mißtöne vom Rande der Gesellschaft. Berlin.

Vom »Chindlifrässer«-Brunnen nach Tahiti

Lukas Hartmanns Roman *Bis ans Ende der Meere* und das Paradigma postkolonialer Literatur aus der Schweiz

ALEXANDER HONOLD

Abstract

*In the last decade, colonial and postcolonial topics, as well as questions of multi-cultural change, have been discussed frequently in the public sphere in Switzerland. For contemporary Swiss authors, questions of otherness and of colonial violence are an important concern. Along with Martin R. Deans *Meine Väter* and Lukas Bärfuss' *Hundert Tage*, Lukas Hartmanns *Bis ans Ende der Meere* is a significant example for the new postcolonial agenda in Swiss Literature. Hartmann's protagonist is a fellow traveller of Captain Cooks second expedition to the South Sea; and his reports, as staged within Hartmann's novel, give an impressive testimony of the predicaments of encounter in colonial situations.*

DIE SCHWEIZ »POSTKOLONIAL«? BESICHTIGUNG EINES NEUEN LITERATURPARADIGMAS

»Als Schweizer«, so glaubt der Mitarbeiter einer Entwicklungshilfe-Organisation in Kigali, Ruanda, »habe ich mit dem Kolonialismus nichts zu tun« (Bärfuss 2008: 126). Mit diesem Ausspruch und der dahinterstehenden Haltung, die Lukas Bärfuss dem Protagonisten seines Romans *Hundert Tage* zuschreibt, trifft der Autor den Nagel auf den Kopf. Kaum eine Nation ist der kolonialisierenden Machtausübung so unverdächtig, kaum eine genießt ein traditionell so stark auf humanitäre Zielsetzungen ausgerichtetes Image wie diejenige, deren Vertreter unter der Flagge des weißen Kreuzes auf rotem Grund agieren. Warum dann überhaupt die heikle Präsenz vor Ort, in einem Krisengebiet? Um großzügig und aus überlegener Position den Benachteiligten, Notleidenden, Kriegs- und Gewaltopfern zu helfen, natürlich. Aber auch, um im gleichen Zug auf »unzuständig« plädieren zu können, wenn die aus der kolonialen Vergangenheit her-rührenden, nur mühsam zurückgedrängten Konfliktherde zerstörerisch wieder aufflammen.

Schaut man sich aber das Umfeld an, in dem der junge Mann agiert, um den es in Bärffuss' Roman geht, vergewenwärtigt man sich zudem die geschilderte Arbeitsweise der Schweizer Kollegen und ihr hierarchisches Verhältnis zu den afrikanischen Mitarbeitern, Helfern und Domestiken, betrachtet man schließlich die in sich widersprüchliche und aggressive sexuelle Beziehung zwischen dem Schweizer Mann und seiner ruandischen Geliebten, dann wiegt dieses ›nichts‹, mit dem der Protagonist die Frage nach dem Kolonialismus abtut, auf einmal viel schwerer. Der Kontext nämlich, in dem die eingangs zitierte, abwimmelnde Bemerkung fällt, ist durch einen Streit des Schweizer Entwicklungshelfers mit seiner ruandischen Geliebten gekennzeichnet. Sie wirft ihm vor, sie in Kolonialherrenmanier beherrschen und über sie verfügen zu wollen. Er seinerseits fühlt sich von ihr abhängig wie von einer schlechten Droge, und lässt sie das büßen. Es geht um persönliche Verletzungen, aber auch um eine Art von politischer Allegorie. Bärffuss skizziert in dieser Handlungslinie eine Dynamik fatal sich aufschaukelnder Schadens-Lust zweier, die voneinander nicht mehr los kommen (ebd.). Politisch motivierte, kulturelle und sexuelle Gewalt: Sie überlagern sich auf ein und demselben Schauplatz in einer gespenstischen Szenerie des Abschlachtens, die in der europäischen Nachrichtenlage nur als fanatisierter, ›innerafrikanischer‹ Genozid dargestellt und wahrgenommen wurde (Buch 2001).¹ Bärffuss bietet einen ganz anderen Zugang; er nutzt die Chance, *als Schweizer* den vordergründigen Blick auf ein ›Stammesgemetzel‹ zu durchleuchten auf dessen koloniale Hintergründe und damit die Frage nach unserer europäischen Komplizenschaft mit dem Völkermord (und allem, was ihm vorausging) aufzuwerfen.

Involviertheit, Komplizenschaft, Schuld: Sie fühlbar zu machen, ist eine der Kernaufgaben von Literatur. Im Modus des Erzählens zeigt sich, wie es ist, die Distanz zu verlieren, keinerlei Sicherheitsabstand zu haben. Wie kommt es, dass internationale und zumal außereuropäische Schauplätze in der Deutschschweizer Gegenwartsliteratur eine so prominente Rolle spielen? Wenn Bärffuss und andere Autoren und Autorinnen darauf insistieren, sich aus Schweizer Perspektive mit Ruanda, dem Iran, Trinidad, Thailand oder Indien zu befassen, dann markiert diese Themenwahl mehr als nur einen exotischen Tick, es geht ganz offensichtlich um ein demonstratives »Interesse«, ganz wörtlich also um das Zeigen (und Bezeugen) eines Mitten-drin-Seins.

Die gegenwärtige Literatur der deutschsprachigen Schweiz hat, das ist offenkundig, die Themenfelder von Migration und Multikulturalität als Aufgabe erzählerischer Gestaltung für sich entdeckt. Allein schon an der Preisträgerreihe des 2008 erstmals vergebenen Schweizer Buchpreises lässt sich dies prägnant belegen. Auf Rolf Lapperts Roman *Nach Hause schwimmen* (München 2008), der eine aus den Elementen Irland, Schweden und Nordamerika zusammengesetzte Patchwork-Problemjugend entfaltet, folgten 2009 Ilma Rakusas unter dem Titel *Mehr Meer* (Wien 2009) vorgelegte autobiografische »Erinnerungspassagen«, die unter anderem slowenischen, slowakischen und ungarischen

1 | Für einen differenzierten Blick vgl. dagegen Stockhammer 2005.

Spuren nachgehen und zugleich den Blick auf internationale Drehscheiben-Städte wie Triest, Petersburg, Paris und Zürich richten. Im Jahr 2010 schließlich gelang Melinda Nadj Abonji mit *Tauben fliegen auf* (Salzburg/Wien 2010) ein enormer Erfolg bei Publikum und Kritikern; der Roman erzählt von den kulturellen und politischen Verwerfungen, mit denen sich eine Familie aus der ungarischen Minderheit im Norden Serbiens konfrontiert sieht, und demonstriert, dass sich diese Konfliktlinien auch durch das neue Leben in der Schweiz noch längst nicht »erledigt« haben.

Aber auch bereits etwas länger zurückliegende Buchtitel gehören zu dieser Themenlinie, wie beispielsweise Ruth Schweikerts *Ohio*, ein Familienroman, der Lebensläufe unter anderem aus Ostdeutschland, aus Italien und der Schweiz miteinander verknüpft und bis nach Südafrika und eben zu dem imaginären Fluchtpunkt Ohio weiterführt. Seit den 1970er Jahren schon folgten die Romane und essayistischen Betrachtungen Hugo Lötschers, der regelmässig längere Auslandsaufenthalte in den USA, in Lateinamerika und in Südostasien verbrachte, ganz explizit einem geradezu weltumspannenden Programm des kulturellen Austauschs und der Relativierung ideologischer Geltungsansprüche von Ethnien, Kulturen oder Nationen. Von einem kolonialkritischen Ausgangspunkt her hatte sich Lötscher mit zeitgeschichtlichen Betrachtungen u.a. zu Cuba (*Zehn Jahre Fidel Castro*, 1969) und zu Brasilien (*Wunderwelt*, 1979) zu Wort gemeldet; außerdem mit dem Globalisierungsroman *Die Augen des Mandarin* (1999) und dem auf die interkulturelle Schweiz zielenden Essayband *Der Waschküchenschlüssel* (1988/1998) mit teilweise schon länger zurückreichenden kleineren Prosaarbeiten. Und es wären etliche weitere Autoren wenigstens zu erwähnen. Peter Stamm etwa, der seine kammerspielartigen Erzählwelten gelegentlich in Paris, aber auch in den USA oder in den arktischen Breiten Nordeuropas ansiedelte, oder Christian Krachts Prosa, die aus einem fiktionalisierten Iran der islamischen Revolution und aus dem Fernen Osten berichtet.

In der aktuellen Literatur aus der deutschsprachigen Schweiz sind es neben Bärffuss vor allem Martin Dean und Lukas Hartmann, die in Schreibweise und kultureller Haltung eine Auseinandersetzung mit kolonialer Schuld aus der Perspektive postkolonialer Aufbrüche verfolgen. Lukas Hartmann (geb. 1944), Martin Dean (geb. 1955) und Lukas Bärffuss (1971): drei Autoren, die unterschiedlichen Generationen angehören und sich in verschiedenen literarischen Gattungen betätigen. Lukas Bärffuss ist vor seinem Ruanda-Roman mit Theaterstücken bekannt geworden; *Hundert Tage* ist sein erstes größeres Erzählwerk und ein Solitär auch insofern, als der Text sich auf einen prekären außereuropäischen Schauplatz begibt und auf das schwierige Thema eines afrikanischen Genozids einlässt. Bärffuss rückt besonders nahe an die Zeitgeschichte heran, indem er den Genozid in Ruanda vom Frühjahr 1994 als Geschehens-»Hintergrund« des persönlichen Dramas eines Schweizer Entwicklungshelfers in Szene setzt. Doch auch hier mangelt es nicht an Hinweisen darauf, dass in der grauenhaften Gewalt-Ekstase letztlich Fehlentwicklungen zum Ausbruch kommen, die auf koloniale Machtstrukturen und einseitig begünstigte Herrschaftseliten zurückgehen. – Martin Dean hat seit Anfang der 1990er Jahre eine Reihe von Romanen

und Erzählungen vorgelegt, die atmosphärisch stimmige Schilderungen von (meist intellektuell geprägten) Lebensmilieus bieten und insofern ›realistisch‹ lesbar sind, dann aber wiederum sich häufig mit ironischen und fantastischen Verfremdungen durchsetzt zeigen, die eine nur inhaltsbezogene Lektüre irritieren. Martin Deans *Meine Väter*, 2003 erschienen, nimmt vom Gegenwartspunkt eines zeitgenössischen Schweizer Intellektuellen aus die koloniale Vergangenheit der Karibikinsel Trinidad in den Blick und interessiert sich dabei besonders für die indischen Einwanderer des 19. Jahrhunderts.²

Wenn ich mich in den hier vorgetragenen Überlegungen auf Lukas Hartmann und seinen 2009 vorgelegten, beim Publikum höchst erfolgreichen Roman *Bis ans Ende der Meere* beschränke, so deshalb, weil seine Erzählkonstruktion in diesem Feld am stärksten in die Geschichte der kolonialen Weltaneignung und der Globalisierungsphänomene des Zeitalters der Aufklärung zurückreicht. Lukas Hartmann ist sowohl als Kinderbuchautor wie als Verfasser von fiktionaler Prosa für Erwachsene und als Essayist bekannt. Er hat vielfältige Reise- und Auslandserfahrungen und arbeitete als Zeitungs- und Radiojournalist. Kennzeichnend für zumindest einige seiner Romane ist, dass sie auf tatsächliche Ereignisse und reale Vorbilder zurückgehen und mithilfe von genau recherchierten historischen und biografischen Quellen entstanden sind. Auch für seine Annäherung an die dritte Cooksche Pazifik-Exkursion und die Gestalt des an dieser Weltumseglung beteiligten Landschafts- und Porträtmalers John Webber, eines Londoner Künstlers mit Schweizer Wurzeln, nutzt Hartmann das Verfahren der auf geschichtlicher Quellenrecherche basierten historischen Fiktion.

Hartmanns Roman dieser epochal bedeutsamen Pazifik-Durchquerung ist indes keineswegs historisierend angelegt; vielmehr schreibt er sich ein in ein gegenwärtiges politisch-theoretisches Diskursfeld, welches sich schlagwortartig durch den Begriff des Postkolonialen umreißen lässt (Mar Castro-Varela/Shawan 2005). Die analytische Prämisse hinter dem Begriff ist etwa folgendermaßen zu umschreiben: »Post«, also nach dem Kolonialismus, erweisen sich in den ehemals als Kolonialbesitz von europäischen Nationen annektierten Kulturräumen die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen noch derart stark von Kolonialgeschichte determiniert, dass von dieser Prägung nicht abgesehen werden kann und darf, erst recht nicht, wenn es um das Verhältnis zwischen diesen Gebieten und den ihnen ehemals übergeordneten Metropolen und Leitkulturen geht. Sämtliche kulturellen Hervorbringungen, auch und gerade diejenigen der einstigen kolonialen Protagonisten, sind retrospektiv auf die ihnen inhärenten Herrschafts- und Ungleichheits-Komponenten hin analytisch zu befragen und in deren Licht kritisch neu zu bewerten.

Wie die genannten Texte von Bärfuss und Dean, oder zuvor schon manche von Hugo Lötscher, betreibt Hartmann sein Schreibhandwerk nicht nur poetisch reflektiert, sondern mit einer dezidiert politischen Ausrichtung. Sein Roman nimmt auf Phänomene Bezug, die sowohl eine klare kolonialgeschicht-

2 | Zu diesem Roman vgl. Honold 2008; Schwarz 2008: 47.

liche Dimension als auch eine direkte Beteiligung von Schweizer Figuren aufweisen. In diesem jeweils ganz demonstrativ aufgestellten Konnex von Schweizer Lebenswelt und (post-)kolonialer Perspektive ist ein klares Statement zu sehen. Es besagt: Wie entfernt die beschriebenen Handlungen und Ereignisse auch von der Schweizer Lebens- und Lesewelt zu liegen scheinen – es ist zugleich die Geschichte der gegenwärtigen kulturellen Verhältnisse der Schweiz, die sich von dort und von damals her fortschreibt und die deshalb hier und heute zu erzählen ist.

KAPITÄN COOK UND DER PAZIFIK: DAS KLASSISCHE ZEITALTER DER KOLONIALEN WELTERSCHLIESSUNG

Von Cook sprach die ganze Londoner Gesellschaft, sein Ruhm nahm ständig noch zu. Er galt als großer Navigator, als Entdecker, der den wilden Stämmen im Pazifik die Errungenschaften der Zivilisation brachte, als Kartograph, der die weißen Flächen der Erdkugel vermaß und sie dem Schutz der englischen Krone unterstellte. Das Gerücht ging um, der große Cook plane eine dritte Reise, die Admiralität werde ihn beauftragen, zum Südpol oder Nordpol vorzustoßen. (Hartmann 2009: 48)

Fast nichts scheint ihm unmöglich, dem großen Seefahrer und Entdecker, der mit seinen kühnen Exkursionen die Grenzen der Reichweite Englands immens ausgedehnt und über den ganzen Erdball erweitert hatte. Lukas Hartmann blendet sich mit seinem Roman mitten in ein bereits laufendes Experiment ein. In dieser Versuchsreihe, bei der zum hier gewählten Einstiegszeitpunkt bereits zwei mehrjährige Weltreisen vollbracht sind, eine dritte offenbar kurz bevorsteht, geht es darum, mit zu vollziehen, wie der Erdball als Schauplatz im Gleichklang mit dem über ihn erworbenen Wissen seine Gestalt verändert.

Cooks Erkundungsreisen nehmen, indem sie die Erde umspannen, deren besitzergreifende Vermessung vor; aus der besitzergreifenden Raumerkundung wiederum folgt die militärische Machtdemonstration und schließlich die Etablierung von dauerhaften, ökonomisch und politisch konsolidierten Herrschaftsstrukturen; kurzum: die Festigung kolonialer Verhältnisse. Sieht man von Kolumbus ab, der längst zum Mythos gewordenen Leitgestalt des ersten Entdeckungszeitalters, so hat kein einzelner Seefahrer die europäischen Vorstellungen überseeischer Welten und das Rollenmodell des Forschungs- und Entdeckungsreisenden so nachhaltig geprägt wie James Cook (1728-1778).³ Die hohe Konjunktur der Weltumseglungen und Pazifikfahrten, zu der im 18. Jahrhundert neben Cook u.a. auch die Unternehmungen Ansons, Wallis' und Bougainvilles beitrugen, gewann ihre folgenreiche Wirkung wesentlich durch die

3 | Thomas 2004; Kohl 2007; vgl. auch: James Cook und die Entdeckung der Südsee (2009).

Konsequenz und Systematik, mit der Cook im Auftrag der britischen Admiralität seine Erkundungsreisen plante, organisierte und durchführte.

Der Pazifik wurde in den 1770er Jahren zum Schwerpunkt europäischer Explorationsbestrebungen;⁴ dass Cook schon ein Jahr nach seiner Rückkehr aus der Südsee ein zweites Mal auf Weltreise geschickt wurde, ist ein Indiz dafür, wie stark sich nicht nur die wissenschaftlichen Aktivitäten, sondern auch die strategischen Erwägungen Englands und anderer Nationen auf den pazifischen Raum richteten. Mit der immensen Resonanz der zweiten Weltumseglung waren James Cook und die von ihm personifizierte Erkundung der pazifischen Seite des Erdballs zu einem epochalen Großereignis geworden. Die drei Weltreisen des James Cook und seiner Schiffsbesatzungen sind nicht im engeren Sinne als Bestandteil einer militärischen oder politischen Kolonialmission zu bewerten (Kaeppeler 2009). Doch trugen sie erheblich dazu bei, die Präsenz und die Operationsmöglichkeiten europäischer Staaten und Unternehmungen im pazifischen Raum zu verstärken. Die Erweiterung von Wissensbeständen umfasste von der Nautik, der Geografie und Hydrologie ausgehend über Botanik und Zoologie nahezu alle Bereiche naturkundlicher Phänomene, bis hin zu Meteorologie und Astronomie. Hinzu kamen eine Vielzahl von ethnografischen Begegnungen und sozialen Kontakten, insbesondere mit den Einwohnern Neuseelands und der pazifischen Inselgruppen um Tahiti und (erst bei der dritten Cook-Reise) Hawaii. Schon die genauere kartografische Exploration von Küstenverläufen (um Afrika herum, an der Südspitze Südamerikas, in den Meeresstraßen Südostasiens) war eine gewaltige Leistung der Cookschen Expeditionen. Zudem hatte jede der drei Weltumseglungen noch mindestens einen speziellen, gezielten Auftrag erhalten: Bei der ersten Reise waren dies astronomische Beobachtungen, bei der zweiten ging es um die Klärung der Landmassen-Verteilung auf der Südhalbkugel und die Widerlegung des Mythos von der Existenz einer »terra australis«. Bei der dritten Expedition schließlich stand die Suche nach der »Nordwestpassage« im Vordergrund, nach einer möglichst ganzjährig schiffbaren Seeverbindung zwischen Atlantik und Pazifik, die nordwestlich am nordamerikanischen Kontinent vorbeiführen sollte.

Mit jeder der Reisen wurden die apparative Ausrüstung und Verproviantierung, der wissenschaftlich-technische Expertenbeistand und die Vorgehensweise bei der Erkundungsreise auf Basis bereits gewonnener Erfahrungen weiterentwickelt. Bereits die erste Exkursion hatte aufwendige optische Präzisionsinstrumente an Bord; für die Forschungsaktivitäten waren namhafte Wissenschaftler und Künstler angeheuert worden. Unter der Leitung von Joseph Banks (Gascoigne 1998), dem nachmaligen Präsidenten der Royal Society, waren der Botaniker Daniel Solander, der naturkundliche Grafiker Sydney Parkinson und ein weiterer Landschafts- und Porträtzeichner damit betraut, unterwegs und vor allem bei den Landerkundungen empirische Beobachtungen anzustellen

4 | Zum wissenschaftsgeschichtlichen Kontext umfassend Despoix 2005/2009. Die kolonialgeschichtliche Bedeutung der Pazifik-Erschließung für deutsche Autoren der Aufklärung skizziert Dürbeck 2007: 42-61.

und zu dokumentieren. Auf der zweiten Reise übernahm der Landschaftsmaler William Hodges diese Funktion (Guest 2007), unterstützt von Reinhold und Georg Forster (Vater und Sohn), die nach der Rückkehr von der Anfertigung des lukrativen offiziellen Dokumentationswerkes ausgeschlossen wurden. Zur verlässlichen Längengrad-Bestimmung in den Weiten des Pazifiks hatte die Expedition eine Replik des Harrison-Chronometers mitgeführt, eines besonders ganggenau arbeitenden Uhrwerks (Sobel 1996; Despoix 2005: 49). Als schwimmende »Aufschreibesysteme« (Friedrich Kittler) trugen Cooks Schiffe nicht nur den Geist, sondern auch die Rechenoperationen der europäischen Aufklärung durch die Weltmeere.

Die allgemeine Anteilnahme an dem Cookschen Unternehmen war hoch, dementsprechend wuchs die Bedeutung der künstlerischen und wissenschaftlichen Dokumentation des unterwegs Geleisteten, die Mitwirkung an den Präsentationen und Publikationen wurde zu einem Privileg, fast schon zur Staatsaffäre. Wenn Lukas Hartmanns Roman ein erbittertes Tauziehen schildert, welches sich Auftraggeber und Maler um ästhetische Details (Licht, Farben, Figurenpositionen) auf der von Webber gemalten Sterbeszene Cooks lieferten, so ist die Vehemenz dieser Kontroverse, bei welcher der Künstler ein ums andere Mal nachgeben muss, keineswegs übertrieben. Ging es doch in der Tat darum, welches ›Bild‹ sich England, Europa und ›die Geschichte‹ von den Erkundungen, Begegnungen und Verhaltensweisen der auf vorgeschobenem Posten agierenden Reisenden machen würden. So dramatisch die Fahrten selbst auch verlaufen sein mochten, abgerechnet würde erst am Ende – in den Besprechungszimmern, auf den Kartentischen, in Bibliotheken und Ausstellungshallen. Und in dieser Hinsicht erwies sich John Webber, der eigentliche Protagonist in Hartmanns Roman, geradezu als eine Schlüsselfigur.

Für Cooks dritte Weltreise, über deren Zweck und Ziel im Vorfeld schon allerlei Gerüchte kursieren, wird ein junger Maler angeheuert, der eher durch Zufall mit der Welt der Seefahrt in Kontakt kommt; in Lukas Hartmanns Erzählgefüge bildet dieser Moment eine in ihrer unvorhersehbaren Wendung besonders reizvolle Episode. Bei einer Kunstaussstellung in der Londoner Royal Academy, in der John Webber mit dreien seiner Gemälde vertreten ist (u.a. einem Porträt seines Bruders, des Bildhauers Henry Webber), steht der junge Künstler voller Bewunderung und Faszination vor einer dort ebenfalls ausgestellten pazifischen Landschaftsdarstellung von William Hodges. »Ihm war gelungen, wonach Webber vergeblich gestrebt hatte: das Licht gleichsam körperlich zu malen.« (Hartmann 2009: 48). Die fremdartige Inselszene und die Leuchtkraft der Farben ziehen den mit professionellem Auge geschulten Betrachter derart in ihren Bann, dass er aufzufallen beginnt und von einem anderen Besucher gezielt angesprochen wird. Wie sich herausstellt, handelt es sich um einen gewissen »Doktor Solander«, jenen Botaniker also, der als Mitarbeiter des inzwischen berühmten Joseph Banks die erste der Cookschen Weltumsegelungen mitgemacht hatte. Mit einem kleinen, unauffälligen Regie-Kniff bringt Hartmann in dieser Szene Solander, Hodges und Webber, das bedeutet: die dokumentierenden Künstler aller drei Cook-Exkursionen, zu einer singulä-

ren Konstellation zusammen; wie drei Planeten stehen das Gemälde Hodges', sein Betrachter und der Hinzutretende für einen kurzen Moment in einer Linie. Die Szene beweist, historisch gesehen, gar nichts, suggeriert aber doch eine Art von ästhetischem Übertragungseffekt. Von Solander wird dem überraschten Webber angetragen, bei der neuerlichen Reise als Maler mit dabei zu sein; nach kurzem Zögern lässt John Webber sich auf das Abenteuer ein. Schon bei der Wahl des seinerzeit noch kaum bekannten Hodges hatte die Admiralität auf jugendliche Belastbarkeit und künstlerischen Ehrgeiz gesetzt, und tut dies nun mit der Rekrutierung Webbers erneut (Psota 2009: 66). Dass dieser mitspielt und für drei Jahre bei ungewissem Ausgang alles hinter sich lässt, hat etwas mit seiner Vorgeschichte zu tun, mit Webbers exzentrischer Kindheit und Jugend, die ihn schon frühzeitig mit der Erfahrung vertraut machte, wie es sich anfühlt, in der Fremde zu sein.

Denn für den jungen Mann ist die Pazifikfahrt nicht der erste Aufbruch ins Unbekannte, bei dem er Familie, vertraute Umgebung und Heimat hinter sich lassen muss. Der 1751 in London geborene Webber ist das Kind eines aus der Schweiz stammenden Vaters und einer englischen Mutter. Der Vater, Abraham *Wäber*, war Bildhauer und seinerseits als junger Mann von Bern nach England ausgewandert, wo er die Namensanpassung von »Wäber« zu »Webber« vollzog. Von den insgesamt sechs Kindern wurde gerade dem Sohn John ein Reiseleben und eine gewisse Ruhelosigkeit schon frühzeitig eingepflanzt, als die Eltern ihn im zarten Alter von sechs Jahren zurück in die Schweiz schickten, zu »Tante Rosina«, der in Bern lebenden Schwester des Vaters. Ihr, die das weitgereiste Kind in Empfang nimmt, gilt er als »mein kleiner Johann« (Hartmann 2009: 23); der Junge vollzieht den spiegelverkehrten Namenstransfer zum Migrationsweg des Vaters. Die Unruhe, die den Maler noch nach seiner Rückkehr von der Südsee im eingebildeten Fortwirken der Meereswogen durchpulst, ist im Grunde nichts anderes als der Rhythmus jener Vehikel, mit denen der Knabe einst in die Welt hinauszog. Das »Rumpeln im Kutschenbauch« (Hartmann 2009: 20) der Postkutsche nach »*Berne, Switzerland*« ergreift den Jungen nicht weniger elementar und beängstigend als später die Schwankungen des umgebauten Kohlenschiffes auf rollender See. »Manchmal kam es ihm vor, als sei er auf dem Schiff, das zu den pazifischen Inseln segelte, in Wirklichkeit immer noch der kleine Junge gewesen, der bloß den Ärmelkanal überquerte.« (Ebd.: 18)

Etwas Fremderes als die Berner Altstadtgassen ist für den etwas verschreckten, aber tapferen Knaben nicht vorstellbar; das Omen einer exotischen Bestimmung, was sonst. »Er hört die Brunnen rauschen, an denen sie vorbeigehen, Brunnen mit farbig bemalten Figuren, größere, als der Vater sie macht, eine ist ein Menschenfresser, und aus dem Rauschen hört er alle Namen der Geschwister, als wären sie in der Brunnenstube unter dem Trog eingeschlossen« (Ebd.: 23f.). Der bekannte Chindlifrässer-Brunnen mit seinem Saturnus-Motiv erscheint als sinnfälliges Mahnmal dafür, dass der Schock des Primitiven überall lauern kann, da dieser sich nicht aus der objektiven Wildheit der »Anderen«, sondern aus der je subjektiven Erfahrung kultureller Differenz speist. Es ist dies John Webbers erste Erfahrung unter Wilden, und sie setzt ein kleines Verwirr-

spiel kannibalistischer Stereotype in Gang, das den europäisch herablassenden Blick auf die Südsee-Insulaner vorab schon in seiner Selbstgewissheit desavouiert.

Nach mühsamer Eingewöhnung und Schulzeit war der junge Webber bei dem Berner Landschaftsmaler und Koloristen Johann Ludwig Aberli in die Lehre gegangen, später folgte ein längerer Studienaufenthalt in Paris. Die große Chance bietet sich dem talentierten Maler mit dem Angebot der Admiralität, das er ohne langes Zögern annimmt. Eine vage Liebschaft hält ihn ebenso wenig in London wie die ungewissen Erfolgsaussichten seiner angehenden Künstlerkarriere; eine Prise Abenteuerlust ist bei seiner Entscheidung unverkennbar mit am Werk. Sobald aber der Sprung in die abgeschottete Schiffsgemeinschaft vollzogen ist, sieht Webber dasjenige, was ihm bevorsteht, mit ganz anderen Augen. Die Welt an Bord ist rau, die Sitten sind abstoßend; mehr noch als die anfängliche Seekrankheit machen Webber die rüden Verhaltensweisen zu schaffen, etwa das üble Demütigungsritual der sogenannten Äquatortaufe. Nach und nach lernt er, sich unter den Zynikern, den sadistischen oder einfach nur geilen Kerlen auf dem Schiff ein paar wenige Freunde zu suchen, denen er Vertrauen entgegenbringen kann.

Im Juli 1776 beginnt die Reise, die von Cook erneut eingesetzte *HMS Resolution* mit 112 Mann unter seinem eigenen Kommando und die *HMS Discovery* mit 68 Mann Besatzung unter Kapitän Charles Clerke stechen in See. Wie schon bei der zweiten Exkursion wird die pazifische Seite über den Indischen Ozean angesteuert, also in östlicher Richtung. Eine »echte« Weltumseglung mit geschlossener Kreisfigur wird die Route diesmal allerdings nicht ergeben, auch nicht für jene, die – anders als der Kapitän und einige weitere unterwegs verstorbene Besatzungsmitglieder – den Ausgangshafen Plymouth im Jahr 1780 wieder erreichen. Teneriffa und die Kap-Region an der Südspitze Afrikas sind die ersten Stationen, dann folgen längere Aufenthalte in Tasmanien und Neuseeland. Besonders intensive und zahlreiche Kontakte zu den Bewohnern ergeben sich in der Zeit, welche die Exkursion von Mai bis Dezember des Jahres 1777 auf den Freundschaftsinseln (Tonga) und den Gesellschaftsinseln (vor allem Tahiti) verbringt. Zu einem Höhepunkt wird Cooks »Entdeckung« jener in Europa noch unbekannten Inselgruppe mit der Hauptinsel Hawaii im Januar 1778, die Cook nach Lord Sandwich, einem einflussreichen Vertreter der Admiralität, mit dem Namen *Sandwich Islands* belegt.

Ihr erstes Planziel erfüllt die Mission, indem sie Omai, der etliche Jahre in England verbracht hatte, wieder in seine angestammte Lebensregion zurückbringt. Anfangs berichtet Lukas Hartmanns Webber geradezu enthusiastisch von seiner Freundschaft mit dem »Mann aus Otaheite« (Hartmann 2009: 84); jener sei, wiewohl »von prinzlichem Geblüt«, doch überaus offen und »ohne Überheblichkeit« (ebd.: 85) – eine Einschätzung, die der treuherzige Maler, der auch ein Porträt des Insulaners anfertigt, bald in beiden ihrer Bestandteile revidieren muss. Webber sucht die Nähe Omais, erhält Einblick in dessen tiefe Zerrissenheit. Nur schweren Herzens habe er sich von England gelöst, sei aber zugleich voller Sehnsucht, seine Heimat wiederzusehen. Auf Tahiti aber zeigt sich

Omai den Seinen mit grotesken Herrscherallüren, dringt vergeblich darauf, als König und Befehlshaber akzeptiert zu werden. Für einfühlsame Betrachter wie Webber oder den Schiffsarzt Anderson ist offenkundig, dass die »englischen Sitten« den armen Mann »verdorben« hätten; »er wolle nun, nach unserem Muster, über andere herrschen, obwohl sein Charakter ihn keineswegs dafür gerüstet habe« (ebd.: 186). Man hilft ihm, sich, wenn auch nur halbwegs erfolgreich, auf Huahine, einer der Gesellschaftsinseln, niederzulassen und zu etablieren.

Wie bei Omai, so verformen sich auch bei Kapitän Cook die Charakterzüge ins Unbeherrschte und Maßlose; »es ist, als würden sie sich gegenseitig beeinflussen«. Für jeden kleinen Diebstahl werden an den Südsee-Insulanern unverhältnismäßige Strafen exekutiert. »CC«, wie Webber den Befehlshaber nennt, zeigt sich »in der kalten Wut, die wir alle an ihm fürchten« (ebd.: 190). Immer häufiger lässt er Hütten niederbrennen, setzt die Entführung und Geiselnahme hochrangiger Stammespersonen als Druckmittel ein, zwar meistens erfolgreich, aber mit abnehmender Wirkung. Die in solchen Situationen hilflose Perspektive des Begleiters wird in den entsprechenden Passagen bezeichnender Weise nicht als Ich Erzählung, sondern in dritter Person wiedergegeben. »Webber hätte, als Zeuge, den Brand mit dem Stift festhalten können; er wusste, dass es ihm verboten war. Er hätte Cook darum bitten können, die Brandschatzung abzubrechen; er wusste, dass er's nicht wagen würde.« (Ebd.: 182) Das »Faktum des leichtfertigen Stehlens« peinigt Cook »wie eine tiefliegende Verletzung« (ebd.: 244). Warum reagiert der Kapitän auf den offenbar laxeren »Eigentumsbegriff der Wilden« mit derart obsessiver Härte? Der asketische Leistungsethiker, so deutet der Roman Lukas Hartmanns überdeutlich an, kompensiert (und dekompenziert) einen Triebstau; seine Kälte und Schroffheit sind dessen verschobener Ausdruck. James Cooks Präferenzen liegen, klimaphysiologisch gesprochen, in den unwirtlichen, arbeits- und entbehrungsreichen Zonen des Nordens. Für Cook sind die Monate in den tropischen Breiten nervenzehrend; nicht nur, weil sie seinen eigentlichen Explorationsauftrag in den arktischen Gebieten verzögern, sondern auch, weil der Kapitän den ungenierten und brutalen sexuellen Verlustierungen seiner Männer mit Inselmädchen, die hierbei gefügig und meist auch geschlechtskrank gemacht werden, so machtlos wie frustriert gegenübersteht.

Von Mai bis Oktober 1778 arbeitet sich die Expedition an der nordamerikanischen Ostküste nordwärts vor, um sich so an ihren hauptsächlichen Auftrag, die Erkundung eines möglichen Seedurchgangs zwischen dem nordamerikanischen Festland und dem arktischen Packeis, heranzutasten. Doch außer einem längeren Aufenthalt im Nootka Sound, bei dem Webber und einige Begleiter ethnografische Studien machen können, hat dieser Teil der Fahrt nach Monaten keine zählbaren Ergebnisse erbracht. »Cook gab sich geschlagen, das Eis hatte ihn besiegt.« (Ebd.: 328) Der Kapitän beschließt, vor der arktischen Winterkälte den einstweiligen Rückzug anzutreten und mit den ausgemergelten Besatzungen beider Schiffe den Winter in südlicheren Breiten und wärmeren Gefilden zu verbringen. Als zwischenzeitlicher Liegeplatz, welcher die Lebensgeister der

Entkräfteten und Frustrierten wiederherstellen konnte, empfahl sich keine Destination so sehr wie die eben erst entdeckten, wegen ihrer lieblichen Landschaften, dienstbaren Bewohner und angenehmen Wärme beliebten Sandwich Islands.

Cooks Schiffe und Männer werden völlig überraschend mit überwältigender Begeisterung in Empfang genommen, da ihre Ankunft mitten in die Vorbereitungen zu den hawaiianischen Mahahiki-Feiern fällt. »Ein verwirrendes, betäubendes Spektakel, ein Wirbel an Farben und Düften« (ebd.: 353). Hunderte sind auf den Beinen und in den Booten, um die Fremden zu begrüßen. Man ankert in der Kealakekua-Bucht vor der Insel *Owhyhee* (Hawaii), verbringt saumselige Wochen, umhüllt von scheinbar allseitiger Harmonie und Zufriedenheit. Als endlich der Aufbruch zu neuen Erkundungstaten erfolgt, muss die Fahrt wegen eines Seesturms bald schon wieder abgebrochen werden; die für die Hawaiianer unerwartete Rückkehr auf die Insel wird zum fatalen Wendepunkt.

KUNST UND WAHRHAFTIGKEIT: ZUR KRITIK DES KOLONIALEN BLICKS

In der Weitung sowohl des äußeren Horizonts wie der inneren Eigenständigkeit durchläuft der junge John auf der dreijährigen Reise eine Bildungsgeschichte und Herzenserziehung im Zeitraffer. Die Geschichte seines allmählichen Gewinns an Reife, Selbständigkeit und Urteilsvermögen geschieht parallel zum Vordringen des Schiffes über die Weltmeere. Nicht erst unter den »Wilden« auf der anderen Erdseite wird John mit befremdlichen Ereignissen konfrontiert; auch im Verhalten der Besatzung und des Kapitäns häufen sich Vorfälle, bei denen er eigentlich einschreiten müsste: erpresserische Drohungen, physische Gewalt, ungehinderte sexuelle Übergriffe. Er habe »das Elend der angeketteten Neger« auf dem Sklavenmarkt von Kapstadt gesehen, schreibt John seiner Exbraut Dorothy nach London. »Bedrückend« sei das gewesen, er habe die Szene auf einer Skizze festgehalten, gegen die Cook sofort eingeschritten sei; man dürfe das »freundschaftliche Verhältnis« zu den Kap-Holländern nicht aufs Spiel setzen, lautet des Kapitäns Begründung (Hartmann 2009: 82). Aber allein schon aus wohlverstandenen Eigeninteresse sei festzustellen: »Ohne die Arbeit der Sklaven würde die Wirtschaft in den Kolonien zum Erliegen kommen.« (Ebd.: 83) Webber ist kein Held, kein aufbegehrender Gerechtigkeits-Kämpfer. Sein gefühltes Unbehagen aber wächst ins Beklemmende, gerade weil er nicht oder höchst selten in der Lage ist, wenigstens mit Gesten, wenn schon nicht Taten, dem Kolonialverhältnis und seinen Begleiterscheinungen entgegenzutreten.

Wie hat sich der historische Webber, die Vorlage der Romangestalt, auf der Schiffsreise und hernach verhalten? Der Künstler registriert, als eine Art grafischer Diarist, in zahlreichen Skizzen das Leben an Bord, porträtiert die Gesichtszüge mancher seiner Kollegen und vor allem des berühmten Kapitäns. An der wissenschaftlichen Datengewinnung beteiligt er sich, indem er Küstenum-

risse und Landschaftsansichten in Zeichnungen und Aquarellen fixiert. Auch bei den Landgängen ist er meistens mit dabei, selbst dann, wenn es gefährlich wird, und hält die Begegnungen in seinem *Sketchbook* fest. So gelingt es ihm nach und nach, eine Fülle von wertvollen ethnografischen Beobachtungen über Opferriten, Festgebräuche, Tänze und Kleidung zu dokumentieren. Für sich selbst legt er eine Sammlung von *Ethnographica* an, die nach seiner Rückkehr nicht in die offizielle Verwertung der Exkursion durch die Royal Academy einfließen, sondern der Stadt Bern vermacht werden, die Webber 1787 zum zweiten und letzten Male besucht. Diese Sammlerstücke bilden einen Grundstock des Historischen Museums zu Bern und zeugen bis heute davon, »dass Webber nebst seinen darstellerischen Fähigkeiten dem wissenschaftlichen und enzyklopädischen Geist der Aufklärung verpflichtet war.« (Psota 2009: 68)

Lukas Hartmann hat für sein Cook-Buch eine ungewöhnliche Misch-Perspektive gewählt, und dies in mehrfacher Hinsicht. Er hat, erstens, dokumentarische Quellen ausgewertet und lässt diese sowohl in den Handlungsgang seines Romans wie in die Denkwelt seiner Figuren einfließen. Er bedient sich, zweitens, einer sowohl *medias in res* wie zugleich auch retrospektiv angesiedelten Erzählperspektive, indem er Webber als eine wichtige, am Geschehen beteiligte Nebenfigur partienweise aus ihrer erlebenden, dann wieder aus der nachträglichen Sicht erzählen lässt.⁵ Drittens wählt der Autor dann wiederum für andere Kapitel eine nicht figurenperspektivierte Erzählweise in der dritten Person, die den Erlebnisberichten des Icherzählers als distanziertere Version gegenübersteht. Viertens schließlich inszeniert der Autor, indem er einen Maler als Protagonisten und zumindest teilweise auch Erzählmedium fungieren lässt, eine Art von Medien-Paragone der Zeugenschaft. Sprache und Bild stehen einander als Dokumentationsformen und Künste gegenüber. Angesichts dieser von Hartmann eingesetzten doppelten Optik stellt sich die Frage nach den Wahrheitsbedingungen oder, anders gesagt, nach der Korruptierungs-Anfälligkeit beider Mitteilungswege.

Der Dokumentarist ist auftragsgemäß erpicht, möglichst beweiskräftig Alterität zu erbeuten.

Habe einem Menschenopfer beigewohnt und die Szenerie, die wir nur als barbarisch verurteilen könnten, in allen Einzelheiten gezeichnet. Es ist von allen bisherigen Bildern jenes, das in England mit Sicherheit am meisten Sensation machen wird. (Hartmann 2009: 148)

Das Bild bekräftigt, allein schon durch seinen ikonischen Vergegenwärtigungs-Modus, die mit der Darstellung einhergehende Existenzbehauptung. ›Seht her: Dieses, das hier zu Sehende, hat es tatsächlich so gegeben.‹ Die erwähnte Gravur *A Human Sacrifice* ist als Bildtafel in dem offiziellen Reisebericht enthalten

5 | Von »geschicktem Wechselspiel zwischen personaler Identifikation und recherchiertem historischem Gepräge« als einem Markenzeichen der Erzählweise Hartmanns spricht die Rezensentin Sibylle Birrer in der NZZ (2009)

(Psota 2009: 68). Sie konvertiert eine rituelle Handlung, deren Sinn sich für die Beteiligten anders dargestellt haben mag als für unzugehörige Beobachter, in eine Art von kriminalistischem Beweismittel; aus einem Ereignis (oder dem Eindruck eines Ereignisses) wird eine dauerhafte Spur.

Von Cooks dritter Exkursion zu erzählen, ist nicht möglich, ohne auf einen Vorfall einzugehen, dessen Dramatik in jüngeren ethnologischen Theorie-Debatten wieder auflebte und höchst kontrovers diskutiert wurde.⁶ Marshall Sahlins vertrat in einer einflussreichen Studie die These, Cook sei als der Unglück bringende, weil zur Unzeit zurückkehrende Gott »Lono« von den Eingeborenen in einem Ritualmord getötet worden. Dieses Erklärungsmuster wurde später von postkolonial argumentierender Seite als typisch europäische Anmaßung zurückgewiesen, sich in die vermeintliche Perspektive der »Natives« hineinversetzen zu können. Sahlins wie auch sein Kritiker Obeyesekere, so entgegen wiederum Dritte, hätten den eigentlichen Kernpunkt des Problems durch ihren Schlagabtausch eher verstellt, nämlich die konkrete Situation eskalierender Gewalt am Strand von Hawaii.⁷ Schuld an dem unheilvollen Auftreten von Cook und seinen Leuten sei letztlich der wiederholte nervliche Kontrollverlust des englischen Kapitäns angesichts seiner disziplinlosen Mannschaft und der auf vielen Pazifikinseln (für europäische Maßstäbe) kleptomanisch agierenden Eingeborenen gewesen. Ein sich aufschaukelnder Mechanismus von Wutausbrüchen, Strafactionen und massivem Autoritätsverlust Cooks habe sein Schicksal schon vor den Dolchstößen und Steinhieben gegen ihn besiegelt.

Der gewaltsame Tod der Führungsfigur, die Ermordung James Cooks am 14. Februar 1779, war das Desaster und Trauma schlechthin des gesamten Unternehmens. Zwar wurde die Exkursion fortgesetzt und erst nach einer weiteren mehrmonatigen Arktis-Erkundung die endgültige Heimreise angetreten. Doch stellte Cooks Tod das kulturelle Selbstverständnis des Projekts als einer zivilisatorischen Mission radikal in Frage. Der Schock saß tief und wurde im Mutterland durchaus in seiner Signalwirkung erfasst. Auch die alsbald einsetzende Verklärung seines tragischen Todes in einer ganzen Reihe fiktionalisierter Ausgestaltungen von »Captain Cook's last Voyage« (Despoix 2005: 240) konnte das Verstörende dieses Fanals nicht wegwischen. Wie umgekehrt die Menschenopferung, so war auch die indigene Gewalttat gegenüber James Cook, als Bildszenen festgehalten, ein Menetekel; hier drohte der symbolische Königsmord.

Erst lange nach der Rückkehr traut sich Webber an die Ausgestaltung dieses heiklen Sujets heran. »Er hatte Cook zuerst so gezeichnet, wie Leutnant Phillips ihn gesehen haben wollte: mit dem Rücken zum Meer und dem wartenden Boot, die Muskete auf die angreifenden Wilden gerichtet« (Hartmann 2009: 282). Doch das gefällt den Auftraggebern überhaupt nicht; der »große Entde-

6 | Sahlins 1981/1986 und 1995; Obeyesekere 1992.

7 | »Tatsache ist jedoch«, so meint Salmond (2003: 38), »dass Cooks Tod weder dem hawaiianischen Mystizismus zuzuschreiben ist noch westlicher Arroganz.« »Hin- und hergerissen zwischen den widerstreitenden Erwartungen seiner Männer und der Hawaiianer, fand sich Cook im Zwist mit beiden und verlassen von seinen Kameraden.«

cker als rabiater Angreifer« ist eine indiskutable Darstellungsweise, die mit allem Druck verhindert und durch ein positiveres Bild ersetzt werden muss. Ihren künstlerischen und moralischen Tiefpunkt erreicht die Kompromittierung des Malers, als er sich für die populäre Pantomime *Omai: or, a Trip round the World* des Bühnenbildners Philippe Jacques de Louthembourg zur Verfügung stellt (Despoix 2005: 229ff.), die beide tragischen Figuren, den Exoten wie den Kapitän, der Schaulust des Unterhaltungstheaters preisgibt.

Indem Hartmann für die Darstellung der Exkursion den gleichsam als visuellen Chronisten mitreisenden John Webber zum wichtigsten Handlungsträger und herausgehobenen Wahrnehmungsmedium macht, kann er aus einer zeitgenössischen und sogar aus einer eingeweihten Perspektive berichten, die sich zwar relativ nahe an den entscheidenden Instanzen (während der Reise: nahe an Cook) befindet, ohne doch vollständig in die Führung involviert oder gar für deren Entscheidungen und Verhaltensweisen verantwortlich zu sein. Webber ist eine Art mittlerer Held, ein »Zauderer« (Birrer 2008), der sich durchaus eine unabhängige Sichtweise und eine eigene Meinung zutraut, der aber andererseits in den durch Loyalität und Zeitgeist gesteckten Grenzen verbleibt, wenn es darum geht, dieses europäische Projekt und seine Stellung zu den im pazifischen Raum berührten Kulturen zu bewerten.

Man hat bei Hartmanns Buch aus literaturkritischer Sicht von »überorchestrierten Konstruktionselementen« (ebd.) gesprochen; in der Tat ist die kompositorische Differenzierung der Zeiten, Schauplätze und Perspektiven ein Merkmal bedächtigen (auch politisch bedächtigen) Erzählens. Der Roman *Bis ans Ende der Meere* baut auf der Basis umfassend ausgewerteter Materialien (Bordtagebücher, Reiseberichte, Archivdokumente und Museumsobjekte) ein historisches Erzählgefüge, dessen einer Brennpunkt durch den tödlichen Tumult auf der Südseeinsel Hawaii vorgegeben ist, während der Autor den zweiten, zeitgenössischen Brennpunkt in den von »Johann Wäber« der Stadt Bern gestifteten Sammlungsbeständen findet. Anstatt abermals eine etablierte Heldengeschichte zu reproduzieren, führt der postkoloniale Blick zu Extremen, die sich auf erstaunliche Weise berühren: Omai und Kapitän Cook, die Chindlifrässer-Szene auf dem Berner Brunnen und das Menschenopfer von Tahiti.

Was die Schweiz betrifft, so unterscheidet sich die aktuelle »Involviertheit« des Landes, seiner Bevölkerung, seiner wirtschaftlichen und kulturellen Akteure in die Aufarbeitung kolonialer Vergangenheit und in die globalen Prozesse der Gegenwart nicht (mehr) grundlegend von derjenigen, die in anderen Ländern zu beobachten ist. Das hat einerseits damit zu tun, dass tradierte nationale Spezifika gegenüber den extrem raschen und mobilen Phänomenen der globalen Kommunikation an Distinktionskraft verlieren, andererseits damit, dass sich in den Sozial- und Kulturtheorien die Aufmerksamkeitsraster verschoben haben: weg von den direkten und expliziten Aspekten von Kolonialisierung, hin zu den indirekten und eher impliziten Formen und Begleiterscheinungen. Darin ist zugleich der Befund ausgesprochen, dass die Schweizer Gegenwartsliteratur, welche diese Fragen in verstärkter Form aufnimmt und mit ihren ästhetischen Mitteln thematisiert und umformt, nicht mehr »schweizerisch« im Sinne

der Abgrenzung ist, sondern im Sinne einer mitwirkenden Stimme innerhalb eines gemeinsamen Ganzen. Und das wiederum bedeutet nichts anderes als ihre Ankunft in der Weltliteratur.

LITERATUR

- Bärfuss, Lukas (2008): Hundert Tage. Roman. Göttingen.
- Birrer, Sibylle (2009): Dem Paradies so nah und fern. »Bis ans Ende der Meere« – Lukas Hartmanns Roman über James Cooks dritte Expedition. In: Neue Zürcher Zeitung v. 4. Juli 2009.
- Buch, Hans Christoph (2001): Kain und Abel in Afrika. Roman. Berlin.
- Dean, Martin R. (2003): Meine Väter. Roman. München.
- Despoix, Philippe (2005): Le monde mesuré. Dispositifs de l'exploration à l'âge des Lumières. Genf (dt.: Die Welt vermessen. Dispositive der Entdeckungsreise im Zeitalter der Aufklärung. Aus dem Franz. v. Guido Goerlitz. Göttingen 2009).
- Dürbeck, Gabriele (2007): Stereotype Paradiese. Ozeanismus in der deutschen Südseeliteratur 1815-1914. Tübingen.
- Gascoigne, John (1998): Science in the Service of Empire: Joseph Banks, the British State and the Uses of Science in the Age of Revolution. Cambridge.
- Guest, Harriet (2007): Empire, Barbarism, Civilisation: James Cook, William Hodges, and the Return to the Pacific. Cambridge.
- Hartmann, Lukas (2009): Bis ans Ende der Meere. Die Reise des Malers John Webber mit Captain Cook. Zürich.
- Honold, Alexander (2008): Globalität in der Schweizer Literatur. Martin Deans Roman »Meine Väter« zwischen Indien und Engadin. In: Wilhelm Amann/Georg Mein/Rolf Parr (Hg.): Periphere Zentren oder zentrale Peripherien? Kulturen und Regionen Europas zwischen Globalisierung und Regionalität. Heidelberg, S. 137-146.
- James Cook und die Entdeckung der Südsee (2009). Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland, Bonn. Leitung der Wissenschaftlichen Arbeitsgruppe: Adrienne Kaeppler. Zürich.
- Kaeppler, Adrienne (2009): Die drei Weltreisen des James Cook. In: James Cook und die Entdeckung der Südsee. Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland, Bonn. Leitung der Wissenschaftlichen Arbeitsgruppe: Adrienne Kaeppler. Zürich, S. 18-23.
- Kohl, Karl-Heinz (2007): James Cook als Heros der Aufklärung. In: Andreas Hartmann/Michael Neumann (Hg.): Mythen Europas. Schlüsselfiguren der Imagination. Bd. 5: Vom Barock zur Aufklärung. Regensburg.
- Mar Castro-Varela, Maria do/Shawan, Nikita (2005): Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung. Bielefeld.
- Obeyesekere, Gananath (1992): The Apotheosis of Captain Cook. European Mythmaking in the Pacific. Princeton.
- Psota, Thomas (2009): John Webber – Maler und Sammler. In: James Cook und die Entdeckung der Südsee. Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland, Bonn. Leitung der Wissenschaftlichen Arbeitsgruppe: Adrienne Kaeppler. Zürich, S. 66-68.

- Sahlins, Marshall (1981): *Historical Metaphors and Mythical Realities*. Ann Arbor (dt.: *Der Tod des Kapitän Cook. Geschichte als Metapher und Mythos als Wirklichkeit in der Frühgeschichte des Königreiches Hawaii*. Aus dem Amerik. v. Hans Medick u. Michael Schmidt. Berlin 1986).
- Ders. (1995): *How Natives Think. About Captain Cook, For Example*. Chicago.
- Salmond, Anne (2003): *The Trial oft the Cannibal Dog: Captain Cook in the South Seas*. New Haven/London.
- Schwarz, Thomas (2008): *Tropenfieber auf Trinidad*. Martin R. Deans genealogische Recherchen in der indischen Diaspora. In: *German Studies in India. Beiträge aus der Germanistik in Indien NF 1*, S. 29-48.
- Sobel, Dava (1996): *Längengrad*. Berlin [engl. Orig.: *Longitude* (1995)].
- Stockhammer, Robert (2005): *Ruanda. Über einen anderen Genozid schreiben*. Frankfurt a.M.
- Thomas, Nicholas (2004): *Discoveries: The Voyages of Captain Cook*. London.

Neukartierungen deutscher Kolonialgebiete

Postkoloniale Schreibweisen in Uwe Timms Roman *Morenga*

MICHAELA HOLDENRIED

Abstract

The topicality of Uwe Timm's novel Morenga with its critique of colonialism, 33 years after its publication, is investigated against the backdrop of recent studies about the author and is newly positioned within the coordinates of post-colonial studies. The polyphonic layout, the scrutinizing scepticism with regard to the utopia of the foreign (and its intrapsychic power of projection in the colonial desire of the individual) as well as in particular the description of areas of contact and transgression of borders can be read as a new cartography of an almost forgotten part of history – long before post-colonial studies began to establish themselves in the German language arena. Whereas Timm has been ascribed to have used an aesthetics of failure, this contribution undertakes a different reading, taking note of the intertextual layering and deciphering it as a cultural topography of the open space.

HERZ DER FINSTERNIS: ZUM KOLONIALEN BEGEHREN UND SEINER PRAXIS

[A]ls kleiner Junge hatte ich eine große Passion für Landkarten gehabt. Stundenlang konnte ich Südamerika oder Afrika oder Australien betrachten und mich in die Herrlichkeiten des Entdeckerlebens verlieren. Zu jener Zeit gab es noch viele weiße Flecken auf der Erde [...]. Doch da war noch einer – der größte, der weißeste sozusagen – nach dem ich mich besonders sehnte. Freilich war er inzwischen längst kein weißer Fleck mehr. Er hatte sich seit meiner Jugend mit Flüssen und Seen und Namen gefüllt. Er hatte aufgehört, ein leerer Raum köstlicher Geheimnisse zu sein. (Conrad 1977: 16)

In diesem kurzen Abschnitt aus Joseph Conrads wirkungsmächtiger Erzählung *Herz der Finsternis* (1899), in dem Kapitän Marlow seinen Zuhörern erklärt, was ihn zu seinen afrikanischen Abenteuern getrieben hat, sind all jene Imaginationskräfte und Passionen versammelt, welche die Entdeckungsgeschichte wie auch die koloniale Inbesitznahme gleichermaßen angetrieben haben. Es ist das Neue, noch nie Gesehene, welches das Begehren weckt – und wofür die Kartografie der weißen Flecken als Statthalter einsteht. Auch lange nach dem Ver-

schwinden der Erdrandsiedler, Kopffüßler und Hundsköpfigen waren es noch die szenischen Illustrationen der Landkarten, die von dem ganz unbegreiflich Anderen kündeten, etwa von den brasilianischen Kannibalen, die ihre Beute genüsslich auf dem Spieß drehten oder die Filetstücke zum Abhängen auf den Bäumen verteilten. Wo gar nichts war, da gab es Löwen: *Hic sunt leones*.

Allerdings müssen zu diesen weißen Flecken, die immer schon mit einer fantastischen Imagination des Anderen überzogen waren, die Beglaubigungen durch die Berichte jener hinzukommen, die die *Terra incognita* bereits in Augenschein genommen haben. Das autoptische Element, also jene durch den autobiografischen Bericht erzeugte Authentizität des Visuellen, durchzieht alle Berichte vom Fremden. Kolumbus bezeugt, die Sirenen mit eigenen Augen gesehen zu haben, und auch, dass sie nicht so schön waren, wie man gemeinhin geglaubt habe.

Conrad wird von Edward Said in seinem Buch *Kultur und Imperialismus* (1993) bescheinigt, dass er eine Ausnahmeposition innerhalb der Kolonialschriftstellerei innehatte, insofern er sich seiner Agententätigkeit für ein imperiales System durchaus bewusst gewesen sei und dennoch aufgrund seiner eigenen Außenseiterposition als polnischer Expatriierter »ironische Distanz« (Said 1994: 63) wahren konnte. Wahrscheinlich ist es genau jene Ambivalenz dem imperialen Abenteuer gegenüber – eher als ironische Distanz –, die Conrads Erzählung zur Folie aller auf ihn folgenden Erzählungen vom dunklen Kontinent werden ließ. Dem angeblich »leeren Raum« war dabei als Beschreibungskategorie imperialer Ermächtigungspraktiken eine ebenso ungebrochene Fortdauer beschieden wie als Projektionsfläche innerhalb der literarischen und wissenschaftlichen Faszinationsgeschichte Afrikas. Und die damit verbundenen »köstliche[n] Geheimnisse« treiben auch den Afrika-Diskurs der Gegenwart ungebremst voran – und seien es die erotischen Geheimnisse hochgewachsener Massai (vgl. Götsche 2003).

Einen vergleichbar vielschichtigen protokolonialen Text gibt es im deutschen Sprachraum nicht. Viele der von Sibylle Benninghoff-Lühl (1983) untersuchten deutschen Kolonialromane überzogen die kolonialen Antriebskräfte mit romantischer Tünche; Jugendbücher wie das von Paul von Lettow-Vorbeck geschriebene *Heia Safari!* (1920) perpetuierten den »Kolonialgedanken« noch lange nach dem Ende des deutschen kolonialen Abenteuers und bis zur Renaissance der »Lebensraum«-Gewinnung im Osten Europas (vgl. Lützel 1998: 25).

Zu diesen Kontinuitäten, die bis heute durchaus strittig sind,¹ gibt es erstaunlicherweise erst in jüngerer Zeit vermehrt Untersuchungen. Erst mit dem Paradigmenwechsel in Historiografie und Literaturwissenschaft und der Institutionalisierung der postkolonialen Studien änderte sich allmählich der Wahrnehmungsfokus auf den deutschen Kolonialismus als einen räumlich und zeitlich begrenzten, »humanen« und kulturbringenden auch im ehemaligen Westdeutschland, wohingegen es in der DDR bereits in den 1960er Jahren kolonialismuskritische Untersuchungen gegeben hatte.² Es muss hier

1 | Vgl. Lützels Hinweis in 1998: 6, Anm. 56, und Gründer 2007: 91.

2 | Vgl. die Angaben bei Hermand 1995: 51.

genügen, auf den ursächlichen Zusammenhang mit den Unabhängigkeitsbewegungen und Befreiungskriegen in den Kolonien hinzuweisen, auf die sie begleitenden Fanaltexte eines Frantz Fanon, etwa *Die Verdammten dieser Erde* (2001), und die Entstehung wissenschaftlicher Theorien wie der Dependenztheorie, welche die marxistischen Imperialismustheorien revidierten oder um grundlegende Einsichten etwa sozialpsychologischer Art ergänzten (so bei Mannoni 1964). Saids Werke zum *Orientalismus* (1978)³ und zu *Kultur und Imperialismus* waren wegweisende Arbeiten der *Postcolonial Studies*, die die projektive Kraft hegemonialer kultureller Stereotype untersuchten. Dass es »Kolonialphantasien« schon im »vorkolonialen Deutschland« gab, rückte erst 1999 die Untersuchung von Susanne Zantop⁴ in kritischer Absetzung von Said in den Blick, der Deutschland neben den »principal colonial powers« (Said 1994: 100) Großbritannien und Frankreich nur eine »gewisse Rolle« zugestehen wollte und daher weniger Machtorientierung im deutschen kolonialen Diskurs fand. Zantop wendet sich mit ihrer Untersuchung explizit gegen diese Verharmlosung und stellt die »Koloniallegende vom Deutschen als dem besten Colonisator und Cultivator« infrage, indem sie die (interessanterweise auf Südamerika gerichteten) »Kolonialphantasien als Vorbereitungs- und Begleitphantasien für koloniales Handeln« (Zantop 1999: 17, Anm. 11), als »imaginären Testort für koloniale Unternehmungen« (ebd.: 16) versteht. Zantop sieht Deutschlands Sonderstellung aufgrund seiner erzwungenen »kolonialen Enthaltensamkeit« (ebd.: 18) nicht als »humanisierenden« Faktor – im Gegenteil: »Der Kampf des Nachzüglers um nationale Einheit [...] schuf besonders ethnozentrische, exklusive, sogar aggressive Phantasien.« (Ebd.)

Wehlers Studien zum Imperialismus (vgl. Wehler 1979) zeigen deutlich auf, dass der Imperialismus der 1880er Jahre »weniger einem überschäumenden Kraftgefühl und Vitalismus, sondern eher aus der Schwäche der Industriestaaten [entsprang], mit der explosiven Industrialisierung im Inneren fertig zu werden« (ebd.: 268), also als »Spannungsableiter« (ebd.: 278) fungierte. Bismarck habe zunächst die »Flagge dem Handel folgen lassen« (ebd.: 269) wollen, sei aber immer mehr in eine Zwangslage geraten: Auf der einen Seite drängten Wermann, Lüderitz und Peters, die sich unter heftigem Konkurrenzdruck sahen, auf der anderen Seite schienen die europäischen Mächte, insbesondere England, bereits jene Claims abzustecken, die die nationalen Interessen (und d.h. Absatzmärkte für die Überproduktion und seit den 1890er Jahren Rohstoffe) auch in Zukunft sichern sollten. Deutschland drängte an seinen »Platz an der Sonne«

3 | »Knowledge of the Orient, because generated out of strength, in a sense creates the Orient, the Oriental and his world.« (Said 1994: 40)

4 | Zantop 1999: 17. – Im Anhang werden 900 (!) auf Südamerika bezogene deutsche Texte aufgelistet. Südamerika sei auch nach der tatsächlichen kolonialen Expansion in Afrika das »koloniale Liebesobjekt« und »Wunsch-Raum« (21) der Deutschen geblieben.

(Bernhard von Bülow).⁵ Immer mehr wurde eine Stimmung der Kolonialbegeisterung, ja des »Kolonialfiebers« geschürt, um so einen internationalen »Integrationspol« zu schaffen:

Der um sich greifende Kolonialenthusiasmus, der in überseeischen Absatzmärkten und eigenen Kolonien ein Palliativ gegen die anhaltende Misere im Inneren zu finden hoffte, läßt sich daher auch als eine spezifische Krisenideologie begreifen [...]. Häufig wirkte der »Kolonialrausch« sozialpsychologisch als eine Form des Eskapismus vor den sozialökonomischen und politischen Problemen der Depressionszeit und der einschneidenden Transformation zur Industriegesellschaft. Dieser Zusammenhang wird dadurch bestätigt, daß das hohe »Kolonialfieber« fiel, als seit 1886 der Konjunkturpegel wieder anstieg. Die Parallele zum politischen Antisemitismus dieser Jahre – einer anderen Form jenes Eskapismus – ist evident. (Ebd.: 275)

In Uwe Timms Roman *Morenga* (1978) werden diese auch nach dem erfolgten »Erwerb« von Kolonien anhaltenden Spannungen in Rückblicken aufgegriffen, in denen einige der Figuren in Diskussionen oder Feindseligkeiten mit Sozialdemokraten verwickelt werden. In Gerhard Seyfrieds 2003 erschienenem Roman *Herero*, der von der Thematik mit demjenigen Timms vergleichbar ist,⁶ heißt es hingegen, Bismarck sei von Anfang an gegen Kolonien gewesen (vgl.: 30).

Um 1870/80 kann eine Epochenzäsur angesetzt werden, für die kolonialgeschichtlich die europäische Okkupation Afrikas maßgeblich war, »ein einzigartiger Vorgang der zeitlich konzentrierten Enteignung eines Kontinents.« (Osterhammel 1995: 40) Die Entdeckung von Diamantenvorkommen (1867) und Goldlagerstätten (1886) trieb den *Scramble for Africa* voran und beschleunigte die konfliktbegleitete Aufteilung Afrikas durch die zwischen den europäischen Großmächten vertraglich geregelte gegenseitige Anerkennung von Kolonien und Einflussgebieten, deren willkürliche Grenzziehungen mit dem Lineal bis heute die Grenzen der unabhängig gewordenen afrikanischen Nationalstaaten bilden (vgl. ebd.: 41).

Der deutsche Kolonialismus, so wurde bereits angedeutet, war keineswegs marginal: Seit 1884 war Deutschland eine Kolonialmacht und avancierte bald zum »drittgrößten Kolonialland der Welt mit einer Kolonialfläche von über 2 ½ Millionen Quadratkilometern vor allem in Afrika, aber auch in der Südsee und in Asien.« (Lützeler 2005: 96) Vom *Volk ohne Raum* des Kolonialschriftstellers Hans Grimm (1926 erschienen) zum »Lebensraum im Osten« war es

5 | Wehler 1979: 267. – Der Hebel, so Wehler, sei an verschiedenen Stellen angesetzt worden: »Dampfersubvention, überseeische Bankfilialen, konsularische Unterstützung, Ausfuhrsondertarife in Eisenbahn- und Kanalwesen, die Begünstigung der weiterverarbeitenden Exportindustrie durch die Zolltarife seit 1879«. Der Interventionsstaat habe sich auf dem Gebiete der Außenwirtschaft gleichsam »vorangetastet«.

6 | Hielscher 2004 vergleicht beide Texte; wir begnügen uns hier mit dem Hinweis auf dessen Publikation.

ideologisch nur ein folgerichtiger Schritt.⁷ Beidem lag ein geistiger Kern zugrunde, der sich aus Rassismus, Ethnozentrismus und zivilisatorischem Sendungsbewusstsein speiste. Osterhammel definiert in seinem Standardwerk Kolonialismus als

eine Herrschaftsbeziehung zwischen Kollektiven, bei welcher die fundamentalen Entscheidungen über die Lebensführung der Kolonisierten durch eine kulturell andersartige und kaum anpassungswillige Minderheit von Kolonialherren unter vorrangiger Berücksichtigung externer Interessen getroffen und tatsächlich durchgesetzt werden. Damit verbinden sich in der Neuzeit sendungsideologische Rechtfertigungsdoktrinen, die auf der Überzeugung der Kolonialherren von ihrer eigenen kulturellen Höherwertigkeit beruhen. (Osterhammel 1995: 21)

Dass dieses Sendungsbewusstsein auch nach 1945 nicht erlosch, ist hinlänglich bekannt. Hinzu kamen Rechtfertigungsstrategien, welche die Rolle Deutschlands retrospektiv schon in Bezug auf die hochimperialistische Phase des Kaiserreichs als ›segensbringend‹ und letztlich auch den Kolonisierten dienend darzustellen suchten. In vielen Bücherbeständen der 1950er Jahre dürfte man jene Werke alter ›Südwest‹ gefunden haben, in denen der nostalgische Blick auf die deutsche, d.h. der ›Hottentottenwirtschaft‹ entgegenwirkende kulturbringende Mission bis zum Äußersten verklärt war (vgl. Hermand 1995: 50f.). Es bedurfte einer theoretisch weit reichenden Aufarbeitung des Faschismus in den Ansätzen der Frankfurter Schule und durch Hannah Arendt, um die *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* (so Arendts Standardwerk von 1958) in den Fokus zu nehmen. Der totalitäre Charakter war gleichursprünglich verheerend in den Kolonien Deutsch-Südwest- und Deutsch-Ostafrika am Werk wie später in den ›deutschen Ostgebieten‹. Die ›Schutzherrschaft‹ im heutigen Namibia kann – darauf wird von verschiedenen Seiten hingewiesen⁸ – aufgrund ihres systematischen Charakters der Konzentrationslagerverwaltung und der Verbringung der überlebenden Nama auf die klimatisch extrem lebensfeindliche Haifischinsel

7 | Dass die überseeischen Kolonien sich schon für die alten Kolonialländer nicht auszahlten, ist bekannt: Spanien und Portugal spielten im ›Weltkonzert‹ seit den lateinamerikanischen Unabhängigkeitsbewegungen um die Mitte des 19. Jahrhunderts keine Rolle mehr, und auch für das Kaiserreich »hatte sich vom fiskalischen Standpunkt aus betrachtet die Kolonialpolitik nicht bezahlt gemacht« (Lützeler 2005: 97) – weshalb man auch von einer ›Bumerang‹-Theorie spricht. Davon gesondert zu betrachten sind allerdings die Riesengewinne der großen überseeischen Kompanien.

8 | Vgl. Lützeler 2005: 98, der sich etwas schwer mit dem Begriff ›Völkermord‹ tut und deshalb von »an Völkermord grenzende[r] Bekämpfung der einheimischen schwarzen Bevölkerung« spricht. Vgl. dagegen eindeutiger Schmiedel 2007: 100, Anm. 5: Es habe sich, so sähen es nicht nur die Herero, sondern auch verschiedene internationale Organisationen, um den ersten von Deutschen begangenen Völkermord gehandelt. 2004 wurde beim Gedenken von deutscher Seite zwar Bedauern zum Ausdruck gebracht, aber keine Entschuldigung formuliert (die mit der Anerkennung von Kompensation einherginge).

sowie der rassistischen Grundeinstellung durchaus als »Antizipation des deutschen Faschismus« (Ridley 1995: 360) gelten. Nicht die Gewaltexzesse einzelner waren es, die zum ansonsten milden Regime der Schutzherren nicht passten, sondern gerade das Systematische daran kennzeichnet eine in sich gewaltförmige Interdependenzbeziehung zwischen Kolonialisten und Kolonisierten, wie sie vielfach in den sozialpsychologischen Werken der Kolonialismuskritik aufgearbeitet wurde. Sartre hat diese intrikate Beziehung im Rekurs auf Albert Memmi, einen der bekanntesten Kolonialismuskritiker, in die kurze Formel von der »Selbstentfremdung des Unterdrückers« (Sartre 1980: 9) innerhalb der kolonialen Situation gefasst. Dass mit der Aufarbeitung des deutschen Faschismus, der kolonialen Unabhängigkeitsbewegungen und der Kolonialismuskritik ein konvergierender theoretischer Background für die Studentenbewegung entstand, ist kein Zufall. Dass es dennoch, auch nach dem Entstehen etwa der deutschen Anti-Apartheid-Bewegung, noch enormen Aufklärungsbedarf bezüglich des deutschen Kolonialismus gab, zeigt sich am Erscheinungsdatum von Uwe Timms Roman, der sich des Themas als erster westdeutscher Autor angenommen hat: *Morenga* erschien 1978, vor nunmehr erst 33 Jahren also.

MORENGA – EIN HISTORISCHER ROMAN⁹

Dass *Morenga* ein historischer Roman sei, stand für die zeitgenössische Rezeption außer Frage. Sein Titelheld Morenga, oder auch, nach anderen Quellen, Marengo, wurde 1875 im heutigen Namibia geboren und fiel 1907 bei Eenzamheid. Den historischen Hintergrund bilden die Aufstände der Herero und Nama gegen die deutsche Kolonialherrschaft in den Jahren zwischen 1904 und 1907 bzw. 1908. Während die Herero in offenen Feldschlachten von den Deutschen massenhaft hingemetzelt wurden, brachten die Nama den zahlenmäßig weit überlegenen deutschen »Schutztruppen« empfindliche Verluste bei, weil sie sich die bessere Kenntnis des Landes zunutze machten und eine neue Form der Kriegsführung anwandten, die man als Guerillataktik bezeichnet hat. Morenga gilt aufgrund seiner außergewöhnlichen kriegsstrategischen Fähigkeiten als einer der ersten Guerillakämpfer.¹⁰ Alfred Andersch lobte diesen Roman auch deshalb, weil man sonst von diesem Krieg nichts gehört hätte: »Ohne Uwe Timms ›Morenga‹ zu kennen, wird man in Zukunft über die deutsche Kolonialgeschichte nicht mehr nachdenken können« (so Andersch im Klappentext der Taschenbuchausgabe).

Als historischer Roman gilt Timms Text aber nicht nur wegen seines Sujets, sondern auch deshalb, weil historisch verbürgtes Quellenmaterial, Gene-

9 | Zit. n. Timm 2004; im Fließtext mit der Sigle »M« mit Seitenangaben.

10 | Genau darin sieht Peter Horn in seiner Untersuchung (2004) einen der wesentlichen Gründe für die Faszination der 1968er: dass es zumindest eine geschichtlich denkbare Alternative zum Sieg Deutschlands gab, die das Versagen der weit überlegenen deutschen Heeresmaschine bedeutet hätte.

ralstabsberichte von entscheidenden Gefechten, Proklamationen, Berichte aus dem Aktenbestand des Gouvernements von Deutsch-Südwestafrika, aus der Kolonialabteilung und aus kolonialismustheoretischen Texten verwendet werden. Dass Timm sorgfältig recherchiert habe und mit den Quellen historiografisch genau umgegangen sei, gilt als ausgemacht. Die Montage solchen verbürgten Quellenmaterials (ebenso wie der auf einer Reise nach Namibia beruhende autoptische Erfahrungshintergrund) dient der Authentifizierung des Erzählten. Gegenüber der fabulierend ausschweifenden Kolonialromantik zahlloser (auch heute völlig unbekannter) Kolonialschriftsteller ist die Zitation etwa von Berichten aus dem Aktenbestand des Gouvernements von Deutsch-Südwestafrika über die gegenüber dem Sjambok (der topischen Nilpferdpeitsche kolonialer Berichterstattung) »humanere« Verwendung eines Tauendes (M 151f.) als für sich sprechendes »Beweismaterial«, wie es seit Pakendorfs (1988)¹¹ einschlägiger Untersuchung zu *Morenga* heißt, allgemeiner Konsens.¹² Timm selbst hat in einem viel zitierten Werkstattgespräch mit Manfred Durzak (1995: 325f.) diese Sicht der Dinge durchaus bekräftigt, indem er über die vierjährige Arbeit, die Recherchen und die methodischen Überlegungen spricht, die ihn bei der Abfassung des Romans geleitet haben. Zwar betont er in dieser Passage den dokumentarischen Gehalt, der ein Nachklang des Dokumentarismus nach dem ›Tod der Literatur‹ gewesen sei, beharrt aber auch darauf, dass diese dokumentarischen Anteile insgesamt gering anzusetzen seien, »vielleicht drei Prozent« (ebd.: 326) betrügen. Es sei ihm mehr um eine »Reise ins eigene Bewußtsein« (ebd.: 325) gegangen, und dafür habe er eine »neue Form gesucht und vielleicht auch gefunden« (ebd.: 326).¹³ Auch nach reiflicher Überlegung und rezeptiver Gutwilligkeit bin ich allerdings nicht bereit, Timm in diesem Punkt zu folgen: Seine neue Form sieht er – in Anlehnung an den *Real maravilloso* der lateinamerikanischen Literatur – insbesondere darin, dass seine Landeskundekapitel von Ochsen erzählt würden: »Es sind ja eigentlich Ochsen, die das erzählen.«

11 | Schon das bloße Zitat gelte ja als »Signum der Objektivität« (Pakendorf 1988: 148).

12 | Interessant scheint mir in diesem Zusammenhang überdies zu sein, dass Timm mit seinem Rekurs auf solche Quellen der Alltagsgeschichte – und eben nicht nur die Haupt- und Staatsaktionen – den Postulaten des *New Historicism avant la lettre* nahe gekommen ist.

13 | Hinter dieser schlichten Behauptung stecken die gewaltigen ästhetischen Auseinandersetzungen dieser Jahre nach 1968 und dem *Kursbuch*-Totschlag-Aufruf Enzensbergers um die Möglichkeiten und Formen des Erzählens, die sich auf anderen Ebenen wiederholt und vertieft haben. Im Grunde kann man die Fragen der Geschichtsschreibung und der Ethnologie seit den 1970er Jahren, wie es um den dichterischen Gehalt der Historiografie bestellt sei – Hayden Whites *Auch Clio dichtet* war hier wegweisend –, und die disziplinäre Selbstinfragestellung der Ethnologie/grafie aufgrund der Aporie, über den Anderen schreiben zu wollen, aber nicht (mehr) das Recht auf dessen Repräsentation zu haben, auf genau diese Ebene zurückführen: In allen Fällen geht es um das Recht auf Darstellung des Anderen und ein daraus gespeistes Erzählen. Vgl. zu diesem Komplex Clifford/Marcus 1986.

(Durzak 1995: 326) Das sei die Fiktion. Dies stimmt ebenso wenig wie Timms Behauptung, es seien viel weniger dokumentarische Anteile enthalten, als vermutet worden sei.

Eine brandneue Untersuchung zeigt, dass das Gegenteil der Fall ist: Roland Schmiedel hat herausgefunden, »dass Timm erheblich größere Mengen historischer Vorlagen verarbeitet hat, als bisher in der Forschung angenommen« (2007: 97). Schmiedel legt diese Quellen nicht offen, um Timm einem Plagiatvorwurf auszusetzen, sondern er betont im Gegenteil, dass dem Autor aufgrund dieser Quellenverwendung aus Beständen der Rheinischen Missionsgesellschaft und des 1934 publizierten Missionarsberichts von Heinrich Vedder (*Das alte Südwestafrika*) eine besonders eindruckliche »Rekonstruktion des südwestafrikanischen Alltags« (ebd.) gelungen sei.

Gattungsbegriffe wie derjenige des historischen Romans oder auch des Entwicklungsromans müssen, will man sie denn überhaupt verwenden, auf ihren jeweils aktuellen Stand gebracht werden. Ordnet man *Morenga* aufgrund seines historischen Referenzrahmens als historischen Roman ein, so muss gleichzeitig betont werden, dass es sich um einen historischen Roman im Zeichen der Postmoderne und des Postkolonialen handelt, was wiederum auf die Gattungskonfiguration entscheidende Rückwirkungen hat. Historische Gewissheiten werden hier demontiert, eindeutige Lösungen – auch solche kolonialismuskritischer Provenienz – nicht angeboten, dichotome Konstruktionen von Opfern und Tätern unterlaufen.¹⁴ Was in der konservativen Disziplin der Historiografie erst auf dem Umweg über die kulturwissenschaftlichen Revisionen und den Einfluss der angelsächsischen Theorien von der Konstruiertheit jedes Geschichtsbildes zu einer disziplinären Neuorientierung führte, ist in literarischen Dekonstruktionen vom Schlage *Morengas* bereits vorgebildet worden. Nicht nur Timms Protagonisten Gottschalk kommen die festen Orientierungen im Laufe des Romangeschehens abhanden, auch für die narrative Verfassung insgesamt gilt, dass es nur noch Teilgeschichten, Fassetten und Fragmente einer Geschichte geben kann, wie sie Jean-Francois Lyotard als »petits récits« den unglaublich gewordenen »grand récits« entgegenstellte.¹⁵

Das Merkmal der postmodernen Kondition ist die Einsicht in die Nichtrestituierbarkeit geschlossener, auf Totalitätsvorstellungen basierender Weltbilder, die alle Teile einer Kultur umgreifen und als sinnvoll zu erklären versuchen. (Lützeler 2005: 38)

14 | Diese waren bestimmend für die kolonialhistorische Narration von der *Conquista* im deutschsprachigen Raum: Die anderen, also die Spanier und Portugiesen, sind immer die Schlächter, man selbst wäre der ›humanere Colonisator‹.

15 | Vgl. zusammenfassend Lützeler 1998: 11f.

Wenn Timms Roman in diesem Sinne als postmodern gelten kann, so fehlt ihm freilich doch ein Element, auf das ich noch zu sprechen komme, nämlich das der »Utopie-Skepsis«, wie Lützeler es genannt hat (ebd.: 44).¹⁶

Der von Lützeler intensiv abgeschrittene Begriff des Postkolonialen konvergiert mit dem des Postmodernen, insofern es auch hier um ein »re-mapping«, also »Neukartierungen« erheblichen Umfangs geht. Lützeler unterscheidet im Rekurs auf Stuart Hall einen Deskriptions- und einen Programm-Begriff des Postkolonialen (vgl. ebd.: 24f.); der (literaturwissenschaftlichen) Theorie in der Nachfolge Edward Saids, Homi Bhabhas, Gayatri Chakravorty Spivaks, Mary Louise Pratts und anderer gehe es darum,

(deskriptiv) sowohl die Erfassung ehemaliger und neuer kolonialer Abhängigkeiten zu ermöglichen wie auch (programmatisch) eben diese Dependenz im Sinne einer Dekolonisierung abzubauen. [...] Der postkoloniale Blick ist also gleichzeitig nüchtern und visionär: Er will faktische koloniale Verhältnisse erkennen, um sie im Sinne der Dekolonisierung zu verändern. (Ebd.: 24)

Timms Roman stuft Lützeler insofern als postkolonial ein, als er geradezu »kontrafaktisch zu den Kolonialromanen à la Frenssen und Grimm geschrieben worden« (ebd.: 98) sei.

Wenn Doris Bachmann-Medick (1996) bei ihrer Diskussion des *Re-Mapping*-Theorems ausdrücklich von einer »Kartographie von Brechungen« (hier mit Referenz auf Rob Shields: 69) spricht, mit der eine neue Form raumorientierter Literatur arbeite, um »durch eine Simultaneität sich überlagernder Perspektiven« (ebd.: 68) etwas zu beschreiben, was sie als »Geographie des Unsichtbaren« (ebd.: 69) bezeichnet und was sich der Repräsentation im herkömmlichen, also asymmetrischen Sinne, entziehe, so kann man dies auch auf *Morenga* übertragen. Die politisch und kulturell neuartigen Parameter, denen Timm hier Ausdruck verleiht, führen zu einer »kulturellen Topografie«, die jenes (noch) Unsichtbare sichtbar macht, ohne selbst den Anspruch alternativer Repräsentanz zu erheben (Timm war zu jener Zeit aus der DKP ausgetreten). Was im Roman erkundet wird, sind sowohl die »contact zones« (Mary Louise Pratt) und »third spaces« (Homi Bhabha), die dem Muster von der Inferiorität der kolonisierten »Rasse« andere Alteritätsvorstellungen entgegenstellen, als auch jener (unsichtbare) Spalt, in dem ein »Drittes« zwischen »denen« und »uns«, wiewohl durch den Gang der kolonialen Geschichte desavouiert, zumindest in der narrativen Utopie kenntlich wird. In der Wahl seines Titels macht Timm bereits einen provokativen Vorstoß, den durch den Geschichtsverlauf unsichtbar Gewordenen einen Ort zu geben, ohne diese allerdings »vertreten« zu wollen. Wir haben hier also den singulären Fall, dass ein Titel einen Helden annonciert, der durch eine Art erzählerische Guerillataktik weitgehend unsichtbar bleibt. Dem unerbittlichen Antagonismus, dem »Entweder-Oder« des Stabsarztes Dr. Haring, will sich der Protagonist Gottschalk nicht unterwerfen: »Sie

16 | Ob dies so pauschal auf »die Postmoderne« zutrifft, wäre ebenfalls zu untersuchen.

stehen auf der einen Seite und die Hottentotten auf der anderen, und dazwischen ist keine Handbreit Platz. [...] Eben das wollte Gottschalk nicht einsehen« (M 333). »Wo steist [sic!] du?« (M 375) ist die Frage (eines sozialdemokratischen Arbeiters), die den Roman in allen Varianten durchädert und auf die er eine eindeutige Antwort verweigert. Lange vor den Diskursen um ›interstitial passages‹ und ›staircases‹ hat Timm stattdessen eine Topografie des Hybriden in jene aride Zone Deutsch-Südwests retrojiziert, in der die Historiografie des Faktischen die vernichtende Antwort bereits unumkehrbar vorgezeichnet zu haben scheint – eine historiografische Faktizität im paradoxen Schwebezustand deutscher Schuldverweigerung, die damit auch weiterhin zu den offenen Fragen der Geschichte gehört.

MORENGA – NARRATIVE NEUKARTIERUNGEN EINER (FAST) VERGESSENEN GESCHICHTE

Der Oberveterinär Gottschalk kommt im September 1904 nach Deutsch-Südwestafrika, kurze Zeit später bricht der Aufstand der Hottentotten (Nama) aus, nachdem sich die Herero bereits seit acht Monaten im Krieg befanden. Zum Führer der Rebellion wird der Abkömmling eines Herero und einer Nama, der »Hottentottenbastard« (M 6) Jacobus Morenga. Gottschalk hat seine Sehnsucht nach etwas Neuem ins deutsche ›Schutzgebiet‹ getrieben, wo er eine Familie gründen und eine Farm aufbauen möchte. Als Rossarzt nimmt er am Feldzug gegen die Aufständischen teil. Beeinflusst von Gesprächen mit dem anarchistischen Unterveterinär Wenstrup, der bald desertiert und damit aus der Geschichte verschwindet, setzt bei Gottschalk ein Prozess des Umdenkens ein, der durch das Erlernen der Nama-Sprache und die Liebesbeziehung zu einer Nama-Frau ebenso vertieft wird wie durch die Auseinandersetzung mit dem Denken Wenstrups, das Gottschalk aus dessen Anmerkungen in einem Buch des Anarchisten Kropotkin zu ergründen sucht. Die systematische Brutalität der ›Schutztruppen‹ gegenüber Gegnern wie Gefangenen und die dem entgegenstehende Humanität Morengas, dem Gottschalk als dessen Gefangener persönlich begegnet, bringen ihn immer wieder in schwere Konflikte. Doch trotz seiner klaren Einsicht, dass »dieser Krieg Unrecht sei« und dass man »sich nicht halb entscheiden« kann (M 255), trifft Gottschalk nur insofern eine Entscheidung, als er den Militärdienst quittiert. Zurück in Deutschland sehen wir ihn im »Nachtrag« als Professor mit einem Freiballon über die Alpen fliegen.

Die bereits angedeutete kulturelle und narrative Aporie, einen Aspekt der Kolonialgeschichte zum Sujet zu machen, ohne in ein protokoloniales Muster der Repräsentation zu verfallen (wie es bei Seyfried der Fall ist), hat Timm in seinem Roman zu lösen versucht. Dem Verdikt progressiver Kritiker, es könne (und dürfe) nicht mehr erzählt werden, weil die erzählerische Repräsentation des Anderen – schon gar in einem kolonialen Zusammenhang – immer schon eine Anmaßung sei, hat Timm im Werkstattgespräch mit Durzak ausdrücklich widersprochen (vgl. Durzak 1995: 326). Gegen die damals gängige dokumenta-

rische Fiktion, die Quellen für sich sprechen zu lassen, setzt Timm psychologische Begriffe, die an Freuds Metapher vom ›inneren Afrika‹ denken lassen: Es sei ihm um eine »Exploration in mein Bewußtsein« (ebd.: 325) gegangen. Gottschalk verkörpert gegen die reine Faktizität der Quellen jene Dimension des Begehrens, des Wunsches und der Sinnlichkeit, ohne die das Andere schlechthin nicht darstellbar wäre – weder das eigene noch das des Fremden.

Die Frage, wer spricht, scheint also schnell beantwortet zu sein: »Hauptprotagonist des Romans ist Johannes Gottschalk, Oberveterinär in der deutschen Kolonialarmee.« (Gomsu 2004: 84) Oder:

Ein einfaches Hinausspringen aus der eigenen Kultur in eine fremde ist nicht möglich. Also kann Uwe Timm weder Wenstrup in den Mittelpunkt stellen noch Morenga, den Titelhelden. Wenstrup muss in dem Augenblick, wo er aus seiner Kultur *desertiert*, unsichtbar werden [...]. Ebenso wäre ein einfaches Sich-Einfühlen in Morenga schon die Subsumtion einer fremden Kultur unter die Zeichen der eigenen. Nur durch die Perspektive Gottschalks, der eben trotz aller Annäherung an die Nama Deutscher bleibt, ist das Fremde zu vermitteln. (Horn 2004: 83)

In seiner wichtigen Studie über die epistemologischen Probleme der Repräsentation anderer hat Jürgen Straub als neuralgischen Punkt der Erkenntnisbildung hervorgehoben, dass es unmöglich sei, im unabdingbaren Vergleich der eigenen mit der fremden Wirklichkeit auf das zu verzichten, was er als »nostifizierendes Angleichen des Fremden ans Eigene« (Straub 1999: 37) bezeichnet. Nur indem das Eigene kritisch reflektierter Ausgangspunkt des Verstehens sei, könne Alterität als für sich stehende Dimension des Fremden anerkannt werden. Insofern ist Timms Verzicht auf jenes hermeneutische Konzept der Einfühlung überzeugend, das allerdings nicht darauf verzichtet, Möglichkeiten der ›Horizontverschmelzung‹ in den Blick zu nehmen. Morenga, der im letzten einmontierten offiziellen Bericht von seiner Tötung als »Hauptheld« (M 441) bezeichnet wird, steht mit Gottschalk in einem Verhältnis der Interdependenz – nicht zufällig verlässt Gottschalk genau einen Tag vor Morengas Tod das Land. Allerdings gilt diese Wechselseitigkeit auch für das Verhältnis von Gottschalk und Wenstrup, denn obgleich dieser schon relativ früh im Romanverlauf desertiert (M 74), sind es seine kritischen Anmerkungen in Kropotkins *Gegenseitige Hilfe in der Entwicklung*, die Gottschalks Denkprozess in Gang halten. Timm entwirft hier ein interessantes Konzept von Intertextualität, das die Referenztexte nur in der dialogischen Vermittlung durch einen bereits Abwesenden wirksam werden lässt: Gottschalk interessiert sich zunächst gar nicht so sehr für Kropotkins 1902 auf Englisch erschienene anarchistische Kampfschrift gegen den Sozialdarwinismus,¹⁷ die ihm Wenstrup dagelassen hat, sondern vor allem

17 | Vgl. Gomsu 2004: 85, Anm. 3. – Die deutschsprachige Ausgabe war 1904 erschienen, übersetzt von Gustav Landauer. Wenstrup muss also ein brandneues Exemplar besessen haben. Kropotkin sieht gerade gegenseitige Hilfe als Entwicklungsfaktor ersten Ranges und nicht die Ausmerzungen des Schwächeren. Er bezieht sich dabei ausdrücklich auch auf die Tierwelt.

für Wenstrups sorgfältige Bearbeitung des Textes. In dessen Randbemerkungen werden weitere intertextuelle Bezüge sichtbar, Büchners *Hessischer Landbote* (1834) etwa.¹⁸ Interessanterweise sind es diese einseitigen Gespräche mit einem Abwesenden, die Gottschalks Entwicklung mehr beeinflussen als die fruchtlosen Streitgespräche mit dem Pater Meisel, der von den »unverbildeten Menschen«, den »Wilden« (M 383) schwärmt.

Das Problem der Repräsentation, so meine ich, löst Timm durch eine Polyphonie der Stimmen und intertextuellen Bezüge und nicht durch einen konventionellen Bildungs- oder Entwicklungsroman – auch nicht durch dessen Negativ eines »umgekehrten Bildungsromans«, wie Ridley (1995: 364) behauptet hat. Das Geflecht von Haupt- und Nebenfiguren, Stimmen von Abwesenden, ja sogar sprechenden Ochsen, welche die präkoloniale Geschichte des Landes erzählen sollen, bezeichnen jenen Ort eines Dritten, Imaginären, in dem jede Stimme ihr Recht hat (und es ist kein Zufall, dass Gottschalk Veterinär ist und ihn das Leiden der Tiere nicht unberührt lässt). Allerdings, um im Bild zu bleiben, ist diese Polyphonie weniger ein harmonischer Chor als eine Kakophonie: Die Asymmetrien und Fragmentierungen, ja Dissoziationen, denen sich der Einzelne in der kolonialen Situation unterworfen sieht, kehren nicht nur in der dezentrierten narrativen Anlage wieder, sie beschäftigen Gottschalk in seiner Auseinandersetzung mit sich selbst, die als eine innere »Kartografie von Brechungen« erscheint: »Unser Inneres verstehen lernen als geologische Formation. Also eine Geologie der Seele mit ihren Brüchen, Verschiebungen, Sedimenten, Ablagerungen und Erosionen« (M 416), heißt es in seinem zweiten Tagebuch, das eigentlich vor allem aus meteorologischen Beobachtungen besteht. Dass Timm die Dissonanzen gerade nicht verschweigt, ist eine der Qualitäten seines Werkes: Mit Pater Meisel, dem scholastischen »Gutmenschen«, der sich aber nie selbst in Frage stellt, zerstreitet sich Gottschalk eben deshalb endgültig, obwohl ihre moralischen Positionen nicht so weit voneinander entfernt sind. Und im Gegensatz zu Missionar Gorth, dem christlichen »Voortrekker« Anfang der 1850er Jahre, der als Vorläufer Gottschalks erscheint (im Namensanklang wird dies noch betont), hört tragischerweise ausgerechnet der Veterinär Gottschalk die Ochsen nicht reden, was Gorth ja aufgrund seiner Akkulturation gelang (M 426).

Zur Polyphonie der Anlage gehören auch die zutiefst destruktiven Stimmen, die in den Gefechtsberichten und Protokollen der »Schutztruppe« zu Wort kommen. Auch hier allerdings, darauf hat ebenfalls Schmiedel aufmerksam gemacht, wird eine eigene fiktionale Perspektive entwickelt, indem häufig nicht zwischen Zitat und Romantext unterschieden wird, indem die Montage

18 | Büchner spielt eine große Rolle im Text. Die Anspielungen auf die Gemütsverfassung Lenz' an der Grenze zum Wahnsinn kennzeichnen Missionar Gorths Verfassung zum Teil bis in syntaktisch unverkennbare Anklänge hinein: »Nur dass seine Zähne manchmal so laut klappernd aufeinanderschlügen, störte ihn.« (M 150) Büchner dürfte gerade wegen seiner Vermittlungsposition zwischen sozialrevolutionärer Einstellung und der Fokussierung der psychischen Verfasstheit des Einzelnen eine größere Rolle für Timm spielen als bisher angenommen.

Aussageabsichten in ihr Gegenteil verkehrt und zeitliche Reihenfolgen von Ereignissen verändert werden (vgl. Schmiedel 2007: 95). Den keinesfalls quellengetreuen Gefechtsberichten kontrastiert Timm die nur scheinbar fiktionalen Landeskundekapitel mit ihren das Karnevaleske streifenden Zügen. Figuren wie der Branntweinhändler Klügge, die Missionare Gorth, Kreft, Knudsen, der Landvermesser Treptow, dessen »innerer Globus« (M 304) durch die Begegnung mit den Nama in Bewegung gerät, oder Lukas, der Kirchenälteste in Bethanien, haben andere Spuren in der imaginären Geografie dieses Landes hinterlassen – ihre Wünsche und ihr Begehren bilden einen tatsächlich anarchischen Kontrapunkt zur steifen Ordnung des Wilhelminischen und Protestantischen. In Klügges Verführung der Missionarsgattin Sabine, im Dagga-Rauchen des Missionars Gorth und in Lukas' Pendeln zwischen den Kulturen werden die Konturen einer anderen »kulturellen Topografie«, ja deren Archäologie sichtbar. Am Ende seiner Militärzeit, auf dem letzten Ausritt mit einem Rennkamel, begibt sich Gottschalk just auf die Spuren dieser legendenhaften Überbleibsel. »[G]eschliffen vom Sand« (M 427) findet er ein Holzstückchen von Klügges überdimensionalem Branntweinfass – Zeugnis jenes karnevalesken Treibens (ich verwende den Begriff in Anlehnung an Michail Bachtins Dostoevskij-Studie [1971], in der der Karneval als eine Art soziales Moratorium begriffen wird), in dem die gewohnten sozialen Hierarchien und Verhaltensweisen nicht mehr funktionieren – oder, wie es im Text heißt: in dem »die schlafenden Verhältnisse zum Tanzen« gebracht werden sollten (M 427).

Das Andere hat Gottschalk, Sohn eines Kolonialwarenhändlers, bereits als Kind fasziniert, in Form der Gerüche aus den »dickbauchigen Gläsern«, von Zimt, Muskat, Vanille – und in seiner symbolischen Form: »Dieses Wort: Gewürzinseln« (M 19) steht für eine Begehrensstruktur ein, die topisch an den Anfängen der meisten Entdeckerberichte begegnet. Man könnte diese als Teil jener semiotischen Chora begreifen, die Julia Kristeva als noch vor-signifikante Einheit begriffen hat, als »Markierungen von Triebstasen« (Horn 2004: 71). Das Fremde wird von Gottschalk in seiner Differenzqualität zum Eigenen, Festgefühten, Bekannten ersehnt; und während die Träume von etwas Neuem zunächst noch als Gartenlaubenedyll vom Haus mit rot gewürfelten Vorhängen, musizierender Familie und gemütlichem Feierabend im Skizzenbuch festgehalten werden, grundiert doch etwas undenkbar Anderes Gottschalks Wünsche – etwas, für das er aufgrund seiner wilhelminisch-protestantischen Erziehung zunächst nicht einmal Worte hat. Er findet dafür eine Ausdrucksform, indem er die Sprache der Nama mit ihren Schnalzlauten lernt. Horn hat darauf hingewiesen, dass Gottschalk »sich in den inneren Rhythmus, die chora der fremden Sprache ein[lebe], ohne sich auf Inhaltliches einzulassen.« (Ebd.: 74) Im Gegensatz zu Wenstrup, der ein rein instrumentales Verhältnis zum Nama entwickelt, berauscht sich Gottschalk ähnlich wie an den Gerüchen seiner Kindheit an der klanglichen Expressivität der Sprache – wie Gorth, eine Art Vorläufer Gottschalks unter präkolonialen Vorzeichen, erfährt er die Sprache als Teil einer Hingabe an das Fremde: Gorth erlebt ein »tonales Feuerwerk« (M 137), nachdem er ein Dagga-Pfeifchen geraucht hat: »Wie eine Feuerschlange zischte der Den-

talisch über den Boden, gold und blau, strahlenförmig zerplatzte der Cerebralis, knatternd sprang der Lateralis über Baum und Busch.« (M 137) Gottschalk weiß in einem doppeldeutigen Sinn, dass diese Sprache ihm die Zunge löst: »Nama, eine Sprache, die man nur mit gelöster Zunge sprechen kann.« (M 58) Horn trifft aber nicht wirklich den Kern des Gottschalkschen Sprachenlernens, wenn er im Rückgriff auf Ricoeur von einer »Kategorienverwechslung« (2004: 76) spricht, um damit des Veterinärs metaphorisches Sprechen zu beschreiben: Erst müsse das Alte dekonstruiert werden, dann erfolge eine Neubeschreibung. Eben nicht. Genau das Beharren auf einer Unsinnssprache, einer Art dadaistischer klanglicher Wollust kennzeichnet den Schwebezustand zwischen dem nicht mehr möglichen Alten und dem noch nicht benennbaren Neuen. Nur in der Absetzung von einem rein instrumentalen Gebrauch der Sprache wird es Gottschalk möglich, »auszusteigen«: »Die Mitternachtsmaus fliegt durch den Steppenwald der Teerosen« (M 59), ein Satz mit vielen Klicks, erscheint nicht nur in einer Situation kolonialer Gewalt als völlig sinnlos. Er bezeichnet aber als *L'art pour l'art* eine wesentliche symbolische Dimension des Romans: In den Nama-Sätzen ebenso wie in den Neologismen seiner meteorologischen Beschreibungen sucht Gottschalk einen Weg ins Offene, der ihm handlungspraktisch nicht möglich ist.

Unschwer sind an den auktorialen Kommentaren zum neuartigen meteorologischen Beschreibungssystem Gottschalks Verweise auf das Utopische im wörtlichen Sinne des *Ou-topos*, des Nicht-Ortes, zu entziffern: Kühne Bilder enthalte diese Sprache, neue Wortschöpfungen –

12.1.1907 Morgens bei Sonnenaufgang im Südosten ein wolliger Teppich blassrosa Färbung, die Ränder ausgefranst und lichtgrau. Vormittags blauschnigiert sich der Teppich langsam gegen Süden. Nachmittags Wollrollkroogen stahlgrau gepunzt. Abends gegen 1.20: Verweisung der Driftwolken nach Norden. Flaumig federich (M 415) –,

um der erstarrten Sprache ihre Mannigfaltigkeit zurückzugeben. Sinnlichkeit, Spontaneität, Individualität – die Losungen der Studentenbewegung, jedenfalls ihres nicht wiederum in parteipolitischen Dogmatismus erstarrten »Sponti«-Flügels, hallen hier nach. Die Wolkenbildung als Symbol einer Ortlosigkeit, beschrieben in einer gesellschaftlich unvermittelten, ja antialogischen »Privatsprache« (Wittgenstein) – damit werden die Verhältnisse nicht zum Tanzen gebracht, aber sie sind das für Gottschalk einzig mögliche Ausdrucksmittel seines Wunsches nach etwas Neuem.

Die Begrenzungen einer utopischen Sehnsucht, die in einem gewaltförmigen kolonialen Kontext nur als ästhetischer Entwurf möglich ist, zeigen sich auch im Vergleich mit Gottschalks Vorgänger Gorth: In zwei Tanzszenen wird im Roman der Abstand zwischen einer vorkolonialen und der kolonialen Begegnung zwischen zwei Kulturen abgeschritten. Während Gorth im ekstatisch-rauschaften Erleben eine Selbstbefreiung und Annäherung an das Fremde/den Fremden wenigstens temporär gelingt – »Wie von Ketten befreit sprangen

Gorths Beine. Er tanzte mit Lukas« (M 137) –, erfährt Gottschalk gerade im Tanz die Grenzen seiner Verwandlungsfähigkeit:

Einen Moment habe er versucht, die Bewegungen Morengas nachzuahmen [...]. Aber es wollte ihm nicht gelingen. Er verkrampfte sich regelrecht. Es war sogar entsetzlich lächerlich. Und noch während er versuchte zu tanzen, und trotz seines dunen Kopfes, war ihm klar, daß er nicht würde bleiben können. (M 419)

In dieser Szene ist das performativ misslingende Negativ der kolonialen Gewalthierarchie zu erkennen: Die Herero und Nama sehen in den zerlumpten Kleidungsstücken der Besatzer »aus wie kleine abgerissene Europäer, aber schwarz« (M 25), sie unterlaufen jedoch diese sie verunstaltende Spiegelung durch eine Art subversiver Mimikry, wie der Ethnologe Brunkhorst in seinem Bericht an die Königlich Preußische Akademie festhält. Der Hottentotte kenne die Europäer besser als diese ihn, und er sei imstande, sie mimetisch exakt nachzuahmen:

In allen [...] Rollen stimmt die Gestik, die Mimik, sogar der Tonfall beim Sprechen verblüffend mit dem seiner Herren überein, aber in allen Fällen etwas überzogen und fast karikierend, so daß man nie wußte, ob sich der Hottentotte nicht insgeheim über alle [...] lustig machte. (M 363)

Ebendiese performative Anpassung an die Anderen will Gottschalk nicht gelingen. Ridley hat darin »ein Chandos-, ein Rönne-Erlebnis« (1995: 371) sehen wollen und trifft darin einen wahren Kern: Nur die Zunge hat in der Artistik der Schnalzlaute ihren eigenen tänzerischen Rhythmus gefunden, der Körper als ganzer aber kann seine Ketten nicht abstreifen – dies gelingt dem Europäer offensichtlich nur mit Hilfsmitteln (wie dem Ballon).¹⁹ Eine nicht-normative, voraussetzungslose Begegnung mit dem Anderen ist unter den Auspizien kolonialer Dominanz nicht möglich – die transitorischen Stimulantien Dagga und Alkohol stehen narrativ für die Ermöglichung bzw. Unmöglichkeit einer ekstatischen Verschmelzung ein. In der Ekstase war, so hat es Johannes Fabian in seinem Buch *Im Tropenfieber* (2001) beschrieben, eine »Kontaktzone« zwischen Europäern und Afrikanern herstellbar, allerdings nur als temporäre Grenzüberschreitung.²⁰ Gottschalk misslingt diese, denn die »Antriebsmittel«, Wein und Sekt von der Marke Kupferberg, sind europäischer Herkunft. Ob Gottschalks Überläuferfantasien aber deshalb ein Ende finden, weil die kulturellen Differenzen unüberwindbar sind, oder weil Kontrolle und Dominanz die herrschenden

19 | An dieser Stelle könnte man auch nach Konvergenzen mit einer neuen Tanzkultur um 1900 fahnden: »Der Tanz dominiert nicht nur die kunsttheoretischen Überlegungen dieser Jahre, er wird auch zum prominenten literarischen Sujet. Er wird es deshalb, weil sich mit ihm [...] Vorstellungen [...] von Freiheit und Lebendigkeit ausphantasieren lassen [...], nicht zuletzt die Befreiung von der eigenen Kultur.« (Janz 2001: 260)

20 | Baumbach (2006: 106f.) bezieht sich auf Fabian, liefert aber einen zu engen Konnex des *Going native* mit der Ethnologie als Disziplin.

Parameter des Kolonialismus sind, deren sich auch der wohlwollende Kolonialist nicht entledigen kann, bleibt eine der offenen Fragen des Buches. Hierin ist der Roman zwar realistisch und entzieht sich damit auch der Versuchung einer kontrafaktischen Romantik; worauf er aber keineswegs verzichtet, das ist die Herstellung narrativer Kontaktzonen.

ÜBERGÄNGE: KONTAKTZONEN UND GRENZÜBERSCHREITUNGEN

Der Erstkontakt (*First contact*) mit einem Schwarzen ist so unmittelbar körperlicher Natur, dass es Gottschalk ekelst: Er wird nach der Anlandung von einem ›Kruneger‹ durch die Brandung getragen: »Gottschalk fühlte die schwitzende schwarze Haut, er roch den sauren Schweiß. Er ekelte sich.« (M 9) Das starke Gefühl des Ekels (vgl. Menninghaus 1999) wird noch zweimal im gesamten Text erwähnt, einmal als idiosynkratische Reaktion auf die Herr-Diener-Beziehung zwischen einem ›Bekleidungsamtsassistenten‹ und ›seinem‹ Bambusen:

Wo immer er hinkam, drei Schritte hinter ihm ging sein Bambuse, mit den gleichen eckigen Bewegungen, dem gleichen schwäbelnden Dialekt. Gottschalk empfand bei diesem Anblick einen fast körperlichen Ekel, eine in Wut gesteigerte Peinlichkeit. (M 329)

Nicht mehr die körperliche Nähe zu den Schwarzen ist es, die Gottschalk Ekel verursacht, sondern die koloniale Selbstvergrößerung im karikaturesken Abbild des Kolonisierten.

Zwischen diesen so gegensätzlichen Ekel-Empfindungen hat eine Veränderung stattgefunden, von den anderen Schutztruppenangehörigen mit Misstrauen beobachtet und von Doktor Haring als »Deformation des Persönlichkeitsbildes« (M 169) diagnostiziert, von Militärs weniger analytisch als »beginnende Verkäfferung« (M 179) diffamiert. *Going native* ist eine der Bezeichnungen für diesen Prozess der Akkulturation, der keineswegs auf die ethnologische Praxis beschränkt ist, wie Baumbach meint, wenn sie vom »Überwechseln des Feldforschers aus der eigenen Kultur in die der Indigenen« (Baumbach 2006: 104) spricht. Vielmehr ist die Figur des kulturellen Überläufers ein alle Kulturkontakte begleitendes Phänomen, und es verstehe sich, so der bekannte Kolonialhistoriker Urs Bitterli, »daß Akkulturationsvorgänge immer alle Beteiligten in Mitleidenschaft ziehen, auch dann, wenn die technisch überlegene Kultur als dominant erscheint« (Bitterli 1986: 54). Kulturelle Überläufer sind für ihre Herkunftskultur deshalb bedrohlich, weil sie diese durch ihre ›umgekehrte Akkulturation‹ grundsätzlich in Frage stellen – die Strafen für eine solche Desertion waren drastisch. Desertierende Matrosen auf den Entdeckerschiffen wurden hart bestraft, Händler und Siedler, die ›überliefen‹, mit sozialer Ächtung belegt. Gottschalk treibt sein humanistisches Gefühl zum »braunen Gesindel« (M 169), er möchte eine tierärztliche Fakultät gründen, er unterrichtet die Nama

in Rinderkunde, und er versucht als reitender Peripatetiker immer wieder seine Landsleute für den wirklichen Kulturkontakt zu gewinnen. Sein Helfenwollen verkehrt sich aber stets ins Gegenteil.

In der Liebesbeziehung mit einer Nama-Frau, Katharina, erfährt Gottschalk körperliche Nähe und Zärtlichkeit in einer Form der Sinnlichkeit, die sich weit von der zotenreißenden Sexualität der ›Schutztruppler‹ entfernt hat, deren Schatten aber bedrohlich über ihr liegt. Zunächst eckelt sich Gottschalk vor sich selbst, weil er diese Nähe nur mit den obszönen Begrifflichkeiten der Militärs belegen kann. Fremd ist ihm Katharina nicht, wie er im Tagebuch festhält; einzig, dass sie seine Pfeife rauchen will, befremdet ihn (M 254). Ihr Geruch erinnert ihn an seine Kindheit, an Erde, Sonne und Wind. Es sind also keineswegs kolonial-exotische Wahrnehmungsmuster, die hier wirksam werden, sondern solche einer Vertrautheit mit sich selbst, einer familiären Nähe zum Eigensten.

Doch dieser Beziehung ist keine Dauer beschieden: Sie kann nur gewissermaßen extraterritorial bestehen. Topografisch bezeichnet der Hügel, auf dem die beiden sich treffen, diesen dritten Raum, der gleich weit von der verkorksten Sinnlichkeit der syphilisverbreitenden Armee wie von den Eltern Katharinas entfernt ist. Der Besuch bei diesen bringt Gottschalk schockartig zu Bewusstsein, wie fremd die Anderen ihm sind – es ist gerade der standardisierte Rahmen eines ›Antrittsbesuchs‹, der auf der Folie des mitlaufend gedachten Vergleichs zur Karikatur missraten muss. Den Zwiespalt zwischen zärtlicher Nähe und unüberwindbarer Ferne kann Gottschalk nicht lösen, er verlässt Katharina und sehnt sich doch weiterhin nach ihr.

Fremd bleiben ihm die Anderen, diese existentialistische Spur scheint der Roman zu legen, weil er sich selbst fremd ist, und nicht, weil es eine anthropologisch zu begründende oder kulturell unüberbrückbare Differenz gibt. So wie sich Meursault in Camus' *Der Fremde* (1942) selbst unzugänglich bleibt, kann Gottschalk nur in seinen verschlüsselten Träumen und Visionen von einem anderen Leben eine Ahnung von sich selbst erlangen. Er imaginiert sich als Tierarzt in einem »gottverlassenen Nest« (M 326), irgendwo in Lateinamerika: »Ein Fremder, so saß er auf einer Veranda und blickte die Straße hinunter« (M 326) – eine intertextuelle Referenz auf die Langeweile und Passivität Meursaults. Anders als dieser hat Gottschalk jedoch den Wunsch nach einem anderen Leben nicht aufgegeben. Die Anerkennung der eigenen Fremdheit, so unheimlich ihm diese ist, bildet das eigentlich transitorische Element dieses Romans – genau darin aber sind ihm die anderen wiederum nah, die sich etwa auf einer Fotografie nicht selbst erkennen: »Da stand stets zwischen lauter bekannten Gesichter ein Fremder, und das war, wie der jeweilige Betrachter dann von den anderen erfuhr, er selbst.« (M 282) Das Überlaufen, wie es Gorth möglich war, der sogar die Ochsen sprechen hört, bleibt Gottschalk verwehrt – er richtet sich in einem Zwischenraum ein, und darin ist trotz aller Selbstentfremdung doch Platz für Träume.

INS OFFENE – ZU EINER KULTURELLEN TOPOGRAFIE DES NICHT HOMOGENEN RAUMES

Eine Ästhetik des Scheiterns hat man Timms Roman unterstellt und hartnäckig wird vom »resignativen Rückzug« (Baumbach 2006: 111) Gottschalks gesprochen. Der Nachtrag mit seiner surrealen Ballonfahrt erscheint in diesen Deutungen als purer Eskapismus, unvermittelt mit dem kolonialen Geschehen, ein politisch bedeutungsloser Annex.

In der Fluchtlinie einer solchen Deutung erschiene Gottschalk als einer jener Exotisten, die ihre Sehnsucht nach »Gewürzinseln« auf die »falsche Seite« der Geschichte geraten ließen – tatsächlich landet Gottschalk ja statt auf den Molukken oder auf Sansibar auf der anderen, falschen Seite des Kontinents, in einem Land, das nicht einmal zur Erzählung taugt, weil es nur ein leerer Raum sei: »[E]s gäbe nicht viel zu erzählen« – so Erdmute, die ehemalige Verlobte des Missionars Gorth –, »das Land sei leer und öde.« (M 142). Der Reiseimpuls Gottschalks besteht in einer privaten Utopie kleinbürgerlichen Zuschnitts, die sich auszeichnet in die koloniale Strategie der Besiedlung eines »herrenlosen« Landes einfügt. Seine humanitäre Position ist innerhalb einer Gewaltherrschaft zum Scheitern verurteilt, und trotz seiner Anteilnahme, Neugierde und Hilfsbereitschaft tritt er schließlich den Rückzug an.

Gegen diese einseitige Betrachtungsweise bietet sich eine andere an, die Timms Roman als frühes Beispiel einer »kulturellen Topographie« erscheinen lässt, in der die »sukzessiven Horizontverschiebungen« (Bachmann-Medick 1996: 68) im Bewusstsein der Hauptfigur glaubwürdig nachvollziehbar sind. Die Veränderungen sind in den Skizzen vom Farmland, das immer mehr Züge einer Kommune annimmt, sowie in den skurrilen Erfindungen, von denen die Rede ist, erkennbar. Gottschalks Kuhgebiss, Treptows Molotows und das Tropenauto – sie alle landen auf der Abraumhalde der Geschichte, bleiben im Sand stecken oder enden als merkwürdige Skulptur.²¹ Der koloniale Raum wird auf andere Weise homogenisiert: Die diskursive Herstellung eines angeblich leeren Raumes ging der Kolonisierung voran, welche mit hochtechnischen Mitteln betrieben wird – die Anlage von Eisenbahntrassen spielt hierbei eine herausragende Rolle.²²

Der koloniale Siedlungsgedanke erscheint Gottschalk als Absurdität: »Der Gedanke, in diesem Lande eine Farm zu betreiben, kam ihm vor, als habe ihn ein anderer gedacht« (M 387). Er erkennt, dass alle seine Anstrengungen, zu ei-

21 | Aus der Skulptur, die sich bei Morenga findet, dem Gottschalk sie geschenkt hat, werden die Kolonialsoldaten nicht schlau. Als textuelles Symbol ist sie hingegen sehr aussagekräftig: Sie besteht aus einem Schädel, der das Land symbolisiert, und aus Granatsplittern hinzugefügten Metallteilen. Eine nicht bzw. nur gewaltförmig funktionierende Symbiose zweier Kulturen.

22 | Honold (1999: 173) spricht davon, dass die menschlichen Pfadfinder für das technische Vehikel gespart hätten; der »Wille zur Eisenbahn« sei das entscheidende Moment im Prozess geografischer Bemächtigung geworden.

nem ›humanen‹ Kolonialismus beizutragen, nichtig sind: Angesichts der wirklich machtvollen technischen Vehikel wie der Eisenbahn, dem Heliografen und bald auch den Aeroplanen ist sein Kuhgebiss nur eine nutzlose Krücke. Bevor er den vollständig homogenisiert erscheinenden kolonialen Raum verlässt, erobert er sich allerdings seine imaginäre Geografie zurück: »Gottschalk ritt auf seinem Rennkamel durch die nächtliche Landschaft, über sich die Sterne, sehr nahe [...] und dann begann er zu summen, dann zu singen, er war wie beschwipst, und all seine Angst fiel von ihm ab« (M 427). So sieht kein resignativer Rückzug aus, und wer *Morenga* nur unter dem Aspekt des Scheiterns liest, verfehlt eine ganze Dimension des Textes, die seiner intertextuellen Anspielungen nämlich.

Ich möchte daher ein anderes Fazit ziehen, das ein Leitmotiv, das des offenen Raums, als jene Markierung einer kulturellen Topografie versteht, von der hier bereits die Rede war: Die Wolken, über die Gorth im Delirium fantasierte, sie seien »die Kissen, auf denen die Winde ruhen« (M 148), Gottschalks meteorologische Wolkensystematik, die keine ist, weil ihr genau das Systematische einer wissenschaftlichen Nomenklatur fehlt, und das Motiv des Ballons schaffen ein ganzes Netz motivischer Verweisungen auf das Offene, das Züge einer Utopie trägt (vgl. Roussat 2007: 166). Hatte Gottschalk Pater Meisel noch zu erklären versucht, dass sich die Deutschen im fremden Land »wie Lahme und Blinde« (M 418) bewegen würden, macht er für sich selbst auf seinem Ritt durch die Landschaft, die ihm keineswegs ›leer und öde‹ ist, die Erfahrung einer Epiphanie. Es ist eine intertextuelle Anspielung, ein Hölderlin-Zitat des singenden Gottschalk, das diese Erfahrung in Worte fasst: »So komm! Daß wir ein Eigenes suchen, so weit es auch ist.« (M 427) Verfremdet mit eingestreuten Klicklauten, mit fehlender Inversion und unvollständig bildet das Zitat Gottschalks Weg einer Erkenntnisbildung nach und auch seine persönliche Konsequenz. Im Nachtrag sehen wir ihn, ganz handlungspraktisch, aber ohne jeden Nutzen für die Kolonialfrage, in einem Freiballon über die Alpen schweben, »der Sonne entgegen« (M 444) – »daß wir das Offene schauen«, heißt es in Hölderlins Elegie *Brod und Wein*, und dass Gottschalk diese Halbzeile ausgelassen hat, ist ein letzter poetologischer Hinweis auf die Bedeutung eines inneren Globus, der in Bewegung geraten muss, damit es auch »in dürftiger Zeit« (Hölderlin 1992: 378) offene Horizonte geben kann.²³

23 | Vollständig heißen die beiden Verszeilen: »So zu harren und was zu thun indeß und zu sagen, / Weiß ich nicht und wozu Dichter in dürftiger Zeit?«

LITERATUR

- Bachmann-Medick, Doris (1996): Texte zwischen den Kulturen: Ein Ausflug in »postkoloniale Landkarten«. In: Hartmut Böhme/Klaus R. Scherpe (Hg.): Literatur und Kulturwissenschaften. Positionen, Theorien, Modelle. Reinbek b. Hamburg, S. 60-78.
- Bachtin, Michail (1971): Probleme der Poetik Dostoevskijs. Aus dem Russ. v. Adelheid Schramm. München.
- Baumbach, Kora (2006): Literarisches going native. Zu Uwe Timms »Morenga«. In: Frank Finlay/Ingo Cornils (Hg.): »(Un-)erfüllte Wirklichkeit«. Neue Studien zu Uwe Timms Werk. Würzburg, S. 92-113.
- Benninghoff-Lühl, Sibylle (1983): Deutsche Kolonialromane 1884-1914 in ihrem Entstehungs- und Wirkungszusammenhang. Bremen.
- Bitterli, Urs (1986): Alte Welt – neue Welt. Formen des europäisch-überseeischen Kulturkontaktes vom 15. bis zum 18. Jahrhundert. München.
- Clifford, James/Marcus, George E. (Hg.; 1986): Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography. Berkeley/Los Angeles/London.
- Conrad, Joseph (1977): Herz der Finsternis. Erzählung. Aus dem Engl. v. Fritz Lorch. Zürich.
- Durzak, Manfred (1995): Die Position des Autors. Ein Werkstattgespräch mit Uwe Timm. In: Ders./Hartmut Steinecke (Hg.): Die Archäologie der Wünsche. Studien zum Werk von Uwe Timm. Köln, S. 311-355.
- Fabian, Johannes (2001): Im Tropenfieber. Wissenschaft und Wahn in der Erforschung Zentralafrikas. Aus dem Engl. v. Martin Pfeiffer. München.
- Göttsche, Dirk (2003): Zwischen Exotismus und Postkolonialismus. Der Afrika-Diskurs in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur. In: M. Moustapha Diallo/Ders. (Hg.): Interkulturelle Texturen. Afrika und Deutschland im Reflexionsmedium der Literatur. Bielefeld, S. 161-245.
- Gomsu, Joseph (2004): »Die Zeit der Erlösung ist nun gekommen.« Subversive Bibelexegese in Uwe Timms Roman »Morenga«. In: Weltengarten 2004, S. 84-97.
- Hermand, Jost (1995): Afrika den Afrikanern! Timms »Morenga«. In: Manfred Durzak/Hartmut Steinecke (Hg.): Die Archäologie der Wünsche. Studien zum Werk von Uwe Timm. Köln, S. 47-65.
- Hielscher, Martin (2004): Der Wunderbusch, die Kartographie, das Gebet. Formen und Erfahrung des Fremden bei Uwe Timm, Gerhard Seyfried und Hubert Fichte. In: Christof Hamann (Hg.): Afrika – Kultur und Gewalt. Hintergründe und Aktualität des Kolonialkrieges in Deutsch-Südwestafrika. Seine Rezeption in Literatur, Wissenschaft und Populärkultur (1904-2004). Iserlohn, S. 191-207.
- Hölderlin, Friedrich (1992): Brod und Wein. An Heinze (Zweite Fassung). In: Ders.: Sämtliche Werke und Briefe. Bd. 1. Hg. von Michael Knaupp. München/Wien, S. 373-383.
- Honold, Alexander (1999): Flüsse, Berge, Eisenbahnen: Szenarien geographischer Bemächtigung. In: Ders./Klaus R. Scherpe (Hg.): Das Fremde. Reiseerfahrungen, Schreibformen und kulturelles Wissen. Bern u.a., S. 149-175.
- Horn, Peter (2004): Haschisch und Klicks. Afrika als utopischer Ort der 68er Generation und Uwe Timms Roman »Morenga«. In: Weltengarten 2004, S. 65-84.

- Janz, Rolf-Peter (2001): Zur Faszination des Tanzes in der Literatur um 1900. Hofmannsthal's »Elektra« und sein Bild der Ruth St. Denis. In: Kerstin Gernig (Hg.): Fremde Körper. Zur Konstruktion des Anderen in europäischen Diskursen. Berlin, S. 258-272.
- Lützeler, Paul Michael (1998): Einleitung: Postkolonialer Diskurs und deutsche Literatur. In: Ders.: Schriftsteller und ›Dritte Welt‹. Studien zum postkolonialen Blick. Tübingen, S. 7-31.
- Ders. (2005): Postmoderne und postkoloniale deutschsprachige Literatur. Diskurs – Analyse – Kritik. Bielefeld.
- Mannoni, Oscar (1964): Prospero and Caliban. The Psychology of Colonialism. Übers. v. Pamela Powesland. London.
- Memmi, Albert (1980): Der Kolonisator und der Kolonisierte. Zwei Porträts, mit einem Vorw. v. Jean-Paul Sartre u. einem Nachw. des Autors zur deutschen Ausg. Frankfurt a.M.
- Menninghaus, Winfried (1999): Ekel. Theorie und Geschichte einer starken Empfindung, Frankfurt a.M.
- Osterhammel, Jürgen (1995): Kolonialismus. Geschichte – Formen – Folgen, München.
- Pakendorf, Gunther (1988): Morenga oder Geschichte als Fiktion. In: Acta Germanica 19, S. 144-158.
- Ridley, Hugh (1995): Die Geschichte gegen den Strich lesend: Uwe Timms »Morenga«. In: Anne Fuchs/Theo Harden (Hg.): Reisen im Diskurs. Modelle der literarischen Fremderfahrung von den Pilgerberichten bis zur Postmoderne. Heidelberg, S. 358-374.
- Roussat, Mathilde (2007): Zusammenstoß/-spiel der Kulturen und Ästhetik der Montage in Uwe Timms »Morenga«. In: Akten des XI. Internationalen Germanistenkongresses Paris 2005: »Germanistik im Konflikt der Kulturen«. Bd. 9: Divergente Kulturräume in der Literatur. Hg. v. Jean-Marie Valentin unter Mitarb. v. Elisabeth Rothmund. Bern, S. 161-167.
- Said, Edward W. (1974): Kultur und Imperialismus. Einbildungskraft und Politik im Zeitalter der Macht. Aus dem Amerik. v. Hans-Horst Henschen. Frankfurt a.M.
- Ders. (1994): Orientalism. New York 1994.
- Schmiedel, Roland (2007): Fiktion oder literarische Geschichtsschreibung? Eine Quellenanalyse von Uwe Timms historischem Roman »Morenga«. In: Acta Germanica 35, S. 85-102.
- Seyfried, Gerhard (2003): Herero. Berlin.
- Straub, Jürgen (1999): Verstehen, Kritik, Anerkennung. Das Eigene und das Fremde in der Erkenntnisbildung interpretativer Wissenschaften. Göttingen.
- Timm, Uwe (2004): Morenga. 5. Aufl. München.
- Wehler, Hans-Ulrich (1979): Bismarcks Imperialismus 1862-1890. In: Ders. (Hg.): Imperialismus. Königstein/Ts., S. 259-289.
- Zantop, Susanne (1999): Kolonialphantasien im vorkolonialen Deutschland (1770-1870). Berlin.

Beiträge zur Kulturtheorie und Theorie der Interkulturalität

EDITORISCHE VORBEMERKUNG

Die hier vorliegenden Textauszüge sind folgender Ausgabe entnommen:

Jacques Derrida: Die Einsprachigkeit des Anderen oder die ursprüngliche Prothese.
Aus dem Französischen v. Michael Wetzel. München: Fink 2003.

Interpunktion und Rechtschreibung wurden beibehalten. Für die Genehmigung des Abdrucks danken die Herausgeber dem Fink-Verlag sehr herzlich.

Jacques Derridas Essay *Die Einsprachigkeit des Anderen oder die ursprüngliche Prothese*, ist erstmals 1996 unter dem Titel *Le monolinguisme de l'autre ou la prothèse d'origine* in der *Éditions Galilée* (Paris) veröffentlicht worden. Er geht auf unterschiedliche Vortragsversionen zurück, deren erster Entwurf im Rahmen eines von der Sorbonne und dem Collège International de Philosophie organisierten Kolloquiums unter der Leitung von Christine Buci-Glucksmann vorgestellt wurde.¹ Eine überlieferte Fassung liegt in Form eines Vortrags vor, den Derrida auf einer von Edouard Glissant und David Wills initiierten Tagung vom 23. bis 25. April 1992 an der Universität des Staates Louisiana in Baton Rouge (USA) hielt. An diesem Kolloquium, das unter dem Thema *Echoes from elsewhere/Renvois d'ailleurs* stattfand und sich allgemein mit Fragen der Zweisprachigkeit und zwischenkulturellen Beziehungen und speziell mit Problemen der Frankophonie außerhalb Frankreichs in Linguistik, Literatur, Politik und Kultur beschäftigte, nahmen neben Derrida, Glissant und Wills u. a. auch Nicole Brossard, Abdelkebir Khatibi, V. Y. Mudimbe und Gayatri Chakravorty Spivak teil.

Auf Französisch ist dieser Vortrag nicht erschienen. Eine deutsche, von Barbara Vinken übersetzte Version liegt aber in einem inzwischen vergriffenen Sammelband vor, der 1997 von Anselm Haverkamp herausgegeben wurde.²

1 | Vgl. die Angaben bei Derrida (S. 9), die auf entsprechenden Anmerkungen in der französischen Originalausgabe beruhen. Weiterführende Hinweise zum Ort und zum Inhalt des Kolloquiums geben beide Texte nicht.

2 | Vgl. Jacques Derrida: Die Einsprachigkeit des Anderen oder die Prothese des Ursprungs. In: Anselm Haverkamp (Hg.): Die Sprache der Anderen. Übersetzungspolitik zwischen den Kulturen. Frankfurt a. M. 1997, S. 15-41.

Die Einsprachigkeit des Anderen oder die ursprüngliche Prothese

JACQUES DERRIDA

– Denk Dir, stell' Dir jemanden vor, der mit dem Französischen einen kultivierten Umgang pflegte. Und der, wenn er auch noch französischer Staatsbürger wäre, also ein Subjekt – wie man sagt – der französischen Kultur darstellte. Nun fiel es diesem Subjekt der französischen Kultur eines Tages ein, in gutem Französisch zum Beispiel zu sagen: »Ich habe nur eine Sprache, und die ist nicht die meinige / die gehört nicht mir.« Und weiter oder auch: »Ich bin einsprachig. Meine Einsprachigkeit bleibt, und ich nenne sie meine Bleibe und empfinde sie als solche, ich bleibe dort und wohne in ihr. Sie wohnt in mir. Die Einsprachigkeit, in der ich sogar atme, ist für mich das Element. Nicht ein Naturelement, auch nicht die Transparenz des Äthers, aber ein absolutes Milieu; unüberschreitbar, *unbestreitbar*. Ich kann sie nur zurückweisen, indem ich ihre Allgegenwart in mir bestätige. Sie wird mir von jeher voraussein. Das bin ich. Diese Einsprachigkeit, für mich bin ich das. Was nicht heißen soll, auf keinen Fall, glaube das bloß nicht, daß ich eine allegorische Figur dieses Tieres oder dieser Wahrheit bin: der Einsprachigkeit. Aber außerhalb ihrer würde ich nicht ich selbst sein. Sie konstituiert mich, sie diktiert mir noch die Selbsttheit [ipséité] von allem auf, sie schreibt mir auch eine mönchische Einsamkeit vor, als ob Gelübde mich gebunden hätten, noch bevor ich sprechen lernte. Dieser unerschöpfliche Solipsismus, das bin ich noch vor mir. Auf Dauer. Niemals wird also diese Sprache, die einzige, die ich unter diesen Umständen zu sprechen bestimmt bin, insofern mir im Leben und im Tod sprechen möglich ist, niemals – verstehst Du – wird diese einzige Sprache die meinige sein. Niemals war sie in Wahrheit die meinige. Du erkennst auf einen Schlag den Ursprung meiner Leiden, da diese Sprache sich ganz durch sie hindurchzieht, und den Ort meiner Passionen, meiner Begehungen, meiner Bitten, die Bestimmung meiner Hoffnungen. Aber ich habe Unrecht, ich habe Unrecht, von Durchziehen oder von Ort zu reden. Denn es geschieht einzig und allein *am Rande* des Französischen, weder in ihm noch außerhalb seiner, sondern auf der unauf-

findbaren Linie seines Randes, so daß ich mich – seit jeher, auf Dauer – frage, ob man in einer anderen Sprache – oder ohne jemandem etwas zu sagen, ohne überhaupt zu sprechen – lieben, genießen, bitten, vor Schmerz krepieren oder ganz einfach krepieren kann. Aber hier vor allem und zu allem Überfluß die Zweischneidigkeit einer scharfen Klinge, die ich Dir anvertrauen wollte, beinahe ohne ein Wort zu sagen; ich leide und ich genieße durch das, was ich Dir in unserer gemeinsam und alltäglich genannten Sprache sage: »Ja, ich habe nur eine Sprache, und die ist nicht die meinige.«

– Du sprichst vom Unmöglichen. Deine Rede hat weder Hand noch Fuß. Sie bleibt immer zusammenhanglos, »inconsistent«, wie man im Englischen sagen würde. Auf jeden Fall dem Anschein nach inkonsistent, grundlos in ihrer aufscheinenden Eloquenz, denn ihre Redeweise [rhétorique] läßt den Sinn ins Unmögliche umschlagen. Dein Satz hat keinen Sinn, er hat keinen gesunden Menschenverstand, Du kannst sehen, wie er sich selbst aufhebt. Wie könnte jemand eine Sprache haben, die nicht die seinige wäre? Und vor allem, wenn man darauf besteht, und Du tust es, daß man nur eine, eine einzige, ganz allein habe? Du schiebst eine Art von feierlicher Beglaubigung vor, die sich dummerweise an den eigenen Haaren in einen logischen Widerspruch verwickelt. Was der Wissenschaftler vielleicht an einem so schlimmen Fall, der sich selbst für unheilbar hält, als noch schlimmer diagnostizieren würde: Dein Satz löscht sich selbst in einem logischen Widerspruch aus, der noch übertroffen wird von einem *pragmatischen* oder *performativen Widerspruch*. Es ist aussichtslos. Die performative Geste der Aussage vermag vielmehr als Akt das Gegenteil von dem zu beweisen, was das Zeugnis zu sagen behauptet, das heißt eine bestimmte Wahrheit. »Niemals war sie in Wahrheit [meine]«, wagtest Du zu sagen. Derjenige der spricht, das Subjekt der Aussage, Du, aber ja, das Subjekt der französischen Sprache, das hört man das Gegenteil von dem tun, was es sagt. Es ist als ob Du lügen würdest, indem Du im selben Atemzug die Lüge gestehst. Eine Lüge, die nun unglaublich wird und die den Glauben in Deine Redeweise untergräbt. Die Lüge wird durch die Tatsache dessen dementiert, was sie als Sprechakt tut. Sie beweist so *praktisch* das Gegenteil von dem, was Deine Rede zu bejahen, zu beweisen, zu verifizieren behauptet. Man kann gar nicht mehr aufhören, Deine Absurdität bloßzustellen.

– Nun gut, ich werde zunächst, bevor ich anfangе, zwei Vorschläge riskieren. Auch sie werden unvereinbar [impossible] scheinen, das heißt nicht nur *in sich* widersprüchlich, sondern diesmal auch *untereinander* widersprüchlich. Sie nehmen die Form eines Gesetzes an, es gibt beidemale ein Gesetz. Den antagonistischen Bezug, den die beiden Gesetze jedesmal aufeinander haben, kannst Du also, wenn Dir das Wort gefällt, das ich liebe, *Antinomie* nennen:

1. Man spricht immer nur eine einzige Sprache.
2. Man spricht niemals eine einzige Sprache.

Dieser zweite Vorschlag geht in Richtung dessen, was mein Freund Khatibi in der *Präsentation* seines Werks über die Zweisprachigkeit in genau dem Moment klar zum Ausdruck bringt, in dem er *summa summarum* eine *Problematik* und ein *Programm* umgrenzt. Ich rufe ihn also zu Hilfe:

Wenn es (wie wir es im Anschluß und zusammen mit anderen sagen) die Sprache nicht gibt, wenn es keine absolute Einsprachigkeit gibt, dann bleibt einzukreisen, was eine Muttersprache in ihrer aktiven Teilung ist und was zwischen dieser Sprache und der sogenannten Fremdsprache übertragen/aufgepfropft wird. Was dabei übertragen/aufgepfropft wird und was dabei verloren geht, wobei es weder der einen noch der anderen zugute kommt: das Nichtmitteilbare. Von der Doppel-Sprache [bi-langue] in ihren Auswirkungen auf Sprechen und Schreiben [...].¹

»Teilung« [division], sagt er. »Aktive Teilung«. Aus dem Grund schreibt man, träumt man vielleicht zu schreiben. Und aus diesem Grunde sind es eher zwei Motivationen als eine, ein einziger Grund, aber ein Grund, der von der sogenannten »Teilung« durchzogen ist, aus diesem Grunde erinnert man sich beim Tun immer, beunruhigt man sich, macht man sich auf die Suche nach Geschichte und nach Filiation. An diesem Ort der Eifersucht, an diesem von Rache und Ressentiment geteilten Ort, in diesem von seiner eigenen »Teilung« erregten Körper wird, vor aller anderen Form von Gedächtnis, die Schrift wie von selbst der Anamnese zugeordnet. Selbst wenn sie vergißt, ruft sie noch dieses Gedächtnis in Erinnerung, nennt sie sich so, Schrift, nennt sie sich aus dem Gedächtnis. Ein blinder genealogischer Trieb findet gerade in der Aufteilung dieses doppelten Gesetzes, in der antinomischen Duplizität dieser Zugehörigkeitsklausel seinen Antrieb, seine Kraft und seine Zuflucht:

1. *Man spricht immer nur eine einzige Sprache – oder vielmehr ein einziges Idiom.*

2. *Man spricht niemals eine einzige Sprache – oder vielmehr, es gibt kein reines Idiom.*

– Wäre es also möglich? Du bittest mich, Dir aufs Wort zu glauben. Und Du hast gerade »Idiom« der »Sprache« hinzugefügt. Das ändert gar manches. Eine Sprache ist kein Idiom, und das Idiom ist auch kein Dialekt.

– Mir ist die Notwendigkeit dieser Unterscheidungen nicht unbekannt. Linguisten und generell Wissenschaftler mögen gute Gründe haben, sich daran zu halten. Ich glaube gleichwohl nicht, daß sie in aller Strenge und bis an die äußerste Grenze aufrecht erhalten werden können. Wenn man in einem stets sehr eingegrenzten Kontext *externe* Kriterien nicht in Betracht zieht, seien sie nun »quantitativ« (Angestammtheit, Stabilität, demographische Ausdehnung des Felds der Rede [parole]) oder »symbolisch-politisch« (Legitimität, Autorität, Vorherrschaft einer »Sprache« [langue] über eine Redeweise, einen Dialekt oder ein Idiom), dann weiß ich nicht, wo man *interne* und *strukturelle* Züge finden kann, um zwischen Sprache, Dialekt und Idiom streng zu unterscheiden. Auf jeden Fall, selbst wenn das, was ich hier sage, problematisch bliebe, würde ich immer noch diesen Standpunkt einnehmen, hinsichtlich dessen diese Unterscheidung noch in der Schwebe bleibt – zumindest durch Übereinkunft zwischen uns und vorläufig. Denn die Phänomene, die mich interessieren, sind gerade diejenigen, denen es gelingt, diese Grenzziehungen zu verwirren, sie zu überschreiten und

folglich ihre historische Künstlichkeit ebenso wie ihre Gewaltsamkeit sichtbar werden zu lassen, das heißt die Kräfteverhältnisse, die sich dort konzentrieren und sich in Wahrheit unabsehbar kapitalisieren. Diejenigen, die zum Beispiel sensibel für all die Spielarten der »Kreolisierung« sind, ermessen es besser als andere.

Formulieren wir also eine Hypothese und lassen wir sie arbeiten. Nehmen wir an, daß ich Abdelkebir Khatibi – ohne ihn verletzen zu wollen – eines Tages beim Kolloquium in Louisiana, fern von seinem Zuhause und fern von meinem, von unserem Zuhause, eine Eröffnung durch die treue und bewundernde Zuneigung hindurch mache, die ich für ihn empfinde. Was sollte ihm diese öffentliche Erklärung erklären? Ungefähr folgendes: »Lieber Abdelkebir, schau, ich halte mich hier für den am meisten franko-maghrebinischen von uns beiden und vielleicht sogar für den *einzigsten* Franko-Maghrebiner. Wenn ich mich irre, wenn ich mich täusche oder wenn ich übertreibe, nun gut, dann bin ich sicher, daß man mir widersprechen wird. Ich werde dann versuchen, mich zu erklären oder mich so gut zu rechtfertigen, wie ich kann. Schauen wir uns um und klassifizieren wir, teilen wir auf und gehen wir nach Gruppierungen vor.

- A. Es gibt unter uns frankophone Franzosen, die keine Maghrebiner sind: Franzosen aus Frankreich, mit einem Wort französische Staatsbürger, die aus Frankreich gekommen sind.
- B. Es gibt unter uns auch »Frankophone«, die weder Franzosen noch Maghrebiner sind: Schweizer, Kanadier, Belgier oder Afrikaner aus verschiedenen Ländern Zentralafrikas.
- C. Es gibt schließlich unter uns frankophone Maghrebiner, die keine Franzosen sind und die nie Franzosen im Sinne von französischen Staatsbürgern waren: Du zum Beispiel und andere Marrokaner oder Tunesier.

Wie Du also siehst, gehöre ich keiner der klar abgegrenzten Gruppen an. Meine »Identität« stammt von keiner der drei Kategorien ab. Wo soll ich mich also einordnen? Und welche Taxonomie soll ich erfinden? Meine Hypothese lautet daher, daß ich hier vielleicht allein, der *alleinige* bin, der von sich sagen kann, daß er gleichzeitig maghrebinisch (das ist keine Staatsangehörigkeit) und französischer Staatsbürger ist. Zugleich der/das eine und der/das andere. Und mehr noch zugleich das eine und das andere *durch Geburt*. Denn ist die Geburt, die Nationalität durch Geburt, die eingeborene Kultur hier nicht unser Thema? (Eines Tages wird man ein anderes Kolloquium der Nationalsprache [langue], der Nationalität, der kulturellen Zugehörigkeit diesmal *durch den Tod*, durch den Grabkult widmen und mit dem Geheimnis des Ödipus auf Kolonos beginnen müssen: der ganzen Macht, die dieser »Fremde« über die »Fremden« hinsichtlich des Allerheimsten des Geheimnisses seiner letzten Ruhestätte innehat, ein Geheimnis, das er wahrt oder der Obhut des Theseus anvertraut im Tausch gegen das Heil der Stadt und der kommenden Generationen, ein Geheimnis, das er dennoch seinen Töchtern verweigert, um ihnen so selbst ihre Tränen und eine angemessene »Trauerarbeit« zu nehmen). Aber sind wir nicht übereinge-

kommen, daß wir hier von der sogenannten Muttersprache und von Geburt bezüglich des Bodens, von Geburt bezüglich des Blutes und – was etwas ganz anderes bedeutet – von Geburt in bezug auf die Sprache sprechen? Und von den Bezügen zwischen Geburt, Sprache, Kultur, Nationalität und Staatsbürgerschaft? Jedenfalls lautete meine Hypothese, daß mein ›Fall‹ zu keiner der drei oben angeführten Gruppen gehört. Und wäre das nicht auch die einzige Rechtfertigung meiner Anwesenheit – sofern sie denn eine ist – auf diesem Kolloquium?« Ungefähr das hätte ich Abdelkebir Khatibi zu Anfang erklärt. Was Du in diesem Moment geneigt sein mögest zu hören, das ist jedenfalls die Geschichte, die ich mir erzähle, die ich mir gerne erzählen möchte oder die ich vielleicht im Namen [titre] des Zeichens, der Schrift und der Anamnese, als Antwort auch auf den Titel dieses Treffens, den Titel der *Renvois d'ailleurs* [Verweisungen nach anderswo] oder der *Echoes from elsewhere* [Echos von anderswoher], wohl auf eine kleine Fabel zurückführe. Auch wenn ich das Gefühl geäußert habe, daß ich hier und dort der einzige Franko-Maghrebiner bin, so autorisiert mich das nicht, im Namen von irgend jemandem und vor allem nicht im Namen irgendeiner franko-maghrebinischen Wesenheit zu sprechen, deren Identität *gerade* in Frage steht. Wir kommen erst dazu, denn all das ist in meinem Fall noch weit davon entfernt, klar zu sein. Unsere Frage gilt immer der Identität. Was ist Identität, dieser Begriff, dessen transparente Identität mit sich selbst in so vielen Debatten über Mono- oder Multikulturalismus, über Nationalität, Staatsbürgerschaft und Zugehörigkeit im allgemeinen immer dogmatisch vorausgesetzt wird? Und noch bevor es um die Identität des Subjekts geht, was ist Selbstheit? Diese beschränkt sich nicht auf die abstrakte Fähigkeit, »ich« zu sagen, der sie immer schon vorausgegangen sein wird. Sie bedeutet vielleicht in erster Linie die Macht eines »ich kann«, das ursprünglicher ist als das »ich« in einer Kette, in der das »pse« von *ipse* sich nicht mehr von der Macht trennen läßt, von der Meisterschaft oder der Souveränität des *hospes* (ich beziehe mich hier auf die semantische Kette, die im Innern sowohl der Gastfreundschaft wie der Feindschaft arbeitet – *hostis, hospes, hosti-pet, posis, despotes, potere, potis sum, possum, pote est, potest, pot sedere, possidere, compos*, etc. –).² Franko-Maghrebiner zu sein, es »wie ich« zu sein, das bedeutet – im besonderen wie im allgemeinen – kein Übermaß oder keinen Überfluß an Identitäten, Attributen oder Namen. All das würde vielmehr und sogleich eine *Störung der Identität* verraten. Erkenne an diesem Ausdruck »Störung der Identität« das ganze Gewicht, ohne die psychopathologischen oder sozio-pathologischen Konnotationen auszuschließen. Um mich als Franko-Maghrebiner zu präsentieren, spiele ich auf die *Staatsbürgerschaft* an. Die Staatsbürgerschaft definiert aber, wie man weiß, keine kulturelle, sprachliche oder historische Zugehörigkeit im allgemeinen. Sie deckt nicht all

2 | Es handelt sich dabei um eine Kette, die Benveniste bekanntlich an verschiedenen Stellen rekonstruiert und herausgestellt hat, vor allem in einem großartigen Kapitel, das der »Gastfreundschaft« gewidmet ist (in: *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*. Paris 1969, Bd. 1, S. 87 ff.), ein Kapitel, auf das ich vielleicht anderswo auf eine mehr problematisierende oder beunruhigende Weise zurückkommen werde.

diese Zugehörigkeiten ab. Aber sie ist auch nicht einfach eine äußerliche oder dem Überbau zugehörige Eigenschaft, die an der Oberfläche der Erfahrung dahingleitet. Vor allem dann nicht, wenn diese Staatsbürgerschaft noch ganz und gar *unsicher, frisch, bedroht* und artifizieller denn je ist. Das ist es in »meinem Fall«, das ist die zugleich typische und einzigartige Situation, von der ich sprechen wollte. Vor allem wenn man diese Staatsbürgerschaft erst im Laufe seines Lebens erworben hat, was vielleicht zahlreichen Amerikanern passiert ist, die hier bei diesem Kolloquium anwesend sind, aber auch wenn man sie zunächst *im Laufe seines Lebens* verloren hat, was sicherlich kaum je einem Amerikaner passiert ist. Und wenn eines Tages irgendein Individuum erlebt hat, daß ihm die Staatsbürgerschaft *selbst* entzogen wurde (was mehr als ein Paß, eine »Greencard«, ein passives oder aktives Wahlrecht ist), ist das denn jemals einer *Gruppe* als solcher passiert? Ich spiele hier wohlverstanden nicht auf diese oder jene ethnische Gruppe an, die sich absonderte, sich eines Tages von einem anderen Nationalstaat befreite oder eine Staatsbürgerschaft aufkündigte, um sich eine andere in einem ganz neu etablierten Staatsgebilde zu verleihen. Für diese Umwälzung gibt es genug Beispiele. Nein, ich spreche von einer »gemeinschaftlichen« Gruppierung (einer »Masse«, die zehn- oder hunderttausende von Personen als Gruppe zusammenschließt), von einer »ethnisch« oder »religiös« gedachten Gruppe, die als solche sich eines Tages ihrer Staatsbürgerschaft durch einen Staat beraubt sieht, der sie ihr mit der Brutalität einer einseitigen Entscheidung entzieht, ohne sie um ihre Meinung zu fragen und *ohne daß die sogenannte Gruppe irgendeine andere Staatsbürgerschaft erhielt. Keine andere.* Ich habe das erlebt. Zusammen mit anderen habe ich die französische Staatsbürgerschaft verloren und dann wiedererhalten. Ich habe sie für Jahre verloren, ohne eine andere zu haben. Nicht die geringste Staatszugehörigkeit, verstehst Du.

Ich hatte um nichts gebeten. Ich habe im Augenblick, als man sie mir nahm, kaum etwas von ihr gewußt, jedenfalls in der legalen und objektiven Form des Wissens, in der ich es hier ausbreite (denn ich habe wohl auf andere Weise von ihr gewußt, nun denn). Und dann, eines Tages, eines »schönen Tages« habe ich, ohne daß ich einmal mehr um etwas gebeten hätte, und noch zu jung, um etwas darüber in der Art eines eigentlich politischen Wissens zu wissen, die sogenannte Staatsbürgerschaft wiedererlangt. Der Staat, mit dem ich niemals gesprochen habe, hatte sie mir zurückerstattet. Der Staat, der nicht mehr der »Französische Staat« Petains war, erkannte mich erneut an. Das war 1943, glaube ich, ich war noch nicht »in Frankreich« gewesen, ich hatte mich noch niemals dorthin begeben. Eine Staatsbürgerschaft wächst im wesentlichen nicht einfach so, sie ist nicht natürlich. Aber das Artifizielle und Prekäre an ihr kommen besser, wie durch den Blitz einer privilegierten Offenbarung, zum Vorschein, wenn sich die Staatsbürgerschaft ins Gedächtnis ihrer noch frischen Erwerbung einschreibt: zum Beispiel der französischen Staatsbürgerschaft, die den algerischen Juden durch den Cremieux-Erlaß 1870 verliehen wurde; oder auch wenn es sich in das traumatische Gedächtnis einer »Entehrung«, eines Verlustes der Staatsbür-

gerschaft einschreibt: zum Beispiel der Verlust der französischen Staatsbürgerschaft für die gleichen algerischen Juden weniger als ein Jahrhundert danach. So war es denn auch der Fall »unter der Besatzung«, wie man sagt. Ja, so »wie man sagt«, denn in Wirklichkeit ist es eine Legende. Algerien ist nie *besetzt* worden. Ich will sagen, daß es, wenn es je besetzt war, dann gewiß nicht durch deutsche Besatzer. Der Entzug der französischen Staatsbürgerschaft für die algerischen Juden war mit all seinen Folgen allein eine Tat der Franzosen. Sie haben das ganz allein entschieden nach eigenem Gutdünken, sie mußten davon schon seit langem geträumt haben und sie haben es ganz allein zustande gebracht. Ich war zu diesem Zeitpunkt sehr jung, ich verstand zweifellos nicht genau – schon damals verstand ich es nicht genau –, was Staatsbürgerschaft und der Verlust der Staatsbürgerschaft *bedeutete*. Aber ich zweifle nicht daran, daß der Ausschluß – zum Beispiel von der den jungen Franzosen zugesicherten Schulbildung – im Zusammenhang mit den Störungen der Identität, von denen ich Dir vorhin erzählte, stehen könnte. Und ich zweifle auch nicht daran, daß solche »*Ausschlüsse*« ihr Mal auf jener Zugehörigkeit oder Nicht-Zugehörigkeit von Sprache, auf jenem Anschluß *an* Sprache, auf jener Zuweisung an das, was man schlicht Sprache nennt, hinterlassen. Aber wer beherrscht sie denn genaugenommen? Und wen beherrscht sie? Hat sie, die Sprache, jemals etwas in Besitz, als beherrschenden oder besessenen Besitz? Zu eigen besessen oder besitzend, als ein Eigentum? Was hat es auf sich mit jenem Zuhause-Sein in der Sprache, auf das wir unaufhörlich zurückkommen?

Ich habe es gerade betont, die Aberkennung der Staatsbürgerschaft dauerte zwei Jahre, aber sie fand *stricto sensu* nicht »unter der Besatzung« statt. Es war eine innerfranzösische Operation; man sollte sogar sagen ein Akt des französischen Algeriens in Abwesenheit jeglicher deutscher Besatzung. In Algerien hatte man nie eine deutsche Uniform gesehen. Es gibt kein Alibi, kein Abstreiten, keine mögliche Täuschung: Es war unmöglich, die Verantwortung für diesen Ausschluß auf eine fremde Besatzung abzuschieben. Wir waren Geiseln der Franzosen, auf Dauer, denn etwas davon ist mir geblieben, soviel ich auch auf Reisen gehen mag. Und ich wiederhole: ich weiß nicht, ob es andere Beispiele in der Geschichte der modernen National-Staaten gibt, Beispiele für eine solche Beraubung der Staatsbürgerschaft, die für zigtausend Personen auf einmal verfügt wurde. Von Oktober 1940 an, der Aufhebung des Crémieux-Dekrets vom 24. Oktober 1870, verweigerte Frankreich selbst, der französische Staat in Algerien, der im Anschluß an einen parlamentarischen Akt, wie man weiß, legal (durch die Kammer der Volksfront!) gegründete »Französische Staat«, die französische Identität, vielmehr nahm er sie Menschen, deren kollektives Gedächtnis sich noch daran erinnerte oder kaum vergessen hatte, daß die Staatsbürgerschaft ihnen vor kurzem erst verliehen worden war und weniger als ein halbes Jahrhundert zuvor (1898) prompt zu mörderischen Verfolgungen und zum Beginn von Pogromen geführt hatte, was trotzdem eine »Assimilation« ohnegleichen nicht verhinderte: eine profunde, rasche, eifrige und spektakuläre Assimilation innerhalb zweier Generationen. Begünstigt nun diese Störung der Identität die Anamnese oder behindert sie sie? Schärft sie das Begehren nach

Erinnerung oder enttäuscht sie das genealogische Phantasma? Unterdrückt, verdrängt oder befreit sie? Zweifellos alles zugleich, und das wäre noch eine andere Version, der andere Abhang des Widerspruchs, der uns in Bewegung versetzt; und der uns laufen läßt, bis wir außer Atem kommen oder den Kopf verlieren.

Unter dem Titel: »Die Einsprachigkeit des Anderen« stellen wir uns etwas figürlich vor, entwerfen wir eine Figur. Sie wird nur eine vage *Ähnlichkeit* sowohl mit mir selbst als auch mit der Gattung der autobiographischen Anamnese haben, die immer mit aller Strenge auftaucht, wenn man sich im Raum der *Erzählung* [relation] exponiert. Ich verstehe »relation« sowohl im Sinne von Narration, zum Beispiel der genealogischen Erzählung, als auch allgemeiner in dem Sinne, den Edouard Glissant diesem Begriff aufprägt, wenn er von einer *Poétique de la Relation* spricht, so wie man auch von einer Politik der Relation/Beziehung sprechen könnte. Ich wage es also, mich Dir, das *ecce homo* parodierend, als exemplarischen Franko-Maghrebiner zu präsentieren, aber auf entwaffnete Weise mit mehr naiven, weniger kontrollierten und weniger höflichen Akzenten. *Ecce homo*, denn es handelt sich sehr wohl um eine »Passion«, die man nicht belächeln sollte, um das Martyrium des Franko-Maghrebiners, der schon bei Geburt, seit seiner Geburt aber durch seine Geburt, auf der anderen Seite, der seinen, im Grunde genommen nichts gewählt und nichts erfaßt hat und der immer noch leidet und bezeugt. Was diese rätselhafte Bedeutung des Bezeugens beziehungsweise des exemplarischen Charakters des Beweises anbelangt, so haben wir es hier mit einer ersten und sicherlich allgemeinsten Frage zu tun: Was passiert, wenn jemand darauf verfällt, eine angeblich einzigartige Situation – zum Beispiel die meine und zwar indem er Zeugnis davon ablegt – in Ausdrücken zu beschreiben, die zu hoch für ihn und in einer Sprache formuliert sind, deren Allgemeingültigkeit einen gewissermaßen strukturellen, universellen, transzendentalen oder ontologischen Wert annimmt? Wenn der erste beste darunter versteht: »Was für mich gilt, gilt uneingeschränkt für alle. Die Substitution hat bereits begonnen, sie hat schon Wirkungen gezeitigt, jedermann kann für sich und von sich dasselbe sagen. Er reicht aus, mich zu verstehen, ich bin die universale Geisel.« [...]

Dem gängigen Verständnis nach setzt die autobiographische Anamnese die *Identifizierung* voraus. Genau genommen nicht die Identität. Eine Identität ist nie gegeben, empfangen oder erlangt, nein, allein der unbeendbare, unbestimmt phantasmatische Prozeß der Identifizierung wird erduldet. Welche Geschichte einer Heimkehr zu sich oder *nach Hause* [chez soi], ins »Häuschen« [case] des *Zuhause* (*chez* kommt von *casa*) auch immer es sei, was auch immer es auf sich hat mit einer Odyssee oder einem *Bildungsroman* [dt. im Orig.], auf welche Weise auch immer eine Konstitution des *Selbst*, des *autos*, des *ipse* sich zurechtfabelt: immer *stellt* man sich *vor*, daß der- oder derjenige, die schreibt, bereits »ich« sagen können muß. Auf jeden Fall muß die *identifikatorische Modalität* schon oder fortan sichergestellt sein: und zwar sichergestellt durch die

Sprache und in der Sprache. Man denkt, daß die Frage der Einheit der Sprache gelöst und das Eine der Sprache im strengen oder weiteren Sinne gegeben sein muß – ein weiter Sinn, den man so weit ausdehnen kann, bis alle identifikatorischen Modelle und Modalitäten, alle Pole imaginärer Projektion der Sozialkultur miteinbegriffen sind. Jeder Bereich findet sich hier in der Konfiguration mitrepräsentiert: die Politik, die Religion, die Künste, die Poesie und die schöngeistige Literatur, die Literatur im engeren (modernen) Sinne. Man muß schon wissen, in welcher Sprache *ich* gesagt wird, ich *mich* ausspreche. Man denkt hier sowohl an das *ich denke* als auch an das grammatikalische oder linguistische *Ich*, an das *Ich* oder an das *Wir* in ihrem identifikatorischen Status, so wie er von kulturellen, symbolischen und soziokulturellen Figuren gebildet wird. Man weiß sehr wohl, daß von all diesen Gesichtspunkten aus, die nicht allein grammatikalischer, logischer oder philosophischer Natur sind, das *Ich* der sogenannten autobiographischen Anamnese, das *Ich-mich* des *ich erinnere mich* sich je nach Sprache verschieden produziert und äußert. Es geht ihnen niemals vorher, es ist also nicht unabhängig von der Sprache im allgemeinen. Das ist wohlbekannt, aber selten von denen in Erwägung gezogen worden, die sich mit der Autobiographie im allgemeinen beschäftigen – egal ob diese Gattung nun literarisch ist oder nicht, ob man sie übrigens für eine Gattung hält oder nicht. Ohne uns nun hier auf die abgründigen Dinge einzulassen, die Sie ahnen, sollten wir uns vielleicht an eine einzige Konsequenz halten. Sie betrifft das, was unser Gemeinplatz während des Kolloquiums war, und zwar bereits von seinem Titel her: das heißt das *Anderswo* [ailleurs] und die *Verweisung* [renvoi], angenommen, sie könnten jemals einen Gemeinplatz ausmachen. Das in Frage stehende *Ich* hat sich sicherlich *gebildet*, man kann daran glauben, wenigstens wenn es dies hat tun können und wenn die Identitätsstörung, von der wir gerade sprachen, nämlich die Konstitution des *Ich*, die Bildung des *Ich-Sagens*, des *Ich-mich* oder die Erscheinung als solche einer prä-egologischen Selbstheit nicht im engeren Sinne betrifft. Es hätte sich also dieses *Ich* in einer unauffindbaren *Situation gebildet*, wobei es immer anderswohin, auf anderes, eine andere Sprache, den anderen im allgemeinen verweisen würde. Es hätte sich in einer nicht situierbaren Erfahrung der *Sprache*, der Sprache also im weiteren Sinne dieses Wortes, *situert*. Diese Erfahrung war weder einsprachig noch zweisprachig oder mehrsprachig. Die Sprache war weder eine noch zwei, noch zwei + *n*. Auf jeden Fall gab es vor dieser befremdlicherweise vertrauten und eigentlich uneigentlichen (*uncanny*, *unheimlichen* [dt. im Orig.]) Situation einer unzählbaren Sprache kein denkbare oder denkendes *Ich*. Es ist unmöglich, die Sprachen abzuzählen, das wollte ich nahelegen. Es gibt keine Berechenbarkeit, wenn das Eine einer Sprache, die jeder arithmetischen Abzählbarkeit entgeht, niemals bestimmt ist. Das Eine der Einsprache, von der ich spreche, und diejenige, die ich spreche, stellen also keine arithmetische Identität dar, nicht einmal einfach eine Identität. Die Einsprache bleibt also unberechenbar, zumindest in dieser Hinsicht. Aber daß die Sprachen streng genommen überabzählbar scheinen, hindert sie alle nicht daran zu verschwinden. Sie gehen in diesem Jahrhundert zu Hunderten jeden Tag unter, und dieses Verderben eröffnet die

Frage nach einer anderen Rettung oder einem anderen Heil [salut]. Wie kann man eine Sprache anders retten als dadurch, daß man Idiome archiviert (was wir manchmal auf wissenschaftliche, wenn nicht gar auf ausreichende Weise mit einer zunehmend anwachsenden Dringlichkeit tun)? Eine lebendige und »wohlbehaltene« Sprache? Was soll man von dieser neuen Soteriologie denken? Ist das gut? In welchem Namen? Und wenn es besser wäre, auf die Sprache zu verzichten, zumindest auf die besten Bedingungen des Überlebens »um jeden Preis« für ein Idiom zu verzichten, um Menschen zu retten, die in ihrer Sprache untergehen, um diese Menschen selbst zu erlösen, mit Ausnahme ihrer Sprache? Und wenn es besser wäre, Menschen zu retten als ihr Idiom, da, wo man wählen müßte? Denn wir leben in einer Zeit, wo sich diese Frage mitunter stellt. Auf der Erde von heute müssen gewisse Menschen der Homo-Hegemonie dominanter Sprachen weichen und die Sprache der Herren, des Kapitals und der Maschinen erlernen, müssen sie ihr Idiom verlieren, um zu überleben oder um besser zu leben. Es ist eine tragische Ökonomie, jeder Rat ist unmöglich. Ich weiß nicht, ob die Begrüßung [salut] des anderen das Heil [salut] *des* Idioms voraussetzt. Wir werden darüber noch sprechen, ebenso wie über dieses befremdliche französische Wort: *salut*.

Fahren wir also fort. Das, was ich sage, derjenige, den ich ausspreche, dieses *Ich*, von dem ich in einem Wort spreche, ist jemand, wie ich mich ungefähr erinnere, dem der Zugang zu jeder nichtfranzösischen Sprache Algeriens (arabischer Dialekt oder Literatur, Berberdialekt etc.) *untersagt* worden ist. Aber dieses selbe *Ich* ist auch jemand, dem der Zugang zum Französischen auf eine andere, anscheinend abwegige und perverse Art und Weise *ebenfalls untersagt* worden ist. Auf eine andere Weise, sicherlich, aber gleichermaßen untersagt. Durch ein Verbot, das auf einen Schlag den Zugang zu den Identifikationen untersagt, die eine friedliche Auto-Biographie, das heißt »Memoiren« im klassischen Sinne erlauben. In welcher Sprache soll man denn seine Memoiren schreiben, wenn es keine autorisierte Muttersprache gibt? Wie soll man ein »ich erinnere mich« aussprechen, das Geltung hat, wenn man sowohl die Sprache als auch sein *Ich* erfinden muß, sie *gleichzeitig* erfinden muß, jenseits dieses Aufbrandens [déferlement] von Amnesie, das vom *doppelten Verbot* entfesselt wurde? [...]

Denn nie konnte ich das Französische, diese Sprache, in der ich zu Dir spreche, »meine Muttersprache« nennen. Diese Worte kommen mir nicht in den Mund, sie kommen mir nicht aus dem Mund. Sie ist für die anderen »meine Muttersprache«. Das ist meine Kultur, sie hat mich die Katastrophen gelehrt, in die eine beschwörende Anrufung der Muttersprache die Menschen wohl gestürzt hat. Meine Kultur war von Beginn an eine politische Kultur. »Meine Muttersprache«, so sagen sie, so sprechen sie, ich zitiere sie und befrage sie. Ich frage sie – natürlich in ihrer Sprache, damit sie mich verstehen, denn das ist wichtig –, ob sie genau wissen, was sie sagen und wovon sie sprechen. Vor allem wenn sie so leichtfertig die »Verbrüderung« feiern, denn im Grunde ist es dasselbe Problem, die Brüder, die Muttersprache etc. Es ist fast so, als ob ich davon träumen würde, sie aufzuwecken, um ihnen zu sagen: »Hört zu, aufgepaßt, jetzt reicht es, ihr müßt aufstehen und davongehen, sonst geschieht euch

ein Unglück oder – was aufs gleiche hinausläuft – es geschieht für euch nichts. Abgesehen vom Tod Eurer Muttersprache, was ihr so nennt, ihr werdet sehen, eines Tages wird sie euch nicht mehr antworten. Los, aufgebrochen jetzt. Hört zu ... glaubt nicht so schnell, glaubt mir, daß ihr ein Volk seid, hört auf, denen ohne Protest zuzuhören, die euch sagen ›hört zu‹ ... «.

– Abdelkebir Khatibi selbst spricht von seiner »Muttersprache«. Zweifellos ist es nicht das Französische, aber er spricht davon. Er spricht davon in einer anderen Sprache, nämlich dem Französischen. Er macht diese vertrauliche Mitteilung öffentlich, er publiziert seine Rede in unserer Sprache, und zwar um von seiner Muttersprache zu sagen – das ist die vertrauliche Mitteilung –, daß er sie »verloren« hat. Ja, mein Freund, zögere nicht, dann »meine Muttersprache« zu sagen. Er spricht davon nicht ohne Zittern, man kann es hören, nicht ohne jenes diskrete Beben der Sprache, das die poetische Vibration seines ganzen Werkes auszeichnet. Aber er scheint nicht vor Worten wie »Muttersprache« zurückzuweichen. Das ist das Vertrauen, das ich in dieser vertraulichen Mitteilung wiederfinde. Er bejaht sogar – was noch etwas anderes ist – die Besitzanzeige. Jedenfalls wagt er das, er bejaht sich selbst als Besitzenden, als ob sich kein Zweifel in seine Drohung hier einschleichen würde: »meine Muttersprache«, sagt er. Das sticht hervor, sicherlich unauffällig und in aller Stille, aber es sticht hervor. Das Hervorstechende dieses Zuges unterscheidet gerade die Geschichte, die ich erzähle, die Fabel, die ich von mir erzähle, die Verwicklung, deren Repräsentant, deren Zeuge, andere würden vielleicht zu schnell sagen: deren Kläger ich hier bin. Das Hervorstechende dieses Zuges unterscheidet sie von der Erfahrung, die Khatibi beschreibt, wenn er den Anruf der Schrift hört. Man glaubt schon, ihn zu hören, wie er dem Anruf in dem Moment lauscht, in dem dieser *erklängt*. Er erreicht ihn als Echo, er kommt auf ihn zu als Widerhall einer Doppelsprache [bi-langue]. Khatibi hält das zungenfertige Tritonshorn [*conque volubile*] einer doppelten Sprache gegen sein Ohr. Aber seit, ja seit dem Aufschlagen jenes großen Buches *Amour bilingue* [*Zweisprachige Liebe*] gibt es eine Mutter, eine einzige. Und was für eine Mutter: Derjenige, der in der ersten Person spricht, erhebt seine Stimme ausgehend von der Sprache seiner Mutter her. Er beschwört eine Ursprungssprache, die ihn vielleicht hat »verlorengehen [*perdu*] lassen«, aber die er nicht verloren [*perdue*] hat. Er bewahrt, was ihn hat verlorengehen lassen. Und er bewahrte natürlich auch schon, was er nicht verloren hat. Als ob er dessen Heil sichern könnte, und sei es durch seinen eigenen Untergang. Er hatte eine Mutter und zweifellos mehr als eine Mutter, aber er hat wohl auch seine Muttersprache, eine Muttersprache, eine einzige Muttersprache *plus* eine andere Sprache gehabt. Er kann also sagen: »meine Muttersprache«, ohne an der Oberfläche die geringste Verwirrung erscheinen zu lassen:

Ja, meine Muttersprache hat mich verlorengehen lassen. Verloren? Ach was, sprach ich nicht, schrieb ich nicht in meiner Muttersprache mit großem Genuß? Und war die Zwei-Sprachigkeit nicht meine Chance des Exorzismus? Ich möchte etwas anderes damit sagen. Meine Mutter war Analphabetin. Meine Tante – meine Amme – war es auch.

Eine angeborene Diglossie hat mich vielleicht der Schrift geweiht, zwischen dem Buch meines Gottes und meiner Fremdsprache, durch sekundenlange sekundäre Geburtsschmerzen jenseits jeder Mutter, der einen und der einzigen. Als Kind rief ich die Tante anstelle der Mutter, die Mutter anstelle des anderen, für immer den anderen, den anderen.³

Obwohl meine eigene Mutter an schwierigen Tagen ihrer letzten Lebensjahre beinahe aphasisch und gedächtnislos wurde; obwohl sie sogar meinen Namen vergessen zu haben schien, war sie zweifellos keine Analphabetin. Aber im Gegensatz zu der Tradition, in der Khatibi zur Welt kam, sprach meine Mutter ebensowenig wie ich – ich habe es weiter oben angedeutet – eine Sprache, die man »im vollen Sinne« Muttersprache nennen könnte. Versuchen wir also fortan, die Dinge *direkter* zu bezeichnen, auch auf das Risiko hin, sie falsch zu benennen.

Erstens, das Verbot. Ein Verbot – halten wir dieses Wort provisorisch fest ein besonderes Verbot wurde also, ich erinnere, über die arabischen Sprachen und die Berbersprachen verhängt. Es nahm wohl für jemanden meiner Generation kulturelle und soziale Formen an, aber zuerst einmal war es eine *schulische* Sache, eine Sache, die einem »in der Schule« passierte, wobei es sich kaum um eine Maßnahme oder eine Entscheidung, sondern vielmehr um ein pädagogisches Dispositiv handelte. Das Verbot hatte seinen Ursprung in einem »Erziehungssystem«, wie man in Frankreich seit einiger Zeit, ohne Witz und ohne Beunruhigung, sagt. In Anbetracht all der kolonialen Zensurmaßnahmen – vor allem in den städtischen oder vorstädtischen Gebieten, in denen ich lebte –, in Anbetracht der sozialen Trennwände, der Rassismen einer Fremdenfeindlichkeit mit manchmal bedrohlich verzerrtem und manchmal wohlwollend »lebenslustigem«, manchmal sogar einladendem oder fröhlichem Antlitz, in Anbetracht des zunehmenden Verschwindens des Arabischen als offizieller, alltäglicher und administrativer Sprache, war die Schule die einzige Zuflucht und dort das Erlernen des Arabischen, aber als Fremdsprache, als befremdliche Art von Fremdsprache als Sprache des anderen freilich, aber gleichwohl – das war das Fremde und Beunruhigende – auch des anderen als ganz nahen Nächsten. *Unheimlich* [dt. im Orig.]. Für mich war es die Sprache des Nachbarn, denn ich wohnte am Rande eines arabischen Viertels, an einer der zugleich unsichtbaren und beinahe unüberschreitbaren nächtlichen Grenzen: die Segregation war dabei ebenso wirksam wie subtil. Ich muß hier auf die Feinanalysen verzichten, die eine Sozialgeographie des Wohnens ebenso wie Kartographie der Klassenräume in der Grundschule verlangen würden, wo es noch – bevor sie an der Schwelle zum Gymnasium verschwanden – viele kleine Algerier, Araber und Kabyle gab. Ganz nahe und unendlich fern, so war die Distanz, deren Erfahrung man uns sozusagen einschärfte, eine unvergeßliche und verallgemeinerbare Erfahrung. Das *fakultative* Lernen des Arabischen war freilich erlaubt. Wir wußten, daß es gestattet war, das heißt jedoch, alles andere als gefördert wurde. Die

Autoritäten der nationalen Erziehung (der »öffentlichen Ausbildung«) behandelten es unter dem gleichen Titel, im gleichen Atemzug und in der gleichen Form wie irgendeine andere Fremdsprache in allen französischen Gymnasien Algeriens. Das Arabische als fakultative Fremdsprache in Algerien! Als ob man uns sagen würde, und das sagte man uns eigentlich: »Mal sehen, Latein ist Pflichtfach für alle in der Sechsten, natürlich, und sprechen wir nicht alle Französisch, aber wollt ihr zu allem Überfluß auch noch Englisch, Arabisch, Spanisch oder Deutsch lernen?« Niemals jedoch die Berbersprache, scheint mir. Ohne jetzt Statistiken zur Hand zu haben, erinnere ich mich, daß der Prozentsatz der Gymnasiasten, die das Arabische wählten, gegen Null ging. Durch ihre extreme Seltenheit bildeten diejenigen nicht einmal eine homogene Gruppe, die sich infolge ihrer Wahl darauf einließen, was damals als ungewöhnlich oder bizarr erschien. Unter ihnen gab es nur manchmal Schüler algerischer Abstammung (»Eingeborene«, wie sie offiziell hießen), wenn sie ausnahmsweise ins Gymnasium kamen – denn damals wandten sich nicht alle unter ihnen von selbst dem Arabisch als Sprachfach zu. Unter denen, die sich für das Arabische entschieden, gab es – glaube ich – kleine Algerienfranzosen nicht-städtischer Herkunft, die Söhne von Siedlern, die aus »dem Innern« kamen. Dem Rat und dem Wunsch ihrer Eltern folgend, wobei Not kein Gebot kennt, glaubten sie im voraus, das Arabische aus technischen und beruflichen Gründen eines Tages zu benötigen: unter anderem, damit ihre Feldarbeiter sie verstanden, und das heißt auch, ihnen zuhörten, und in Wirklichkeit, ihnen gehorchten. All die anderen, zu denen auch ich gehörte, nahmen das Verbot passiv hin. Dieses stellte den massiven Grund ebenso wie die Wirkung – eine gesuchte Wirkung also – der zunehmenden Bedeutungslosigkeit, der organisierten Marginalisierung dieser Sprachen des Arabischen und des Berberischen dar. Ihre Schwächung wurde von einer kolonialen Politik kalkuliert, die so tat, als ob sie Algerien als den Zusammenschluß von drei französischen Departements behandelte. Ich kann hier diese Politik der Sprache nicht frontal analysieren, und ich möchte mich des Wortes »Kolonialismus« nicht zu leichtfertig bedienen. Jede Kultur ist ursprünglich kolonial. Wir müssen nicht allein auf die Etymologie zählen, um dies in Erinnerung zu rufen. Jede Kultur wird durch die einseitige Auferlegung irgendeiner »Politik« der Sprache eingesetzt. Die Herrschaft beginnt, wie man weiß, mit der Macht zu benennen, seine Benennungen aufzuerlegen und zu rechtfertigen. Man weiß, wie es mit dem Französischen in Frankreich selbst war, im revolutionären Frankreich ebenso oder mehr noch als im monarchistischen Frankreich. Diese souveräne Mahnung [*mise en demeure*] kann offen, legal, bewaffnet oder auch listenreich sein, versteckt unter den Alibis des »universellen« Humanismus oder bisweilen der freigebigsten Gastfreundschaft. Sie folgt der Kultur immer oder geht ihr voraus wie ihr Schatten. Es geht nicht darum, die arrogante Besonderheit und die traumatisierende Brutalität dessen wegzuwischen, was man den modernen Kolonialkrieg im »eigentlichen Sinne« nennt, ob im Augenblick selbst der militärischen Eroberung oder wenn die symbolische Eroberung den Krieg mit anderen Mitteln fortsetzt. Im Gegenteil. Die koloniale Grausamkeit haben einige, darunter auch ich, sozusagen auf

beiden Seiten erfahren. Aber immer offenbart sie auf exemplarische Weise auch dort die koloniale Struktur aller Kultur. Sie zeugt davon als Märtyrer und auf heftige Weise [à vif].

Die Einsprachigkeit des Anderen wäre *zunächst* diese Souveränität, dieses Gesetz, das zweifellos von anderswoher gekommen ist, aber auch und zunächst die Sprache selbst des Gesetzes und das Gesetz als Sprache. Seine Erfahrung wäre offensichtlich *autonom*, denn ich muß über dieses Gesetz reden und es mir aneignen, um es zu verstehen, *als ob* ich es mir selbst geben würde. Aber es bleibt notwendigerweise – so will es das Wesen eines jeden Gesetzes im Grunde – *heteronom*. Der Wahnsinn des Gesetzes siedelt seine Möglichkeit auf Dauer im Herd dieser Auto-Heteronomie an. Die vom anderen auferlegte Einsprachigkeit funktioniert, indem sie auf diesem Grund Fuß faßt und zwar hier durch eine Souveränität, die im Wesen immer kolonialistisch ist und die dahin tendiert – unterdrückt oder nicht –, die Sprachen auf das Eine, das heißt die Hegemonie des Homogenen zu reduzieren. Man findet es überall bestätigt, überall, wo diese Homo-Hegemonie in der Kultur am Werk ist, wobei sie die Falten glättet und den Text abflacht. Die kolonisierende Gewalt selbst hat es im Grunde genommen nicht nötig, dafür spektakuläre Initiativen anzuregen: religiöse Missionen, gute philanthropische oder humanitäre Werke, Marktuntersuchungen, militärische oder völkermordende Expeditionen.

Man wird mir vorwerfen, daß ich das alles durcheinanderwerfe. Aber nein! Aber doch, man kann und man darf nicht – bei aller Beachtung der allerstrengsten Unterscheidungen, bei aller Respektierung der Achtung des Ehrwürdigen – diese obskure gemeinsame Stärke, diesen kolonialistischen Trieb aus den Augen verlieren, der damit begonnen haben wird, sich in das einzuschleichen – wobei er niemals zögern würde, darüber herzufallen –, was sie mit einem bis zur Geistlosigkeit abgenutzten Ausdruck: »die Beziehung zum anderen!« oder »die Öffnung für den anderen!« nennen. Aber gerade aus diesem Grunde bedeutet die Einsprachigkeit des anderen auch noch etwas anderes, wie sich nach und nach herausstellen wird: nämlich daß man nur eine Sprache spricht – und daß man sie nicht *hat*. Man spricht von jeher nur eine Sprache – und sie ist auf asymmetrische Weise, so daß sie immer dem *anderen* zukommt, einem vom anderen her wiederkehrt, vom anderen bewahrt wird. Sie ist vom anderen gekommen, beim anderen geblieben und zum anderen zurückgekehrt. Natürlich konnte der einmal blockierte Zugang zur Sprache und Schrift eines solchen anderen – hier des Arabers und des Berbers – ebenso wie zur ganzen, davon untrennbaren Kultur, konnte die Einschreibung dieser Grenze nicht spurlos bleiben. Sie sollte vor allem Symptome einer Faszination bei der scheinbar gemeinsamen und privilegierten Praxis des Französischen vervielfältigen. Die unterschlagene Sprache – das Arabische und Beberische, um damit anzufangen – wurde die allerfremdeste Sprache. Aber dieses Privileg war mit einer eigenartigen und beunruhigenden Nähe verbunden. Manchmal frage ich mich, ob diese unbekannte Sprache nicht meine bevorzugte Sprache ist, und zwar die erste unter meinen bevorzugten Sprachen. Und so wie bei jeder meiner bevorzugten Sprachen (denn ich gestehe, daß ich mehr als eine habe) möchte ich sie

vor allem außerhalb jeder »Kommunikation« in der poetischen Feierlichkeit des Gesangs oder des Gebets vernehmen. Es wird mir fortan um so schwerer fallen zu zeigen, daß die französische Sprache uns gleichermaßen verboten war. Und zwar gleichermaßen, aber ich muß einräumen: anders.

Zweitens, das Verbotene. Ich wiederhole es, auch diese Erfahrung wurde wieder und vor allem durch die Schule vermittelt. Man kann darin eine Geschichte von Lehre und Unterricht erkennen, aber von schulischer Lehre und schulischem Unterricht. Ein solches Phänomen mußte sich auf mehrere Ebenen von Allgemeingültigkeit verteilen. Es umkreiste Kreise soziolinguistischer Abschlüßung, die zugleich exzentrisch und konzentrisch waren. Für die Schüler der französischen Schule in Algerien, ob sie nun gebürtige Algerier, »französische Landesangehörige«,⁴ »französische Staatsbürger Algeriens« oder ob sie im Milieu der Juden in Algerien geboren waren, die nacheinander sowohl das eine als auch das andere waren (»eingeborene Juden«, wie man unter der Besatzung ohne Besatzung sagte, eingeboren und trotzdem für einige Zeit französisch) – für alle war das Französische angeblich eine Muttersprache, deren Quelle, deren Normen, deren Regeln, deren Gesetze jedoch woanders angesiedelt waren. Sie waren woandershin verwiesen, würden wir sagen, um den Titel unseres Kolloquiums wieder ins Spiel zu bringen oder umzukehren. Anderswohin, das bedeutete in die Metropole, in die Haupt-Mutter-Vater-Stadt. Man sagte bisweilen »Frankreich«, aber häufiger die Metropole, jedenfalls in der offiziellen Sprache, der von Reden, Zeitungen und Schulen auferlegten Redeweise. In meiner Familie und beinahe überall sagte man unter sich »Frankreich« (»die da können sich Ferien in Frankreich leisten«, »der da wird in Frankreich studieren«, »er wird nach Frankreich in die Kur fahren, im allgemeinen nach Vichy«, »dieser Lehrer kommt aus Frankreich«, »dieser Käse kommt aus Frankreich«). Die *Metropole*, die Haupt-Mutter-Vater-Stadt, die City der Muttersprache, hier haben wir einen Ort, der, ohne es zu sein, ein fernes Land darstellte, nah aber dennoch weit entfernt, nicht fremd – das wäre zu einfach –, aber fremdartig, phantastisch und phantmartig. Im Grunde genommen frage ich mich, ob nicht eine meiner ersten und imposantesten Figuren des Gespenstischen, des Gespenstischen selbst, Frankreich war, das heißt alles, was diesen Namen trug (vorausgesetzt, daß ein Land und das, was den Namen eines anderen trägt, niemals etwas anderes sind, selbst für die unverdächtigsten Patrioten und vielleicht vor allem für sie). Es war also ein Traumland, in einer nicht objektivierbaren Entfernung. Als Modell des Wohl-Sprechens und Wohl-Schreibens repräsentierte es die Sprache

4 | Zu diesem juristischen Ausdruck wie zur außergewöhnlichen Geschichte der Staatsbürgerschaft in Algerien (zu der es meines Wissens keine Entsprechung *stricto sensu* in der Welt gibt) verweise ich auf den erhellenden Artikel von Louis-Augustin Barriere: »Le puzzle de la citoyenneté en Algérie«, erschienen in der Revue du Gisti (*Plein droit* Nr. 29/30, November 1995), dessen heute exemplarische Arbeit ich bei dieser Gelegenheit begrüßen möchte. Dieser Artikel beginnt folgendermaßen (aber man muß alles lesen): »Bis zur Befreiung wurden die Moslems Algeriens nur als französische Landesangehörige und nicht als französische Staatsbürger betrachtet. Diese Unterscheidung erklärte sich durch die Geschichte.«

der Herren (ich glaube übrigens, daß ich keinen anderen Souverän in meinem Leben anerkannt habe). Der Herr erschien zunächst und besonders in Gestalt des Schullehrers. Dieser konnte so auf würdige Weise und in der universellen Gestalt der guten Republik den Herrn im allgemeinen repräsentieren. Ganz anders als für den kleinen Franzosen aus Frankreich war die Metropole ein Anderswo, das heißt zugleich ein gesicherter Platz und ein ganz anderer Ort. Seit der unersetzlichen Verortung dieses mythischen Dortdrüben mußte man – natürlich vergeblich – versuchen, die unendliche Distanz oder die maßlose Nähe des unsichtbaren aber strahlenden Mittel Punktes zu bemessen, von dem alle Paradigmen der Unterscheidung, der Verbesserung, der Eleganz und der literarischen und oratorischen Sprache zu uns gelangten. Die Sprache der Metropole war die Muttersprache, in Wahrheit jedoch das Surrogat einer Muttersprache (gibt es jemals etwas anderes?) als Sprache des anderen. Für den kleinen Provinzalen oder den kleinen Bretonen gibt es natürlich ein analoges Phänomen. Paris kann immer diese Rolle der *metropolis* zusichern und diesen Platz für einen Provinzler einnehmen, so wie es die vornehmen Viertel für eine gewisse Art von Banlieue tun. Paris, das ist auch die Hauptstadt der Literatur. Aber in diesem Fall hat der Andere nicht mehr die gleiche Transzendenz des *Dortdrüben*, die Ferne des *Anderswoeins*, die unerreichbare Autorität eines Herren, der in *Übersee* wohnt. Es fehlt ganz einfach das Meer. Denn wir wußten es auf dunkle, aber gewisse Art und Weise, daß Algerien keineswegs die Provinz war noch Algier ein Arbeiterviertel. Für uns war Algerien seit der Jugend auch ein Land, Algier eine Stadt in einem Land in einem zweifelhaften Sinn des Wortes, das weder mit Staat noch mit Nation, noch mit Religion, auch nicht, wie ich zu sagen wage, mit authentischer Gemeinschaft übereinstimmte. Und in diesem »Land« Algerien sah man übrigens, wie sich das gespenstische Trugbild einer Struktur von Hauptstadt vs. Provinz wieder etablierte (»Algier vs. Landesinnere«, »Algier vs. Oran«, »Algier vs. Constantine«, »Algier-Stadt vs. Algier-Vorort«, vornehme Viertel, generell auf den Hügeln vs. Armenviertel meistens weiter unten).

Literarischer Essay

»Es geht alles – wenn es gut ist!«

Ein Gespräch mit Uwe Timm

ZiG: Herr Timm, glaubt man den Beteuerungen der politischen Führungskaste sowie den Stellenprofilen international agierender Großkonzerne, so leben wir derzeit im Zeitalter der Interkulturalität. Dies mag vor dem Hintergrund des rasant fortschreitenden Globalisierungsprozesses zunächst eine triviale Erkenntnis sein, doch stellt sich ja auch die Frage, was Interkulturalität eigentlich genau für eine Kategorie sein soll: Ist Interkulturalität ein moralischer Imperativ an jeden einzelnen? Ist Interkulturalität ein politisches Programm oder ein Standortfaktor der Wirtschaft? Oder ist Interkulturalität vielleicht auch eine heuristische, ja, eine ästhetische Kategorie?

Uwe Timm: Nun, ich würde sagen, das Entscheidende am Phänomen der Interkulturalität ist zunächst einmal, dass man so etwas wie ein Staunen erleben kann. Also das, was die Griechen als *thaumázein* bezeichnet haben. Dieses Moment, dass man, aus der Normalität, aus der Gewohnheit heraus doch plötzlich etwas ganz anderes erfährt. Und dieses Erstaunen sollte etwas sein, das nicht gleich mit Meinungen zugedeckt wird, sondern das sich öffnet. Sie haben ja den Begriff des Heuristischen gebraucht – das wäre in der Tat ein entscheidendes Moment: neue Erkenntnisse zu gewinnen. Ich meine damit die Einsicht, dass kulturelle Voraussetzungen eben nicht biologisch gegeben sind, sondern immer einen geschichtlichen Hintergrund haben. Und aus dieser Tatsache entsteht ja so etwas wie ein Gebot der Distanz, d.h. die Notwendigkeit, sich in andere Bereiche hineinzubegeben, sich fremde Kulturen erst einmal anzusehen, anzuschauen, sie phänomenologisch zu beschreiben, und zwar ohne dabei gleich in wertende Schemata zu verfallen, wie immer positiv oder negativ die auch sein mögen. Zugleich ist diese ganze Begeisterung dem Fremden gegenüber natürlich auch verdächtig und fragwürdig. Verdächtig, im Sinne einer oktroyierten Haltung des Globalisierungssympathisanten, der alles Andere und Fremde gleichsam apriori begeistert begrüßen muss – sozusagen als interessante Novität. Es sollte doch eher so sein, dass sich das *thaumázein* emotional niederschlägt und von dieser Ebene aus den Erkenntnisprozess beeinflusst. Denn dieses Staunen ist eben nicht nur etwas, von dem man sagt: »Ja, das ist

jetzt ganz interessant«, sondern etwas, das auch eine existentielle Betroffenheit mittransportieren kann und sollte, damit es ins Bewusstsein eindringen kann und nicht nur ein Oberflächenphänomen bleibt.

Interkulturalität – egal, wie man sie nun im Detail fassen mag – impliziert immer auch das Verhältnis von Eigenem und Fremden. Sie sprechen mit Blick auf interkulturelle Erfahrungen vom Staunen, vom »thaumázein«, das Aristoteles als den Beginn aller Philosophie charakterisiert hat. Wie würden Sie den Zusammenhang von Fremdheitserfahrung und Staunen im konkreten Alltag beschreiben?

Es gibt diesen Satz von Karl Valentin: *Fremd ist der Fremde nur in der Fremde*, der beschreibt, was eigentlich fremd ist, und wie sich das aus dem Moment heraus spitzfindig sinnleer definiert. Fremdheit, so denke ich, kann man eigentlich nur an konkreten Beispielen diskutieren. Die Fremdheit beispielsweise, die ich als Kind erlebt habe bei meiner ersten Begegnung mit US-amerikanischen Soldaten. Es war das erste Mal, dass ich einen Menschen mit schwarzer Hautfarbe sah, einen amerikanischen GI – und das war ein ganz unglaubliches Erlebnis für mich. Dieses kindliche Staunen darüber, dass es Menschen gibt, die tatsächlich eine ganz andere Hautfarbe haben. Und nun kann man sehr genau zeigen, wie in diesem Prozess der Begegnung mit dem Fremden das kindliche Staunen sofort besetzt worden ist, und zwar von dem damaligen, ja stark rassistisch betonten Bewusstsein, dass das nicht gleichwertige Menschen sind. Da ist auf der einen Seite die Unschuld des ersten Erkennens, das wirklich überraschend ist; und auf der anderen Seite wird diese Unschuld sofort überlagert und besetzt von einer damals gängigen pejorativen Wertung. Hier zeigt sich, so meine ich, dass die Basis von jeglichem Rassismus die äußerliche Abweichung ist. Und mit solchen Abweichungen ist ja jeder im ganz normalen Alltag konfrontiert. Auch hier wieder ein persönliches Beispiel, für das ich überhaupt nicht in entlegene Regionen der Welt reisen musste: Als ich als gebürtiger Hamburger nach Bayern kam, da bestand für mich das Fremdsein vor allem darin, dass ich den bayerischen Dialekt nicht richtig verstand. Und hier liegt ja eine entscheidende Erkenntnis. Zwar ist das Fremde zunächst rein äußerlich erfahrbar, aber der nächste Schritt beginnt genau da, wo die Sprache ins Spiel kommt. In dem Moment, wo man jemanden nicht versteht, ist das Fremdsein am deutlichsten. Man muss für solche Erfahrungen gar nicht nach Japan oder nach Afrika fahren. Als ich nach München gekommen war, wollte ich mir bei einem Friseur die Haare schneiden lassen (damals hatte ich noch mehr Haare). Also sitze ich vor dem Spiegel und dieser bayerische, sehr freundliche Friseur schneidet und schneidet. Und ich sitze da unter diesem Umhang und gucke in den Spiegel. Weil ich zur Höflichkeit erzogen worden bin, versuche ich dem, was der Friseur mir so erzählt, Interesse entgegenzubringen, obwohl ich kaum etwas verstehe. Ich sage also immer: »Ach ja?« und »Tatsächlich?« usw., und mit einem Mal reißt der Friseur mir den Umhang herunter und sagt: »Naußi geht's!« Er hat mich rausgeschmissen. Meine Interpretation ist nun, dass ich ihn an irgendeinem Punkt völlig falsch verstanden haben muss und wahrscheinlich »Ah ja, stimmt!« oder mit einer anderen Floskel geantwortet habe, als er vielleicht ge-

sagt hat »Ihr Preißen haltet uns alle für Deppen!« Ich hab es nicht klären können und bin dann zum nächsten Haarschneider gegangen, um meine halbfer-tige Frisur korrigieren zu lassen. Doch der hat mich auch rausgeworfen – nicht weil ich Norddeutscher war, sondern weil er dachte, sein Vorgänger hätte auf meinem Kopf Läuse detektiert. In solchen, eigentlich ganz banalen Situationen werden Fremdheitserfahrungen gemacht und dieses Moment des Fremdseins, das man phänomenologisch ja ganz genau beschreiben kann, habe ich auch heute noch in Bayern: Dass ich immer wieder stutze über die Sprache, dieses Moment des Fremden im bayerischen Dialekt. Was übrigens auch sein Gegen-teil beinhalten kann: Lande ich in München, habe ich inzwischen ein heimatli-ches Gefühl, wenn ich die ersten bayerischen Laute höre.

Fremdheit selbst tritt offensichtlich graduell auf. Da gibt es die unauffälligen Abwei-chungen, die noch leicht zu integrieren sind bis hin zur existentiellen Irritation, die das eigene Selbstverständnis radikal in Frage stellt. Und genau hier stellt sich ja die Frage, wie fremd das Fremde sein darf, damit es noch verhandelbar bleibt? Gerade in der Auseinandersetzung mit dem Islam und seiner religiös verankerten Rechtskultur der Scharia kommt immer wieder die Frage auf, ob die westliche Zivilisation mit ihrem Apriori der Aufklärung und Gleichberechtigung dieser Kultur gegenüber nicht gleichsam imperialistisch auftritt. Dennoch scheint es unmöglich, diese elementaren Werte der europäischen Kultur auch nur ansatzweise in Frage zu stellen, weil durch sie erst Dialog und Verständigung möglich werden. Wie kommen wir aus diesem Di-lemma heraus?

Sie haben das wirklich ganz exakt beschrieben. Das Problem ist ja genau dieser Anspruch, den man hat, in der Tradition der Aufklärung zu stehen und nicht da-hinter zurückgehen zu wollen. Dieser Anspruch ist nun konfrontiert mit einem ganz anderen Verständnis von Welt, von Geschichte, von Kultur. Ich würde dar-auf beharren, dass dieses Moment der Aufklärung gelten muss. Und zwar inso-fern gelten muss, solange es den Anderen nicht zwingt, Positionen aufzugeben, die für ihn konstitutionell wichtig sind in der Religion. Gleichzeitig ist die Tren-nung von Religion und Recht für mich absolut unhintergebar. Ich will einfach keine Scharia haben, auch wenn Nachbarschaftsprobleme und Ähnliches mit ihr aus dem Weg geräumt werden können. Aber ich glaube auch zutiefst, dass der mühsam errungene Prozess der Zivilisation gezeigt hat, dass alles, was mit Folter, mit Steinigung und mit Todesstrafe überhaupt zusammenhängt, einfach abzulehnen ist. Diese Variationen, ob man nun einen Schleier trägt oder nicht trägt – diese ganzen Feinheiten, die wären und sind den einzelnen Gruppen zu überlassen und vor allen Dingen auch den jeweiligen Ländern, die sich ja ihre eigenen Entwicklungswege bahnen müssen und diese Wege auch notwendig brauchen, um ihren eigenen, kulturspezifischen Weg zu finden. Aber ich bin als Leser von Norbert Elias und Jürgen Habermas zutiefst davon überzeugt, dass dieser Zivilisationsprozess ein wirklicher Prozess ist, der zu einem Mehr an Autonomie des Individuums führt. Und dazu gehört natürlich auch, dass man Karikaturen zeigen kann, die mit der Religiosität distanziert umgehen. Das ist vielleicht unbequem, ist aber auch in einem langen und mühsamen Prozess

erkämpft worden und nicht vom Himmel gefallen. Auch das Recht auf Blasphemie ist in dem Prozess der Aufklärung erkämpft worden. Ich würde auch dem mitunter vorgebrachten Argument widersprechen, dass das Individuum gar nicht das Ziel sein muss, dass es stattdessen eher um die Gruppe geht, dass eine bestimmte Menge an Gläubigen ihr eigenes Recht setzt. Das kann nicht das Ziel sein!

Wenn man sich etwa den Umgang mit den afrikanischen Flüchtlingen ansieht, die im italienischen Lampedusa zu hunderten im wahrsten Sinne des Wortes an Land gespült werden, so kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, dass Europa auch eine Festung des Eigenen – vor allem der eigenen Interessen ist. Woran liegt es Ihrer Ansicht nach, dass wir auf der einen Seite einen weit verbreiteten Konsens mit Blick auf eine multikulturelle Gesellschaftsstruktur haben, auf der anderen Seite aber das Schicksal der kulturell Depravierten so erfolgreich ausgeblendet wird? Hier gibt es kaum öffentlichen Protest.

Ich glaube, dass diese beiden Phänomene tatsächlich zusammenhängen. Da ist das gute Gewissen, das man mit vergleichsweise unerheblichen Handlungsvorgaben nährt und das einem suggeriert, dass man liberal, verständnisvoll und human sei. Auf der anderen Seite aber in der konkreten Wirklichkeit, wo es wirklich darum ginge, Menschen zu retten, also wirklich auch zu helfen, zu teilen, und d.h. natürlich auch, ökonomisch zu teilen – da hört das ganz selbstverständlich auf. Diese multikulturellen Bekenntnisse sind nichts anderes als der moralische Firnis, der über die Wirklichkeit mit ihren gravierenden Anforderungen gelegt wird, damit man diese Anforderungen erfolgreich ausblenden kann. Diese Ungleichheit zwischen der Ersten und der Dritten Welt, um den Begriff in der Tradition von Franz Fanon zu gebrauchen, diese Ungleichheit ist ja eklatant, und die permanente Weiterausbeutung dieser Dritten Welt tritt ja jedem, der sie sehen will, deutlich vor Augen. Aber die Antwort darauf ist, dass man sich festungsartig abschottet, weil man diese Flüchtlinge nicht haben will. Gleichzeitig werden aber auch kaum Anstrengungen sichtbar, dass man in den Heimatländern dieser Flüchtlinge Voraussetzungen für ökonomische und soziale Veränderungen schafft. Es müsste einen internationalen Ausgleich geben, und zwar in einer Größenordnung, die man sich so gar nicht vorstellen kann. Ich spreche von Größenordnungen, die eigentlich nur dann diskutabel sind, wenn solche Nuklear-Katastrophen wie in Fukushima oder Bank-Katastrophen passieren, die das weltweite Finanzsystem bedrohen – wo also immer auch das Eigene bedroht ist. Aber wenn man sich vorstellen würde, man würde 87 Milliarden Euro, also Beträge, die man ohne größere Bedenken für die *Hypo Real Estate* ausgibt, einfach bestimmten Ländern zur Verfügung stellen, ebenfalls als Kredit mit minimalen Zinsen – wenn man sich vorstellen könnte, Länder wie Tunesien, Algerien und Ägypten, um einfach mal drei Namen zu nennen, hätten jeweils fast 30 Milliarden Euro zur Verfügung für Investitionen, dann wäre das wirklich mal ein adäquates Angebot. Aber das wird natürlich nicht gemacht, für die Notwendigkeit solcher Umverteilungen gibt es kein Bewusstsein in der

Bevölkerung, die ja nur auf die Stabilisierung im eigenen Umfeld getrimmt wird.

Glauben Sie, dass die Literatur in diesem Zusammenhang Impulse geben könnte – etwa in dem Sinne, dass sie genau solche notwendigen Veränderungen im öffentlichen Bewusstsein hervorrufen kann?

In dem Moment, wo die Literatur sich dieser Problematik annimmt, wo sie in diesen Bereich beschreibend und beobachtend hineingeht, also auch von der Sprache her, ist das natürlich ein Prozess, der durchaus eine Sensibilisierung im öffentlichen Bewusstsein nach sich ziehen könnte. Allerdings ist das meines Erachtens weniger im Modus der Fiktionalität zu leisten, sondern eher im Bereich der Essayistik. Aber es ist nicht zufällig, dass solche Fragestellungen von Literaten – und ich schließe mich da ein – im Augenblick kaum verhandelt werden. Zwar werden mit großer Verve ästhetische Debatten geführt, doch der Bereich, wo es konkret wird, wo tatsächlich ökonomische Dinge behandelt werden müssten, dieser Bereich wird ziemlich ausgespart. Dabei wäre es ja durchaus denkbar, das zum Thema der Literatur zu machen – man könnte beispielsweise mit Dokumentarliteratur arbeiten. Das vermisst man auch regelrecht, und es wäre ohne Frage Aufgabe der Literatur, überhaupt erst einmal sichtbar zu machen, wo die sprachlichen Umdeutungen stattfinden. Denn es gibt ja Analysen der strukturellen ökonomischen Ausbeutung der Länder der dritten Welt durch die Industrienationen. Literatur müsste sich solche Erkenntnisse als Basis erarbeiten. Mit ästhetischer Einfühlung allein kann man solche Probleme nicht darstellen. Ein weiteres Problem ist, dass man in den afrikanischen Ländern das Subjekt einer Veränderung nicht richtig erkennen kann. Diese wirklich korrupten Regierungen, die dort die Macht ausüben und nur durch Bürgerkriege gekippt werden, aus denen neue dubiose Machthaber hervorgehen, lassen kaum Spielraum für konstruktive Ansätze. Aber jetzt mit Tunesien, mit Ägypten, mit Syrien usw. ist eine Aufbruchsituation da.

Wenn man sich jetzt Ihr Werk ansieht, so sieht man deutlich, dass es von dem ersten Roman Heißer Sommer aus dem Jahre 1974, bis hin zu Halbschatten von 2008, durchzogen ist von Begegnungen mit dem Fremden. Denken Sie, dass die Literatur durch ihre thematische Bezogenheit auf das Fremde ein ähnliches Staunen hervorrufen kann wie die konkrete Begegnung mit fremden Kulturen – und dann vielleicht auch zu einer Form von Selbstreflexion über das Verhältnis von Eigenem und Fremdem führen kann?

Ich würde mir das wünschen. Aber ich kann das natürlich selbst als Letzter entscheiden. Das ist wirklich eine Frage an den Leser, ob er dadurch zum Staunen, ob er dadurch zu einer Reflexion gebracht wird. Aber wünschen würde ich mir das natürlich. Und ein gewisser Optimismus ist dennoch da, weil es bei mir selbst so war, beim Lesen und dann auch beim Schreiben. Ich habe dieses Fremde, dieses ganz Andere immer auch auf der Folie der eigenen Identität gesehen, die damit auch in Frage gestellt wurde. Zum Beispiel die Identitätsfrage in meinem Roman *Morenga* (1978). Als ich damals Namibia bereiste, ist es eine

ganz primäre Erfahrung gewesen, wie anders Wirklichkeit und Welt dort wahrgenommen werden kann. Man denkt ja immer, dass Zeitempfinden transkulturell ist – ist es aber nicht. Jemand kann ganz anders Zeit empfinden und beschreiben, als man das selber machen würde. Und wir Europäer stehen immer unter diesem Diktat der Rationalität des Schnellen. Auf die Frage: »Wo geht es hin?«, antworten wir immer ganz zielorientiert: »Geradeaus, rechts, links, dann geradeaus«. In Afrika ist das anders. Ich habe in Namibia mal einen deutschsprechenden Afrikaner nach dem Weg gefragt. Seine Antwort lautete in etwa: »Mr, Du musst erst immer geradeaus gehen und dann kommt ein großer Stein und dann kommt noch ein Stein, dann kommt ein großer Baum und wenn Du den Baum siehst, dann weißt Du, Du bist falsch gegangen!« Er hat also einen ganz anderen Weg beschrieben, der sich dann vielleicht irgendwo gegabelt hat. Das Wunderbare daran aber ist ja, dass er einen Weg beschrieben hat, den ich normalerweise nicht sehen würde. Das ist eine grundpoetische und epische Erfahrung. So eine Erfahrung würde ich auch meinem Leser wünschen und sie ist von mir auch intendiert. Der Roman besteht ja aus Neben- und Umwegen.

In Morenga ebenso wie in Heißer Sommer wird die Begegnung zwischen den Kulturen in Form eines Gewaltverhältnisses beschrieben, wie es um 1900 der Fall war, nämlich in Form von Kolonialismus. In Heißer Sommer taucht es in einer Episode auf, in einer relativ wichtigen, in der in Hamburg das Wißmann-Denkmal gestürzt wird. »Wißmann legen wir um!«, heißt es dort. Und diese Szene ist ja auch in der Entwicklung der Hauptfigur des Romans, Ulrich Krause, eine wichtige Episode – etwa mit Blick auf seine Emanzipation von seinem Elternhaus, wo ja auch solche Texte wie Heia Safari von Lettow-Vorbeck gelesen und an die Kinder weitergegeben wurden. Ist es denn für die damaligen jungen Leute der 1968er-Generation nicht nur Verabschiedung und Widerstand gegen die Eltern und gegen den Nationalsozialismus, sondern auch Widerstand gegen den Kolonialismus?

Ja, das ist nicht zufällig, das 1968 verbunden war mit der Anti-Apartheid-Bewegung und den ganzen Befreiungs-Bewegungen in Latein-Amerika und in Afrika, die sich gegen die noch bestehenden Kolonialverhältnisse – also Portugal speziell – richteten. Das war in dem damaligen Bewusstsein immer mit vorhanden und auch integraler Bestandteil der Studentenbewegung und der Außerparlamentarischen Opposition. Man hatte eben Franz Fanon, Nirumand und Che Guevara gelesen, da sind ja diese Kolonialstrukturen – insbesondere bei Franz Fanon – richtig analysiert. Aber ich denke, es geht noch weiter. Es ist nicht nur diese Form, die das ideologiekritisch aufgearbeitet hat – also Wißmann und *Heia Safari* und diese Stereotypen, wonach die europäische Kultur die dominante sei und die Afrikaner, also die Neger, wie es damals hieß, einfach nur faul und dumm seien. Die Erfahrung, auch meine Erfahrung, geht eben auch dahin, dass hier Kindheitserlebnisse latent wirken. Ich kann mich beispielweise erinnern, dass mir Kameraden meines Vaters, ehemalige Schutztruppen-Offiziere, von Afrika erzählten. Und die erzählten Dinge waren für mich als Kind höchst faszinierend, dass die schwarzen Kinder nicht geprügelt wurden und überhaupt tun und lassen konnten, was sie wollten. Und zur

Schule mussten sie auch nicht gehen. Das entsprach natürlich genau dem, was man sich als Kind eigentlich wünscht, insbesondere vor dem Hintergrund des enormen Erziehungsdrucks, der auf jedem von uns lastete. Das Unheimliche ist, dass diese Menschen aus fremden Kulturen drangsaliiert wurden, geprügelt und eingesperrt wegen Arbeitsverweigerung. Sie wurden mit gutem Gewissen umgebracht. Die sozialdarwinistische Vorstellung war, dass diese Völker, insbesondere die Schwarzen, sowieso zum Untergang verurteilt wären. Das war eine Basis der kolonialen Ideologie. Zugleich gab es diesen psychopathologischen Hass auf die andere, fremde Kultur. Die eigenen hochgeschätzten Tugenden waren mit einem Verlust erkaufte worden. Man hasste das andere, die Freundlichkeit, die Muße, die freiere Sexualität, weil man all das zugunsten von Disziplin, Pünktlichkeit, Ordnung unterdrücken musste. Vereinfacht gesagt: Man tötete, weil man in sich selbst die Wünsche abgetötet hatte. Man prügelte, weil man selbst geprügelt worden war. Und man prügelte mit einem guten Gewissen, weil man selbst geprügelt worden war, damit man fleißig und ordentlich wurde. Dass die eigenen Tugenden mit einem hohen Preis bezahlt worden waren, geht natürlich auch in die Emotionalität ein, denken Sie nur an die ganzen Vorstellungen von freier Sexualität. Richtig daran ist, dass tatsächlich mit dem Zivilisationsprozess etwas unterdrückt worden ist.

Wir möchten noch einmal zu Morenga nachfragen: Das ist ja dann der Roman gewesen, nach Heißer Sommer, der die Begegnung zwischen Kolonisatoren und Kolonisierten ganz intensiv verhandelt. Es ist ein historischer Roman, der am Anfang des 20. Jahrhunderts spielt. Die Hauptfigur, der Tierarzt Gottschalk, wird nach Deutsch-Südwestafrika geschickt, um gemeinsam mit den deutschen Kolonialtruppen den Nama-Aufstand niederzuschlagen. Hier wird einerseits das kolonialistische Gewaltsystem in aller Deutlichkeit vorgestellt, gleichzeitig aber haben wir hier auch einen Helden, der von dem sehr angesteckt wird, was Sie vorher »thaumázēin« genannt haben. Und dieses Staunen scheint bei der Hauptfigur so weit zu gehen, dass er sein Leben am Ende komplett verändert. Kann man Morenga als einen Entwicklungsroman lesen, der diesen Weg vom Staunen über die Selbstreflexion hin zur Selbstveränderung vorführt?

Das finde ich eine schöne Interpretation, der ich zustimmen würde. Gottschalk fällt ja eine Entscheidung, die ihn aus dieser Schutztruppe austreten lässt, er will seinen Beruf nur noch als Zivilist ausüben. Er ist ja nicht völlig vernagelt, wie andere Offiziere, die beschrieben werden und die ein Bild von den Schwarzen haben, das es ihnen gar nicht erlaubt, überrascht zu sein. Dieses Moment des Staunens kommt gar nicht an sie heran, denn das Andere in seiner Andersartigkeit zu würdigen bedeutet ja immer auch, dass man etwas von sich selbst in Frage stellt. Und da, wo das Moment der Irritation nur mit Meinungen zugeschlagen wird, fällt dann natürlich auch die Selbstreflexion weg. Gottschalk überlegt sich ja auch, zu desertieren, aber da ist zugleich seine Einsicht, dass er das nicht kann. In der Tat ist es ja schwierig, wenn nicht unmöglich, total ins Fremde überzugehen, darin aufzugehen. Das haben manche Missionare versucht, und die sind dann zu komischen Figuren geworden, vor allem dann,

wenn sie sich wie die jeweilige Ethnie kleideten, die es zu missionieren galt. Natürlich sieht man sofort: Das ist ein verkleideter Europäer – und so komisch werden die Afrikaner sie wohl auch empfunden haben.

Die Entwicklung des Gottschalk in Morenga wird ja auf sehr komplexe Weise, nämlich polyperspektivisch, erzählt; hinzu kommt, dass der ganze Roman Montagecharakter hat. Meinen Sie, dass dieser Umgang zwischen Kolonisieren und Kolonisierten aus heutiger Perspektive nur noch auf diese reflexive und zum Teil distanzierte Art und Weise erzählt werden kann? Oder anders gefragt: Wie hängt denn der Inhalt von Morenga mit der Form des Romans zusammen?

Für mich ist es in der Tat notwendig, so zu erzählen, denn ein anderes Erzählen habe ich sehr früh als neue Kolonisation empfunden. Wenn man als Autor einfach auktorial in die Afrikaner hineingeht, d.h. einfach so tut, als hätte man deren Bewusstsein, deren Weltvorstellung, deren Sicht auf andere Menschen, dann ist das einmal mehr ein kolonisatorischer Zugriff. Und da, wo das versucht wurde, ist das ja auch immer peinlich bis rassistisch. Die Diskrepanz zwischen dem, wie man mit Sprache umgeht, und dem, was Wirklichkeit ist, darf nicht einfach ausgeblendet werden. Zwischen Sprache und Wirklichkeit gibt es eine Differenz und die muss mitreflektiert werden, insbesondere wenn es ein historischer Stoff ist. Es ist ja schon schwierig, sich in die Bewusstseinslage von preußischen Offizieren hineinzuarbeiten – selbst für mich, der das noch von zuhause kannte, also die Sprache, den Ton, die Verhaltensnormen. Gänzlich unmöglich wird es dann aber bei afrikanischen Figuren.

Wenn wir uns jetzt ihrem Roman Der Schlangenbaum aus dem Jahr 1986 zuwenden, dann wechseln wir auch den Kontinent von Afrika nach Südamerika. Die Hauptfigur ist hier ein Ingenieur Namens Wagner, der ebenfalls durch die Begegnung mit anderen Kulturen einen Entwicklungsprozess durchläuft. Sind Gottschalk und Wagner ähnliche Charaktere oder gibt es doch entscheidende Unterschiede?

Ich denke, sie sind ziemlich unähnlich. Gottschalk ist eher, so sehe ich ihn jedenfalls, ein Träumer. In *Morenga* heißt es ja über Gottschalk: »Träumer und Juden haben keinen Platz in der Preußischen Armee« – das ist ein Moltke-Zitat. Der Wagner ist doch eher jemand, der zupackt, eine feste Vorstellung hat, ein Technokrat im guten Sinne ist – also recht normal. Gottschalk hingegen hat weit poetischere Vorstellungen. Der geht ja nach Afrika, weil er immer schon im Kolonialwahn war, im Laden seines Vaters den Safran gerochen hat usw. und sich daraus ein Vorstellungsbild von der fernen und exotischen Welt gemacht hat. Und dieses Bild muss er dann korrigieren, als er den Zusammenhang zwischen den Kolonialwaren und der kolonialen Situation erkennt. Bei Wagner im *Schlangenbaum* ist das ganz anders: Da geht es ja um diese Papierfabrik, die nach ganz normalen Gesichtspunkten – so wie er es erlernt und studiert hat – arbeiten soll. Damit das funktioniert, muss die Fabrik natürlich stabil gebaut werden. Dann wird Wagner damit konfrontiert, dass die Bodengutachten nicht stimmen und das Areal absichtlich falsch vermessen wurde und dass dieser Neubau wie die Titanic im Sumpf versinkt. Alles, was er jetzt dagegen unter-

nimmt und was nach westlichen Prämissen auch sinnvoll und richtig erscheint, schlägt hier in das Gegenteil um.

Also scheint die europäische Technik gegen die südamerikanische Natur, den Urwald, keine große Chance zu haben?

Nicht solange so korrupte Verhältnisse herrschen und eine Militärdiktatur da ist. Die im *Schlangenbaum* geschilderten Verhältnisse entsprechen ja im Wesentlichen der tatsächlichen Situation damals in Argentinien. Ich war selber häufig dort unten und bin mit einer Deutsch-Argentinierin verheiratet. Man sieht dort die absurdesten Bauten – Kapitalvernichtung im wahrsten Sinne des Wortes. Wenn Geld da ist, muss das irgendwie verbraten, also verbaut werden. Es gibt dort Brücken, mitten in der Pampa, aber keine Auf- und Abfahrt, keine Straße, die dorthin führt.

Das ist ja auch das zentrale Sinnbild des Romans: eine Brücke, die mitten in der Landschaft steht.

Ja, ich fand das so schlagend als Bild. In verkleinerter Form haben wir das auch auf den kanarischen Inseln, wo sehr viel EU-Gelder verbaut worden sind – in riesigen Straßenkreisel, beispielsweise, auf denen keine Autos fahren, sondern Esel drüber trappeln. Geld, was heute für sinnvolle Investitionen fehlt.

Auch in Ihrem letzten Roman Halbschatten aus dem Jahr 2008 spielt das Thema ›Interkulturalität‹ eine zentrale Rolle. Sie begeben sich dort wiederum in eine ganz andere Kultur hinein – in die japanische. Im Mittelpunkt dieses Romans steht die Langstreckenfliegerin Marga von Etzdorf, auf deren Grabstein steht: »Fliegen ist das Leben wert«. Erzählt wird von der unglücklichen Liebe der Protagonistin, von ihrem Flug nach Japan und von ihrem Selbstmord. Sie fühlt sich, so sagt Marga von Etzdorf einmal in einem Interview in Ihrem Roman, schwerelos, in einem Schwebezustand, wenn sie fliege. Und das Fliegen hat neben dieser unschuldigen Dimension auch eine interkulturelle, denn das Fliegen verbindet ja unterschiedliche Kulturen miteinander. In diesem Zusammenhang drängt sich aber noch ein weiterer Aspekt auf, mit dem wiederum die gewalttätige Seite von Interkulturalität zur Sprache kommt. Denn das Fliegen verbindet ja nicht nur Kulturen, sondern wird natürlich auch zur Kriegsführung eingesetzt. Daher spielt in Halbschatten auch das Militärische eine besondere Rolle, so dass der ganze Roman stark von dieser Dialektik geprägt ist, die das Fliegen auf der einen Seite als Bedingung für interkulturelle Begegnungen fasst, auf der anderen Seite aber als kriegerische Bedrohung und das Ende jeden Dialogs.

Marga von Etzdorf spricht in *Halbschatten* das völkerverbindende Element des Fliegens ja explizit an – wobei das natürlich sehr komplex ist, wie auch der technische Fortschritt und das ganze Fliegen, also die schnelle Überwindung großer Distanzen, selber äußerst komplexe Prozesse sind. Letztlich ist Marga von Etzdorf eine tragische Figur, die zutiefst überzeugt ist, dass das Fliegen, das an sich ja etwas Positives ist, missbraucht worden ist – im Ersten Weltkrieg ja schon, durch die Bomber und Jagdflieger. Gleichzeitig aber ist sie davon überzeugt, dass man das auch wenden kann zu einer völkerverbindenden Form. Für die-

sen Wunsch zahlt sie den Preis, dass sie zweimal Bruch macht, ihre Maschine verliert, und sich dann auf einen Deal einlässt, indem sie sich von den 1933 an die Macht gekommenen Nazis ein Flugzeug vermitteln lässt und plötzlich nicht mehr für sich, sondern für die Nation fliegt. Sie ist nicht mehr im ritterlichen Verständnis frei und auf Abenteuer aus, sondern sie ist plötzlich Handelsvertreterin. Denn sie hat auch noch eine Maschinenpistole an Bord, die sie für eine deutsche Waffenfirma Arabern anbieten soll. Sie macht das, um fliegen zu können. Aber es ist genau das, was sie eigentlich nicht wollte. Ein Grund sicherlich, warum sie sich erschießt. Sie ist eine zutiefst tragische Figur. Das macht sie im Gegensatz zu Elly Beinhorn so interessant. Die Geschichte ist eben ambivalent. Es wäre darauf angekommen, auch politisch zu sehen, in welche Richtung das geht, wie weit man sich einlassen darf, welche Kompromisse erlaubt sind und welche nicht. Auch dieses heroische Gefühl, das sie durchaus hat – Fliegen als Völkerverständigung, Mut, Tapferkeit, auch ihr Emanzipationsanspruch als Frau, es den Männern gleichzutun – wie weit das plötzlich, in einer Zeit, wo das nationalistisch propagiert wird, höchst fragwürdig wird.

Herr Timm, Sie sind ja nicht nur ein Autor, der sehr viele Bücher geschrieben hat, sondern auch ein Autor, der permanent liest. Sie lesen Literatur aus vielen verschiedenen Kulturen. Was hat Sie dabei besonders geprägt?

Früh waren die Russen ganz wichtig und zwar die Klassiker. Tolstoi, Puschkin, Dostojewski, Lermontov, dann die US-Amerikaner: Hemingway, Faulkner, Steinbeck, dann, am Braunschweigkolleg, die Franzosen: Camus, Sartre und die französischen Klassiker. Ganz wichtig für mich, für den jungen Autor, wurden die südamerikanischen Autoren, die ich durch meine Frau kennengelernt habe, die Übersetzerin ist. Ich habe zum Beispiel schon früh García Márquez gelesen, als er bei uns noch ziemlich unbekannt war und eine Auflage von 2 000 oder 3 000 Exemplaren hatte. García Márquez und andere Autoren wie Alejo Carpentier haben gezeigt, dass alles möglich ist – das hat mich ermutigt. In Deutschland gab es damals diese Diskussion, dass man keinen historischen Roman mehr schreiben könne, dass man nicht erzählen könne usw. Diese ganze Provinzialität der Literatur in den 70er Jahren, da waren permanent Verbotschilder aufgestellt, was man alles nicht mehr durfte. Und dann kommen die Lateinamerikaner – das ist ganz wichtig gewesen – und sagen: »Es geht alles – wenn es gut ist!«

Herr Timm, wir danken Ihnen für dieses Gespräch!

Das Gespräch mit Uwe Timm führten Christof Hamann und Georg Mein am 31. Mai 2011 in Köln.

Rezensionen

Sabine Egger: Dialog mit dem Fremden. Erinnerung an den »europäischen Osten« in der Lyrik Johannes Bobrowskis

Würzburg: Königshausen & Neumann 2009, ISBN 978-3-8260-3952-2, 49,80 Euro

Es ist das Spannungsfeld zwischen einer Poetik programmatischer Erinnerung und einer Poetik des naturmagischen Wortes, in welchem die Lyrik Johannes Bobrowskis verortet werden kann. Letztere bezieht die ethische und ästhetische Sensibilität ihrer Sprache aus den Ungelöstheiten mit ein, die dieses Feld beherrschen. Sie figuriert die Widersprüchlichkeit, moralische Ansprüche und die mit solchen verbundene Normativität in einem poetischen Sprechen einlösen zu wollen, das in der Inkommensurabilität eines mythisch vertieften und transzendent geöffneten Gedächtnisraumes seine Resonanz findet. Gewissermaßen ist diese Lyrik ambivalent gestalteter Ausdruck eines zwiespältigen Gefühls, das sich bei dem aus Tilsit stammenden Dichter, der zehn Jahre Kriegsteilnehmer und -gefangener war, als Disposition zum Schreiben einstellte: Nämlich einerseits das Eingedenken der Opfer des nationalsozialistischen Vernichtungskrieges dem kollektiven Gedächtnis einschreiben, andererseits die individuelle Erinnerung an den europäischen Osten als eine naturnah intakte, mythische Sphäre der eigenen Kindheit bewahren zu wollen.

Diese Problematik einer dichterischen Bewältigung von historischer Vergangenheit sowie von und verbunden mit existentieller Vergänglichkeit findet sich im Gesamtwerk Bobrowskis, besonders konzentriert aber in den Gedichtbänden *Sarmatische Zeit* (1961) und *Schattenland Ströme* (1962). Sie bilden deshalb die materiale Grundlage von Sabine Eggers Studie, welche in gründlicher Auseinandersetzung, genauer Umsicht und produktivem Zugriff auf die Forschung zu Bobrowski dessen Grundthematik lebens- und kulturgeschichtlichen Eingedenkens neuartig in den Blick zu nehmen weiß. Denn sie betrachtet die doppelte Poetik der Erinnerung deutscher Schuld und der Unwiederbringlichkeit mythischer Ganzheit in der Optik des interkulturellen Fremdheitsdiskurses und reflektiert sie in literarhistorischen Zusammenhängen seit der Romantik. Dadurch kann Bobrowskis ethisch motivierte Programmatik zurückgebunden werden an poetologische Fragestellungen und seine Lyrik als ästhetische Praxis dialogischer Vergegenwärtigung aufgefasst werden.

Dies ist in der Bobrowski-Forschung bislang auch dort nicht geleis-

tet worden, wo die strukturbildende Bedeutung des Mythischen für diese Lyrik thematisiert worden ist. Denn die Verarbeitung unterschiedlichster Mythologien dient nicht allein der poetischen Verklärung der baltischen Völker, des Ostjudentums sowie der eigenen Kindheit im Memelgebiet. Sie führt über diese einerseits schuld-kompensatorischen, andererseits nostalgisch-regressiven Anteile hinaus in eine Fremde, deren Erfahrung das Subjekt seiner reflexiven Vertrautheiten beraubt und es den Zumutungen eines ganz Anderen aussetzt. Bobrowskis synkretistischer Umgang mit Mythen und Mythologien bricht immer wieder das Ganzheitsversprechen alles Mythischen. Solche polymythische Fremdheitserfahrung bietet keine Erholung von Allzubekanntem, von persönlicher Schuldbelastung oder von der Überdrüssigkeit am Eigenen. Sondern sie zieht das lyrische Ich und mit ihm den Leser in den esoterischen Kreis eines Wissens um die Möglichkeiten und Grenzen von Einheit, welche nämlich nur als immer schon verlorene durch individuelle Erinnerung oder kollektive Gedächtnispraktiken »zu haben« ist. Exoterisch manifestiert sich dieses Wissen heute in einer Memorialkultur, welche die mnemotechnischen Prozesse in räumlich-soziale und dinglich-materiale settings einlässt.

Polymythische Fremdheitserfahrung

Egger sieht in der durch Polymythie und andere Verfahren herbeigeführten Gebrochenheit der Tendenzen zu Einheitssehnsucht, Opferüberhöhung und Vergangenheitsidealisation nicht zu Unrecht einen Einwand gegen Befürchtungen der Forschung, Bobrowskis engagierter Literaturansatz könne

durch die Esoterik seiner mytho-lyrischen Sarmatienverklärung in Frage gestellt sein. Zudem stehe – so Egger – der von der Geschichte abstrahierenden Mythisierung auch eine Tendenz zur Entmythisierung entgegen, welche die Geschichte sehr konkret erfasst. Ebenso sei die Annäherung an das Fremde stets von einer Distanzierung von demselben begleitet. Die poetisch lancierten Mythologiebezüge sind nicht durchgängig entschlüsselbar, ihre Eingelassenheit in die Verse nicht immer semantisch aufschließbar, so dass ihre mehr als relative Fremdheit den sarmatischen Erinnerungsraum zu einem xenologischen Denkraum öffnet.

Der eher verunsichernden Begegnung mit dem Fremden anstelle einer verstehenden Aneignung desselben entsprechen die literarische Selbstreferentialität und eine textuell organisierte Brüchigkeit der Sprache. Diese ist zwar grammatikalisch zu weit intakt, als dass sie als experimentell gelten kann. Sie ist aber mittels Brechungen der Syntax, durch »Verknappung bis hin zu Einzelwörtern« (Egger 2009: 83), durch ihre Reimlosigkeit, einen freien Rhythmus, die teils archetypische, teils fragmentierte Bildstruktur, mit einer rhetorischen Verselbständigung von Landschaftselementen und der poetischen Selbstreflexivität der Natur modern genug, als dass sie für Egger deutlich von traditionellen Gedichtformen wie auch von der naturmagischen Nachkriegslyrik unterscheidbar ist. Sprachskepsis, Misstrauen gegenüber der ethischen Integrität des Gedichts, der ruinöse Missbrauch des Deutschen im Nationalsozialismus oder gar der Autopsie-Charakter alles Literarischen haben – im Unterschied

etwa zu Celan – indes keine wesentliche Bedeutung für Bobrowski.

So ist es nur konsequent, wenn Eggers Erkenntnisinteresse sich nicht eigentlich auf die Sprache, ihre rhetorischen Strukturmerkmale und ihre genuin ästhetische Gestaltung im Gedicht richtet. Vielmehr konzentriert es sich auf deren mediale Qualitäten, die Evokation von Landschaftsbildern, für ein Auftreten der Natur als Subjekt und letztlich für die ethische Szene des Vernehmens des Anderen selbst. Bobrowskis Gedichtsprache wird auf die in ihr versuchte Eröffnung eines Erinnerungsraumes hin untersucht, in welchem das Fremde als ein in seiner Fremdheit ganz Eigenes zur Sprache kommen soll. Dem entsprechend lenkt Egger die Aufmerksamkeit auf die sprachgestischen Formen der Anrufung, des Beschwörens und Benennens. Sie umkreisen den Ort, der namenlosen Opfern zugeordnet ist, wo die Dinge im Wort fassbar wie die Zeichen aus sich bedeutsam sind, an dem Gewesenes vergegenwärtigt und das Mythische in die Geschichte eingeholt wird. Um nun diesen bei Bobrowski imaginierten Ort als denjenigen eines Kommunikationsgeschehens zwischen individueller Erinnerung und kollektivem Gedächtnis näher beleuchten zu können, führt Egger den Begriff des Dialogs ein.

Vom »sarmatischen Erinnerungsraum« zum Gedicht als »Gesprächsraum«

Damit aber handelt sie sich auch ein theoretisches Problem ein, das bereits zu Beginn in der konzeptuellen Grundlegung der Studie durch eine terminologische Weichenstellung gelöst schien. Denn dort wurde der in den Interkulturalitätsdebatten der letz-

ten Jahrzehnte nach den philosophischen Vorgaben Gadamers modulierte Begriff des Fremdverstehens (Wierlacher 1993) durch denjenigen der Fremderfahrung (Waldenfels 1990; 2006) ersetzt. Dies erfolgte in der methodischen Absicht, das Fremde durch seine phänomenologische Perspektivierung als eine Alius-Figur thematisieren zu können. So wird es Egger erst möglich, die jeweiligen Eigenheiten des Anderen und kulturspezifischen Kontexte Osteuropas, wie sie von der sarmatischen Lyrik aufgerufen werden, schon vom Verfahrensansatz her zu berücksichtigen. Zutreffend scheint mir auch die Annahme zu sein, dass die Poetisierung von Mythen (der Natur, der Weite, der Ebenen, der Landschaft des Ostens sowie der Kulturen der Pruzen, Kuren, Litauer und Juden) der Vermittlung von individuellen und kollektiven Erinnerungsprozessen dient. Vielleicht ließe sich sogar zeigen, dass Bobrowski Mythen immer als Alius-Figuren einsetzt. Dies heißt aber nicht, dass alle Alius-Figuren *qua* Mythen auftreten. Indem Egger das Alius-Fremde auf seinen »mythischen Charakter« festlegt und Mythen in ihrer kommunikativen Funktion betrachtet, öffnet sich der analytische Durchgang vom »sarmatischen Erinnerungsraum« zum Gedicht als »Gesprächsraum« (Teil II, 129-377): Bobrowskis Lyrik als Dialog mit dem Fremden.

So kann aber auch der ungewollte Eindruck entstehen, dass das Fremde doch als das Andere (Alter) zugänglich sei: ein reflexives Gegenspiel zum Eigenen oder ein mythisch verkleideter Gesprächspartner des wechselseitigen (Selbst-)Verstehens. In dieser mit einem Mal nahe liegenden Perspektive *hermeneutischen* Fremdverstehens

qua Dialog im Gedicht indes wäre die lyrische Rede auf den Status eines argumentativen Diskurses reduziert, ginge das Ästhetische irritationslos im Ethischen auf und Bobrowskis mythopoetische Esoterik liefe gänzlich auf eine moralische Veranstaltung hinaus. Fremdheit, fällt dem Leser dann ein, ist freilich nicht nur Effekt von Mythenzitationen, sondern auch das nicht-mythisierende Gedicht kann als eine *Alius*-Figuration rezipiert werden. Schon die poetische Sprache zieht der außersprachlichen Wirklichkeit Bilder des Heterogenen ab, macht das Ich zum Fremden und kann außerdem noch Mythisches anspielen, ohne auf Dialogerzeugung aus zu sein.

Egger weiß ihre Untersuchung den hermeneutischen Fallstricken der Dialogizität allerdings dadurch zu entziehen, dass sie ihren Dialogbegriff im Sinne der Dialogphilosophie Bubers und der Dialogethik Lévinas verstanden wissen will und nicht etwa aus den diskurstheoretischen Zusammenhängen von Apel und Habermas bezieht. So gelingt es ihr, die sarmatischen Gedichte der Offenheit eines ethischen Denkraums auszusetzen, in welchem das Dialogische in den Dimensionen der individuellen Erinnerung, des kulturellen Gedächtnisses und einer rückhaltlosen Fremderfahrung ausgeleuchtet und poetologisch dekliniert wird. Die wirkungsgeschichtliche Rückbindung von Bobrowskis Poetik an das Sprachdenken Hamanns und Herders, Hölderlins und Benjamins schließlich ermöglicht eine Überführung von Eggers subtilen Gedichtanalysen in einen ästhetischen Reflexionsprozess, welcher der sarmatischen Lyrik auch über deren ethische Grundierung hinaus gerecht wird.

Letztere indes bleibt die thematische Basis auch für Eggers Untersuchung, indem sie den vom ethischen Impuls Bobrowskis ausgehenden Fragen nach Schuld und Eingedenken, Verantwortung und Gedächtnis, NS-Opfer und Erinnerung nachgeht. Hierfür zeichnet sie in einem ersten Teil (I. Theoretische Grundlagen und kultureller Kontext) bis ins 18. Jahrhundert zurückreichende Traditionslinien der Diskurse über Mythos, Geschichte und Osteuropa nach und diskutiert deren Bedeutung für die deutsche Literatur im Zeitraum 1910 bis 1965. Darin erkennt Egger Bobrowski für seine Generation ost- und westdeutscher eine Ausnahmestellung zu. Denn er wende sich in besonderer Weise Ostmitteleuropa zu, indem er die deutsche Schuld in Verbindung mit interkulturellen Aspekten thematisiert und dabei eine »Auseinandersetzung mit der Ethnizität der Opfer des Nationalsozialismus« (128) führt.

Aber nicht nur aufgrund dieser ihm zugesprochenen Sonderstellung begegnet Egger dem möglichen Einwand, dass Bobrowskis Werk womöglich nicht genug hergäbe für eine wissenschaftliche Studie dieser Größenordnung im gegenwärtigen Diskussionszusammenhang. Vielmehr geschieht dies auf der eindrucksvollen Basis seiner historisch-systematischen Kontextualisierung und dem Aufzeigen immer neuer Reflexionsperspektiven. Denn im zweiten und dritten Teil (II. Der sarmatische Erinnerungsraum als »mythischer« Gesprächsraum; III. »Mythische« Strukturen des Geschichtsbildes) werden diese hinsichtlich der Kernbegriffe Mythos (Cassirer) und Erinnerung noch systematisch erweitert um raumtheoretische, ge-

schlechtertypologische, phänomenologische, archetypische, religiöse, geschichtsphilosophische und poetologische Aspekte. Die herangezogenen Referenzwerke werden nicht eigens problematisiert, sondern sie dienen einer theoretischen Kontextualisierung. Deren zunehmende Engmaschigkeit bietet der Interpretationsarbeit laufend neue Anknüpfungspunkte und verdichtet sich zu einer veritablen Gesamtdeutung der sarmatischen Lyrik. Aufs Ganze gesehen: eine sorgfältig durchdachte, aufwendig gearbeitete

und überzeugend organisierte Studie zu Bobrowskis Lyrik und ihrer literaturgeschichtlichen Bedeutung, welche zugleich neue Möglichkeiten eines interkulturellen Ansatzes für die Untersuchung sprachlich-stilistischer Aspekte in lyrischen Texten aufzeigt.

Stefan Hajduk

Léon Hanssen: Menno ter Braak (1902-1940). Leben und Werk eines Querdenkers. Aus dem Niederländischen von Marlene Müller-Haas

Münster/New York u.a.: Waxmann 2011, ISBN 978-3-8309-2464-7, 44,90 Euro

Es gibt im frühen 20. Jahrhundert wohl nur wenige niederländische Intellektuelle, die für die deutsch-niederländischen Literaturbeziehungen eine ähnlich große Bedeutung haben wie Menno ter Braak. Keine Frage, der Kulturhistoriker Johan Huizinga – der ein Cousin der Mutter ter Braaks war – ist bis heute bekannt. Flämische Autoren wie Stijn Streuvels oder Felix Timmermanns haben vor allem in den 1930er bis 50er Jahre große Auflagen in Deutschland erlebt und das Bild von der niederländischsprachigen Kultur (beide sind Belgier) in Deutschland geprägt. Der Publizist Friedrich Markus Huebner ist wohl der eifrigste Vermittler zwischen dem deutschen und niederländischen Kulturraum und hat zahlreiche Schriften vorzuweisen, mit denen er beide Kulturräume miteinander zu vermitteln suchte. Allerdings ist er heute nur noch Spezialisten bekannt.

Im Vergleich dazu sind die deutschen Publikationen ter Braaks kaum erwähnenswert. Ein Aufsatz in Klaus Manns *Die Sammlung* ist schon eine der am prominentesten platzierten Schriften. Weitere streitbare Essays in der Exilpresse gehören noch dazu. Bemühungen um die Übersetzung seiner großen Romane und Essays ins Deutsche waren vergeblich.

Auch war ter Braak in Deutschland sogar zu Lebzeiten kaum bekannt, was mit seinem Wirkungsraum, aber eben auch mit dem Regime zu tun hat, das in den 1930er Jahren in Deutschland herrscht. Ter Braak war ein niederländischer Publizist, Zeitschriftenherausgeber und Zeitungsredakteur, zudem die wohl schärfste und kritischste Stimme im variantenreichen Konzert der niederländischen Publizisten. Ter Braak machte vor keinem der Großen der niederländischen und internationalen Literatur halt, wenn sein Urteil negativ war. Und seine niederländi-

schen Schriftstellerkollegen fürchteten seine Verrisse so sehr, dass sie ihm den Spitznamen »Afbraak« – also Verriss – gaben.

Ter Braak, der selber ein variantenreiches Werk verfasst hat, darunter Romane und zahlreiche Großessays, gehört zu den jungen Wilden der 1920er und 30er Jahre, zu den radikal Modernen, die den Anschluss an die internationalen modernen und avantgardistischen Strömungen suchten, an die die niederländische Literatur und Kultur den Anschluss verloren hatte. Vertreter der niederländischen Moderne wie Paul Citroen oder Theo van Doesburg, dessen publizistisches Forum die im Kanon der Avantgardepresse prominente Zeitschrift *io* war, orientierten sich deshalb intensiv an der internationalen und vor allem deutschen Avantgarde, die die Standards einer modernen Kunst setzten.

Und auch Menno ter Braaks Interesse war nicht zuletzt auf die deutsche Literatur, Kultur und Politik gerichtet. Er schrieb seine Dissertation in den frühen 1920er Jahren über Kaiser Otto III. – in Berlin. Außerdem verfasste er selbst zahlreiche Rezensionen zu deutschen Publikationen und beauftragte als Kulturredakteur der Tageszeitung *Het Vaderland* nach 1933 den im mallorquinischen Exil lebenden deutschen Autor Albert Vigoleis Thelen, der nach dem Krieg zu einem der großen Außenseiter der deutschsprachigen Literatur werden würde (vergleichbar mit Heimito von Doderer und Arno Schmidt, wenn auch nicht so produktiv wie diese), mit der Rezension vor allem der exildeutschen Literatur. Angeblich hatte der in Belgien, dann in den Niederlanden lebende Friedrich Markus Huebner, der bislang diese

Aufgabe hatte, es abgelehnt, einen der *Joseph*-Romane Thomas Manns zu besprechen, um es sich mit den neuen deutschen Machthabern nicht zu verderben. Ein Glück für Thelen, der damit ein kleines Zubrot bekam, und ein Glück für die deutsche Exilliteratur, die in *Het Vaderland* große Aufmerksamkeit erhielt.

Ter Braaks Haltung zum Nationalsozialismus entspricht dem: Er lehnte ihn entschieden ab und bekannte sich in den 1930er Jahren zu einer demokratischen Regierungsform, wie der Biograf Léon Hanssen berichtet, bemerkenswerter Weise unter dem Einfluss seiner Nietzsche-Lektüren. Seine klare Ablehnung des deutschen Faschismus führte schließlich zum Selbstmord ter Braaks beim Einmarsch der deutschen Truppen in den Niederlanden 1940. Ter Braak war sicherlich eine gefährdete, weil entschieden antifaschistische Figur im niederländischen Kulturleben. Dennoch sind die von Hanssen berichteten depressiven Schübe hierbei wohl nicht ganz ohne Wirkung geblieben.

Ter Braaks klare Positionierung in Sachen Nationalsozialismus schließlich machte ihn zu einem der wichtigsten Weggefährten der deutschen Exilanten in den Niederlanden. Einerseits mussten sie zwar Rücksichten auf das große und wirtschaftlich für die Niederlande bedeutende Deutschland nehmen, zugleich waren die Niederlande jedoch eines der beiden großen Verlagszentren des deutschen Exils.

In dieser Gemengelage wählte ter Braak eine entschiedene Position und förderte – kritisch – das deutsche Exil: Ihm ist die Entdeckung von Konrad Merz' *Ein Mensch fällt aus Deutschland* zu verdanken. Er begleit-

tete Erika Manns Kabaretttruppe »Die Pfeffermühle« publizistisch bei ihrer niederländischen Tournee. Er beteiligte sich am sogenannten Holland-Heft der Zeitschrift *Die Sammlung* Klaus Manns.

Schließlich Thomas Mann: Mann schätzte den Leser und Kritiker Menno ter Braak, vor allem, wenn es um sein eigenes Werk ging, das von ter Braak mit großem Wohlwollen und Wertschätzung rezensiert wurde. Ter Braak suchte die Nähe des deutschen Autors bereits bei seiner Schweizreise 1937 und dann bei dessen Niederlandereise 1939, auf der Mann zwei Sommermonate in Nordwijk verbrachte. Zwar scheiterte die Publikation eines von ter Braaks Texten in Manns Zeitschrift *Maß und Wert* an Ferdinande Lion, der als Redakteur die Wertschätzung Manns von ter Braak nicht teilte. Aber diese Enttäuschung beeinflusste das Verhältnis der beiden Autoren nicht nachhaltig. Der Kontakt in dieser Zeit war sehr intensiv, nicht zuletzt wegen ter Braaks Position im Kulturleben der Niederlande. Eines der Ergebnisse dieser Begegnungen ist die umfangreiche, lobende Rezension von Manns neuestem Werk *Lotte in Weimar* in *Het Vaderland*, an dem Mann in Nordwijk gearbeitet hatte.

Ter Braaks Wertschätzung deutscher Autoren und seine antifaschistische Positionierung, die er in den niederländischen Diskussionen harsch vertrat, hat ihn freilich nicht die Augen vor den Schwächen der exildeutschen Publikationen schließen lassen. Er kritisierte sie heftig und beklagte nicht zuletzt ihre literarischen Schwächen, die angesichts der großen Aufgaben, vor denen die Intellektuellen und Autoren standen, um so stärker ins Auge

stachen: Die Flucht in den historischen Roman und den Biografismus behagte ihm nicht. Der ästhetische Stillstand, der weite Teile des literarischen Exils erfasst hatte, irritierte ihn, was er deutlich zum Ausdruck brachte, auch gegenüber Klaus Mann, den er gleichfalls hart kritisierte.

Die 1930er Jahre, die als große und wirksamste Zeit ter Braaks anzusehen sind, nehmen in der Biografie Léon Hanssens, die nun endlich in einer deutschen Fassung vorliegt, einen breiten Raum ein. Allerdings unternimmt Hanssen mehr: Er bettet den Kritiker, Intellektuellen und Redakteur auf der Höhe seiner Schaffenskraft in ein biografisches Narrativ ein, das es erlaubt, die Entwicklung ter Braaks angemessen wahrzunehmen. Der in der protestantisch geprägten »praatcultuur«, also Redekultur, aufgewachsene und publizierende ter Braak kam aus einer alteingessenen mennonitischen, sozial denkenden und progressiven Pastorenfamilie, wie Hanssen resümiert. Für ihn war die Lösung von diesem Milieu ein notwendiger Befreiungsschritt, um seine eigene Position formulieren zu können. Und dennoch ist er diesem Milieu nicht entkommen, bilden doch die Literatur im weitesten Sinn und die mit ihr verbundene streitbare Exegese ein wichtiges Strukturmerkmal, dem auch ein laizistischer Autor wie ter Braak verhaftet blieb.

Die Übersetzung der in den Niederlanden 2003 erschienenen einbändigen Fassung der Ter-Braak-Biografie Léon Hanssens hat Marlene Müller-Haas unternommen. Basis dieser Fassung ist eine großvolumige, zweibändige Erstfassung, die Hanssen in den Jahren 2000 und 2001 publiziert hat (diese Fassung ist nun in der »Di-

gitale Bibliotheek voor der Nederlandse Letteren«, www.dbnl.org, zugänglich).

Hanssen schließt damit für deutsche Leser und für die deutsche Exilforschung eine wichtige Lücke, rückt ter Braak damit doch mehr in den Vor-

dergrund, was allerdings auch seiner wirklichen Bedeutung entspricht.

Walter Delabar

Lacina Yéo: Die Rehabilitation »Schwarzafrikas« in ausgewählten literarischen und publizistischen Schriften deutschsprachiger Autoren seit 1960. Paradigma eines deutschen Beitrags zum internationalen postkolonialen Diskurs

Frankfurt a. M. u. a.: Peter Lang 2011, ISBN 978-3-631-52153-3, 49,80 Euro

Im Unterschied zur inzwischen gut etablierten Orientalismus-Forschung stellt die Auseinandersetzung mit textuellen Repräsentationen Afrikas nach wie vor ein Randgebiet der (interkulturellen) Germanistik dar. Indes ist seit der Jahrtausendwende eine durchaus beträchtliche Zahl von Arbeiten zu dieser Thematik erschienen, der sich denn auch die Dissertation des in Abidjan und Berlin lehrenden Literaturwissenschaftlers Lacina Yéo zuwendet. Vom Gros vergleichbarer Studien hebt sich die (etwas umständlich betitelte) Untersuchung dadurch ab, dass sie nicht der Literatur des kolonialen Zeitalters gewidmet ist, sondern vornehmlich fiktionalen wie faktualen deutschsprachigen Texten, die seit Beginn der 1960er Jahre entstanden sind. Des Weiteren fällt auf, dass Yéo im Rahmen seiner einleitenden Rekonstruktion des postkolonialen Denkens vor allem auf ältere, dem politischen Befreiungskampf verpflichtete Positionen afrikanischer und karibischer Intellektueller wie Léopold Sédar Senghor, Aimé Césaire und Frantz Fanon rekurriert. Diese eher unübliche Schwerpunktsetzung wirkt anfangs erfrischend, geht aber mit einer gewissen Vernachlässi-

gung der neueren, diskursanalytisch und dekonstruktivistisch ausgerichteten postkolonialen Theorie einher. In diesem Zusammenhang beschränkt sich Yéo im Wesentlichen darauf, die Einleitung von Paul Michael Lützelers Anthologie *Der postkoloniale Blick. Deutsche Schriftsteller berichten aus der Dritten Welt* (1997) zu referieren. Die Grundlagentexte von Edward Said, Homi Bhabha oder Gayatri Spivak hingegen werden nicht hinreichend – und sei es kritisch – gewürdigt, sondern allenfalls knapp erwähnt.

Yéos erstes Hauptkapitel befasst sich mit im deutschen Sprachraum unternommenen Bemühungen um eine »Rehabilitation des vorkolonialen Afrikas« (33). Im Zentrum steht dabei der Schriftsteller, Übersetzer und Herausgeber Janheinz Jahn, der sich unermüdlich für die Popularisierung afrikanischer Literaturen in der Bundesrepublik engagierte. Speziell Jahns Reisebericht *Durch afrikanische Türen. Erlebnisse und Begegnungen in Westafrika* (1960) gilt Yéo als Beleg für dessen wichtige Rolle als Kulturmittler:

Ihm ist zu verdanken, dass die Geschichte und die kulturelle Vergangenheit einer

bisher unbeachteten Weltgegend dem deutschen Publikum nahegebracht [...] wurden. (49)

Im deutlich umfänglicheren Folgekapitel kompiliert Yéo zunächst Äußerungen Hans Christoph Buchs und einiger weiterer Autor(inn)en zum transatlantischen Sklavenhandel, ehe er etwas detailliertere Interpretationen von Peter Weiss' Drama *Gesang vom Lusitanischen Popanz* (1967) und Uwe Timms Roman *Morenga* (1978) präsentiert. Dort kommt er unter anderem zu dem Schluss, dass Weiss' literarische »Aufarbeitung« (80) der angolanisch-portugiesischen Kolonialgeschichte von dessen Bereitschaft zeuge,

seine ganze Kraft für die Errichtung einer festen Schutzmauer gegen andauernde Menschenrechtsverletzungen [...] aufzubieten. (85)

Die besondere Qualität von Timms erzählerischer Annäherung an die namibisch-deutsche Vergangenheit meint Yéo in der »konsequenten Darstellungsweise aus der Sicht der Betroffenen« (109) zu erkennen – was insofern verblüfft, als in *Morenga* fast durchweg darauf verzichtet wird, die Perspektive der Kolonisierten zu gestalten. Doch für Timms narrative Strategien scheint sich Yéo wenig zu interessieren, und eine ähnliche Unterbelichtung formaler Aspekte kennzeichnet auch seine anschließende Beschäftigung mit einer Reihe von Texten, die das südafrikanische Apartheidregime thematisieren. Denn unabhängig davon, ob er die Dokumentarliteratur Erika Runges, einen Roman Thomas Ross' oder die Lyrik Rudolf Hagelstanges in den Blick nimmt: Yéo

belässt es überwiegend bei Kommentaren wie dem, dass »[d]er Leser [...] zum Mitfühlen aufgefordert [wird].« (149)

Das Schlusskapitel untersucht daraufhin Fragen von »Identität und Alterität im postimperialen Zeitalter« (156), wie sie in Timms Erstling *Heißer Sommer* (1974), Hubert Fichtes unter dem Titel *Psyche* (1990) publizierten Glosen oder Buchs autobiografisch gefärbtem Roman *Kain und Abel in Afrika* (2001) aufgegriffen werden. Die Resultate, zu denen Yéo hier gelangt, gleichen freilich jenen, die er schon zuvor formuliert hat. So erweise sich Fichte als ein Autor von »tolerante[r] Gesinnung«, dem es stets darum zu tun gewesen sei, »Gerechtigkeit, Frieden und gegenseitige Akzeptanz zwischen den Kulturen fördernd zu fordern« (164). Timm und Buch wiederum werden dafür gepriesen, in ihrem Schreiben »neokoloniale Herrschaftsformen zu entlarven« (188).

Ein Verdienst Yéos besteht darin, dass er auf einige Werke hinweist, die der wissenschaftlichen Aufmerksamkeit bislang entgangen sind, und manch triftige Einzelbeobachtung zu ihnen vorbringt. Allerdings drängt sich die Frage auf, weshalb er lediglich in der Bundesrepublik erschienene Texte berücksichtigt, obwohl doch gerade deren Kontrastierung mit Veröffentlichungen aus der DDR ergiebig gewesen wäre. Außerdem gerät es in methodischer Hinsicht heikel, dass sich Yéo zwar zustimmend auf die Diskursanalyse im Sinne Foucaults bezieht (vgl. bes. 178), aber dennoch permanent danach strebt, die Intentionen der von ihm behandelten Autor(inn)en zu ergründen und – das sollte bereits deutlich geworden sein – ihre moralischen Anschauungen mit seinen eige-

nen Wertüberzeugungen abzugleichen. Interpretatorische Mindeststandards werden dabei nicht selten unterlaufen, etwa wenn Yéo die Äußerungen literarischer Figuren (oder eines lyrischen Ichs) kurzerhand zu Autorausagen erklärt (vgl. 89 u. 149) und den Protagonisten eines Romans ohne Umschweife mit einer historischen Person identifiziert (vgl. 141f.).

Ferner hat Yéos Begriffsgebrauch zur Folge, dass seine Ausführungen jener *Political Correctness* entbehren, die er den untersuchten Texten meist attestiert. So registriert er zwar die rassifizierende Konnotation des »nicht unumstrittene[n]« Terminus »Schwarzafrika« (1), enthält sich aber einer Begründung dafür, dass er ihn gleichwohl verwendet. Auch historisch belastete Bezeichnungen wie »Eingeborene[]« (127 u.ö.) oder »Hottentotten« (110 u.ö.) werden immer wieder unmarkiert und unreflektiert gebraucht, und bisweilen liest man gar irritierende Verlautbarungen wie die folgende:

Ich meine: Das Versagen der postkolonialen Führungsschicht legitimiert implizit die kolonialistisch rassistischen Klischeevorstellungen, Neger seien unfähig, ihr eigenes Schicksal in die Hände zu nehmen (217).

Seinen pädagogisierenden Impetus, der sich vor allem in emphatischen (und redundanten) Beschwörungen von »Toleranz und Völkerverständigung« (24) manifestiert, führt der Autor auf diese Weise *ad absurdum*.

Keineswegs unproblematisch ist auch der Umgang, den Yéo mit der existierenden Forschung pflegt. Dies liegt nicht allein daran, dass er auf eine bibliografische Aktualisierung seiner

schon im Jahr 2003 abgeschlossenen Dissertation verzichtet hat. Vielmehr wird selbst die ältere Literatur nur sehr lückenhaft aufgearbeitet, was neben dem kurzen Abschnitt zum (vermeintlichen) Forschungsstand (vgl. 21-27) insbesondere die Erörterungen zu Timms breit rezipiertem *Morenga*-Roman veranschaulichen. Dies ist umso erstaunlicher, als Yéos Studie zu großen Teilen in Berlin entstanden ist (vgl. IXf.) und der Verfasser demnach Zugang zu den einschlägigen Veröffentlichungen hatte.

Es kommt hinzu, dass der Nachvollzug von Yéos Darlegungen durch ihren assoziativen und einigermaßen unübersichtlichen Charakter erschwert wird. Übergreifende Fragestellungen, mittels derer sich das inhaltlich und formal ausgesprochen heterogene Korpus systematisch erschließen ließe, sind kaum auszumachen, und häufig verliert sich Yéo in Exkursen – beispielsweise über die bemannte Raumfahrt (vgl. 30f.) –, deren Funktion im Dunkeln bleibt. Dies gilt auch für seine spekulativen Überlegungen zum Zusammenhang von Kolonialismus, Nationalsozialismus und Apartheid (vgl. 113-122) oder das sehr persönlich gehaltene »Plädoyer für die Renaissance der afrikanischen Zivilisation« (193), in dem Yéo für eine »Aufwertung der afrikanischen Sprachen« (205) eintritt. Obendrein referiert er seitenlang biografische und historische Fakten, und oftmals zitiert er in ermüdender Ausführlichkeit aus den von ihm analysierten Schriften, aus populären Nachschlagewerken oder aus Klappentexten.

Ihre Entsprechung findet die inkohärente Gesamtanlage von Yéos Arbeit in etlichen unidiomatischen und

mitunter schlicht unverständlichen Sätzen sowie in einzelnen Passagen, die ausschließlich aus stichwortartigen Aufzählungen bestehen (vgl. 25f., 78 u. 130f.). Auch die zahllosen Schreibfehler und unvollständigen Literaturverweise geben zu erkennen, dass der Verlag jegliches Korrektorat für überflüssig erachtet hat. Alles in allem fällt Yéos Studie somit weit hinter eine vom Gegenstand her verwandte Monografie wie Monika Albrechts »Deutschland ist

nicht die Welt«. (Post)Kolonialismus in Literatur und Geschichte der westdeutschen Nachkriegszeit (2008) zurück. Dem ebenso interessanten wie relevanten Thema, dem sich der Verfasser gestellt hat, wird seine Untersuchung leider nur bedingt gerecht.

Stefan Hermes



konstanz|university press

DENİZ GÖKTÜRK / DAVID GRAMLING / ANTON KAES / ANDREAS LANGENOHL / (Hg.)

TRANSIT DEUTSCHLAND
DEBATTEN ZU NATION UND MIGRATION
EINE DOKUMENTATION

»Die versammelten Dokumente – jeweils in wenigen prägnanten Sätzen historisch kontextualisiert – sind spannender Lesestoff und spiegeln eindrucklich das Selbstverständnis eines Landes wider, das sich im Diskurs um zu- beziehungsweise eingewanderte Migranten seit Jahrzehnten um eine Profilierung des nationalen Eigenen bemüht.«

(Der Tagesspiegel)

1. Auflage 2011

878 Seiten

13 s/w. Abbildungen

kartografiert

EUR 39,90 / CHF 53,90

ISBN 978-3-86253-004-5

www.k-up.de

ULRICH MÜLLER

Gesammelte Schriften zur Literaturwissenschaft

HERAUSGEGEBEN VON
MARGARETE SPRINGETH,
GERTRAUD MITTERAUER
UND RUTH WEICHSELBAUMER,
UNTER MITWIRKUNG VON
ANNEMARIE EDER UND VERENA VITZTHUM

Vier Bände:
692 + 636 + 629 + 580 Seiten
(broschur)

ISBN: 978-3-86758-005-2

€ 238.-

Die Sammelbände dokumentieren eindrucksvoll das weite Spektrum mediävistisch-germanistischer und kulturhistorischer Arbeiten von Ulrich Müller. Besonders hingewiesen sei dabei auf die Vielfalt interkulturell orientierter Beiträge.

Bestellungen unter: kuemmerle-verlag@t-online.de

Kümmerle Verlag Göppingen
Staibengasse 1, D-73547 Lorch
Tel. +49-7172-4844, Fax: +49-7172-928123

Gesamtverzeichnis der Reihe *Göppinger Arbeiten zur Germanistik* und *Litterae* (2010) unter http://www.uni-salzburg.at/portal/page?_pageid=180,437742&_dad=portal&_schema=PORTAL

Gesellschaft für interkulturelle Germanistik



Berichte

RE-VISIONEN

Kulturwissenschaftliche Herausforderungen interkultureller Germanistik

Tagung der *Gesellschaft für interkulturelle Germanistik (GiG)* an der Georg-August-Universität zu Göttingen vom 23. bis 27. September 2010

ERNEST W.B. HESS-LÜTTICH

Nach meinem ausführlichen Bericht in der letzten Ausgabe dieser Zeitschrift über die Mitgliederversammlung der *Gesellschaft für interkulturelle Germanistik (GiG)* an der Georg-August-Universität zu Göttingen am 25. September 2010 mit ihren wichtigen Weichenstellungen für die kommenden Jahre erreichten mich etliche Anfragen von Mitgliedern der GiG und ihr zugewandten Nicht-Mitgliedern, was denn »sonst noch auf der Tagung gelaufen« sei, Fragen also nach dem fachlichen Gehalt dieses Kongresses, der nach vielen Jahren erstmals wieder auf deutschem Boden stattfand. Statt nun diese Anfragen einzeln zu beantworten, will ich deshalb hier einen kurzen Bericht nachreichen, auch um die Reihe der bisherigen Berichte über die in umfangreichen Bänden dokumentierten GiG-Tagungen seit 2007 in Tampere, Tel Aviv, Istanbul und Budapest kontinuierlich fortzusetzen und nicht zu unterbrechen.²

1 | Vgl. Ernest W.B. Hess-Lüttich: Bericht des Vorstands. In: Zeitschrift für interkulturelle Germanistik 2 (2011), H. 1: 153-164

2 | Vgl. Ernest W.B. Hess-Lüttich: Wie kann man vom ‚Deutschen‘ leben? Zur Praxisrelevanz der interkulturellen Germanistik. Bericht über die GiG-Tagung vom 22.-26. August 2007 an den Universitäten Tampere und Jyväskylä in Finnland. In: Jahrbuch

Ich kann dabei anknüpfen an die programmatische und durch die Tagung eindrucksvoll eingelöste thematische Vorgabe der drei Organisatorinnen in Göttingen – der Vize-Präsidentin der Universität Hiltraud Casper-Hehne, der Vertretungsprofessorin Andrea Bogner und der Projektmitarbeiterin Corinna Albrecht – sowie einige Kurzberichte der jeweiligen Sektionsleiter(innen), soweit sie vorgelegt wurden, da der Berichterstatter nicht bei allen Vorträgen in den Parallelsektionen gleichzeitig zugegen sein konnte.

Re-Visionen: Das Rahmenthema des Göttinger Kongresses war Programm und zielte ab auf beides: Bilanz und Entwurf, Perspektive und Bestandsaufnahme. Der Anlass war das GiG-Jubiläum: Vor 25 Jahren nämlich wurde die *Gesellschaft für interkulturelle Germanistik* im Rahmen der Vierten internationalen Sommerkonferenz von Germanisten aus etlichen Ländern an der Universität Karlsruhe gegründet. Unter dem Titel der seinerzeitigen Tagung – *Inlands- und Auslandsgermanistik. Differentiae specificaе* – wurde die Forderung erhoben, bei der »germanistische[n] Lehre und Forschung im nicht-deutschsprachigen Ausland verstärkt ihre fremdsprachenphilologische Dimension« in den Blick zu nehmen und dafür neue Konzepte zur kulturvarianten Konturierung des Faches zu entwerfen.

Gemeinsamer Nenner des wissenschaftlichen Austauschs war erstens der Anspruch, die Beschäftigung mit deutscher Sprache, Literatur und gesellschaftlicher Wirklichkeit kulturwissenschaftlich und komparatistisch zu begründen, zweitens der Versuch, hermeneutische Ausgangspositionen zu präzisieren und drittens das Bestreben, Lehre und Forschung »lernerzugewandter« zu gestalten als bisher und sich daraus ergebende Interessen der Germanistik als Fremdsprachenphilologie, der Muttersprachengermanistik und des Faches Deutsch als Fremdsprache zusammenzuführen.

Damit wurden Fragen exponiert wie die des Kanons, der Kulturalität von Texten, der vermittlungsrelevanten Eigenschaften von Literatur, der Entwicklung einer Literaturlehrforschung der deutschen als einer fremden Literatur, aber auch allgemeinere Fragen der Universalität und Kulturspezifität von Wissenschaft und Wissenschaftspraxis, die sich als kommunikatives Handeln in Text und Gespräch konkretisiert.

Die selbstreflexive Auseinandersetzung mit Konzepten der »Kultur«, der »Interkulturalität«, des »Fremdverstehens« mündete in den Folgejahren ähnlich wie in manchen benachbarten Disziplinen in Versuche einer kulturwissenschaftli-

Deutsch als Fremdsprache. *Intercultural German Studies* 33 (2007): 321-327; ders.: Empathie und Distanz. Zur Bedeutung der Übersetzung aktueller Literatur im interkulturellen Dialog. Bericht über die GiG-Tagung vom 15.-19. Juni 2008 an der Tel Aviv University in Israel. In: *Jahrbuch Deutsch als Fremdsprache. Intercultural German Studies* 34 (2008): 211-217; ders.: Deutsch im interkulturellen Begegnungsraum Ostmitteleuropa. Bericht über die GiG-Tagung vom 7.-9. Mai 2009 an der Károli Gáspár Universität Budapest. In: *Zeitschrift für interkulturelle Germanistik* 1 (2010), H. 1: 157-163; ders.: Metropolen als Ort der Begegnung und Isolation. Bericht über die GiG-Tagung vom 11.-15. Oktober 2009 an der Universität Istanbul. In: *Zeitschrift für interkulturelle Germanistik* 1 (2010), H. 1: 164-171.

chen Fundierung der international orientierten Germanistik und ihrer stärkeren Auseinandersetzung mit unterschiedliche Theorietraditionen. Es galt, das Fach insgesamt zu modernisieren, es aktualisierend in neue Bezüge zu stellen und unbefangen die Reichweite und Angemessenheit einer ausschließlich in der europäischen Tradition entwickelten Begrifflichkeit zu überprüfen. Die Konsequenz war eine gewisse Mobilität von Konzepten und bewusste Unabgeschlossenheit von Begriffen, wie sie der Kontingenz ihrer Gegenstände entspreche. Das betraf den Kern des aspektheterogenen Terminus ›Kultur‹ ebenso wie davon abgeleitete Konzepte von ›Interkulturalität‹, ›Transkulturalität‹ und ›Multikulturalität‹.

Vor diesem Hintergrund stellte sich die Tagung *Re-Visionen* im gediegeninspirierenden Ambiente der traditionsreichen Göttinger Sternwarte die Aufgabe, zentrale Ausgangsfragen interkultureller Germanistik in Beziehung zu setzen zu kulturwissenschaftlichen Entwicklungen der letzten beiden Dekaden. Gibt es neue Antworten auf alte Fragen? Sind manche Fragen heute anders zu stellen? Tauchen neue Fragen auf, die neue Konzepte und Verfahren verlangen? Solche Aufgabenstellungen wurden gemäß einem ambitionierten Tagungskonzept im Rahmen von drei (Sequenzen von je drei, also zusammen neun) ›Expertenkolloquien‹ (*vulgo*: Sektionen) bearbeitet, in denen die Teilnehmer mit unverstelltem Blick auf vertraute Problemzusammenhänge sich erstens dem Verhältnis von Sprache/(Kon-)Text und Interkulturalität widmeten, zweitens dem von Kultur(-vermittlung) und Übersetzung sowie drittens dem von Mehrsprachigkeit und Interkulturalität. Zur Orientierung dienten ihnen dabei die folgenden Vorgaben, die ich hier in gekürzter und bearbeiteter Form aus der Einladung von Corinna Albrecht und Andrea Bogner übernehme und den drei Sektionen jeweils voranstelle.

Sprache/(Kon-)Text und Interkulturalität

Wenn als Grundkonsens kulturwissenschaftlicher Orientierungen die sprachliche und im weiteren Sinne mediale Konstruktion und Inszenierung von Wirklichkeit(en) gelten könne, dann sei ›Kultur‹ ein Konzept, das diese Wirklichkeit(en) wiederum kategorisiere, Identifikationen ermögliche und Zuschreibungen bedinge. Ein solchen Prämissen verpflichteter Interkulturalitätsbegriff bezeichne dynamische, sprachlich vermittelte Formationen, die in Interaktionen erst hergestellt oder in Texten inszeniert würden. Diese Zusammenhänge von Sprache, Text und Interkulturalität seien im Kontext interkultureller Germanistik bisher vor allem unter literaturwissenschaftlichen Perspektiven untersucht worden. In der Linguistik habe die kulturwissenschaftliche Orientierung die Weiterentwicklung von Ansätzen befördert, die die Kulturalität von Sprache und die sprachliche Vermitteltheit von Welt zum Ausgangspunkt machten.

Ein erstes (Teil-)Kolloquium der Experten (E 1) – im Folgenden der Einfachheit halber ›Sektion‹ getauft – widmete sich unter dem Titel *Poetiken der In-*

terkulturalität – Interkulturalität der Poetik literarischen Verfahren und Repräsentationsformen von Interkulturalität; *Interkulturelle Rezeptionsprozesse* (E 2) standen im Zentrum der zweiten Sektion und mit ihnen die Frage, wie in der Interaktion von Leser und Text, Text und Kontext Interkulturalität hergestellt wird; die Sektion *Linguistik der Interkulturalität* (E 3) sollte neuere Ansätze der Untersuchung der Zusammenhänge von Sprache(n) und Interkulturalität zur Diskussion stellen. Dies betrifft die Herstellung von Interkulturalität in Interaktionen genauso wie die Formulierung von Aufgaben einer interkulturellen Linguistik.

Dieter Heimböckel (Luxemburg) und Carlotta von Maltzan (Stellenbosch) fassen die Ergebnisse der von Ihnen geleiteten großen Sektion E 1 sinngemäß folgendermaßen zusammen (ich zitiere in leicht bearbeiteter und stark gekürzter Form aus ihrem Text zur Einführung): Die Sektion schloss an nach wie vor aktuelle Grundsatzarbeiten der germanistischen Interkulturalitätsforschung an und nahm das Anliegen des GiG-Kolloquiums ernst, das heute auch in der Germanistik weitgehend akzeptierte Konzept ›Interkulturalität‹ einer Revision zu unterziehen und Visionen der Aufgaben einer künftigen Entwicklungen gegenüber offenen GiG zu skizzieren. Die (u.a. den Werken von Herta Müller, Roman Schatz und Vladimir Vertlib gewidmeten) Beiträge zu dieser Sektion zielten zum einen auf die poetische Umsetzung existentieller Fremdheits- und Ausschlusserfahrungen (Ulrike Stamm) und auf Ausprägungen und Spielarten literarischer Inszenierung von Interkulturalität (Silke Pasewalck), zum anderen wurden normalismustheoretisch flankierte Formen interkultureller Gegen-Narrative erkundet (Johanna Domokos). Ihnen standen Beiträge zur Seite, die sich mit der Konstruktion und Dekonstruktion von Fremdbildern in der Gegenwartsliteratur beschäftigen. Das Hauptaugenmerk galt etwa dem Genozid in Ruanda (Carlotta von Maltzan) oder der deutschsprachigen Indien-Literatur am Beispiel von Thorsten Becker (Manfred Durzak).

Den eher auf die Praxis gerichteten Lektüren gingen Beiträge voraus, die das Terrain der Themenfeldes theoretisch und perspektivisch auszuloten vermochten. In ihnen ging es um bekannte Rahmenbegriffe der Interkulturalitätsforschung (Hinrich C. Seeba) und neue analytische Zugriffsweisen (Ihmku Kim) ebenso wie um die kritische Hinterfragung des pädagogischen Mehrwerts interkultureller Literatur (Withold Bonner) und die Bedeutung und Funktion von Mehrsprachigkeit in einer Poetik der Interkulturalität (Jacqueline Gutjahr). »Angesichts der häufig beklagten Unschärfe des Interkulturalitätsparadigmas«, meinen die Moderatoren, seien »solche Untersuchungen besonders gut dazu geeignet, zur Schärfung seiner begrifflichen und konzeptionellen Konturen beizutragen, zumal im Wechselspiel mit den praxisorientierten Lektüren die literarischen Verfahren und Repräsentationsformen von Interkulturalität unmittelbar zur Anschauung gebracht werden.«

Karl Esselborn (München) und Mahmut Karakuş (Istanbul) leiteten die zweite Sektion zum Thema *Interkulturelle Rezeptionsprozesse* (E 2), die sich insbesondere der Frage widmete, wie in der Interaktion von Leser und Text, Text und Kontext Interkulturalität entstehe, denn um die Beschäftigung mit deut-

scher Sprache und Literatur in anderen Ländern überzeugend zu begründen und alle Möglichkeiten der Vermittlung und Erschließung der fremdsprachigen Literatur zu nutzen, seien die besonderen Bedingungen ihrer Rezeption im jeweiligen Land genauer zu betrachten. Die beiden Moderatoren gingen von der Erwartung aus, dass eine transnational und kulturwissenschaftlich erweiterte interkulturelle Literaturwissenschaft die literarische Rezeption als Interaktion von Leser und Text, Text und Kontext nicht auf eine ästhetische oder philologische Ebene reduzieren dürfe, sondern in den Zusammenhang des gesamten kulturellen Wahrnehmungs- und Handlungsfelds von Literatur stellen müsse. Im fremdkulturellen Kontext sei deutschsprachige Literatur zunächst weniger in ihrer abstrakten und zeitlosen Poetizität von Interesse als im Zusammenhang mit der Kultur(-geschichte) der deutschsprachigen Länder und im Blick auf interkulturelle Gemeinsamkeiten und gegenseitigen Austausch (nicht zuletzt auch von Selbst- und Fremdbildern). Eine interkulturelle Rezeption, die den Bedeutungshorizont eines Werkes erweitere, solle von den Voraussetzungen und Erwartungen vor Ort ausgehen und zu einer länderspezifischen Auswahl und Geschichte deutschsprachiger Literatur führen.

Im Sinne dieser Erwartung wurde eingangs die Situation der Vermittlung deutscher Literatur an Germanistikstudenten in Kenia vorgestellt: Julia Augart (Stellenbosch) zeigte auf, wie auch historische Dramen (wie Lessings *Emilia Galotti* [UA 1772] oder Zuckmayers *Hauptmann von Köpenick* [UA 1931]) Identifikationsmöglichkeiten bieten, zumal wenn sie sich gut auf die Situation der Leser übertragen lassen wie z.B. Brechts *Der gute Mensch von Sezuan* (UA 1943), dessen sozialpolitische Thematik Analogien zur eigenen postkolonialen Gesellschaft erlaube und als episches Theater afrikanischen Theatertraditionen nahe stehe. Probleme einer fremdkulturellen Literaturrezeption wurden von Michael Ostheimer und Shuangzhi Li am Beispiel des literarischen Austauschs zwischen China und Deutschland erläutert. Hölderlin werde in China weniger als Autor des nationalen deutschen Kanons mit idealistisch-metaphysischem Anspruch gelesen, sondern eher in seiner Sprache und seinem literarischen Gestus aufgenommen und in die eigene Literatur übertragen. Die Rezeption von Lu Xun sei dagegen vor allem von den ideologischen Prämissen des Ost-West-Konflikts geprägt: In der ›DDR‹ als offizieller Repräsentant der Volksrepublik gewürdigt, sei er im Westen allenfalls von einigen maoistischen Studenten wahrgenommen worden.

Pornsan Watanangura verglich westliche und östliche Rezeption an Hand von Brechts *Der gute Mensch von Sezuan*: Das Parabelstück könne nicht nur als anti-kapitalistisch, sondern auch als anti-buddhistisch verstanden werden, wenn die sozialpolitisch-ethische Dimension der Brechtschen Dialektik auf Thailand übertragen werde. Gesa Singer hob die Bedeutung der Literaturkritik für die Rezeption deutscher Literatur in Griechenland hervor, auch wenn sie durch zunehmende Kommerzialisierung und durch die Zersplitterung in diverse literarische Milieus inzwischen stark beeinträchtigt sei. Karl Esselborn zeichnete in seinem literaturtheoretischen Überblick die Entwicklung von den Problemen einer kulturspezifischen Lektüre und einer kulturräumlichen ›Her-

meneutik der Fremde« (Krusche) zu den Konzepten von Interkulturalität (Wierlacher), Transkulturalität (Welsch), Hybridität (Bhabha) und ›Transdifferenz« und ihrer Bedeutung für eine interkulturelle/transnationale Germanistik nach.

Die folgenden Vorträge behandelten Beispiele ›interkultureller Literatur‹, die selbst bereits zwischen verschiedenen Kulturen stehen und deshalb besondere Möglichkeiten einer interkulturellen Rezeption bieten, wie etwa die *Memoiren* von Emily Ruete (d.i. Sayyida Salme, Prinzessin von Oman und Sansibar, 1844-1920), der »Prinzessin von Zanzibar« (Ingrid Laurien), die türkischen Übersetzungen der Werke von Feridun Zaimoglu (Mahmut Karakuş) oder (mit kritischem Blick auf die multikulturelle Erzählerrolle) Ilija Trojanows *Welten-sammler* (2006; Gunther Pakendorf).

In der Abschlussdiskussion wurde u.a. gefordert, das Feld der ›Interkulturalität‹ interdisziplinär zu erweitern (Medien!), auch im Blick auf den Literaturbegriff (Trivallliteratur, Kolonialliteratur), der Multikulturalisierung der Gegenwartsliteratur in Deutschland und der Pluralität der ›Germanistiken‹ weltweit stärker Rechnung zu tragen. Eine kulturwissenschaftlich fundierte und methodisch entsprechend instrumentierte interkulturelle Germanistik müsse angesichts der Unterschiede zwischen den Grundkonzepten der Kulturen (bis in den Literaturbegriff und die soziale Relevanz von Literatur bzw. in die literarische Rezeption hinein) kulturspezifische Lektüren ins Zentrum ihrer Aufmerksamkeit rücken. Vielleicht sei die sogenannten Auslandsgermanistik grundsätzlich durch die Rezeption der jeweiligen Literaturen in Deutschland zu ergänzen.

Die dritte Sektion (E 3) war eine Projektwerkstatt, in der unter der Koordination von Melanie Brinkschulte in vier Projektgruppen aktuelle Projekte interkultureller Germanistik vorgestellt wurden, etwa zum Kommunikationstraining (Lydia Böttger), zur ›Diversity‹ der Studentenschaft (Yvonne Henze) und zum Göttinger *InterMig*-Projekt (Julia Schmidt u.a.), zur Sprachvermittlung (Nishant Narayanan), zu Sprachwandelprozessen (Sabine Völker-Horns) und Sprachstandsmessungen (Tobias Kallfell).

Kultur(-Vermittlung) und Übersetzung

Interkulturelle Germanistik habe sich, hieß es in der Einladung weiter, seit ihrer Gründung vor allem auch als ein Vermittlungsfach gesehen, dem über philologische Erkenntnisinteressen hinaus die Aufgabe zukomme, Sprache und Texte in ihren kulturellen (Entstehungs-, Wirkungs- und Verwendungs-) Kontexten zugänglich und die Kulturalität von Texten selbst für Leser und Lernende erschließbar zu machen. Die kulturwissenschaftliche Diskussion habe zur Fundierung dieser Erschließungsaufgaben entschieden beigetragen. Die Übertragung auf konkrete Handlungs- und Aufgabenfelder und die Reflexion dieser Praxis sei im Sinne einer angewandten Kulturwissenschaft weiter zu entwickeln.

Die Sektion *Literaturvermittlung als Kulturvermittlung* (E 4) griff unter der Leitung von Corinna Albrecht (Göttingen) und Vibha Surana (Pune, Indien) –

die leider keine Einführung in ihre Sektion vorgelegt haben – in diesem Sinne die alte Frage nach den vermittlungsrelevanten Eigenschaften von literarischen Texten, nach ihrer Relevanz und ihrer Repräsentativität auf und bezog sie auf aktuelle Herausforderungen: »Was heißt Kulturvermittlung?« und »Wie kann Vermittlung angesichts der Veränderung zentraler Begriffe wie Text und Kultur aussehen?« Können Formen der Vermittlung so angelegt sein, dass sie »Interkulturalität herstellen«, indem sie z.B. Wahrnehmungsprozesse wechselseitig bewusst machen und Vorstellungen von Kulturen und Identitäten offen halten?

Vibha Surana eröffnete die Sektion mit ihrer kritischen Diskussion der Konzepte »Interkulturalität« und »Transkulturalität«; Henning Westheide ging am Beispiel literarischer Werke der deutschen Literatur zwischen 1945 bis 1989 der Frage nach, inwieweit literarische Texte eine kulturelle Außenbetrachtung ermöglichen; Theo Elm entwarf anhand von drei Romanbeispielen (Goethes *Wahlverwandtschaften* [1809], Fontanes *Effi Briest* [1894/95], Dieter Wellershoffs *Der Liebeswunsch* [2000]) eine »Kulturgeschichte des Betrugs«, in der das literarische Thema des Ehebruchs Einblick in die wechselnde Zeichensprache und die historischen Sinnmuster einer heiklen Erlebniswirklichkeit deutscher Kultur vermittelt; Nilüfer Kuruyazıcı verfolgte in den Romanen der deutsch-türkischen Literatur die Darstellung der türkischen Frau und verband dies mit der Frage, inwieweit die Literatur von Autoren türkischen Ursprungs die Chance zur Vermittlung zwischen den Kulturen nutze und welches Bild sie deutschen Lesern von der fremden Kultur vermittele.

Ayalp Talun İnce fragte nach den Zielen, Möglichkeiten und Grenzen einer Kulturvermittlung via Literaturverfilmung; Zameer Kamble erarbeitete am Beispiel der Schlegel-Hegel-Debatte um den indischen mythischen Text *Bhagwad Gita* ein kulturkomparatistisches Analysemodell, das er im Vergleich zwischen Christa Wolfs *Kassandra* (1983) und dem *Palast der Hoffnung* von Chitra Banerjee Divakaruni (2008) für die literarische Mythenrezeption in Deutschland und Indien fruchtbar machte; Michael Dobstadt und Renate Riedner problematisierten anhand von Sarah Kirschs Gedicht *Naturschutzgebiet* (1982) das Verhältnis von Literatur- und Kulturvermittlung; Feruzan Gündoğar diskutierte die Frage, wieviel Literatur oder gar Literaturwissenschaft das Fach Deutsch im fremdsprachlichen Diskurs überhaupt brauche, am Beispiel von DaF-Studiengängen in der Türkei.

Die Sektion *Vermittlungsformen* (E 5) wandte unter der Leitung von Jacqueline Gutjahr (Göttingen) und Nilüfer Tapan (Istanbul) – die ebenfalls keine Einführung oder Zusammenfassung formuliert haben – die in E 4 geführte Diskussion auf die Frage an, was die bestehenden Konzepte von interkulturellem Lernen und interkultureller Didaktik als Grundlage fremdsprachlicher Vermittlungsprozesse dafür leisteten. Hebatallah Fathy stellte Überlegungen zur Komparatistik an als Ansatz einer interkulturellen Auslandsgermanistik für arabische Deutsch-Studenten; Hala Farrag widmete sich einem Vergleich der deutschen und arabischen Askeselyrik des abbasidischen Dichters 'Abū 'l-ʿAtāhiya (748-826) und des spätmittelalterlichen Tiroler Dichters und Sängers Oswald von Wolkenstein (ca. 1377-1445) und arbeitete in luzider Stilanalyse eine ihnen

gemeinsame Tendenz zur didaktischen Publikumszugewandtheit heraus, wie sie sich vor allem in direktiven Äußerungen manifestiere.³

René Kegelmann analysierte das Hörspiel *friedrich hölderlin empfängt niemanden mehr* (2001) des deutschsprachigen Autors iranischer Herkunft Said. Das dort variierte Grundmotiv der Flucht und der Fremdheit fungiere zugleich als Folie, auf der auch Suids Texte und seine Situation als Exilant lesbar würden. Am Beispiel der Erzählung *Das Märchen der 672. Nacht* (1895) analysierte Mohammed Laasri den Einfluss von *Tausendundeine Nacht* auf das Werk von Hugo von Hofmannsthal. Der Roman *Liebesbrand* des deutsch-türkischen Autors Feridun Zaimoglu (2008) dient Sarah Schackert zur Erörterung von ›Regelkonflikten‹ und Missverständnissen im Vollzug desselben Rituals (Liebeswerben) in stark differenten Kulturkreisen.

Die dritte Sektion des zweiten Experten-Kolloquiums, *Literarisches Übersetzen* (E 6) unter der Leitung von Ana Dimova (Schumen, Bulgarien) und Amrit Mehta (Hyderabad, Indien), widmete sich einem Praxisfeld, dem seit jeher die Aufgabe zukommt, zwischen Kulturen zu vermitteln, anhand der Frage, inwieweit die kulturwissenschaftliche Theoriebildung neue Anregungen für die zentrale Aufgabe des Übersetzens von ›Kulturen in Texten‹ in andere kulturelle Kontexte liefere und die translatorische Praxis diese Zusammenhänge aufdecke und ihrerseits modellbildend wirke.

Hier wurde deutlich, dass die Differenzen zwischen Kulturen durch die Vermittlung der Sprachen zwar grundsätzlich zu ›überbrücken‹ seien, wenn der Übersetzer als ›Brückenbauer‹ die Verantwortung dafür übernehme, wie er sein ›Baumaterial‹ zusammenstelle, damit die Brücke trage. ›Die Brücke‹ stand bei Assem al Ammary in ihrer arabischen Form als *Qantara* für das Problem der Verfremdung literarischer Texte bei ihrer Übersetzung. Dieses Problem wurde auch von Ana Dimova exponiert, insofern als übersetzte Texte etwas von der vertexteten Fremdheit der Ausgangstexte beibehalten müssten, seien es kulturspezifische Versprachlichungen verschiedener Inhalte oder Darstellungstechniken und Formen ästhetischer Organisation. »Wieviel Verfremdung die literarische Übersetzung« jeweils vertrage, hänge auch ab von den Bedingungen der jeweils eigenen Sprache, Literatur und Kultur, die nicht immer die Bereitschaft aufwiesen, allzu auffällige Fremdheiten aufzunehmen. Dies wurde besonders deutlich im Beitrag von Ayalp Talun İnce über die Übersetzung bosnischer Literatur ins Türkische, aber auch in den Beiträgen von Eva Maria Hrdinova (über deutsch geschriebene Texte der christlichen Orthodoxie) oder von Marianne Derron Corbeliari (zur Übersetzung von Kalendererzählungen Jeremias Gotthelfs ins Französische).

Die kulturwissenschaftliche Theoriebildung habe zwar auch im Bereich der Translationsforschung neue Erkenntnisse zur Verfremdung hervorgebracht, die aber (wie die Moderatoren in ihrer kurzen Einführung kritisieren) von der Praxis kaum zur Kenntnis genommen würden. Das liege freilich nicht immer am übersetzerischen Willen, sondern oft an den Anforderungen des Auftraggebers

3 | Vgl. ihren Beitrag in diesen Heft: 27–58.

und an den jeweiligen gesellschaftlichen Bedingungen, die nicht nur die Strategien des literarischen Übersetzens beeinflussen, sondern auch die Auswahl, die Qualität und die Intensität der Übersetzung deutschsprachiger Literatur. Dies wurde besonders bekräftigt durch den kritischen Beitrag von Amrit Mehta über *Die suizidale Literaturpolitik der Kulturzentren deutschsprachiger Länder in Indien*, aber auch durch die interessanten Überlegungen Yin Zhihong über Fragen der Sprachsensibilität, Moralität und translatorischen Qualität im Falle der Übersetzung von Victor Klemperers *Lingua tertii imperii* (1947). Eine wichtige und immer noch viel zu wenig beachtete Anschlußstelle der Diskussion über Literarisches Übersetzen an den text- und medienwissenschaftlichen Diskurs markierte Ersel Kayaoğlu mit seiner Erörterung von Problemen der Intermedialität in literarischen Übersetzungen aus dem Deutschen ins Türkische.

Mehrsprachigkeit und Interkulturalität

Zu den konstitutiven Ausgangspunkten interkultureller Germanistik gehöre die Frage nach der Standortgebundenheit wissenschaftlicher Begriffe, Methoden und Interessen und der Erkenntnischance, die in der Pluralität unterschiedlicher Ausgangspunkte liege. Obwohl Konzepte wie ›Heterogenität‹, ›Polylog‹ oder ›Hybridität‹ (um nur einige zu nennen) in kulturwissenschaftlichen Diskursen prominente Positionen einnehmen und darüber die Diskussion über mehrsprachige Wissenschaftspraxis vorantreiben könnte, sei ebendiese Wissenschaftspraxis freilich bisher weitgehend einsprachig geblieben. Auch jenseits des Bezugsfeldes Wissenschaft sei das Potential von Mehrsprachigkeit im engen wie im weiteren Sinne noch wenig ausgeleuchtet.

Gemäß dieser Vorgabe stellte die Sektion *Wissenschaftskommunikation* (E 7), geleitet von Andrea Bogner und Barbara Dengel (Göttingen), die Standortgebundenheit von Wissenschaft zur Diskussion und fragte nach dem Zusammenhang von Wissen, Sprache(n) und Darstellungsformen. Yeon-Soo Kim umriss das Forschungsfeld der ›Trans-Humanities‹ und reflektierte dabei auch das gebietsbildende Präfix; Gesine L. Schiewer stellte die Aufgaben, Methoden und Anwendungsperspektiven der ›Interkulturellen Linguistik‹ vor und strich ihre Bedeutung für die moderne Wissensgesellschaft heraus; Shrishail Sasalatti entwarf dazu korrespondierend die Perspektiven einer interlingualen und interkulturellen Pragmatik im Bereich der Wissenschaftskommunikation (Formen, Konzepte, Transfer) und ihrer Funktion in den multilingualen Gesellschaften Indiens und Europas; Sidonie Kellerer präparierte den Anti-Cartesianismus in der Wissenschaftspublizistik zur Zeit der Weimarer Republik und im Nationalsozialismus heraus; Bernd Marizzi diskutierte Konzepte für die Vermittlung des Deutschen als Wissenschaftssprache in spanischen Grammatiken des Deutschen; Anastassiya Semyonova untersuchte die Argumentationsstrukturen in wissenschaftsorientierten DaF-Texten chinesischer und russischer Studierender; Julia Schmidt verglich Verfasserreferenz und Autorenrollen in wissen-

schaftlichen Artikeln. Leider wurden zu dieser Sektion weder ein Bericht noch Beiträge zur Publikation eingereicht.

Das Zusammenleben und Aushandeln von Zugehörigkeiten in mehrsprachigen Gesellschaften, spezifische Verständigungsformen und Interaktionsmodalitäten, Fragen von Hegemonie und Dominanz waren dann Gegenstand Sektion *Mehrsprachigkeit in multikulturellen Räumen* (E 8), die Neeti Badwe (Pune, Indien) und Aoussine Seddiki (Oran, Algerien) moderierten. Hier wurden die Erklärungsadäquatheit und Reichweite der unterschiedlichen Konzepte von ›Multikulturalität‹, ›Interkulturalität‹ und ›Transkulturalität‹ überprüft. In ihrer ausgreifenden Einführung in das Thema der Sektion suchte Neeti Badwe nach den historischen Wurzeln des Paradigmenwechsels von der Nationalsprachenphilologie als Spiegel nationaler Identitätsbildung zur Mehrsprachigkeitsforschung im Dienste multikulturell verfasster Wissensgesellschaften postindustrieller und postkolonialer Prägung.

Die Referenten setzten sich in ihren Referaten unter anderem mit den folgenden Fragen auseinander: Welche Konzepte bietet die Sprachpolitik der EU für der Erhaltung der (mono-)sprachlichen Identität einzelner Staaten (wie Deutschland) und der gleichzeitigen Förderung der Mehrsprachigkeit der EU-Länder insgesamt? Wie wird ›mehrsprachige Kompetenz‹ überhaupt definiert? Was bedeutet ›funktionale Mehrsprachigkeit‹ und was ›kollektive Mehrsprachigkeit‹? Was genau sind eigentlich ›multikulturelle Räume‹? Wann kann man davon ausgehen, dass Gesellschaften diglossisch, zweisprachig oder mehrsprachig sind? Inwiefern steht Einsprachigkeit in direktem Verhältnis zu Macht und Dominanz? Zeichnen sich hier neue Forschungsbereiche ab für eine kulturwissenschaftlich-linguistische Fundierung von Sprachentwicklung, Sprachplanung, Sprachpolitik?

Solche Fragen wurden von zwei indischen und zwei (nord-)afrikanischen Germanisten erörtert: Shishail Sasalatti aus New Delhi entwarf im Sinne der Vorgaben seiner Kollegin aus Pune eine außereuropäische Perspektive auf den multilingualen Kulturraum Europa aus der Sicht seines traditionell vielsprachigen Subkontinents Indien; Mohammed Laasri plädierte vor diesem Hintergrund für die Entwicklung neuer Lehr- und Lernstrategien für den Deutscherwerb in seinem Lande (Marokko) mit seiner spezifischen postkolonialen Position; Aoussine Seddiki beschrieb die damit vergleichbare Situation der Mehrsprachigkeit in Algerien und deren Konsequenzen für die Konzeption der Deutschstudien in Oran.

Ergänzend zu diesen Beiträgen befasste sich das Referat von Tobias Kallfell mit der Frage, wie die migrationsbedingte Kontaktsituation in Deutschland den Sprachgebrauch von jugendlichen Spätaussiedlern aus Russland beeinflusse, die erst im Zuge ihrer Einreise nach Deutschland die Zielsprache erworben haben. Auf der Basis der Analyse von dafür aufgezeichneten Gesprächen mit jugendlichen Spätaussiedlern der ersten Generation demonstrierte Kallfell, wie der Wechsel zwischen Russisch und Deutsch nicht nur innerhalb eines Gesprächs, sondern auch innerhalb von Redebeiträgen bzw. Äußerungen stattfindet, womit er zu zeigen suchte, dass es sich bei den Sprachalternationen um

ein kontextabhängiges Diskursphänomen handele, das im Rahmen bilingualer Sprachpraxis bestimmte kommunikative Funktionen ausüben könne.

Die Frage nach der Rolle der Sprache(n) für Identitätskonstruktionen schließlich stand im Mittelpunkt der Sektion *Mehrsprachigkeit und Identitätskonstruktionen* (E 9), die von Astrid Starck-Adler (Mulhouse/Basel) und Joachim Warmbold (Tel Aviv) geleitet wurde. Ein besonderer Schwerpunkt lag hier auf der sowohl linguistisch als auch literaturwissenschaftlich motivierten Erschließung von Potentialen, die veränderte, diskursiv und transitorisch gefasste Identitätskonzepte für ein umfassenderes Verständnis von Mehrsprachigkeit bieten, sei es im Spracherwerb, sei es in der ästhetischen Reflexion durch literarische Texte.

Zwei ungarische Literaturwissenschaftlerinnen aus Budapest nahmen dies zum Ausgangspunkt ihrer Überlegungen zur Identitätsbildung in literarischen Texten, verstanden als zeichenhafte Objektivationen soziokultureller Praxis. Anita Czeglédý behandelte die Interferenz der ungarischen, ungarndeutschen, deutschen und szeklerischen Kulturelemente im Werk von Márton Kalász und stellte seine vom Schicksalsmythos der Ungarndeutschen abweichende, sich im multikulturell geprägten poetischen Metaraum entfaltende Identitätskonstruktion vor. Szilvia Ritz wandte sich der im 2004 erschienenen Roman *Ohnehin* des in Israel geborenen österreichischen Autors Doron Rabinovici beschriebenen Situation von Juden und Migranten im Wien des ausgehenden 20. Jahrhunderts zu. Ritz arbeitete den politischen Hintergrund des Romans heraus, untersuchte die symbolische Funktion des seit dem Mittelalter existierenden Naschmarkts im Text und legte den Zusammenhang zwischen Antisemitismus und gegenwärtigem Rassismus frei.

In multilingualen Gesellschaften wie Belgien oder Luxemburg hat das Deutsche einen anderen Status als in der (weitgehend) monolingualen Sprachgemeinschaft Deutschlands, was sich auch in den literarischen Texten dieser Regionen niederschlägt. Thomas Ernst zeigte überzeugend, dass Autoren wie Freddy Derwahl und Leo Wintgens weniger eine homogenisierte minoritäre Form eines literarischen Deutsch als vielmehr eine hybride und liminale Literatur schufen. Während in Roger Manderscheids Roman *Schacko klak* (1988) etwa das Letzebuergische noch als vom Deutschen, der Sprache der Besatzer, abgegrenzt erscheine, ließen sich seine Erzählsammlung *schwarze engel* (2001) oder auch Nico Helmingers Theaterstück *now here & nowhere oder den här io ming pei hätt mueres gär krewetten* (2007) bereits als hybride Beispiele einer luxemburgischen Literatur beschreiben, in der die deutsche Sprache in einer sprachlichen Vielfalt aufgegangen sei.

Die weiteren Beiträge waren linguistisch interessiert: Sedat İnce referierte psycho- und neurolinguistische Implikationen multilingualer Identitätsbildung; Ewald Reuter untersuchte postnationale Identitätskonstruktionen in auslandsgermanistischen Qualifikationsarbeiten in deutsch-finnischem Kontakt; Djamel Eddine Lachachi fragte nach den sprachpolitischen Prämissen der Mehrsprachigkeit in Algerien und deren Auswirkungen auf die kulturelle Identität der Sprecher.

Neben diesem außerordentlich dichten wissenschaftlichen Programm soll aber auch das kulturelle Programm nicht unerwähnt bleiben. Der erste Abend bot Gelegenheit zu kundig geführten thematisch akzentuierten Rundgängen durch das historische Göttingen und später eine Lesung mit der japanisch-deutschen Autorin Yōko Tawada im schönen Versammlungssaal der Paulanerkirche. Am späten Nachmittag des zweiten Tages brachen die Teilnehmer gemeinsam zur Burgruine Hanstein auf mit ihrem herrlichen Rundblick bis hinein nach Thüringen über den ehemaligen Grenzverlauf hinweg, der den Osten Deutschlands vom Westen trennte. Im nahen mittelalterlichen Klausenhof ließen sie den Abend bei einem festlichen *Dîner* ausklingen.

Den Abschluss und Höhepunkt des Kongresses bot der letzte Abend mit einem Festvortrag des Leibniz-Preisträgers und Göttinger Germanisten Heinrich Detering, der das Auditorium (wiederum in der Paulanerkirche) mit seinem tiefschürfenden und reich illustrierten Vortrag über *Literatur und Geographie: Zum Beispiel Nordfriesland* zu fesseln verstand. Nach den Schlussworten des GiG-Präsidenten, der eine im *Peer-Review*-Verfahren ermittelte Auswahl aus den zu wissenschaftlichen Kapiteln ausgearbeiteten Beiträgen gemeinsam Corinna Albrecht und Andrea Bogner wiederum in der Reihe der GiG-Publikationen veröffentlichen zu können hofft, bot das anschließende großzügig sich anbietende Buffet nicht nur leibliche Erquickung, sondern auch geistige Gelegenheit, sich über die vielfältigen Eindrücke der fachlich intensiven drei Tage auszutauschen, die allen Teilnehmern lange in bester Erinnerung bleiben werden.

Rundbrief 5.1 (2011)

ERNEST W.B. HESS-LÜTTICH

BERN, DEN 30. SEPTEMBER 2011

Sehr verehrte Kolleginnen, sehr geehrte Kollegen, liebe Freunde in der GiG.

In der *Zeitschrift für interkulturelle Linguistik* (ZiG), deren Heft 2 (2011) Ihnen im Sommer zugesandt worden ist, habe ich ausführlich über den Stand der Dinge berichtet – mit dem Bericht des Vorstands, dem Protokoll der Mitgliederversammlung 2010 in Göttingen und der dort verabschiedeten neuen Fassung der Satzung sowie dem Abdruck meines Rundbriefes zur Jahreswende 2010/11 (ebd.: 173-189). Daher wollte ich Sie nicht zur gleichen Zeit mit einem weiteren behelligen, auch wenn von einigen Mitgliedern der Rundbrief (2011) offenbar schon vermisst und angemahnt wurde.

Zudem hatten wir im Sommer alle Hände voll zu tun mit der den Vorbereitungen und mit der Durchführung sowie der Abrechnung unseres Kolloquiums in Bangkok, an das alle, die daran teilgenommen haben, gerade nach den aktuellen Bildern von den Überschwemmungen der Stadt in jüngster Zeit, nicht nur mit fachlichem Respekt vor dem Niveau des Programms und kollegialer Hochachtung vor der perfekten Organisation des Ablaufs, sondern auch mit persönlicher Sympathie und Anteilnahme zurückdenken. Unserem Vorstandsmitglied, Prof. Dr. Pornsan Watanangura von der Chulalongkorn University, und ihrem engagierten Mitarbeiter Athikhom Saengchai sowie einem hochmotivierten Team von ebenso emsigen wie liebenswürdigen Studierenden gilt unser aller besonderer Dank für die Ausrichtung einer in jeder Hinsicht gelungenen Tagung. Dank einer von Prof. Watanangura eingeworbenen namhaften Unterstützung des thailändischen Außenministeriums, die den von mir beantragten Zuschuss des DAAD ergänzte, konnten alle auswärtigen Teilnehmer einen Beitrag zu ihren Reise- und Aufenthaltskosten erhalten. Das interessante Programm der Fachvorträge zum Rahmenthema wurde überdies ergänzt durch einen faszinierenden Ausflug nach Amphawa, den Artur Stopyra (dachl@wp.pl) fotografisch dokumentiert hat (und der allfälligen Interessenten auch gerne Kopien seiner Bilder zur Verfügung stellt).

Wegen meines Forschungssemesters und meiner Gastprofessuren in Melbourne und in Sydney in der ersten Jahreshälfte sind schließlich die editorischen Arbeiten an den aus den GiG-Tagungen in Göttingen (September 2010) und in Kairo (November 2010) hervorgegangenen Sammelbänden etwas ins Stocken geraten; erschwerend kam hinzu, dass die Mitherausgeberinnen in Göttingen sich aufgrund ihrer beruflichen Belastung nicht an den zeitraubenden redaktionellen Arbeiten beteiligen konnten, die wegen eines vorübergehenden persönlichen Engpasses (infolge Mittelkürzungen an der Universität Bern) während meiner Auslandsabwesenheit auch nicht sofort von studentischen Hilfskräften an meinem Lehrstuhl übernommen werden konnten. Hier musste ich nach meiner Rückkehr sofort aktiv werden, um etwas von der verlorenen Zeit aufzuholen. Nun sind die Typoskripte der beiden Bücher aber auf gutem Wege, und die Dateien sollten noch in diesem Herbst an den Verlag gehen können. Auch Zuschüsse zu den Druckkosten sind bereits beantragt.

Sie sehen: die Verspätung meines Rundschreibens hatte gute Gründe. Aber jetzt zum Auftakt des Herbstes (bzw. Frühlings, je nach GPS-Lokalisierung) will ich Ihnen aus aktuellem Anlass doch endlich schreiben, denn soeben erhalte ich aus Kyoto die Bestätigung, dass die Homepage für unser nächstes Kolloquium zum Thema *Orient im Okzident, Okzident im Orient* an der Ritsumeikan Universität aufgeschaltet ist und die Anmeldungen dazu ab sofort und noch bis spätestens zum 31. November 2011 möglich sind. Bitte besuchen Sie die Webseite

<http://www.ritsumei.ac.jp/acd/re/k-rsc/hss/GIG/index.html>

Dort finden Sie alle nötigen Hinweise zu den Formalitäten der Anmeldung, zu den thematischen Schwerpunkten des Fachprogramms, zu den kulturellen Beiprogrammen, zu den Unterkunftsmöglichkeiten usw. Bitte beachten sie, dass die Zahl der Teilnehmer begrenzt werden muss und dass der DAAD (wenn überhaupt) immer nur Zuschüsse für wenige Teilnehmer, und zwar nur solche aus sog. DAC-Ländern (gemäß UNESCO-Vorgaben), genehmigen kann. Aus den allen bekannten Gründen ist die finanzielle Situation eines von multiplen Katastrophen betroffenen Landes derzeit so angespannt, dass mit ähnlich großzügigen zusätzlichen Unterstützungen wie in Thailand (aufgrund des 150-jährigen Bestehens der deutsch-thailändischen Beziehungen) diesmal in Japan nicht zu rechnen ist. Bemühen Sie sich im Falle Ihres Interesses an einer Mitwirkung daher frühzeitig um eine eigene Finanzierung der Reise und des Aufenthaltes.

Autorinnen und Autoren

Delabar, Walter, Prof. Dr., Ceciliengärten 40, D – 12159 Berlin, E-Mail: walter.delabar@t-online.de

Dobrovol'skij, Dmitrij O., Prof. Dr., Russische Akademie der Wissenschaften, Institut für Russische Sprache, Volkhonka 18/2, RUS – 119019 Moskau; E-Mail: dm-dbrv@yandex.ru

Farrag, Hala, Prof. Dr., Chemin de la Redoute 7, CH – 1752 Villars-sur-Glâne (Fribourg); E-Mail: farrag.hala@gmail.com

Hajduk, Stefan, Dr., Simon-Dach-Str. 26, D – 10245 Berlin; E-Mail: stefan.hajduk@gmx.de

Hamann, Christof, PD. Dr., Universität zu Köln, Institut für Deutsche Sprache und Literatur I, Albertus Magnus Platz, D – 50923 Köln; E-Mail: hamannc1@uni-koeln.de

Hermes, Stefan, Dr., Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, Deutsches Seminar/ Neuere Deutsche Literatur, Platz der Universität 3, D – 79085 Freiburg; E-Mail: stefan.hermes@germanistik.uni-freiburg.de

Hess-Lüttich, Ernest W.B., Prof. Dr. Dr. Dr. hc., Universität Bern, Institut für Germanistik, Länggassstr. 49, CH – 3000 Bern 9; E-Mail: ernest.hess-luettich@germ.unibe.ch

Holdenried, Michaela, Prof. Dr., Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, Deutsches Seminar – Neuere Deutsche Literatur, Platz der Universität 3, D – 79085 Freiburg; E-Mail: michaela.holdenried@germanistik.uni-freiburg.de

Honold, Alexander, Prof. Dr., Universität Basel, Deutsches Seminar – Neuere deutsche Literaturwissenschaft, Nadelberg 4, CH – 4051 Basel; E-Mail: alexander.honold-at-unibas.ch

Mein, Georg, Prof. Dr., Universität Luxemburg, Institut für deutsche Sprache, Literatur und Interkulturalität, Route de Diekirch B.P. 2, L – 7220 Walferdingen; E-Mail: georg.mein@uni.lu

Pavlik, Jennifer, M.A., Universität Luxemburg, Institut für deutsche Sprache, Literatur und Interkulturalität, Route de Diekirch B.P. 2, L – 7220 Walferdingen; E-Mail: jennifer.pavlik@uni.lu

Philipsen, Bart, Prof. Dr., Katholische Universität Löwen, Lehrstuhl für deutsche Literatur und Kulturwissenschaften, Blijde-Inkomststraat 21, B – 3000 Leuven; E-Mail: bart.philipsen@arts.kuleuven.be

Šarandin, Artëm V., Dr. phil., Moskauer Staatliche Lomonossov-Universität, Fakultät für Fremdsprachen, Lehrstuhl für deutsche Sprache, Lomonossovskij-Prospekt 31/1, RUS – 119192 Moskau; E-Mail: sharandin@gmail.com

Weinberg, Manfred, Prof. Dr., Karls-Universität Prag, Institut für germanische Studien, Náměstí Jana Palacha 2, CZ – 11638 Praha 1; E-Mail: Manfred.Weinberg@ff.cuni.cz

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 englischen *Abstract* an folgende Adresse einzureichen:

contact@zig-online.de.