



Aus dem Inhalt

- Renata Cornejo/Manfred Weinberg
Zu diesem Themenheft und zur Inter-
kulturalität der Böhmisches Länder
- Eva Wiegmann Antikenrezeption als
interkulturelles Phänomen
- Julian
Osthues Interkulturelle Metaphern
- Iulia-Karin Patrut/Matthias Bauer
Facetten des Vielfältigen in der Ly-
rik
- Dieter Heimböckel Zwischen
Projektion und Dekonstruktion
- Herbert Uerlings Anerkennung und In-
terkulturalität
- Simo Interkulturalität
und Wissensproduktion
- Ernest W.B.
Hess-Lüttich Kultur, Ritual, Tabu – und
das Zeichen des Schleiers
- Božena
Choluj Interkulturalität im Universitäts-
betrieb
- Libuše Moníková Kirschfeste

Herausgegeben von Dieter Heimböckel,
Georg Mein, Gesine Lenore Schiewer und
Heinz Sieburg

zig | Zeitschrift für interkulturelle Germanistik

8. Jahrgang, 2017, Heft 2

Die Zeitschrift wird herausgegeben von

Dieter Heimböckel, Georg Mein, Gesine Lenore Schiewer und Heinz Sieburg
unter der Mitarbeit von Wilhelm Amann und Till Dembeck

Wissenschaftlicher Beirat

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

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

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

Indexiert in EBSCOhost-Datenbanken.



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

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

Erschienen 2017 im transcript Verlag, Bielefeld

© Dieter Heimböckel, Georg Mein, Gesine Lenore Schiewer, Heinz Sieburg (Hg.)

Umschlaggestaltung: Kordula Röckenhaus, Bielefeld

Lektorat & Satz: Jan Wenke, Leipzig

Druck: CPI – Clausen & Bosse, Leck

ISSN 1869-3660

eISSN 2198-0330

Print-ISBN 978-3-8376-3818-9

PDF-ISBN 978-3-8394-3818-3

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

SCHWERPUNKTTHEMA: VIELFÄLTIGE KONZEPTE – KONZEPTE DER VIELFALT. ZUR THEORIE DER INTERKULTURALITÄT

Zu diesem Themenheft und zur Interkulturalität der Böhmisches Länder

RENATA CORNEJO/MANFRED WEINBERG | 11

Antikenrezeption als interkulturelles Phänomen

EVA WIEGMANN | 23

Interkulturelle Metaphern

Überlegungen zu ihrer Theoretisierung am Beispiel des Palimpsests

JULIAN OSTHUES | 37

Facetten des Vielfältigen in der Lyrik

Interferenz und interkulturelle Literatur

IULIA-KARIN PATRUT/MATTHIAS BAUER | 53

Zwischen Projektion und Dekonstruktion

Mediterranismus oder Vom Nutzen und Nachteil einer Denkfigur
zur Erforschung des ›südlichen Blicks‹

DIETER HEIMBÖCKEL | 73

Anerkennung und Interkulturalität

Überlegungen mit Blick auf ›Haiti‹ bei Hegel und Alexander Kluge

HERBERT UERLINGS | 87

Interkulturalität und Wissensproduktion

SIMO | 105

Kultur, Ritual, Tabu – und das Zeichen des Schleiers

ERNEST W.B. HESS-LÜTTICH | 119

LITERARISCHER ESSAY

Kirschfeste

Über die Annexion Europas an Böhmen
anlässlich des 50. Jahrestages des Münchner Abkommens
LIBUŠE MONÍKOVÁ | 157

FORUM

Sprachnomaden

Statt einer Migrationsliteratur:
Literarische Entdeckungsreisen und transkulturelles Schreiben
JOHANNES PRESCHL | 165

REZENSIONEN

Florian Krobb: Vorkoloniale Afrika-Penetrationen.
Diskursive Vorstöße ins »Herz des großen Continents«
in der deutschen Reiseliteratur (ca. 1850-1890)
VON HEIKO ULLRICH | 179

Swati Acharya (Hg.): Sa'adat Hasan Manto.
Chronist des ungeteilten Irrsinns der Teilung Indiens
VON THOMAS KELLER | 183

Wiebke Sievers (Hg.): Grenzüberschreitungen. Ein literatursoziologischer
Blick auf die lange Geschichte von Literatur und Migration
VON RALUCA RĂDULESCU | 188

GESELLSCHAFT FÜR INTERKULTURELLE GERMANISTIK

GiG im Gespräch 2017/2 | 195

Autorinnen und Autoren | 199

Hinweise für Autorinnen und Autoren | 201

Editorial

Wie jedes zweite Jahrgangsheft seit mittlerweile fünf Jahren ist der vorliegende Band unserer Zeitschrift einem Schwerpunktthema gewidmet. Dieses Mal versammeln wir eine Auswahl an insgesamt neun Beiträgen der im Oktober 2016 in Tschechien (Ústí nad Labem und Prag) durchgeführten periodischen Tagung der *Gesellschaft für interkulturelle Germanistik (GiG)*. Ihr generelles Motto *Vielfältige Konzepte – Konzepte der Vielfalt. Zur Theorie der Interkulturalität* ist mitnichten ein Verlegenheitstitel, es betont vielmehr die dem Interkulturalitätsdenken inhärenten pluralen Perspektiven. Verantwortlich für den Schwerpunkt sind Renata Cornejo, Gesine Lenore Schiewer und Manfred Weinberg. Nähere Angaben zur Ausrichtung der einzelnen Beiträge sind der Einführung zu entnehmen. Mit Blick auf den Tagungsort thematisiert ihr Beitrag darüber hinaus die »Interkulturalität der Böhmisches Länder«. Wir haben die Anregung zur Berücksichtigung des Potentials vermeintlich peripherer Räume aufgegriffen und als »Literarischen Essay« einen Text von Libuše Moníková über die politische und kulturelle Chiffre ›Böhmen‹ aufgenommen, der 1988, also am Ende der europäischen Nachkriegsordnung, entstanden ist. Die Autorin ist im Übrigen ein gutes Beispiel für die Unschärfe von Begriff und Vorstellung von Migrationsliteratur, die Johannes Preschl im »Forum« erörtert. Im Anschluss an den Rezensionsteil umreißt Gesine Lenore Schiewer in der Rubrik »GiG im Gespräch« einen neuen Themenkomplex für die interkulturelle Germanistik. Die Rubrik »Beiträge zur Kulturtheorie und zur Theorie der Interkulturalität« entfällt wegen des bereits darauf ausgerichteten Fokus des Schwerpunktthemas.

Noch ein redaktioneller Hinweis: Wir freuen uns über die vielen Beitragsangebote, die uns von Kolleginnen und Kollegen aus allen Teilen der Welt zugesandt werden. Aufgrund der strengen Regularien des *Peer-review*-Verfahrens kann es unter Umständen zu Verzögerungen bei den Rückmeldungen an die Beiträgerinnen und Beiträger kommen. Wir bitten dafür um Verständnis.

Bayreuth und Esch-sur-Alzette im November 2017

Dieter Heimböckel, Georg Mein, Gesine Lenore Schiewer und Heinz Sieburg

**Schwerpunktthema:
Vielfältige Konzepte –
Konzepte der Vielfalt.
Zur Theorie der Interkulturalität**

Zu diesem Themenheft und zur Interkulturalität der Böhmisches Länder

RENATA CORNEJO / MANFRED WEINBERG

Abstract

The article provides as an introduction to the special issue »Diverse Concepts – Concepts of Diversity. On the theory of interculturality« an overview of the specific interculturality of the Czech Lands, showing the lack of concepts for their appropriate description. In the end, the contributions gathered in this special issue are briefly characterized.

Title: On this special issue and the interculturality of the Czech Lands

Keywords: theory; concepts; interculturality; Intercultural German Studies; Czech Lands

1. ZUR TAGUNG DER GESELLSCHAFT FÜR INTERKULTURELLE GERMANISTIK (GiG) IN ÚSTÍ NAD LABEM UND PRAG

Die nachfolgenden Beiträge gehen zurück auf die Tagung *Vielfältige Konzepte – Konzepte der Vielfalt: Interkulturalität(en) weltweit*, die vom 4. bis 6. Oktober 2016 an der Jan-Evangelista-Purkyně-Universität in Ústí nad Labem und anschließend vom 6. bis 9. Oktober an der Karls-Universität in Prag mit fast 200 Vortragenden aus allen fünf Kontinenten stattgefunden hat.

Im *Call for Papers* war ausgeführt worden, dass diese Tagung

einer Bestandsaufnahme der von ihren Mitgliedern (und weiteren BeiträgerInnen) zur Beschreibung interkultureller Phänomene vorausgesetzten und genutzten Konzepte [gilt]. Dabei geht es darum, sich einen Überblick über Modellierungen interkultureller Phänomene in verschiedenen Weltregionen, Theoriekulturen und Fächern zu verschaffen. Das Interesse ist allerdings gerade nicht darauf gerichtet, aus den vorgestellten Konzepten ein ›General-Konzept‹ zur vermeintlich einzig angemessenen Beschreibung interkultureller Konstellationen zu synthetisieren, sondern vielmehr die weltweite sowie fachspezifische Unterschiedlichkeit solcher Konzeptualisierungen in den Blick zu nehmen – und eben diese Vielfalt zur Grundlage der wissenschaftlichen Fortentwicklung interkultureller Germanistik zu machen. (O.A. 2016: 195)

Die erbetene Fokussierung der Vorträge auf *Konzepte* der Interkulturalität ergab sich aus dem Übergang in der Präsidentschaft der GiG von Ernest W.B. Hess-Lüttich zu Gesine Lenore Schiewer, was eine ›Bestandsaufnahme‹ nahelegte. Die ›Inventur‹ war aber auch der Tatsache geschuldet, dass die beiden ausrich-

tenden germanistischen Institute die Interkulturalität in den Böhmisches Ländern zu einem Schwerpunkt ihrer Forschungen gemacht haben. Da auch für diese gilt, dass es, wie der *Call for Papers* resümierte, »bisher durchaus noch an Konzepten fehlt, um komplexere Formen von interkulturellen Konstellationen wissenschaftlich angemessen zu beschreiben« (ebd.: 197), bestand also auch ein Eigeninteresse an solchen grundsätzlichen Reflexionen.

2. ZUR INTERKULTURALITÄT DER BÖHMISCHEN LÄNDER

Einleitend sei der Mangel an passgenauen Konzepten am Beispiel Prags, Böhmens und Mährens expliziert. Die topische Beschreibung der Interkulturalität der Böhmisches Länder bis zur Vertreibung der Deutschen aus ihnen nach dem Zweiten Weltkrieg ist die eines (lange durchaus gedeihlichen) Zusammenlebens von Tschechen, Deutschen und Juden. Die Formel scheint zunächst einem Kategorienfehler geschuldet: Zwei nationalkulturellen Attribuierungen steht eine religiöse Attribuierung zur Seite. Doch ist diese Diagnose in mehrfacher Hinsicht falsch, denn erstens waren »die« Deutschen keine Staatsangehörigen des Deutschen Reiches, sondern – wie »die« Tschechen – solche der K.-u.-k.-Monarchie Österreich-Ungarn, so dass beide »Gruppen« bis 1918 national gesehen Österreicher waren und nur bezogen auf ihre Muttersprachen Deutsche und Tschechen. Zweitens war »jüdisch« ab einem bestimmten Zeitpunkt doch auch eine nationale Kategorie, weil in den Volkszählungen der Ersten Tschechoslowakischen Republik ab 1920 die Möglichkeit bestand, sich eine jüdische Nationalität zuzuschreiben. Dass dies nur wenige Juden taten, hat damit zu tun, dass sich die meisten längst assimiliert hatten und z.B. die jüdischen Händler es für taktisch unklug hielten, ihr Judentum »auszustellen«. Assimilation war dabei in Prag ein komplexeres Phänomen als etwa in Berlin oder Paris, weil die Prager wie die böhmischen und mährischen Juden sich zu entscheiden hatten, ob sie sich an ein »deutsches« oder »tschechisches« Christentum assimilierten.

Es gehört inzwischen zum Standard in den Kulturwissenschaften, »Container-Modelle« von Kultur(en) abzulehnen.¹ Wie aber lässt sich im Falle der Böhmisches Länder über die nebeneinander gestellten »Container« dreier Gruppen hinausgelangen? Eine erste Notwendigkeit besteht sicher darin, deren »innere Heterogenität« zu berücksichtigen – etwa hinsichtlich der Vielfalt jüdischer Identitätsoptionen (im Folgenden fokussiert auf das frühe 20. Jahrhundert)².

1 | Allerdings gilt auch, »dass jene Sichtweise auf unterschiedliche Kulturen, die dazu neigt, selbige zu homogenisieren und auf dieser Grundlage klar voneinander zu unterscheiden, nicht von der Bildfläche verschwunden ist« (Langenohl/Poole/Weinberg 2015: 13).

2 | Zu den kulturellen und sozialen Aspekten des Zusammenlebens der Deutschen (insb. der deutschsprachigen Juden) und Tschechen in Böhmen in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts am Beispiel von Auguste Hauschner und Fritz Mauthner vgl. Jiřinská 2014.

Eher selten war dabei der Rückbezug auf das traditionelle ›Ostjudentum‹, für den Jiří Langer steht. Er verließ 1913 mit 19 Jahren seine Familie und ging nach Galizien; nach dem Ersten Weltkrieg – und einigen Jahren in Wien – kehrte er nach Prag zurück, lebte dort auch von seiner äußeren Erscheinung her als Ostjude und wurde für Franz Kafka zur wichtigsten Auskunftsperson in Sachen jüdischer Traditionen.³ Sein Bruder František Langer verstand sich dagegen ungebrochen als Tscheche und gehörte als Dramatiker, Essayist, Literaturkritiker und Publizist zur geistigen Elite der Ersten Tschechoslowakischen Republik. Da er zwar jüdischstämmig, aber kein praktizierender Jude war, steht er für das schon benannte zweite (und am weitesten verbreitete) Identitätsmodell der Assimilation. Das dritte Modell des Zionismus findet sich im Prag dieser Zeit vornehmlich als Kulturzionismus, also unter Hintanstellung der Forderung eines eigenen Staates in Palästina und einer weit stärkeren Betonung der Eigenständigkeit jüdischer Kultur und Geschichte. Es wurde von einigen Prager Juden (unter ihnen Max Brod) als Möglichkeit aufgefasst, sich in ein modernes Verhältnis zum eigenen Judentum zu bringen. Entsprechend ist die Vielfalt deutscher und tschechischer ›Identitäten‹ zu beschreiben.

In Rechnung zu stellen ist allerdings, dass man einer Darstellung der Prager Verhältnisse als einem Nebeneinander homogener Gruppen zeitgenössisch durchaus immer wieder begegnet. So hat Egon Erwin Kisch strikt einsprachige Instrumentalkonzerte, Schwimmanstalten, Parks, Spielplätze sowie Restaurants, Kaffeehäuser und Geschäfte im Prag des frühen 20. Jahrhunderts (vgl. Kisch 1990: 78f.) beschrieben.⁴ Auch Pavel/Paul Eisners durch Eduard Goldstücker auf der traditionsbildenden *Weltfreunde*-Konferenz von 1965 zur Grundlage der einen ›Prager deutschen Literatur‹ ›geadelte‹ Aussage (vgl. Goldstücker 1967: 26f.; Weinberg 2017b), dass deren Autoren in einem ›dreifachen Ghetto‹ (vgl. Eisner 1933) – als Deutsche unter Tschechen, Juden unter Christen und sozial Höhergestellte unter sozial niedriger Gestellten – gelebt hätten, untersteht

3 | Dabei sind Individuen nicht vorschnell mit ›Positionen‹ zu verrechnen. Bei Jiří Langer ist darauf hinzuweisen, dass er »some of the most daring homoerotic poetry ever published in Hebrew« geschrieben hat, »at a time when merely discussing such matters was considered shameful« (Holtzman 2010), was nicht bruchlos zu einer Orientierung am traditionellen Ostjudentum passt.

4 | Allerdings dient Kisch solche Separierung nur dazu, sich am Ende seines Textes *Deutsche und Tschechen* als ›Vermittler‹ zu stilisieren, indem er sein Missfallen an den »nationalen Streitereien« bekundet und angibt, dass seine deutsche »Fußballvereinigung ›Sturm‹« weiter mit tschechischen Mannschaften spielte und er mit »Telefonistinnen des Postamts« sowie mit »tschechischen Beamten in ihrer Sprache« kommunizierte, was den Zorn seiner Kollegen heraufbeschwor, die ihre öffentliche Forderung, »daß man auf den Ämtern deutsch sprechen soll«, unterlaufen sahen. Man habe ihm das aber aufgrund seiner Jugend durchgehen lassen: »Die Redaktion war überaltert, und die alten Herren ließen den gewähren, der ihnen Arbeit abnahm.« (Kisch 1990: 83) So stellt Kisch die Überwindung der Abgetrenntheit der Nationalkulturen durch die nächste Generation in Aussicht.

einer solchen Logik des Mosaiks streng getrennter, nationalkulturell homogener Räume. Dagegen lässt sich Vilém Flussers in *Bodenlos*, seiner *philosophischen Autobiographie*, formulierte Frage in Stellung bringen, ob man denn »als Prager Tscheche, Deutscher oder Jude« gewesen sei und ob man sich »zwischen diesen Alternativen« überhaupt habe entscheiden müssen (Flusser 1992: 15f.), womit eine gemeinsame Prager Identität in den Vordergrund gerückt wird.⁵ Entsprechendes gilt für Johannes Urzidils oft zitierte, aber selten theoretisch ernst genommene Beschreibung seines Lebens als Junge in Prag: »Ich bin hinternational«, pflegte er zu sagen. *Hinter* den Nationen – nicht über- oder unterhalb – ließ sich leben und durch die Gassen und Durchhäuser streichen« (Urzidil 1960: 11; Hervorh. i.O.).⁶ Urzidil bringt durch die Absage ans »[Ü]ber- oder [U]nterhalb« nicht nur die kulturelle Vielfalt Prags in ein Nebeneinander, sondern etabliert durch das Anfügen nur eines Buchstabens an das gebräuchliche »international« eine Doppelheit von vordergründiger nationalkultureller Trennung und hintergründiger, so aber grundlegender Gemeinsamkeit. Auf diese Weise werden die »Durchhäuser« zum Insignium Prags und der Prager Stadtraum zu einem (fast) flächendeckenden »Zwischenraum«, den alle Prager »als Prager« teilen.⁷

Diese so unterschiedlichen Beschreibungen verdeutlichen, dass man der Interkulturalität Prags und der Böhmisches Länder weder mit einer strikt abgrenzenden Rede von drei Gruppen beikommt, noch mit der Diagnose einer unterschiedslosen »Hybridisierung« (Welsch 2012: 28). Die erste ignoriert das offenbar vorhandene und den Alltag prägende Gemeinsame, die zweite die dann doch vorausgesetzten (und gelebten) Abgrenzungen, so dass eine Berücksichtigung von Konzepten der Einheit *und* Vielfalt geboten ist. Das entspricht im Übrigen auch neueren historischen Forschungen, die die Diagnose der strikten Trennung der »Volksgruppen« in Prag beiseite geräumt haben (vgl. Čapková 2005). In ihrer Studie *Geteilte Kulturen* weist Ines Koeltzsch darauf hin, dass »trotz der starken Tendenz nationaler Homogenisierung in der städtischen Gesellschaft nach dem Ersten Weltkrieg bei bi- und multilingualen Akteuren eine hohe Flexibilität im alltäglichen Umgang mit der gesprochenen und geschriebenen Sprache vorhanden war« (Koeltzsch 2012: 27). Diese sprachliche Flexibilität ist aber auch als »allgemein« kulturelle zu verstehen, was zu einer weiteren konzeptuellen »Umstellung« in Bezug auf den Umgang mit »Identität(en)« führen muss.

5 | Es stellt sich jedoch die Frage, wie sehr Flussers später Rückblick auf Prag durch seine zwischenzeitlichen Erfahrungen mit der Interkulturalität Brasiliens, in das er 1940 ausgewandert war, geprägt ist.

6 | Vgl. zu Urzidil: Höhne/Johann/Němec 2013.

7 | Dies gilt insb. auch für die »Prager« Romane deutschsprachiger Gegenwartsautoren tschechischer Herkunft wie z.B. Ota Filip, Jan Faktor, Libuše Moníková oder Katja Fusek. Während Prag in Faktors Roman *Georgs Sorgen um die Vergangenheit* als individueller und kollektiver Erinnerungsraum verdrängter deutsch-jüdisch-tschechischer Vergangenheit evoziert wird (vgl. Cornejo 2015), wird die Stadt in Fuseks *Novemberfäden* zu einem erlebten und erinnerten »Zwischenraum«, auf den die Austragung von inneren Identitätskonflikten der Hauptfigur projiziert wird (vgl. Cornejo 2017).

Das Konstanzer Exzellenzcluster *Kulturelle Grundlagen von Integration* beschreibt als eine der Voraussetzungen seines Forschungsfelds ›Identifikation und Identitätspolitik‹, dass Identität nicht (mehr) »als ein quasi natürlicher Dauerzustand des Selbstbewusstseins sozialer Akteure« zu verstehen sei, sondern als »Effekt einer Dramatisierung von Differenz«. Identitätsfragen stellten sich nur in kritischen Übergangsphasen und könnten in ruhigeren Zeiten latent bleiben. So aber wird Identität zur »situationsabhängige[n] Kategorie«. ⁸ Das gilt auch für Prag und die Böhmisches Länder: In den kämpferischen Auseinandersetzungen der Tschechen und Deutschen spielte die Berufung auf ihre jeweilige Identität eine entscheidende Rolle, in anderen Situationen aber – etwa beim gemeinsamen Kinobesuch⁹ – ließ sich diese durchaus ignorieren.

3. EINE KURZE GESCHICHTE DER BÖHMISCHEN LÄNDER

Es muss hinzugefügt werden, dass sich ein Gegeneinander von Tschechen und Deutschen erst mit der sogenannten tschechischen nationalen Wiedergeburt (*národní obrození*) ab dem Ende des 18. Jahrhunderts etabliert hat, womit eine weitere zu berücksichtigende Dimension ins Spiel kommt: die Zeit bzw. Geschichte.¹⁰ Deswegen ein kurzer¹¹ Blick zurück: Von einer Interkulturalität der Böhmisches Länder lässt sich seit dem 12. Jahrhundert sprechen, als Bayern, Franken, Obersachsen, Schlesier und Österreicher unter der Herrscherdynastie der Přemysliden als Handwerker, Bauern und Bergleute angeworben wurden. Danach spielten die unterschiedlichen Volksgruppen lange Jahrhunderte erst einmal keine berichtenswerte Rolle mehr, da sie nicht zum Anlass historischer Großereignisse wurden. Erst mit der Schlacht am Weißen Berg 1620, in der die böhmischen Stände den Truppen der Katholischen Liga unterlagen, wodurch die Böhmisches Länder zum Erbkönigreich der Habsburger wurden, werden sie wieder bedeutsam. Mit der Politik der Habsburger endete die Glanzzeit böhmischer Kultur, weshalb die sich anschließende Phase aus tschechischer Sicht als ›temno‹ (Dunkelheit) bezeichnet wird. Die tschechische Kultur und Sprache wurde in dieser Zeit durch eine deutsch geprägte Kultur ›überschichtet‹. Als späte Gegenreaktion häuften sich ab den 1770er Jahren Apologien des Tschechischen, was über eine Aufwertung der tschechischen Sprache schließlich zur Ausbildung von zwei eigenständigen Kultursystemen führte, wobei sich die tschechische Kultur nur unter Leugnung aller Beziehungen zum Deutschen reetablieren konnte.

8 | Universität Konstanz (o. J. [2006-2012]): o.S.

9 | Vgl. dazu das Kapitel »Ein ›physisches Bedürfnis urbaner Menschen‹. Kino und Ins-Kino-Gehen« in Koeltzsch 2012: 288-330.

10 | Zur Reflexion über eine ›diachrone Interkulturalität‹ vgl. Mein/Wiegmann 2017.

11 | Eine ausführlichere Darstellung der Geschichte der Böhmisches Länder bietet Höhne 2017.

Im frühen 19. Jahrhundert war in den Böhmischen Ländern noch der sogenannte Bohemismus wirksam – ein »Integrationsmodell für die Böhmischen Länder«, das

die nationalen Interessen und Divergenzen zwischen Tschechen und Deutschen zugunsten eines übernationalen Landespatriotismus aufzulösen [ge]sucht [hat] und dabei von einer prinzipiellen Gleichheit im Sinne einer allgemeinen, auch sprachlichen Gleichberechtigung der Böhmen »slawischen wie deutschen Stammes« aus[ging]. (Höhne 2001: 625)

In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts verlor der Bohemismus jedoch an Bedeutung. Die Deutschen reagierten auf die Erfolge der tschechischen Wiedergeburt ihrerseits mit einem verstärkten Nationalismus. Auch wenn die Revolution von 1848 zunächst noch unter dem Motto ›Čech a Němec – jedno tělo‹ (Tscheche und Deutscher – ein Körper) stand, führte sie zuletzt zu einer weiteren Verstärkung der Trennung der beiden Gruppen. Bei den Landtagswahlen 1891 siegten die sogenannten Jungtschechen, die einen eigenen Staat mit Tschechisch als Staatssprache forderten. Ende 1891 wurde vom damals schon rein tschechischen Prager Stadtparlament die Entfernung deutscher Straßenbezeichnungen und Firmeninschriften angeordnet. Zu einer weiteren Eskalation führten die Badensischen Sprachverordnungen, die die tschechisch-deutsche Zweisprachigkeit in allen nationalen Verwaltungen durchsetzen sollten. Nach ihrer Rücknahme im Dezember 1897 wurden drei Tage lang deutsche Institutionen und Geschäfte in Prag geplündert und zerstört. Auf beiden Seiten fanden sich danach Stimmen, die eine Vertreibung des jeweils anderen Bevölkerungsteils forderten. Während des Ersten Weltkriegs wuchs die Entfremdung weiter. In der am 28. Oktober 1918 ausgerufenen Ersten Tschechoslowakischen Republik verweigerte sich ein Großteil der deutschsprachigen Bevölkerung dem neuen Staat zunächst und verstand sich nun – statt als Deutschböhmen – als Sudetendeutsche. Eine vorübergehende Entspannung trat Mitte der 1920er Jahre ein. Mit der Wirtschaftskrise 1929 spitzte sich das nationale Gegeneinander allerdings wieder zu,¹² was auch zur Gründung der Sudetendeutschen Heimatfront im Herbst 1933 führte. Diese wurde bei den Wahlen von 1935 als Sudetendeutsche Partei zur stärksten deutschen Partei und propagierte ab 1937 den Anschluss Sudetendeutschlands an das Dritte Reich. Mit der Besetzung der Sudetengebiete nach dem Münchner Abkommen im Herbst 1938 und der sogenannten Rest-Tschechei im März 1939 wurde dieser vollzogen. Die sowohl ›wilde‹ als auch (durch die Beneš-Dekrete) ›geregelter‹ Vertreibung von über drei Millionen Sudetendeutschen nach dem Zweiten Weltkrieg beendete schließlich die jahrhundertelange ›Konfliktgemeinschaft‹ (vgl. Křen 1990) von Tschechen und Deutschen.

12 | Vgl. Pavlíčková 2013, die die kommunikativen Strategien des Nationalitätendiskurses in der Region um die südmährische Stadt Znojmo (Znojmo) anhand der deutsch- und tschechischsprachigen Zeitungen von 1850 bis 1938 untersucht hat.

4. THEORETISCHE SCHLUSSFOLGERUNGEN

Dieser knappst mögliche historische Überblick macht deutlich, dass sich die Interkulturalität der Böhmisches Länder in verschiedenen Phasen ihrer Geschichte sehr unterschiedlich darstellt: von unproblematischer Selbstverständlichkeit über gewaltsame Konfrontation bis hin zur Vertreibung eines Bevölkerungsteils. Dabei neigt eine bloße ›Ereignisgeschichte‹ offensichtlich dazu, die Geschichte der Böhmisches Länder seit der nationalen Wiedergeburt als eine kontinuierliche Zunahme der Konfrontation darzustellen und so das Gegeneinander über die Maßen zu betonen, während eine synchrone Perspektive in der Gefahr steht, die ›Einheit in Vielheit‹ zu sehr in den Vordergrund zu rücken. Solche diachrone oder synchrone Perspektivierung hat im Übrigen wiederum eine theoretische Implikation. Die interkulturelle Literaturwissenschaft ist ja unter anderem durch den *spatial turn* inspiriert. Das mit diesem verbundene Versprechen war, dass im Nebeneinander des Raums Vielfältigkeiten besser zu beschreiben seien als in einer notwendigerweise vereinheitlichenden historischen Perspektive. Neuerliche Forderungen nach einer Berücksichtigung der Zeit lassen sich von der Diagnose leiten, dass man im bloßen Starren aufs zeitgleiche Mit-, Gegen-, In- und auch Durcheinander die in sie eingeschriebenen und durchaus noch wirksamen Vorgeschichten nicht in den Blick bekommt. Doch kann dies ja nicht heißen, dass man nun einfach zur zeitlichen Perspektivierung zurückkehrt, die man aus guten Gründen hinter sich gelassen hat. Es gilt also, Synchronie und Diachronie miteinander zu ›versöhnen‹.

Dies wird auf eine interessante Weise in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur von Autoren und Autorinnen tschechischer Herkunft umgesetzt, die durch die politischen Ereignisse um das Jahr 1968 und die darauffolgende Phase der ›Normalisierung‹ die Tschechoslowakei verlassen haben oder verlassen mussten. Unter denen, die sich als Schriftsteller in der deutschen Sprache etablieren konnten, sind vor allem Jiří Gruša, Ota Filip, Libuše Moníková, Jan Faktor oder Michael Stavarič zu nennen. Die ›böhmische‹ Vor-Geschichte ist in ihren Werken ein nicht wegzudenkender Bestandteil der ›tschechischen‹ bzw. tschechoslowakischen Geschichte, die oft als ›unheimliche Heimat‹ beschworen, fabuliert und imaginiert wird.¹³ Das jahrhundertelange Mit-, Gegen- und schließlich Nebeneinander der Tschechen und Deutschen wird allerdings nicht nur thematisch in ihren Werken ausgestaltet, sondern hat ein Pendant in den sprachlichen Besonderheiten einer ›interkulturellen‹ Sprache dieser Autoren, die aufgrund des vollzogenen Sprachwechsels in ihre deutschsprachigen Texte oft Elemente des Tschechischen einbeziehen, d.h. einen ›Dialog‹ zwischen den beiden Sprachen inszenieren (vgl. Cornejo 2010).

Im Unterschied zum ›literarischen Dialog‹ fällt der gegenwärtige ›politische Dialog‹ allerdings anders aus: Die fast ein Jahrtausend in Böhmen und Mähren

13 | Vgl. zu ähnlichen Diagnosen bezüglich weiterer mittelost- und osteuropäischer Autoren, die nach 1990 in der deutschsprachigen Literatur ›angekommen‹ sind: Cornejo/Piontek/Sandra 2012 und Cornejo u.a. 2014.

gelebte Interkulturalität spielt für das nationalkulturelle Gedächtnis heutzutage de facto keine Rolle mehr. So konnte der amtierende Staatspräsident Miloš Zeman in seiner Weihnachtsansprache 2015 angesichts der Flüchtlingskrise äußern: »Dieses Land ist unser Land, es ist nicht für alle da und kann auch nicht für alle da sein« (zit. nach Kokot 2016), was sich so bruchlos ja nur auf der Grundlage einer umfassenden ›Entsorgung‹ der eigenen interkulturellen Vergangenheit formulieren lässt. Diese konnte – nach ihrer Realisierung durch die Vertreibung der Deutschen – vergleichsweise leicht durchgesetzt werden, weil einer solchen ›Monokultur‹ durch die tschechische Wiedergeburt vorgearbeitet worden war, die ein Bild des nur Eigenen bereitstellte, so dass es nicht einmal einen wirklichen Bruch in der Erzählung von der eigenen Vergangenheit gab. Man musste nur noch dafür sorgen, dass eine damit konkurrierende andere Erzählung nicht vorkam, was sich in einem sozialistischen Staat – ohne Presse- und Meinungsfreiheit – allemal leicht bewirken ließ (vgl. Weinberg 2017a).

Ein solches Vergessenmachen früherer Interkulturalität stellt natürlich auch in theoretischer Perspektive eine Herausforderung dar. Möglicherweise zu optimistisch heißt es in der Programmschrift *Interkulturalität als Projekt* dazu:

Eine einmal gelebte Interkulturalität – denkt man sie als Prozess oder eben als Projekt – kann nicht wirklich beendet werden (etwa durch Vertreibung der Anderen), sondern sie ist auch danach noch da im ›anderen Zustand‹ des derzeit nicht Aktualisierten, gleichsam als »Gegen-Gedächtnis« [...]. Man wird, da sie nur in die Vergessenheit verschoben wurde, auf sie zurückkommen können. (Heimböckel/Weinberg 2014: 140)¹⁴

Damit wird zuletzt ein Weiteres aufgerufen, nämlich die entscheidende Rolle, die jenseits der aktuellen und historischen Fakten Imaginäres in der Profilierung von Kulturen und interkulturellen Konstellationen spielt. Dies lässt sich aktuell in Ungarn besser beobachten als in der Tschechischen Republik, insofern dort inzwischen immer öfter ein altes, noch Transsylvanien, die Slowakei, die Vojvodina, das Burgenland und die Karpatenukraine umfassendes ›Großungarn‹ nostalgisch beschworen wird, das am 4. Juni 1920 mit dem Vertrag von Trianon als Folge des Ersten Weltkriegs aufgehört hat zu existieren. Setzt man solchen neuen großungarischen Nationalismus in Relation zu einem interkulturellen Europa, wird deutlich, dass zu dessen Beschreibung über die diachrone Perspektive hinaus auch die aktuell imaginären Anteile einer nationalen, aber auch – soweit vorhanden – gesamteuropäischen Erinnerungskultur mit herangezogen werden müssen, was hier nicht weiter entfaltet werden kann.

14 | Es ist hier kein Platz, um auf das in dieser Programmschrift ja auch mit Blick auf die Böhmisches Länder entwickelte Konzept einer *Interkulturalität als Projekt* mit Ausführungen zur Prozessualität der Interkulturalität, zum Nichtwissen und Staunen, zur Grenze und zum Horizont näher einzugehen, doch versteht sich auch dieser Beitrag als einer zur theoretischen Fortentwicklung literaturwissenschaftlicher Interkulturalitätsforschung.

Die vorstehenden Ausführungen wollten am Beispiel der spezifischen Interkulturalität der Böhmisches Länder den Mangel an Konzepten verdeutlichen, die deren Komplexität angemessen zu beschreiben vermöchten. Immerhin sollte deutlich geworden sein, dass dazu offenbar in vielen Hinsichten ein Sowohl-als-auch gehört: sowohl ›Mosaik‹ (von begrenztem Homogenen) als auch ›Zwischenraum‹ (als Ort der Begegnung und Vielfalt), sowohl Diachronie als auch synchrone Räumlichkeit, sowohl Faktisches als auch Imaginäres. In theoretischer Hinsicht bleibt ein solch doppelter Blick unbefriedigend; eine Vereinseitigung im Sinne theoretischer Kohärenz führt aber offensichtlich zu Unterkomplexitäten in der Darstellung.

5. DIE BEITRÄGE DIESES THEMENHEFTS

Auch die nachfolgend versammelten Beiträge weisen keine Auswege aus dem konstatierten Mangel. Sie wurden für dieses Themenheft ausgewählt, weil ihre Verfasserinnen und Verfasser die Theorie(n) der Interkulturalität in den Mittelpunkt ihrer Überlegungen gerückt haben.¹⁵

Die im Zuge der Postkolonialen Studien entstandene Fixierung auf räumliche Kategorien sowie eine häufig enge Verflechtung der Interkulturalitätsforschung mit dem Globalisierungsdiskurs haben dazu geführt, dass interkulturelle Phänomene, die weniger einen konkret lebensweltlichen als vielmehr einen ästhetischen Bezug haben, wenig Beachtung finden. Der Beitrag *Antikenrezeption als interkulturelles Phänomen* von Eva Wiegmann geht den interkulturellen Erscheinungsmustern der literarischen Antikerezeption nach, die mit der Romantik nicht mehr eindeutig als Fortschreibung einer Traditionslinie gesehen werden kann. Anhand von Texten aus der Zeit um 1800 wird verdeutlicht, dass Bezugnahmen auf die griechisch-römische Antike grundsätzlich im intermediären Bereich von Eigenem und Fremdem zu verorten sind und damit als interkulturelles Phänomen gelten können. Julian Osthuus stellt in seinem Beitrag *Interkulturelle Metaphern* am Beispiel des Palimpsests Überlegungen zu deren Theoretisierung an. Das Palimpsest sei eine Denkfigur, die einerseits Anschluss an aktuelle Ansätze und Debatten um eine Neuorientierung interkulturellen Denkens finde, andererseits einen wichtigen Beitrag zu einer ›Metaphorologie der Interkulturalität‹ leiste. *Facetten des Vielfältigen* und die »Paradigmen ›Interkulturalität‹ und ›Chamisso‹« diskutieren, ausgehend von lyrischen Texten Rolf Dieter Brinkmanns, Herta Müllers, Yoko Tawadas und Uljana Wolfs, Iulia-Karin Patrut und Mattias Bauer. Unter Heranziehung der jeweiligen interkulturellen

15 | Weitere ausgewählte Beiträge aus der Sektion *Böhmen/Mähren* der GiG-Tagung 2016 werden in den *brücken – Germanistisches Jahrbuch Tschechien – Slowakei* (2017) publiziert, ausgewählte Beiträge aus der Sprachwissenschaft in der Ausgabe 11 (2017) der *Aussiger Beiträge*. Weiterhin wird ein Heft der *Germanistica Pragensia* mit Beiträgen aus der Doktorandensektion, die es auf dieser Tagung erstmals bei einer GiG-Konferenz gab, sowie ein Tagungsband erscheinen.

Kontexte werden Potentiale, Grenzen und Überschneidungsbereiche der beiden Begriffe und der damit verbundenen Heuristiken herausgearbeitet. Dabei entsteht eine Querschnittsperspektive, die die Geschichte (im Sinne einer *longue durée*) ebenso wie das Verhältnis zur Komparatistik berücksichtigt. Dieter Heimböckel untersucht in seinem Beitrag *Zwischen Projektion und Dekonstruktion*, inwieweit die deutschsprachige Literatur an der Bildung der Denkfigur des ›Mediterranismus‹ und somit an der geschlossenen bzw. einheitlichen Vorstellung des Mittelmeerraums mitgewirkt hat. Dabei wird der ›Mediterranismus‹ (als ein an Edward Saids ›Orientalismus‹ anschließendes interkulturelles Blickregime) konzeptuell genutzt, um die zwischen Sehnsuchts- und Überlegenheitsgestus changierende, tendenziell aber einem ›Kohärenz‹-Programm gehorchende literarische Wahrnehmung des ›Südens‹ zur Diskussion zu stellen. Das Verhältnis zwischen ›Anerkennung‹ und ›Interkulturalität‹ als Grundbegriffen der interkulturellen Germanistik fokussiert Herbert Uerlings in seinen *Überlegungen mit Blick auf ›Haiti‹ bei Hegel und Alexander Kluge*. Ausgehend von der Anerkennungskonzeption Axel Honneths fragt er nach den Möglichkeiten und Grenzen literarischer Verhandlungen von Anerkennung und danach, welche Perspektiven der Blick auf die Vergangenheit für die aktuelle Diskussion um Anerkennungstheorien eröffnet. Gleichzeitig wird Honneths Konzeption auf ihre Plausibilität hin überprüft, indem sie zum einen mit Alexander Kluges Fragment *Jeden Morgen liest Hegel Zeitung*, zum anderen mit ihrer eigenen Genese aus der Philosophie Hegels konfrontiert wird. David Simo untersucht in seinem Beitrag *Interkulturalität und Wissensproduktion*, wie die interkulturelle Literaturwissenschaft und postkoloniale Germanistik die Bedingungen der Beschäftigung mit der Literatur beeinflusst und verändert haben. Wie werden sie begründet und kommt es durch sie zu einer Bewusstseinsänderung der Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler bzw. wurde dadurch auch das Selbstverständnis der Literatur modifiziert? Wie die ›Interkulturalität‹ praktisch gelebt und erfahren wird, veranschaulicht der Beitrag *Kultur, Ritual, Tabu – und das Zeichen des Schleiers* von Ernest W.B. Hess-Lüttich, der fragt, wie die mediale Berichterstattung über die Migration die soziale Wirklichkeit der letzten Jahre beeinflusst hat, wobei die ›Migrations-Debatte‹ heute meist zur ›Islam-Debatte‹ verkürzt wird. Beleuchtet wird, wie in diesem Zusammenhang die Kontroversen über Kopftuch, Burka, Unterrichtsdispens, Karikaturen, Minarette, Ehre, Antisemitismus, sexuelle Übergriffe etc. in den Medien ausgetragen werden. Der letzte Beitrag, *Ambivalenzen der Interkulturalität in Lehre und Forschung* von Bożena Chołuj, spannt schließlich den Bogen von der Theorie zur Praxis, indem er den Begriff der ›Interkulturalität‹ für die akademische Lehre und Forschung fruchtbar macht und deren Potential an konkreten Beispielen (wie dem Studiengang *Interkulturelle Germanistik* in Frankfurt/Oder und Ślubice) verdeutlicht.

Die Herausgeber dieses ZiG-Themenhefts – Renata Cornejo, Gesine Lenore Schiewer und Manfred Weinberg – danken allen Verfasserinnen und Verfassern und sind zuversichtlich, dass die darin versammelten Aufsätze zu der mit der GiG-Tagung in Ústí nad Labem und Prag wie mit diesem Heft intendier-

ten »wissenschaftlichen Fortentwicklung interkultureller Germanistik« beitragen werden.

LITERATUR

- Čapková, Kateřina (2005): Češi, Němci, Židé? Národní identita Židů v Čechách. Prag (engl. Übersetzung: Czechs, Germans, Jews? National Identity and the Jews of Bohemia. New York 2013).
- Cornejo, Renata (2010): Heimat im Wort. Zum Sprachwechsel der deutsch schreibenden tschechischen Autorinnen und Autoren nach 1968. Eine Bestandsaufnahme. Wien.
- Dies. (2015): Prag als individueller und kollektiver Raum in Jan Faktors Roman *Georgs Sorgen um die Vergangenheit oder Im Reich des heiligen Hodensack-Bimbams von Prag*. In: Stephanie Catani/Friedhelm Marx (Hg.): Über Grenzen. Texte und Lektüren der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur. Göttingen, S. 71-85.
- Dies. (2017): Identitätskonzepte im Prosawerk von Katja Fusek im Hinblick auf die Konstruktion von eigen und fremd. In: Vesna Kondrič Horvat (Hg.): Transkulturalität der Deutschschweizer Literatur. Entgrenzung durch Kulturtransfer und Migration. Wiesbaden, S. 179-188.
- Dies./Piontek, Sławomir/Sandra, Vlasta (Hg.; 2012): National – postnational – transnational? Neuere Perspektiven auf die deutschsprachige Gegenwartsliteratur aus Mittel- und Osteuropa. Aussiger Beiträge 6. Ústí nad Labem.
- Dies. u.a. (Hg.; 2014): Wie viele Sprachen spricht die Literatur? Deutschsprachige Gegenwartsliteratur aus Mittel- und Osteuropa. Wien.
- Eisner, Pavel/Paul (1933): Německá literatura na půdě ČSR od roku 1848 do našich dnů. In: Československá vlastivěda. Bd. VII: Pisemnictví. Prag, S. 325-377 (deutsche Übersetzung: Die deutsche Literatur auf dem Boden der ČSR von 1848 bis 1933. In: Jahrbuch des Adalbert Stifter Institutes des Landes Oberösterreich 9,10 [2002/2003], S. 124-199).
- Flusser, Vilém (1992): Bodenlos. Eine philosophische Autobiographie. Bensheim.
- Goldstücker, Eduard (1967): Die Prager deutsche Literatur als historisches Phänomen. In: Ders. (Hg.): Weltfreunde. Konferenz über die Prager deutsche Literatur. Berlin/Neuwied, S. 21-45.
- Heimböckel, Dieter/Weinberg, Manfred (2014): Interkulturalität als Projekt. In: Zeitschrift für interkulturelle Germanistik 5, H. 2, S. 119-144.
- Höhne, Steffen (2001): Böhmisches Utopien. Der Bohemismus-Diskurs in der Zeit der Restauration. In: Walter Koschmal/Marek Nekula/Joachim Rogall (Hg.): Deutsche und Tschechen. Geschichte – Kultur – Politik. München, S. 624-637.
- Ders. (2017): Zur Geschichte der Böhmischen Länder: Kulturelle Entwicklungslinien. In: Peter Becher u.a. (Hg.): Handbuch der deutschen Literatur Prags und der Böhmischen Länder. Stuttgart, S. 52-66.
- Höhne, Steffen/Johann, Klaus/Němec, Mirek (Hg.; 2013): Johannes Urzidil. Ein »internationaler« Schriftsteller zwischen Böhmen und New York. Wien/Köln/Weimar.

- Holtzman, Avner (2010): [Art.] »Langer, Jiří«. In: The YIVO Encyclopedia of Jews in Eastern Europe, 27.10.2010; online unter: http://www.yivoencyclopedia.org/article.aspx/Langer_Jiri [Stand: 1.10.2017].
- Jičínská, Veronika (2014): Böhmisches Themen bei Fritz Mauthner und Auguste Hauschner. Ústí nad Labem.
- Kisch, Egon Erwin (²1990): Deutsche und Tschechen. In: Ders.: Marktplatz der Sensationen. Entdeckungen in Mexiko. Hg. v. Bodo Uhse u. Gisela Kisch. Berlin, S. 75-83.
- Koeltzsch, Ines (2012): Geteilte Kulturen. Eine Geschichte der tschechisch-jüdisch-deutschen Beziehungen in Prag (1918-1938). München.
- Kokot, Michał (2016): Prager Winter. In: ZEIT-Online, 5. Februar 2016; online unter: <http://www.zeit.de/politik/ausland/2016-02/tschechien-fluechtlinge-russland-hass-islamophobie-feindseligkeit> [Stand: 1.10.2017].
- Křen, Jan (1990): Konfliktní společenství. Češi a Němci 1780–1918. Prag (deutsche Übersetzung: Die Konfliktgemeinschaft. Tschechen und Deutsche 1780–1918. München ²2000).
- Langenohl, Andreas/Poole, Ralph J./Weinberg, Manfred (2015): Vorwort. In: Dies. (Hg.): Transkulturalität. Klassische Texte. Bielefeld, S. 9-18.
- Mein, Georg/Wiegmann, Eva (Hg.; 2017): Diachrone Interkulturalität. Heidelberg (in Vorbereitung).
- O. A. (2016): Call for Papers. Vielfältige Konzepte – Konzepte der Vielfalt: Interkulturalität(en) weltweit. Internationale Tagung 4.-9. Oktober 2016, Ústí nad Labem und Prag. In: Zeitschrift für interkulturelle Germanistik 6, H. 2, S. 195-199; online unter: <http://konfer.ff.ujep.cz/index.php/de/call-for-papers> [Stand: 1.10.2017].
- Pavlíčková, Tereza (2013): Die Entwicklung des Nationalitätenkonflikts in der Znamer deutschen Presse 1850-1938. Olomouc.
- Universität Konstanz (o. J. [2006-2012]): Identifikation und Identitätspolitik, Forschungsfeld A des Exzellenzclusters »Kulturelle Grundlagen von Integration«, online unter: <https://www.exzellenzcluster.uni-konstanz.de/157.html> [Stand: 1.10.2017].
- Urzidil, Johannes (1960): Predella. Relief der Stadt. In: Ders.: Prager Triptychon. Erzählungen. München, S. 7-27.
- Weinberg, Manfred (2017a): Beantwortung der Frage: Wie lässt sich Interkulturalität abschaffen (und zurückgewinnen)? Am Fall der Böhmisches Länder. In: Georg Mein/Eva Wiegmann (Hg.): Diachrone Interkulturalität (in Vorbereitung).
- Ders. (2017b): Die Geburt der »Prager deutschen Literatur« aus der Dichotomie Zentrum – Peripherie. Zur Weltfreunde-Konferenz in Liblice (1965). In: Ders./Irina Wutsdorff/Štěpán Zbytovský (Hg.): Prager Moderne(n). Interkulturelle Perspektiven (in Vorbereitung).
- Welsch, Wolfgang (2012): Was ist eigentlich Transkulturalität? In: Dorothee Kimmich/Schamma Schahadat (Hg.): Kulturen in Bewegung. Beiträge zur Theorie und Praxis der Transkulturalität. Bielefeld, S. 25-40.

Antikenrezeption als interkulturelles Phänomen

EVA WIEGMANN

Abstract

For the time being, research mostly ignores complex cross-cultural phenomena if they are not connected to the globalisation discourse. This contribution is meant to work against this one-sidedness and is dedicated to cross-cultural reference patterns which are most of all of a literary-aesthetic and hermeneutics-theoretical nature. The focus is on the reception of antiquity which, since the aesthetic revolution of about 1800, can no longer be clearly considered the continuation of a line of tradition but, by way of a distancing attitude, becomes particularly interesting for a cross-cultural view.

Title: The reception of antiquity as a cross-cultural phenomenon

Keywords: aesthetic revolution; hermeneutics; Friedrich Schiller (1759-1805); Friedrich Schlegel (1772-1829)

Die häufig sehr enge Verflechtung der Interkulturalitätsforschung mit dem Globalisierungsdiskurs hat dazu geführt, dass komplexe interkulturelle Phänomene, die nicht unmittelbar mit diesem in Zusammenhang stehen, in der Forschung kaum Beachtung finden. Dieser Beitrag widmet sich dagegen interkulturellen Bezugsmustern, die vor allem literarästhetischer Natur sind und für die andere Beschreibungsmodelle gefunden werden müssen als für primär soziokulturelle Interkulturalitätserfahrungen.

Des Weiteren und eng verknüpft mit der Fokussierung auf genuin literaturwissenschaftliche Gegenstände geht es im Folgenden um eine Historisierung der Interkulturalitätsforschung, die derzeit überwiegend gegenwartszentriert arbeitet, obwohl die »Wahrnehmung kultureller Andersartigkeit« laut Jürgen Osterhammel »zu den Grundleistungen menschlichen Gemeinschaftslebens« (Osterhammel 2011: 55) gehört und Interkulturalität sich, wie Dieter Heimböckel betont, letztlich »als ein historisch durchgängiges Phänomen erweist« (Heimböckel 2012: 29).

1.

Der spezifische Fall »[l]iterarische[r] Interkulturalität« liegt laut Udo Schöning dann vor, wenn es einen Literaturtransfer oder einen Literaturkontakt zwischen

Kulturen gibt, deren Unterschiede sich einerseits im Gebrauch verschiedener Kommunikationscodes und in der Verschiedenheit ihrer Diskurse zeigen und andererseits das Ergebnis einer zeitlichen oder räumlichen Distanz sind. Die Kulturen bilden auf diese Weise Einheiten, die man als in Raum oder Zeit mehr oder weniger voneinander entfernte Horizonte beschreiben kann. (Schöning 2000: 23f.)

Die griechische und die römische Antike bilden vom Standpunkt einer gegenwärtigen deutschen Kultur aus gesehen sowohl zeitlich als auch räumlich entlegene Horizonte, wobei bis dato in der Forschung vorwiegend der zeitliche Differenzaspekt im Fokus stand, der in der geläufigen Entgegensetzung von Antike und Moderne kulminiert, während außer Acht gelassen wird, dass durch »die Perspektive auf ein ›Inter-« ganz prinzipiell auch »diachron unterschiedliche Kulturstufen in den Blick genommen werden« können. (Sieburg 2016: 394)

Auch im Kontext der an die Rezeptionsästhetik anschließenden Kulturtransferforschung (vgl. Schöning 2000: 17) wird verschiedentlich betont, dass Kulturdifferenzen nicht nur auf einer räumlichen, sondern auch in einer zeitlichen Ebene zu konstatieren sind (vgl. Werner 1997: 90; Schöning 2000: 24; Lüsebrink 2012: 147).¹ Interkulturelle (Literatur-)Beziehungen können demnach nicht nur auf einer synchronen Ebene beobachtet werden, sondern auch asynchron sein. Diese Zeitlichkeit von Kulturdifferenzen kommt auch in der Mediävistik zum Tragen, in der Fremdheitserfahrungen gegenüber der eigenen, fremd gewordenen Kultur eine wesentliche Rolle spielen. Gerhard von Graevenitz spricht in diesem Zusammenhang von einer »vertikalen Xenologie«, die »zentrale Beiträge« zur »Interkulturalitätsforschung« liefern könne (Graevenitz 1999: 109). Als anschlussfähig für eine dezidiert interkulturelle Perspektivierung der Rezeptionsforschung erweist sich vor allem die Einsicht, dass sich synchron-räumliche und diachrone Kulturdistanzen nicht ausschließen müssen. Auch wenn sich Asymmetrien, die laut Michael Werner »wesentlich für das Zustandekommen kultureller Interaktion« (Werner 1997: 96) sind, zwar als typologische Einzelaspekte herausdestillieren lassen, sind diese »nur selten in ›Reinkultur‹ anzutreffen, vielfach dagegen« komme es zu »mehrdimensionalen Asymmetrie[n]« (ebd.: 90) wie der Verschränkung von zeitlicher und räumlicher Divergenz, die insbesondere im Kontext von Rezeptionsprozessen häufig anzutreffen ist.

1 | Im Rahmen der hermeneutischen Theoriebildung spielt die Fremdheit zwischen Vergangenheit und Gegenwart schon sehr viel länger eine entscheidende Rolle – »als Problem des Fremdverstehens angesichts der Alterität der Horizonte vergangener und gegenwärtiger Erfahrung, aber auch der eigenen und der kulturell andersartigen Welt« (Jauß 2015: 658).

Darauf, dass Rezeption und die im Rezeptionsgeschehen sich vollziehende Transformation des Rezipierten nicht nur ein unidirektional verlaufender, sondern durchaus ein wechselseitig verlaufender Prozess zwischen Ausgangs- und Rezeptionskultur ist, wurde verschiedentlich hingewiesen. Schon Michel Espagne und Michael Werner erwähnen in ihrer Studie *Deutsch-Französischer Kulturtransfer im 18. und 19. Jahrhundert*, dass Transferprozesse nicht nur das Kultursystem des Rezeptionslandes, sondern auch den Diskurs über das Fremde bestimmen (vgl. Espagne/Werner 1985: 503). In der Konzeption einer *histoire croisée* verweisen auch Michael Werner und Bénédicte Zimmermann darauf, dass sich im Rezeptions- bzw. Transferprozess die »singulär definierten Gegenstände in lebendigem Austausch mit anderen Objekten des sozialen, politischen, ökonomischen, kulturellen Leben[s]« befinden, und sprechen von einem »spezifischen dynamischen Interaktionszusammenhang, der die jeweiligen Grenzen und Definitionen laufend verschiebt« (Werner/Zimmermann 2002: 611). Eine umfangreiche Theoretisierung der Reziprozität von Transferprozessen in Weiterführung von Ansätzen des Kulturtransfers, der Rezeptionsforschung und Diskursanalyse findet sich bei Hartmut Böhme u.a. (Böhme 2011; Bergemann u.a. 2011). Das aus dem SFB »Transformationen der Antike« hervorgegangene Transformationskonzept versteht »Transformation [...] als wechselseitige schöpferische Produktion« (Bergemann u.a. 2011: 40), als einen Prozess, in dem sich Ausgangs- und Rezeptionskultur gegenseitig konturieren,² wobei durch die Betonung der Wechselseitigkeit der »kreativen Performanz der Rezeption mehr Raum gegeben« (ebd.: 41) wird. Weder Kultur noch Vergangenheit werden hier als feststehende Entitäten verstanden, sondern als dynamisch sich verändernde Konstruktionen. Vergangenheit wird hier also nicht als »ein Arsenal fragloser Faktizitäten«, sondern »als offener Prozess« aufgefasst (Böhme 2011: 8). Damit sind bspw. die Überlieferungsbestände der Antike keine abgeschlossenen Produkte einer »toten« Kultur. Vielmehr wird die Antike als sich im Rezeptionsprozess weiterentwickelnde und verändernde Kultur begriffen, die in einen dynamischen Austausch mit der Rezeptionskultur treten kann. Ausgehend von dieser Annahme, können interkulturelle Beziehungsgefüge mit wechselseitiger Dynamik auch zwischen *ungleichzeitigen* Kulturformen bestehen. Es kann demnach – in Anlehnung an Jan Assmann – in der produktiven literarischen Rezeption zu einer »zerdehnte[n]« interkulturellen »Kommunikationssituation« (Assmann 2007: 22) kommen.³ Insofern lassen sich zeitübergreifende Rezeptionsprozesse als ein spezifisches interkulturelles Phänomen verstehen. Gleichwohl darf hier nicht außer Acht gelassen werden, dass es sich dabei immer um einen Trans-

2 | Diese Wechselwirkung wird hier mit dem Neologismus der Allelopoiese bezeichnet, der sich von griech. »allelon« (gegenseitig) und »poiesis« (Herstellung, Erzeugung) zusammensetzt (vgl. Böhme 2011: 8).

3 | Auch Jauß betont, dass »zwischen Gegenwart und Vergangenheit [...] im Spielraum der ästhetischen Erfahrung ein dialogisches Verhältnis bestehen [bleibt], das die Rede von der »zeitlosen Gegenwart«, die aller klassischen Kunst eignen soll, verdeckt hat« (Jauß 2015: 789).

formationsprozess handelt, der maßgeblich von den Bedingungen der Rezeptionskultur geleitet ist und insofern asymmetrisch funktioniert. Selbiges gilt unter umgekehrten Vorzeichen auch, wenn man wie in der älteren Rezeptionsforschung davon ausgeht, dass insbesondere der griechisch-römischen Antike eine »Hegemonialposition« einzuräumen sei und ihre Werke dementsprechend als Ausdruck »eine[r] [...] ›höherstehende[n]‹ Kultur nach außen ausstrahl[en]«, so dass sie gewissermaßen von sich aus »›Kulturströme‹ auslösen, welche die ›niederstehenden‹ Kulturen verwandeln und befruchten« (Werner 1997: 92f.).⁴

Eine Besonderheit dieses spezifisch literarästhetischen interkulturellen Phänomens liegt sicherlich darin, dass die mit der Rezeptionskultur in eine prozesuale Spannung tretende historische Ausgangskultur hier immer eine (re-)konstruierte und grundsätzlich von einem hohen Grad an ›Fiktionalität‹ geprägt ist. Dies stellt jedoch nicht unbedingt ein Problem dar, wenn der Fokus auf interkulturellen Dynamiken im Bereich literarästhetischer Imagination liegt und es nicht primär darum geht, im Sinne einer imagologisch ausgerichteten Forschung schematische Fremdheitskonstruktionen als fiktiv zu entlarven. Ohnehin gibt es ja »keine konstanten Entitäten [...], die sich im Lauf der Geschichte identisch behaupten würden« (Böhme 2011: 11). Ebenso wenig lässt sich selbst in der Synchronie eine Fremdkultur auf unumstößliche Fakten fixieren. Geschichtsschreibung ebenso wie Fremdverstehen sind immer hermeneutische Prozesse. Aber gerade daraus ergibt sich eine produktive prozesuale Spannung, die – so die hier vertretene These – durchaus unter der Perspektive der Interkulturalität betrachtet werden kann.

2.

Insbesondere im Kontext von Geschichtsreflexion und *nation building* in der sog. Sattelzeit um 1800 spielt in literarischen Bezugnahmen auf Griechenland und Rom das Differenzbewusstsein eine zunehmende Rolle. Die »horizontale Differenzierung von Nationalliteraturen« tritt zu der »chronologisch vertikale[n] von *anciens* und *modernes*« und löst diese »allmählich ab« (Parry 2002: 281; Hervorh. i.O.).

Ähnlich wie der Begriff des ›Orients‹ ist auch die ›Antike‹ eine abendländische Konstruktion. Mit Parry, der Edward Saids Erkenntnisse generalisiert, lässt sich hier von einer »Art ›Orientalisierung‹ des Fremden« (ebd.: 284) sprechen. »Die fremde Kultur wird in der Beschreibung konstruiert und die Fremdheit ihr eingeschrieben, um damit das eigene kulturelle Selbstbewusstsein zu befestigen.« (Ebd.) Auf den willkürlichen, geradezu ›vergewaltigenden‹ Umgang mit der Antike, der primär der Untermauerung eines Hegemonialanspruchs dient, weist Salvatore Settis unter Rekurs auf die Funktionalisierung des ›Klassischen‹

4 | Gadamer formuliert diese Position wie folgt: »Was ›klassisch‹ heißt, ist nicht erst der Überwindung des historischen Abstands bedürftig – denn es vollzieht selber in beständiger Vermittlung diese Überwindung.« (Gadamer 2010: 295)

in den totalitären Regimen in Italien und Deutschland hin.⁵ In diesem Kontext beschreibt er »das ›klassische‹ Altertum als ein Reservoir von grundlegenden Werten [...], die als ewig und unveränderlich hingestellt, in Wirklichkeit aber als willkürlich schematisierbar und manipulierbar behandelt wurden« (Settis 2005: 81f.). Dabei ist der Alteritätscharakter, der auf der Entgegensetzung *anciens* und *modernes* gründet, grundlegend: »Es ging nicht darum, das ›Klassische‹ neu zu sichten, sondern darum, es als Gegensatz zur Moderne zu präsentieren« (ebd.: 82). Auch Volker Riedel weist in seiner umfangreichen Studie zur *Antike-rezeption in der deutschen Literatur* darauf hin, dass »der vorrangige Anlaß, Motive einer früheren Kultur aufzunehmen, die Bedürfnisse der Gegenwart sind und das Altertum keineswegs um seiner selbst willen beschworen wird« (Riedel 2000: 6).

Das Konstrukt ›Antike‹, wobei diese Bezeichnung römische und griechische Kultur undifferenziert in eins setzt, kann grundsätzlich sowohl eine gegendiskursive Funktion erfüllen als auch eine »offizielle Repräsentations- und Legitimierungsfunktion« (ebd.: 6), wie sie wohl am deutlichsten in der Idee der *translatio imperii* hervortritt. Entsprechend oszillieren die Rezeptionsprozesse zwischen Differenzierung und Identifizierung.⁶ Um Wertvorstellungen neu auszutarieren, fand aber auch immer wieder eine Auseinandersetzung mit der Antike statt, die als diachroner Referenzpunkt stets im Spannungsfeld von Fremdkultur und eigenem bzw. europäischem Kulturerbe steht.

Der geläufige Terminus des ›Erbes‹ erweist sich allerdings als problematisch. Denn: Letztlich handelt es sich um eine Aneignung fremden Kulturguts, das auf der Basis einer langen Rezeptionsgeschichte mit einem Gestus der Selbstverständlichkeit in die eigene Traditionslinie integriert wird.⁷ Auch wenn die lange, über 2000 Jahre andauernde Geschichte von Anverwandlungen antiker Konzepte sowie die kontinuierlichen Bearbeitungen antiker Sujets den Terminus durchaus in gewisser Weise zu rechtfertigen scheinen, so suggeriert er doch eine Genealogie, welche die eigene Kultur an die Stelle eines ›rechtmäßigen‹ Erbes setzt und letztthin – trotz aller Idealisierung – eine Enteignung der direkten Nachkommenschaft bedeutet, die Züge einer geistigen Okkupation trägt, deren Spuren man bis in die Gegenwart verfolgen könnte.

5 | Eine ausführliche Beschäftigung mit der totalitären Instrumentalisierung der Antike im Nationalsozialismus findet sich bei Johann Chapoutot (vgl. 2014). Zur »Funktionalisierung der Antike für den NS-Staat« vgl. auch Esther Sophia Sünderhauf (2004: 295-334).

6 | Die bei Christoph Asmuth beschriebenen Transformationskategorien lauten Projektion, Dekontextualisierung, Implementierung, Identifikation (vgl. Asmuth 2006: 332-346; vgl. Böhme 2011: 10).

7 | Laut Waldenfels hat sich die »Aneignung des Fremden [...], die das Fremde zu wahren verspricht«, gegenüber der »Ausscheidung des Andersartigen« letztlich als eine »wirksamere Form der Abwehr« erwiesen (Waldenfels 1997: 48), da durch die Integration des Fremden dessen irritierendes, die eigenen Sinngebungen und Wertvorstellungen in Frage stellendes Potential gebannt wird.

Die Aneignung und Überschreibung insbesondere der griechischen Antike hat in Deutschland bekanntermaßen besondere Relevanz erlangt. Dabei stand die Akzentverschiebung von der römischen zur griechischen Antike im Kontext nationalliterarischer Abgrenzungsbemühungen, insbesondere gegen Frankreich, »zugleich [bedeutete sie] eine Abkehr von der staatlich-politischen und eine Hinwendung zur allgemein-menschlichen, kulturellen und individuellen Sphäre« (ebd.: 112), die in Bemühungen um eine ästhetische statt einer politischen Revolution konvergierte.

Nicht zu verkennen ist, dass es »beim ›klassischen‹ Griechenbild [...] nicht so sehr um die historische Richtigkeit als um die aktuelle Idealbildung« (ebd.: 113) ging. Einer »historischen Wirklichkeit« entsprach das goethezeitliche »Ideal der Humanität« kaum, vielmehr wurde es »aus den Bedürfnissen der eigenen Zeit heraus in die antiken Paradigmata hineinprojizier[t]« (ebd.). Die Behauptung, dass »im antiken Hellas der Gegensatz von Natur und Kultur aufgehoben und das Ideal eines menschenwürdigen Lebens verwirklicht gewesen sei«, ignorierte – wie Volker Riedel schreibt – »die Widersprüch[e] der griechischen Gesellschaft [...] und übertrug entweder eine idealisierte Vorstellung von der klassischen Kultur in der Hochblüte der demokratischen Polis Athen auf ganz Griechenland oder klammerte die archaische und hellenistische Zeit und die nichtdemokratische Polis aus« (ebd.: 112).

Die ›unbedingte Griechenverehrung‹ entspricht insofern dem Muster stereotyper Fremdzuschreibungen und einer idealisierenden Aneignung. In Anlehnung an Horst Steinmetz, der Aneignung als rezeptionsästhetische Kategorie benennt, muss man die Antikenrezeption als eine »gewaltsame Entfremdung des Fremden« begreifen, die »ausschließlich auf Durchsetzung des Eigenen auf Kosten des Fremden aus ist« (Steinmetz 2003a: 561). Das Postulat eines ›deutschen Griechentums‹ als *Tyranny of Greece over Germany* zu bezeichnen, wie bei Eliza Marian Butler geschehen (vgl. Butler 1935), verkehrt insofern die Tatsachen.

3.

Im Zuge der gegenwartsbezogenen Idealbildung um 1800 lösten sich – schon über die Fokussierung auf die bildende Kunst bei Winckelmann – die Bezugnahmen auf die Antike sukzessive von konkreter Textrezeption und gingen zur freien Kreation eines Image über. Dass es sich dabei um eine durchaus reflektierte Entwicklung handelte, zeigt sich etwa bei Novalis, wenn es heißt:

Erst jetzt [sic!] fängt die Antike an zu entstehen. Sie wird unter den Augen und der Seele des Künstlers. Die Reste des Alterthums sind nur die spezifischen Reitze zur Bildung der Antike. Nicht mit Händen wird die Antike gemacht. Der Geist bringt sie durch das Auge hervor – und der gehaune Stein ist nur der Körper, der erst durch sie Bedeutung erhält, und zur Erscheinung derselben wird. (Novalis 1960: 640)

In der Ablösung von historischer Faktizität und zunehmend auch konkreter Objektrezeption spiegelt sich zum einen die extreme Abhängigkeit des Antikenbildes vom eigenen Weltbild. Über die imagologische Perspektive hinaus ist zum anderen für eine interkulturelle Literaturwissenschaft relevant, dass die imaginative Verfügbarmachung des Fremden im literarästhetischen Kontext zugleich die Möglichkeitsbedingung für gestalterische Freiheit, d.h. für produktive Rezeptionsprozesse, darstellt. Darüber hinaus ist der Akt der Fremdstellung der Antike hier von entscheidender Wichtigkeit, denn die Differenz bietet – nach Roland Barthes – »die Möglichkeit [...] einer Mutation, einer Revolution im Charakter der Symbolsysteme« (Barthes 2014: 14). Dieser Argumentationslinie folgend, bildet die Fremdstellung der Antike die Basis für den Übergang von einem »normativ-mimetischen« zu einem »poietischen Klassizismus« (vgl. Buschmeier 2011: 230f.) und damit im weiteren Sinne auch für die ästhetische Revolution um 1800.

Schon Winckelmann betont in den Eingangsworten zu seinen *Gedanken über die Nachahmung der Griechischen Werke in der Mahlerey und Bildhauer-Kunst* die Alterität der griechischen Kunst als das ursprünglich »ohne Zweifel ganz und gar fremde unter einem Nordischen Himmel« (Winckelmann 1756: 2). Als alterisierter Referenzpunkt, der in eine produktive prozessuale Spannung zum Eigenen tritt, spielt die Antike dann insbesondere bei Schiller wie auch bei Schlegel, auf deren Antikenrezeption ich im Folgenden kurz eingehen will, eine ganz entscheidende Rolle im Hinblick auf eine Erneuerung von Kunst und Kultur.

Schillers Antikenbild, wie es sich in dem erstmals 1788 im *Teutschen Merkur* veröffentlichten Gedicht *Die Götter Griechenlandes* zeigt, erfüllt mit den Worten »wie ganz anders, anders war es da!« (Schiller 1992a: 285) eindeutig eine gegen-diskursive Funktion als poetisches goldenes Zeitalter, das in einen »Gegensatz zur prosaischen Gegenwart und ihrer entgötterten Natur« tritt und »zugleich »ohne Wiederkehr verloren« (Riedel 2000: 180) ist. In der Abhandlung *Über naive und sentimentalische Dichtung* (1795) und in den *Briefen über die ästhetische Erziehung des Menschen* (1795) bleibt die Entgegensetzung erhalten, zugleich kommt hier jedoch die Idee des diachronen Kulturtransfers ins Spiel, eine Überführung der historischen Antike (als Ideal) in die Gegenwart via Dichtung – und zwar nicht im Sinne einer Restauration des Vergangenen.

Schon in der sechs Jahre zuvor verfassten Jenaer Antrittsvorlesung mit dem Titel *Was heißt und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?* (1798) warnt Schiller vor einer »übertriebenen Bewunderung des Alterthums, und [...] der kindischen Sehnsucht nach vergangenen Zeiten« (Schiller 2000: 430). Die »Besitzungen der eignen Zeit« aufzugeben, ist hier keine Option (vgl. Chiarni/Hinderer 2008: 12). »[D]ie gepriesenen goldenen Zeiten Alexanders und Augustus« leisten – wie »alle vorhergegangenen Zeitalter« – einen historischen Beitrag zur gegenwärtigen Entwicklung eines »menschliche[n] Jahrhundert[s]«, sind aber als solche »nicht zurück[zu]wünschen«. (Schiller 2000: 430; Hervorh. i.O.) Ähnlich liest es sich im zweiten Brief *Über die ästhetische Erziehung*, wo es heißt: »Ich möchte nicht gern in einem andern Jahrhundert leben, und für ein anderes gearbeitet haben.« (Schiller 1992b: 558) Auch in seiner Schrift *Über na-*

ive und sentimentalische Dichtung zieht Schiller »eindeutig das Ziel, »zu welchem der Mensch durch Kultur *strebt*, demjenigen, welches er durch Natur *erreicht*, unendlich« vor« (Chiarni/Hinderer 2008: 12; Hervorh. i.O.), wobei das »Naive« in unmittelbaren Zusammenhang mit den »alten Zeiten« (ebd.) gestellt wird. Diese seien für »uns [...] Natur [...] oder [würden] doch von uns dafür gehalten« (Schiller 1992c: 706) und ihre Relikte »Darstellungen unserer verlorenen Kindheit, die uns ewig das teuerste bleibt; daher sie uns mit jener gewissen Wehmut erfüllen« (ebd.: 708). Die Idealisierung der Antike wird in den theoretischen Abhandlungen aus dem Jahr 1795 jedoch keinesfalls aufgegeben – die *Querelle des anciens et des modernes* nicht eindeutig zugunsten des einen oder des anderen entschieden. Semantisiert als Hort der »Schönheit«, symbolisiert die Antike in den »ästhetischen Briefen« das, was »dem Geschmack des Zeitalters fremd ist« (ebd.: 560). Eine Restauration antiker Verhältnisse scheint Schiller jedoch weder möglich noch wünschenswert, vielmehr kommt hier die »immer schon im Wesen geschichtlicher Erkenntnis« liegende »Erfahrung« zum Tragen, dass »die Zukunft niemals aus Vergangenen allein abgeleitet werden kann« (Jauß 2015: 663). So ist für Schiller Fortschritt »nur dadurch [möglich], dass sich die Menschheit kultiviert« (Chiarni/Hinderer 2008: 12). Aus interkultureller Perspektive erfolgt diese Kulturvierung durch produktive Anverwandlung des Griechentums, die bei Schiller als notwendiges Komplement der pragmatischen Gegenwart fungiert: »Was ihren Charakter ausmacht, ist gerade das, was dem unsrigen zu seiner Vollendung mangelt; was uns von ihnen unterscheidet, ist gerade das, was ihnen selbst zur Göttlichkeit fehlt.« (Schiller 1992c: 718) Die interkulturelle Vermittlerfunktion, die eine solche kulturelle Vervollkommenung ermöglichen kann, obliegt dabei dem Künstler respektive Dichter, denn – wie es in *Über naive und sentimentalische Dichtung* heißt: »Nur dem Genie ist es gegeben, ausserhalb des Bekannten noch immer zu Hause zu seyn und die Natur zu *erweitern*, ohne über sie *hinauszugehen*« (Schiller 1992c: 719; Hervorh. i.O.).

Dabei erlaubt die besondere Zwischenstellung der griechisch-römischen Antike, die kein radikal Fremdes darstellt, sondern über eine lange Traditionslinie durchaus auch mit dem Eigenen eng verbunden ist, in besonderer Weise die Integration des auf die Antike projizierten Anderen der Moderne in dieselbe. Ihre spezifische Interkulturalität ist gewissermaßen Konstruktionsbedingung der anvisierten Synthese im Zeichen einer »zweiten, höheren Naivität« (Inglin 1991: 115), weil sie gleichermaßen die im 24. Brief geforderte Parallelität der »strenge[n] Unterscheidung des einen von dem andern« und einer »geschickten Aufhebung dieses Unterschieds« (Schiller 1992b: 650) erlaubt und es damit theoretisch möglich macht, »einen dritten Charakter zu erzeugen, der, mit jenen beyden verwandt, [...] zu einem sinnlichen Pfand der unsichtbaren Sittlichkeit dien[t]« (Schiller 1992b: 563), wie es im dritten Brief heißt.

Dass es sich bei der Verortung des Naturzustands bei den Griechen um eine den Bedürfnissen der Zeit entspringende Projektion handelt, ist Schiller allerdings durchaus bewusst. So heißt es an selber Stelle: »Dieser Zustand roher Natur läßt sich freylich, so wie er hier geschildert wird, bey keinem bestimmten Volk und Zeitalter nachweisen; er ist bloß Idee« (ebd.: 650). Dennoch wird der

Alteritätskonstruktion unumstritten eine wesentliche Funktion für kulturelle Entwicklungsprozesse eingeräumt, wobei ästhetische und gesellschaftliche Modernisierung nicht als getrennt voneinander zu denken sind, sondern gerade in der Zeit um 1800 in einem direkten Verweisungszusammenhang stehen. Schiller folgt bei seiner ästhetischen Kulturentwicklungsstrategie der Logik von Kulturtransferprozessen und bekennt sich zu einer produktiven Rezeption der Antike, die sich keinem Paradigma in Form epigonaler Bewahrung tradierter Muster unterwirft, sondern sich den antiken Stoff spielerisch verfügbar und damit erst zum Ausgangspunkt ästhetischer Innovation macht.

Auch bei Schlegel ist die Antike, obwohl eindeutig als different gedacht, nicht einfach der Gegensatz zur Moderne. »Das Romantische ist [...] *kein* Gegenbegriff zum Klassischen, sondern der Synthesebegriff der antithetischen Struktur von Antike und Moderne.« Es ist, »so ließe sich« mit Matthias Buschmeier »pointieren, [...] das Klassische unter modernen Bedingungen.« (Buschmeier 2011: 244f.; Hervorh. i.O.)⁸ In den altertumswissenschaftlichen Manuskripten Schlegels ist es allem voran eine in engem Zusammenhang mit der Poesie gedachte Philologie, die »als Scharnier zwischen einer Antike [...] und einer Moderne« (Benne/Breuer 2011: 9f.; vgl. auch Günther 2011: 264) fungiert, weil sie – wie es in den Fragmenten *Zur Philologie* heißt – »das Antike ins Moderne übersetzen«⁹ (Schlegel 1981: 65) und damit für die Erneuerung der Dichtung der Gegenwart fruchtbar machen kann. Der Philologe ist – wie Timo Günther schreibt – für Schlegel ein »Bürger zweier Welten« und »bildet damit eine Brücke, die zugleich verbindet und trennt« (Günther 2011: 264). Aus dieser Zwischenstellung des Philologen entwickelt sich »ein[e] neuartig[e] Hermeneutik« (Benne/Breuer 2011: 9), die interessante Parallelen zu rezenten Konzeptionen interkultureller Hermeneutik aufweist,¹⁰ die hier nur angedeutet werden können. Denn der hermeneutische Ansatz Schlegels geht nicht von einer »Verschmelzung beider Horizonte« aus (Bohrer 2011: 152), sondern thematisiert die »Grenzen des Verstehens« (Günther 2011: 264).¹¹ So fordert Schlegel laut Günther – in der kritischen Auseinandersetzung mit Voß und Winckelmann – »ein Differenzbewußtsein« (ebd.: 266) für »den unermesslichen Unterschied [...], die ganz eigene Natur des Alterthums«, das er bei Winckelmann vorgezeichnet sieht, der in diesem wich-

8 | Buschmeier bezieht sich hier auf die von Schlegel hervorgehobene Form der Fragmentarizität: »Viele Werke der Alten sind Fragmente geworden. Viele Werke der Neuere sind es gleich bei der Entstehung.« (Schlegel 1967: 169)

9 | Schlegel betont im darauf folgenden Fragment, dass »Uebersetzung [...] durchaus keine *Nachbildung*« sei (Schlegel 1981: 65).

10 | So wendet sich etwa Yousefi gegen eine »Einheitlichkeitshermeneutik« und argumentiert zugunsten einer »kommunikative[n] Hermeneutik, die zwar Gemeinsamkeiten sucht, aber auch in der Lage ist, Differenzen auszuhalten.« (Yousefi 2010: 34) Vgl. auch etwa Ram Adhar Malls »Analogische Hermeneutik« (Mall 2002).

11 | Auch Waldenfels spricht sich gegen die »Einebnung« des »Unterschied[s] zwischen Eigenem und Fremden« aus (Waldenfels 1997: 50) und hebt den Aspekt der »Unverständlichkeit im Verständlichen« (Waldenfels 2015: 82) hervor.

tigen Punkt jedoch »eigentlich ohne Nachfolger geblieben« (Schlegel 1981: 35) sei. Eine philologische Übersetzung antiker Vorstellungen in das Denken der Moderne dürfe – Schlegel zufolge – nicht »ohne unverstandenen Rest« aufgehen und »die Unterschiede zwischen Antike und Moderne« (ebd.) einfach »ein-ebnen«. Das Fremde müsse darin noch »auffindbar« (Günther 2011: 267) sein. Dabei erwächst gerade aus dieser nicht restlos aufhebbaren Differenz und der Unmöglichkeit einer vollständigen Einordnung des Fremden in den eigenen Verstehenshorizont dessen produktives Potential, da diese »Spannung« zwischen Bekanntem und Unbekanntem eben »[j]ene störende Unruhe« erzeugt, von der sich »das philosophische Denken nährt« (Waldenfels 2008: 16).

In Anlehnung an Wolf entwickelt Schlegel über das Konzept der Diaskeuase, in dem Dichtung und Philologie bzw. Kritik kumulieren, ein Antikeverständnis, dessen Besonderheit darin besteht, dass die Antike trotz ihrer Historizität nicht in den Tiefen der Geschichte allein verortet wird, sondern ihr wird kraft ihres Nachlebens eine weiterreichende »Prozessualität [...] und semantische Offenheit« (Bergemann u.a. 2011: 44), ja letztlich sogar dieselbe »Progressivität« zuerkannt (Thouard 2011: 57), wie sie für die Moderne konstitutiv ist. Antike ist hier im Sinne Roland Barthes als *texte scriptible* (vgl. Barthes 1970; 1973) zu verstehen und schreibt sich in der Auslegung und Bearbeitung bis in die Gegenwart weiter fort.¹² Damit wird Antikenrezeption nicht zu einer Bezugnahme auf ein für alle Mal feststehende Entitäten, sondern gewinnt die Qualität einer dynamischen poetischen Konstruktion, in der sich Eigenes und Fremdes gegenseitig konturieren. Daraus entspringt eine Hermeneutik, »deren Grundsatz lautet: ›Daß man das Alte nicht erkennen könne, ohne das Moderne«. Oder, hermeneutiktheoretisch spezifischer: ›Das Antike und Moderne kann man nur eins durch das andre verstehen« (Bohrer 2011: 152; vgl. Schlegels altertumswissenschaftliche Manuskripte, Bl. 3r und 5v). Maßgeblich ist bei dieser neuartigen Hermeneutik Schlegels die »Erkenntnis des ›Horizonts« beim philologischen Urteil, das [...] vom progressiven Charakter der eigenen Epoche geleitet ist« und in dem – laut Karl Heinz Bohrer – »die eigentliche Begründung der Differenz« (Bohrer 2011: 152) liegt. Der Rezeptionsprozess wird hier als zeitlich und kultur-spezifisch bedingter hermeneutischer Akt markiert und damit die Antike ihrer überzeitlichen Normativität beraubt.

Als hermeneutischer Akt ist der Rezeptionsprozess grundsätzlich immer an »imaginative Aktivität« (Steinmetz 2003b: 461) geknüpft. Bei »dem, was wir Antike nennen« lässt sich dieser »imaginative Eigenanteil« (Böhme 2011: 14) aus Mangel an gegenwärtiger Referenz niemals auflösen. Ihre »Potentialität« ist eine »kreiert[e]«, die grundsätzlich kaum etwas zu tun hat mit dem, »was die Antike ›in Wirklichkeit« gewesen sein mag« (ebd.: 15; Hervorh. i.O.). Sie erwächst rein aus dem Bewusstsein und den Bedürfnissen der eigenen kulturellen Gegenwart.

12 | Auf Schlegel trifft hier nicht zu, was Gadamer pauschalisierend für die hermeneutische Theorie der Romantik insgesamt behauptet, dass dort nämlich allgemein »das Verstehen als Reproduktion einer ursprünglichen Produktion gedacht war.« (Gadamer 2010: 301)

Dabei werden jedoch »[n]icht nur die fremden Werke [...] dem Stoffwechsel durch die Interpretation unterzogen, sondern auch die schon vorangegangenen, von anderen Konjunkturen hervorgerufenen Interpretationen. In diesem Sinn können« – wie Michel Espagne und Michael Werner schreiben – »die kulturellen Wechselbeziehungen [...] zugleich als hermeneutische Tradition wie auch als hermeneutisches Problem aufgefaßt werden.« (Espagne/Werner 1985: 508f.) Abschließend lässt sich sagen, dass das ›klassische‹ Altertum »[g]erade weil es lange als exemplarisch betrachtet wurde, [...] zu Geschichte und Gedächtnis des ›Anderen‹ *par excellence*« (Settis 2005: 87f.) geworden ist. Insofern bietet die starke Betonung des imaginativen Eigenanteils an der Antikenkenntnis, die auch der oben zitierte Novalis hervorhebt, eine Schnittstelle zur kritischen Reflexion von Fremdverstehen überhaupt. Die ›Antike‹, die als immer wieder aktualisierte und transformierte Überlieferung »zwischen Fremdheit und Vertrautheit [spielt]« (Gadamer 2010: 300), kann insofern als ein spezifisches interkulturelles Phänomen gesehen werden, als hier paradigmatisch die grundsätzliche Bedeutung hermeneutischer Prozesse in interkulturellen Bezugsmustern sichtbar wird.

LITERATUR

- Asmuth, Christoph (2006): Interpretation – Transformation. Das Platonbild bei Fichte, Schelling, Hegel, Schleiermacher und Schopenhauer und das Legitimationsproblem der Philosophiegeschichte. Göttingen.
- Assmann, Jan (⁶2007): Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen. München.
- Barthes, Roland (1970): S/Z. Paris.
- Ders. (1973): Le Plaisir du texte. Paris.
- Ders. (¹⁸2014): Das Reich der Zeichen. Aus dem Franz. v. Michael Bischoff. Frankfurt a.M.
- Benne, Christian/Breuer, Ulrich (2011): Einleitung. In: Dies. (Hg.): Antike – Philologie – Romantik. Friedrich Schlegels altertumswissenschaftliche Manuskripte. Paderborn, S. 7-14.
- Bergemann, Lutz u.a. (2011): Transformation. Ein Konzept zur Erforschung kulturellen Wandels. In: Hartmut Böhme u.a. (Hg.): Transformation. Ein Konzept zur Erforschung kulturellen Wandels. München, S. 39-56.
- Böhme, Hartmut (2011): Einladung zur Transformation. In: Ders. u.a. (Hg.): Transformation. Ein Konzept zur Erforschung kulturellen Wandels. München, S. 7-37.
- Bohrer, Karl Heinz (2011): Philologie als Kunstwissenschaft. Friedrich Schlegels Begriff des ›Poetischen‹ und seine Auffassung von der Tragödie. In: Christian Benne/ Ulrich Breuer (Hg.): Antike – Philologie – Romantik. Friedrich Schlegels altertumswissenschaftliche Manuskripte. Paderborn, S. 147-166.
- Buschmeier, Matthias (2011): Friedrich Schlegels Klassizismus. In: Christian Benne/ Ulrich Breuer (Hg.): Antike – Philologie – Romantik. Friedrich Schlegels altertumswissenschaftliche Manuskripte. Paderborn, S. 227-250.

- Butler, Eliza Marian (1935): *The Tyranny of Greece over Germany. A Study of the Influence Exercised by Greek Art and Poetry over the Great German Writers of the Eighteenth, Nineteenth and Twentieth Centuries.* Cambridge.
- Chapoutot, Johann (2014): *Der Nationalsozialismus und die Antike.* Aus dem Franz. v. Walther Fekl. Darmstadt.
- Chiarni, Paolo/Hinderer, Walter (2008): Vorwort. In: Dies. (Hg.): *Schiller und die Antike.* Würzburg, S. 9-14.
- Espagne, Michel/Werner, Michael (1985): Deutsch-Französischer Kulturtransfer im 18. und 19. Jahrhundert. Zu einem neuen interdisziplinären Forschungsprogramm des C.N.R.S. In: *Francia. Forschungen zur westeuropäischen Geschichte* 13, S. 502-510.
- Gadamer, Hans-Georg (⁷2010): *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik.* Tübingen.
- Graevenitz, Gerhard von (1999): Literaturwissenschaften und Kulturwissenschaften. Eine Erwiderung. In: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 73, H. 1, S. 94-115.
- Günther, Timo (2011): Der »geborene Philologe.« Friedrich Schlegels Antike im Kontext seiner Philosophie der Philologie und seiner Notate zum Altertum. In: Christian Benne/Ulrich Breuer (Hg.): *Antike – Philologie – Romantik. Friedrich Schlegels altertumswissenschaftliche Manuskripte.* Paderborn, S. 263-287.
- Heimböckel, Dieter (2012): Interkulturalität interdisziplinär denken. Ansätze zur Erweiterung ihrer Komplexität. In: Thomas Ernst/Dieter Heimböckel (Hg.): *Verortungen der Interkulturalität: die »Europäischen Kulturhauptstädte« Luxemburg und die Großregion (2007), das Ruhrgebiet (2010) und Istanbul (2010).* Bielefeld, S. 21-38.
- Inglin, Meinrad (1991): *Gesammelte Werke in 10 Bänden.* Bd. 10. *Notizen des Jägers.* Hg. v. Georg Schoeck. Zürich.
- Jauß, Hans Robert (⁴2015): *Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik.* Frankfurt a.M.
- Lüsebrink, Hans-Jürgen (³2012): *Interkulturelle Kommunikation: Interaktion, Fremdwahrnehmung, Kulturtransfer.* Stuttgart/Weimar.
- Mall, Ram Adhar (2002): Andersverstehen ist nicht Falschverstehen. Das Erfordernis einer interkulturellen Verständigung. In: Wolfdietrich Schmied-Kowarzik (Hg.): *Verstehen und Verständigung. Ethnologie, Xenologie, interkulturelle Philosophie.* Würzburg, S. 273-289.
- Novalis (³1960): *Schriften. Die Werke Friedrich von Hardenbergs. Historisch-kritische Ausgabe.* Hg. v. Paul Kluckhohn u. Richard Samuel. Bd. 2. *Das Philosophische Werk I.* Nach den Handschriften erg., erw. und verb. Aufl. Stuttgart.
- Osterhammel, Jürgen (2011): Die Vielfalt der Kulturen und die Methode des Kulturvergleichs. In: Friedrich Jaeger/Jürgen Straub (Hg.): *Handbuch der Kulturwissenschaften.* Bd. 2: *Paradigmen und Disziplinen.* Stuttgart/Weimar, S. 50-65.
- Parry, Christoph (2002): Das eigene Fremde: das Eigeninteresse der Vermittler als Faktor der interkulturellen Rezeption. In: Peter Wiesinger (Hg.): *Akten des X. Internationalen Germanistenkongresses Wien 2000 »Zeitenwende – Die Germanistik auf dem Weg vom 20. ins 21. Jahrhundert«.* Bd. 7: *Gegenwartsliteratur.* Bern, S. 281-286.

- Riedel, Volker (2000): *Antikerezeption in der deutschen Literatur vom Renaissance-Humanismus bis zur Gegenwart. Eine Einführung.* Stuttgart/Weimar.
- Schiller, Friedrich (1992a): *Die Götter Griechenlandes.* In: Ders.: *Werke und Briefe in zwölf Bänden.* Bd. 1. *Gedichte.* Hg. v. Georg Kurscheidt. Frankfurt a.M., S. 285-291.
- Ders. (1992b): *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen.* In: Ders.: *Werke und Briefe in zwölf Bänden.* Bd. 8. *Theoretische Schriften.* Hg. v. Rolf-Peter Janz unter Mitarbeit v. Hans Richard Brittnacher, Gerd Kleiner u. Fabian Strömer. Frankfurt a.M., S. 556-676.
- Ders. (1992c): *Über naive und sentimentalische Dichtung.* In: Ders.: *Werke und Briefe in zwölf Bänden.* Bd. 8. *Theoretische Schriften.* Hg. v. Rolf-Peter Janz unter Mitarbeit v. Hans Richard Brittnacher, Gerd Kleiner u. Fabian Strömer. Frankfurt a.M., S. 706-810.
- Ders. (2000): *Was heisst und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte? Eine akademische Antrittsrede.* In: Ders.: *Werke und Briefe in zwölf Bänden.* Bd. 6. *Historische Schriften und Erzählungen I.* Hg. v. Otto Dann. Frankfurt a.M., S. 411-431.
- Schlegel, Friedrich (1967): *Charakteristiken und Kritiken I (1796-1801).* Hg. v. Hans Eichner. *Kritische Friedrich Schlegel Ausgabe.* Hg. v. Ernst Behler. Bd. 2. Paderborn.
- Ders. (1981): *Fragmente zur Poesie und Literatur. Erster Teil.* Hg. v. Hans Eichner. *Kritische Friedrich Schlegel Ausgabe.* Hg. v. Ernst Behler. Bd. 16. Paderborn.
- Schöning, Udo (2000): *Die Internationalität nationaler Literaturen. Bemerkungen zur Problematik und ein Vorschlag.* In: Ders. (Hg.): *Die Internationalität nationaler Literaturen. Beiträge zum Ersten Symposium des Göttinger Sonderforschungsbereichs 529.* Göttingen, S. 9-43.
- Settis, Salvatore (2005): *Die Zukunft des ›Klassischen‹. Eine Idee im Wandel der Zeiten.* Aus dem Ital. v. Friederike Hausmann. Berlin.
- Sieburg, Heinz (2016): *›Interkulturelle Mediävistik‹ als aktuelle Herausforderung germanistischer Kulturwissenschaft?* In: *Kairoer Germanistische Studien* 22, S. 393-400.
- Steinmetz, Horst (2003a): *Das Problem der Aneignung.* In: Alois Wierlacher/Andrea Bogner (Hg.): *Handbuch interkulturelle Germanistik.* Stuttgart/Weimar, S. 559-561.
- Ders. (2003b): *Interkulturelle Rezeption und Interpretation.* In: Alois Wierlacher/Andrea Bogner (Hg.): *Handbuch interkulturelle Germanistik.* Stuttgart/Weimar, S. 461-467.
- Sünderhauf, Esther Sophia (2004): *Griechensehnsucht und Kulturkritik. Die deutsche Rezeption von Winckelmanns Antikenideal 1840-1945.* Berlin.
- Thouard, Denis (2011): *Der unmögliche Abschluss. Schlegel, Wolf und die Kunst der Diaskeuasten.* In: Christian Benne/Ulrich Breuer (Hg.): *Antike – Philologie – Romantik. Friedrich Schlegels altertumswissenschaftliche Manuskripte.* Paderborn, S. 41-61.
- Waldenfels, Bernhard (1997): *Topographien des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden.* Bd. 1. Frankfurt a.M.
- Ders. (2008): *Grenzen der Normalisierung. Erw. Ausg. Studien zur Phänomenologie des Fremden.* Bd. 2. Frankfurt a.M.
- Ders. (2015): *Vielstimmigkeit der Rede. Studien zur Phänomenologie des Fremden.* Bd. 4. Frankfurt a.M.

- Werner, Michael (1997): Dissymmetrien und symmetrische Modellbildungen in der Forschung zum Kulturtransfer. In: Hans-Jürgen Lüsebrink/Rolf Reichardt (Hg.): Kulturtransfer im Epochenumbruch – Deutschland-Frankreich 1775-1815. Leipzig, S. 87-101.
- Ders./Zimmermann, Bénédicte (2002): Vergleich, Transfer, Verflechtung. Der Ansatz der *Histoire croisée* und die Herausforderungen des Transnationalen. In: *Geschichte und Gesellschaft* 28, H. 4, S. 607-636.
- Winckelmann, Johann Joachim (²1756): Gedanken über die Nachahmung der Griechischen Wercke in der Mahlerey und Bildhauer-Kunst. Vermehrte Ausg. Dresden/Leipzig.
- Yousefi, Hamid Reza (2010): Vernunftstrukturen und die Idee einer Hermeneutik der Begründungen. In: Ders./Klaus Fischer (Hg.): *Interkulturalität: Diskussionsfelder eines umfassenden Begriffs*. Nordhausen, S. 19-34.

Interkulturelle Metaphern

Überlegungen zu ihrer Theoretisierung am Beispiel des Palimpsests

JULIAN OSTHUES

Abstract

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

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

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

1. VORÜBERLEGUNGEN

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

8 | Ich danke Michaela Holdenried für diesen kritischen Hinweis.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2. KULTUR ALS PALIMPEST

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2.2 Der ›Palimpsestgedanke‹ bei Anil Bhatti

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3. INTERKULTURELLE METAPHERN: ÜBERLEGUNGEN ZU IHRER THEORETISIERUNG

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

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

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

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

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

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

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

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

LITERATUR

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

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

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

- Weinberg, Manfred (2014): Die Grenzen der Interkulturalität. Interkulturelle Raumkonzepte am Beispiel der Prager deutschen Literatur. In: Ingeborg Fiala-Fürst (Hg.): Prager deutsche, deutschböhmische und deutschmährische Literatur. Eine Neubestimmung, S. 7-32; online unter: <http://arbeitsstelle.upol.cz/wp-content/uploads/2017/01/Ingeborg-Fiala-Fürst-Prager-deutsche-deutschböhmische-und-deutschmährische-Literatur.pdf> [Stand: 1.10.2017].
- Weinrich, Harald (2007): Schriften über Schriften. Palimpseste in Literatur, Kunst und Wissenschaften. In: Ders.: Wie zivilisiert ist der Teufel? Kurze Besuche bei Gut und Böse. München, S. 23-34.
- Welsch, Wolfgang (1994): Transkulturalität. Lebensformen nach der Auflösung der Kulturen. In: Kurt Luger / Rudi Renger (Hg.): Dialog der Kulturen. Die multikulturelle Gesellschaft und die Medien. Wien, S. 147-169.
- Winkgens, Meinhard (⁵2013): Palimpsest. In: Ansgar Nünning (Hg.): Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie. Stuttgart/Weimar, S. 581-582.

Facetten des Vielfältigen in der Lyrik

Interferenz und interkulturelle Literatur

IULIA-KARIN PATRUT / MATTHIAS BAUER

Abstract

The paper addresses the multi-layered architecture of poems and their inherent dialogism. Taking as examples poems by Rolf Dieter Brinkmann, Oskar Pastior, Yoko Tawada, and Uljana Wolf, Bachtin's concept of dialogism, which originally referred to prose fiction, is scrutinized in order to establish a new understanding of poetry. Its potentials become evident when intercultural lyrics or poems cross-fading different social systems are considered.

Title: Diversity in Poetry. Interference and Intercultural Literature

Keywords: Poetry; Dialogism; Interculturality

Jeglicher Theorieansatz, der ein Verständnis von ›Kultur‹ oder ›Identität‹ als homogenen, in sich geschlossenen Phänomenen voraussetzt, ist in der Literatur-, Medien- und Kulturwissenschaft mittlerweile – wenn auch leider immer noch nicht im Diskurs gewisser Parteien – desavouiert. Will man hinter den erreichten Erkenntnisstand nicht zurückfallen, kann auch der Begriff des ›Vielfältigen‹ nicht als bloßes Nebeneinander von identitären Kleinstentitäten oder monadischen Kulturen gedacht werden, da damit ein nicht dialogisches Verhältnis zwischen Parallelwelten oder -gesellschaften suggeriert würde. Vor allem wäre ein solcher Begriff von Vielfalt in sozialer wie in künstlerischer Hinsicht unproduktiv. Unseres Erachtens nach wird der Begriff des Vielfältigen vielmehr erst dann aussagekräftig und aufschlussreich, wenn man ihn dynamisiert und dialogisiert, temporalisiert und mediatisiert – also in komplexe Zusammenhänge von Austausch und Ausgleich, Verhandlung und Verständigung rückt und diese Zusammenhänge grundsätzlich als offen betrachtet. Das Vielfältige erscheint so zugleich als Resultat und als Prätext von Bewegung und Veränderung, Wandel und Transformation.

Unter dieser Voraussetzung möchten wir anhand einiger Beispiele diskutieren, inwiefern die Lyrik von interkulturell sozialisierten Autorinnen und Autoren besondere Potentiale der Hervorbringung und Gestaltung von Vielfalt aufweist. Ausgangspunkt unserer Überlegungen ist die Annahme, dass sich das von Michail M. Bachtin 1934/35 in seiner Abhandlung *Das Wort im Roman* entwickelte Konzept der Dialogizität sinnvoll auch auf Gedichte beziehen lässt und in Verbindung mit dem Komplementärbegriff der Responsivität helfen kann zu verstehen, wie Gedichte vermeintliche Selbstgewissheiten irritieren und jene

Überlagerung von Eigenem und Fremden, die der Irritation zugrunde liegt, ins Produktive wenden.

1. IRRITABILITÄT, RESPONSIVITÄT UND DIALOGIZITÄT – ASPEKTE EINES POETIK DES ÜBERGANGS

Es ist gewiss nicht neu zu behaupten, Literatur als Kunst beziehe ihre Produktivität seit Beginn der Neuzeit zu erheblichen Teilen gerade daraus, dass sie Ungewissheit in Bezug auf das Eigene stiftet – auf eigene Identität wie auf eigene Kultur. Literatur als Kunst demonstriert das Nichtwissen über das Selbst (oder zumindest den Mangel an Selbst-Gewissheit); sie stellt immer wieder von neuem die Gültigkeit der Selbstbeschreibung von Kultur und Gesellschaft infrage, buchstabiert die Prozessualität und Offenheit der Aushandlung kultureller Normen aus und deckt so den Konstruktionscharakter dieser Normen auf. Dergestalt verfahren bereits Cervantes in Bezug auf die Werte und Tugenden der spanischen ständischen Gesellschaft, Lessing in seinen Trauerspielen hinsichtlich der bürgerlichen Sexualmoral und der damit zusammenhängenden Verteilung der Geschlechterrollen, Kleist in der *Familie Schroffenstein*, Gottfried Keller in dem *Grünen Heinrich* oder Wilhelm Raabe in *Stopfkuchen* mit Blick auf die immer deutlichere Inkongruenz zwischen den Ordnungsvorstellungen der Gesellschaft und der individuellen Selbst- und Welterfahrung. Mindestens genauso ausgeprägt ist dies in der Lyrik (spätestens seit Novalis' *Hymnen an die Nacht*), zumal in vielen Gedichten die Grenzen des Sag- und Denkbaren, des Lesbaren und Verstehbaren zum Gegenstand werden, womit unausweichlich auch die Unterscheidungen zwischen dem Anteil des Eigenen und des Fremden in der Sprache thematisch werden. Literatur als Kunst verweist zudem, gerade in der Lyrik, häufig auf etwas, das im Dunkeln liegt, jenseits von Sprache und Wissen – etwas, das für den Verstand inkommensurabel bleibt und doch deutlich empfunden und gespürt werden kann, etwas, das zum ›Staunen‹¹ anregt, weil es aus dem Rahmen des Erwartbaren, vermeintlich Selbstverständlichen fällt und einen Nachhall, eine Resonanz auslöst. So unbestimmt dieses Etwas auch sein mag – es verweist darauf, dass es zwischen Himmel und Erde mehr gibt, als sich die Schulweisheit träumen lässt, dass die Welt bunter und vielgestaltiger, vielleicht aber auch abgründiger ist, als es gemeinhin der Fall zu sein scheint.

Verwiesen wird also auf einen Sinnüberschuss, dem die Erfahrung der Kontingenztz entspricht. Jede Darstellungsweise, jede Lesart steht vor dem Hintergrund alternativer Darstellungsweisen und Lesarten, weshalb Vielfalt praktisch nicht zu vermeiden ist. Die Auslegung der Welt, die mit jedem Akt ihrer körperlichen oder geistigen Aneignung einhergeht, findet in dem Bewusstsein statt,

1 | Dieter Heimböckel hat den Begriff in jüngster Zeit für die Interkulturalitätsforschung, teilweise in Abgrenzung zu der älteren philosophischen Tradition, fruchtbar gemacht (vgl. Heimböckel 2016).

dass keine aktuelle Deutung das Potential erschöpfen kann, auf das sie verweist.² In der reflexiven Einstellung auf Prozesse der sinnvollen Welt- und Selbstgestaltung, die literarische Texte befördern, tritt am Sinn aber jeweils auch hervor, was man Eigen- und Fremdanteil nennen könnte, wobei das Verhältnis dieser Anteile gerade nicht statisch vorgestellt, sondern an ein Wechselspiel gebunden wird, in dem sich das Eigene und das Fremde ständig verändern und *vielfältig* überlagern.

Diese Überlagerung lässt sich sowohl interkulturell und intersubjektiv als auch intrakulturell und (intra-)subjektiv ausbuchstabieren. Sie hängt aufs Engste mit dem Konzept der Dialogizität zusammen, das den Prozess des sozialen Redeverkehrs mit der Bewusstseinstätigkeit des Menschen verklammert. Für Bachtin ist jeder Gegenstand, zu dem man sich überhaupt äußern kann, »umgeben und durchdrungen von allgemeinen Gedanken, Standpunkten, fremden Wertungen und Akzenten« (Bachtin 1979: 169), so dass jede Äußerung die »Sphäre der anderen, fremden Wörter zu demselben Gegenstand, zum gleichen Thema« umgibt (ebd.). Daraus folgt zum einen, dass jede Äußerung als Replik entsteht, das heißt: »Das Entwerfen des Gegenstandes durch das Wort wird durch die dialogische Wechselwirkung mit verschiedenen Momenten seines sozial-verbalen Erkennens und Beredens im Gegenstand noch komplexer« (ebd.: 179), vielfältiger. Daraus folgt zum anderen: Als konkrete Rede, als »parole« bewegt sich die Sprache »für das individuelle Bewußtsein auf der Grenze zwischen dem Eigenen und dem Fremden. Das Wort der Sprache ist ein halb-fremdes Wort« (ebd.: 185). Eine in sich abgeschlossene, vollkommen homogene »National-Sprache« kann es für Bachtin daher ebenso wenig geben wie eine rein private Sprache für Ludwig Wittgenstein (vgl. Wittgenstein 1975: 145). Das eine ist die Kehrseite des anderen. Da alles Reden einen sozialen Vorgang des Austausches darstellt, in dem sich diverse Stimmen und Meinungen, Anschauungen und Wertungen überlagern, kann kein einziges Wort allein dem einen gehören oder das ausschließliche Eigentum einer bestimmten Gemeinschaft sein.

Wenn Bachtin erklärt, »[e]rst in der Antwort reift das Verstehen heran« (Bachtin 1979: 174), koppelt er nicht nur den sozialen Dialog, sondern auch die Dialogizität des menschlichen Bewusstseins an das, was Bernhard Waldenfels (vgl. 1994: 435) – durchaus unter Rückgriff auf den russischen Gelehrten (vgl. Bachtin 1979: 185) – unter Berufung auf Kurt Goldstein »Responsivität« genannt hat (vgl. Waldenfels 1994: 14). Der Versuch, die beiden Komplementärbegriffe der Dialogizität und der Responsivität für die Forschungsdebatten im Umkreis der Gesellschaft für interkulturelle Germanistik – etwa im Anschluss an Herbert

2 | »Kontingent ist etwas, was weder notwendig ist noch unmöglich ist; was also so, wie es ist (war, sein wird), sein kann, aber auch anders möglich ist. Der Begriff bezeichnet mithin Gegebenes (Erfahrenes, Erwartetes, Gedachtes, Phantasiertes) im Hinblick auf mögliches Andersein; er bezeichnet Gegenstände im Horizont möglicher Abwandlungen.« (Luhmann 1988: 152; vgl. ebd. 92-98 sowie Blumenberg 2001: 47-73)

Uerlings' *Poetiken der Interkulturalität* (vgl. 2013)³ – fruchtbar zu machen, sollte unserer Ansicht nach zwei weitere Begriffe berücksichtigen. Der eine hebt auf die physiologische Grundlage aller Dialogizität und Responsivität, nämlich auf die ›Irritabilität‹ des Menschen durch Sinnesreize, Umwelteindrücke und »die unaufhörlichen Anrufe eines quantitativ unerschöpflichen Universums« (Camus 1984: 80), ab, von denen Albert Camus in seinem Essay *Le Mythe de Sisyphe* (1942) gesprochen hat. Der andere Begriff lenkt das Augenmerk auf die Dynamik und Produktivität der responsiv-dialogischen Überlagerung von Eigenem und Fremdem im sozialen Redeverkehr wie im Bewusstsein: Jedenfalls ergibt sich aus dem unaufhörlichen Wechselspiel aller Äußerungen und Gedanken eine Plastizität von Gesellschaft, Kultur und Bewusstsein, die man als ›Transformativität‹ fassen kann. Diese Transformativität verwandelt die Poetiken der Interkulturalität in Poetiken des Übergangs.

Untersuchungsbedürftig ist demnach, wie Irritationsmomente Transformationsprozesse anstoßen und welche Rolle dabei jene Literatur spielt, die dezidiert als ›interkulturell‹ ausgezeichnet wird. Mutmaßlich besteht ihre spezifische Leistung darin, aufzuzeigen, wie auf das mitunter verstörende, zumindest aber Erstaunen weckende Nicht-(Wieder-)Erkennen und Nicht-(Auf-Anhieb-)Verstehen mittels Welt- und Selbsttransformationen geantwortet werden kann – was nicht unbedingt bedeutet, dass es sich um ein verbales Antworten handeln muss, gibt es doch zahlreiche Möglichkeiten, die Momente der Responsivität und Dialogizität mit anderen Kunstmitteln zu akzentuieren, etwa durch Farben und Formen, Klänge, Bilder usw.

Erst recht für Sprachkunstwerke gilt freilich, dass man sie kaum abgekoppelt vom sozialen Zeichenverkehr und damit von der Kommunikation untersuchen kann, die über Medien prozessiert wird, da Medien in der Regel zu einer erheblichen Steigerung sowohl der Weltkomplexität als auch der Stimmeninterferenz im öffentlichen Diskurs wie im persönlichen Bewusstsein beitragen. Die Ausnahme bilden gleichgeschaltete Medien, die lediglich verkünden, was Bachtin als äußerliches, autoritäres Wort von dem innerlich überzeugenden Sprechen abgesetzt hat, durch das sich das Subjekt seine Meinung bildet:

Das autoritäre Wort verlangt von uns bedingungslose Anerkennung und keineswegs freie Aneignung und Assimilation an unser eigenes Wort. [...] Es geht als kompakte und unteilbare Masse in unser Wortbewusstsein ein, man muß es entweder in toto bestätigen oder in toto ablehnen.

[...]

Es bleibt deshalb letztlich ein Fremdkörper, den man – sobald der äußere Druck, der zu seiner Annahme zwingt, nachlässt – wieder abstoßen kann.

Im Unterschied zum äußerlichen autoritären Wort verknüpft sich das innerlich überzeugende Wort im Prozeß seiner bestätigenden Aneignung eng mit dem ›eigenen Wort‹. Im Alltag unseres Bewußtseins ist das innerlich überzeugende Wort ein halb eigenes und halb fremdes Wort. (Bachtin 1979: 230-232)

3 | Die Erstausgabe erschien bereits 1997.

Mit dem letzten Satz unterstreicht Bachtin, warum er nur in Anführungszeichen von einem ›eigenen Wort‹ spricht: Die Aneignung – oder vielleicht besser: die Anverwandlung – der Äußerungen anderer ist ein unendlicher, laufend durch neue Inputs modifizierter Vorgang, so dass er ziemlich genau der Idee der Semiose von Charles Sanders Peirce entspricht (vgl. Peirce 1955: 282), denn »[d]ie Sinnstruktur des innerlich überzeugenden Wortes ist *nicht vollendet*, ist *offen*, in jedem neuen, es dialogisierenden Kontext kann es ganz neue *Sinnmöglichkeiten* erschließen« (Bachtin 1979: 232; Hervorh. i.O.).

Bachtin hatte bei dieser Bemerkung primär das prosaisch verfasste, auf die Abfolge von Rede, Gegenrede und Widerrede bezogene Bewusstsein im Blick. »Das ideologische Werden des Menschen« war für ihn »der Prozeß der auswählenden Aneignung fremder Wörter« (ebd.: 228) – ein Prozess, der lebenslang andauert. Folglich muss auch die Identität etwas Transitorisches sein – eine Zeitgestalt, die sich aus der permanenten Auseinandersetzung des Einzelnen mit anderen Stimmen, Einflüsterungen von außen und verinnerlichten Erfahrungen, Selbst- und Fremdbildern ergibt. In diesem Sinne ist Vielfalt jedem Subjekt eingeschrieben durch eine lebenslange dialogische Arbeit am Selbst, die unweigerlich mit dem Moment der Transformativität einhergeht.

Da das Konzept der Dialogizität die Interferenz von Eigenem und Fremdem im Allgemeinen betrifft und das innerlich überzeugende Sprechen eine Errungenschaft der menschlichen Bewusstseinstätigkeit darstellt, die nicht nur an Romanfiguren in Form der erlebten Rede, des inneren Monologs oder des *stream of consciousness* exemplifiziert werden kann, spricht im Übrigen nichts dagegen, sondern vieles dafür, dieses Konzept nicht nur bei der Analyse von narrativen, sondern auch bei der Analyse von lyrischen Texten in Anschlag zu bringen. Nicht nur in Romanen, die sich mit prosaischen Zusammenhängen befassen, auch in Poemen kann das produktive Wechselspiel von Responsivität und Dialogizität vor Augen geführt oder aufzeigt werden, wann, wie und warum dieses Wechselspiel paralyisiert und pervertiert, ins Unproduktive oder gar Destruktive gewendet wird.

Lässt man sich auf diese Perspektive ein, kommt es weniger auf die biographische Genese der interkulturellen Literatur als vielmehr auf ihre ›modellierende‹ Funktion (vgl. Lotmann 1973: 23) an. So richtig es zweifellos ist, dass Schriftsteller wie Karl Emil Franzos, die ihr ganzes Leben in einer Zone der Begegnung und Befremdung zwischen Juden und Christinnen, Galizierinnen und Westeuropäern verbracht haben, ein besonderes Potential in der Ausgestaltung von Irritabilität besessen haben, so offenkundig wird dieses Faktum nur dann literarisch bedeutsam, wenn es in den Texten thematisch aufgegriffen und in ihrer Prozesslogik – also performativ – ratifiziert wird, so dass es denn auch die Aktstruktur der Rezeption bestimmt. Man könnte geradezu eine Abstufung von nur ›thematisch‹ über ›performativ‹ bis hin zu ›rezeptionsstrategisch‹ vornehmen und Texte daran messen, ob sie das Potential der interkulturellen Literatur lediglich in einer, immerhin in zwei oder sogar in allen drei Dimensionen aktualisieren.

Bestimmt man interkulturelle Autorinnen und Autoren mithin wie Norbert Mecklenburg »als solche, deren interkulturelle Herkunft und Lebensgeschichte

ihr Schreiben entscheidend prägt« (Mecklenburg 2009: 21), kann man gleichwohl behaupten, dass es Texte von Autorinnen und Autoren ohne einen entsprechenden biographischen Hintergrund gibt, deren Bedeutung ebenfalls daher rührt, dass sie das dialogische Wechselspiel von Eigenem und Fremdem thematisieren, performativ ratifizieren und mit einer bestimmten rezeptionsstrategischen Pointe versehen. Die interkulturelle Relevanz von Literatur kann, muss aber nicht unbedingt eine Frage sein, die sich an der Herkunft und Lebensgeschichte ihrer Verfasser und Verfasserinnen entscheidet. Bachtins Konzept der Dialogizität jedenfalls erlaubt in seiner Verknüpfung mit den Komplementärbegriffen der Irritabilität, Responsivität und Transformativität sowohl eine Relektüre von Texten, die bisher nicht mit Blick auf ihre interkulturelle Relevanz untersucht wurden, weil die Biographie ihrer Autorinnen und Autoren eine solche Auslegung nicht nahezulegen schien. Es erlaubt aber auch eine angemessene Berücksichtigung der schlichten, aber gewichtigen Tatsache, dass die Zahl der Menschen und folglich die Zahl der Autorinnen und Autoren wie der Leserinnen und Leser, die ihr Leben ausschließlich in einer homogenen Gemeinschaft verbringen und daher nie den ›Stachel des Fremden‹ (vgl. Waldenfels 1990) spüren, immer geringer wird.

2. EXKURS ZUR HETEROGENITÄT VON ROLF DIETER BRINKMANN'S GEDICHTEN

An dieser Stelle soll in Gestalt eines Einschubs dem Einwand begegnet werden, Bachtins Konzept der Dialogizität lasse sich, weil es auf den Roman und die prosaische Welt der Neuzeit gemünzt sei, nicht auf lyrische Texte beziehen. Man kann diesem Einwand zunächst mit einem Verweis auf die Historie begegnen: Bachtin kannte eigentlich nur Lyrik, die vergleichsweise monologisch verfasst war. Ihr Stilideal zielte auf die Distinktion des künstlerischen Textes vom sozialen Redeverkehr ab und akzentuierte daher weniger die Dialogizität des Bewusstseins als vielmehr die Autonomie des schöpferischen Subjekts. Allein: Dieses Stilideal ist in den letzten hundert Jahren gründlich relativiert worden durch eine poetische Praxis, die auch in der Lyrik auf die Momente der Irritabilität, Responsivität und Transformativität setzt. Exemplarisch belegen lässt sich dies an Rolf Dieter Brinkmann:

In der ›Notiz‹, die dieser Autor seinem Lyrikband *Die Piloten* (1968) beigelegt hat, heißt es programmatisch, ein Gedicht sei zwar kein Abfallprodukt, müsse aber »das an Material aufnehmen, was wirklich alltäglich abfällt« (Brinkmann 2010: 38). Es sei daher die geeignete Form, »eine nur in einem Augenblick sich deutlich zeigende Empfindlichkeit konkret als snap-shot festzuhalten« (ebd.). Liest man »Empfindlichkeit« als Hinweis auf das Wechselspiel von Irritabilität und Responsivität, kann man den lyrischen Schnappschuss, in dem sich diese Empfindlichkeit in Bezug auf das alltägliche Material der Wahrnehmung manifestiert, auf eine dialogische Offenheit all dem gegenüber zurückführen, was dem Dichter in seiner alltäglichen Lebenswelt begegnet. Das können Eindrücke

auf der Straße, Werbeanzeigen in einer Illustrierten, Filmausschnitte oder Gesprächsfetzen sein. Das Material von Brinkmanns Lyrik ist heterogen, vielfach medieninduziert und gerade nicht durch einen Stilanspruch nivelliert, der diese Genese kaschiert. Im Gegenteil: Auf die ihm von der Kritik vorgehaltene Frage »Wo bleibt ihr Stil, wo bleibt Ihr Stil?« antwortet Brinkmann in seiner »Notiz«:

Warum soll ich mich ausdrücklich um Stil kümmern, wenn sowieso alles um mich herum schon stilvoll ist! Das wäre mir einfach zu langweilig. Wie sagte Warren Beatty zu den deutschen Kinobesitzern beim Start von *Bonnie und Clyde*: »Bei der Schlußszene mit dem Maschinengewehrfeuer müßt ihr den Ton ganz aufdrehen!« (Ebd.: 39)

In dieser Replik auf die einen, nämlich auf die stilbewussten und wertkonservativen Kritikerinnen und Kritiker, schwingt die Stimme eines anderen, nämlich des Filmstars, mit, so dass die eigene Meinung als ein Zitat vorgetragen werden kann, das herkömmliche Kulturbegriffe irritiert. Ähnlich sind viele von Brinkmanns Gedichten buchstäblich an der Schnittstelle von öffentlichem Diskurs, Medienresonanz, subjektivem Empfinden und alltäglichem Material entstanden. So wie daher konkrete Bezugspersonen des Autors, etwa sein Freund [Rainer] Rygulla oder seine Ehefrau Maleen in *Alle Gedichte sind Pilotengedichte*, ausdrücklich erwähnt werden (vgl. ebd.: 61f.), kommen auch amerikanische Lyriker oder Rockmusiker, Schauspielerinnen und Schauspieler namentlich vor, mit denen sich Brinkmann gedanklich beschäftigt hat. Der Bezug auf diese Personen und Medienikonen lässt Brinkmanns Gedichte ebenso wie die Inkorporation von Produktnamen, Werbeslogans und Songzeilen geradezu als Display der Dialogizität erscheinen. Wäre der Begriff »Selbstverständigungstext« nicht durch eine fragwürdige therapeutische Auffassung vom kreativen Schreiben in Misskredit gebracht worden, könnte man mit ihm ein Spezifikum von Brinkmanns Lyrik erfassen. Dieses Spezifikum macht aus dem Gelegenheitsgedicht eine Meditation über die Mediengenese der zeitgenössischen Mentalität und trägt so zur Selbstverständigung einer ganzen Generation darüber bei, was sie, die Wegbereiterinnen und -bereiter der Beat- und Popkultur in ästhetischer, erotischer und politischer Hinsicht erregt oder aufregt. Durch die Überlagerung der Medien und Materialien wird der Resonanzkörper des Poems wahrhaft gegenständlich, also plastisch erweitert und in seiner Sinnlichkeit potenziert. Das Gedicht ist persönliche Erinnerungsspur und kulturelles Gedächtnis, Wiederhall und Echoraum der Lebenswelt, die der Autor mit seinen Zeitgenossinnen und -genossen teilt.

Dass sich diese Machart nicht nur an den 1968 publizierten *Pilotengedichten*, sondern auch an den anderen Kurz- und Langpoemen Brinkmanns beobachten lässt, mögen die zwei folgenden Beispiele aus verschiedenen Lyrikbänden und Werkphasen belegen, ohne dass damit behauptet werden soll, Brinkmanns dichterisches Schaffen habe sich 1967 und 1974 nicht vielfach verändert:

Der Lyrikband *Was fraglich ist wofür* (1967) enthält das Gedicht *Film*, das einen alltäglichen Vorgang – das morgendliche Kaffeekochen – mit der Nachricht vom Tod des polnischen Schauspielers Zbigniew Cybulski und der Erinnerung an zwei Szenen verbindet, in denen dieser Darsteller auf der Leinwand »gestor-

ben« ist (vgl. ebd.: 27). Das Echo der Stimme des Nachrichtensprechers im Radio, die Filmausschnitte, die dem Autor ad hoc vor dem »geistigen Auge« stehen, und die zeitgleiche Empfindung eines heißen Kaffeetropfens auf dem Handrücken ergeben eine lyrische Interferenz, die ziemlich genau Bachtins Dialogizitätskonzept entspricht. Insofern Brinkmanns Filmerfahrung Einblicke in andere Kinokulturen als die der Bundesrepublik, etwa in die polnische, umfasst hat, kann man daher sagen, dass dieses Gedicht eine kurze Unterbrechung der Alltagsroutine durch eine Todesnachricht nicht nur an ein spezifisches Medienerlebnis, sondern an den interkulturellen Zuschnitt von Brinkmanns Kinoerfahrung koppelt.

In *Westwärts 1&2* (1975) findet sich das Poem *Im Voyageurs Apt. 311 / East 31st Street, Austin*, das schon im Titel eine Lokalität in einer anderen Kultur vergegenwärtigt und diesen Ort mit der akustischen Szenographie der Rockmusik (*Roll rüber, Beethoven!*) korreliert, zu der wiederum die »Fußnote« passt, in der Brinkmann Songtexte von Chuck Berry und Little Richard zitiert (vgl. ebd.: 107-110). Da diese beiden Strophen in englischer Sprache gehalten sind – die akustische Szenographie mithin mehrsprachig verfasst ist –, kann man auch mit Blick auf dieses Poem, in dem autobiographische Reiseeindrücke verarbeitet worden sind, von einem Gewebe aus individuellen Gedächtnismomenten, generationsspezifischen Medienerfahrungen und Spuren einer interkulturellen Begegnung sprechen, die weniger eine Begegnung mit bestimmten Menschen als mit der Landschaft der Südstaaten ist, die einem Europäer, einer Europäerin – wie der letzte Teil des Textes deutlich macht – fremder vorkommen als die Neuenglandstaaten im Nordwesten der USA. Die Rede ist von einem »Autowracksüden«, von einem »Swimming Pool Süden« und sogar von einer »Fiktion Süden«, weil es Brinkmann um die Überlagerung von Erwartung, Erfahrung und Erinnerung im Bewusstsein des lyrischen Ich geht.

Wie diese beiden Beispiele belegen, beschränkt sich der Geltungsbereich von Bachtins Konzept der Dialogizität durchaus nicht auf narrative Texte in ungebundener Rede. Unter den Vorzeichen von Moderne und Postmoderne ist auch das Gedicht zu einem Ort der Stimmenüberlagerung und der Verschränkung heterogener Materialien, diverser Medien und fremdkultureller Spuren geworden. Diese sprengen den traditionellen Begriff der Stilistik ebenso wie die mit diesem Begriff verbundene Vorstellung. Die wahre Dichterin, so hatte es die ältere Poetik dekretiert, unterscheide sich von ihrem »Halbbruder« (Friedrich Schiller), dem Romanschriftsteller, eben dadurch, dass sie die heterogene Welt in ureigenen Worten auf ein Bild zusammenschmelze, welches einzig und allein seine genuine Schöpfung und damit Ausdruck ihrer unverwechselbaren künstlerischen Identität sei. Brinkmanns Texte und Text-Bild-Collagen, Material- und Montagebücher lassen sich eher durch eine für seine Generation charakteristische – also intersubjektiv generierte – Wahrnehmung der popkulturellen, zunehmend medial verfassten Welt lesen, die an dieser Welt gerade das festhält, was neu und nicht konventionell, anders, für die konservative Kritik befremdlich, heterogen und divers ist. Als lyrische Protokolle einer lebenslangen Verständigung über das Nichtidentische, das faszinierend, aber auch verstörend, alltäglich und

doch nicht selbstverständlich erscheint, tragen Brinkmanns Kurz- und Langpoeme dem Wechselspiel der zentripetalen und zentrifugalen Kräfte Rechnung, die im 20. und 21. Jahrhundert eben nicht mehr nur die der Sprache im engeren Sinne, sondern aller Medien und Kulturäußerungen sind.⁴

Dies alles gilt unbeschadet der Tatsache, dass Brinkmann keine interkulturelle Literatur hinterlassen hat. Selbst in *Rom, Blicke* (1979 postum), also ›in der Fremde‹, schlägt er sich hauptsächlich mit den Zuständen in der Bundesrepublik Deutschland und mit seinen eigenen Problemen als Schriftsteller herum. Der Blick auf Italien und die Ewige Stadt ist wie das Journal-Schreiben entscheidend durch die westdeutsche Identität des Autors geprägt. Dennoch besitzen Brinkmanns Gedichte und Essays eine interkulturelle Relevanz. Sie reflektieren die zunehmende Orientierung seiner Generation an einer internationalen Musik- und Lyrikszene, gleichzeitig aber auch die zunehmende Frustration durch Massenmedien, die sich der Alterität der Jugendkultur systematisch verschließen und in ihrer Programmatik anti-emanzipatorisch verfahren, also ausschließlich auf Unterhaltung und Ablenkung, Berieselung und Entmündigung setzen, wie Brinkmann fand (vgl. Brinkmann 2005: 265, 269, 307f.). In seinen Montage- und Materialbänden überlagern sich folgerichtig die Abfallprodukte der Massenmedien mit Brinkmanns Versuchen, einen Übergang zu noch nicht korrumpierten Formen der Welt- und Selbstgestaltung zu finden. Vieles an diesen Versuchen wirkt heute anstrengend, lässt aber gerade im nicht nachlassenden Bemühen um Authentizität die Antizipation einer Poetik erkennen, der es um die Freisetzung transformativer Impulse und Energien geht.

3. SPIELARTEN INTERKULTURELLER LITERATUR – LYRISCHE FACETTEN DES VIELFÄLTIGEN

Wie, so lautet nun die weiterführende Frage, kann Lyrik, bezogen auf das ungeheure Kraftfeld der Globalisierung, empathisch grundierte Transformationsprozesse anregen, wie können Gedichte, die einen interkulturellen Dialog befördern oder als Replik auf dessen Negation entstanden sind, die Irritation ins Produktive wenden und die Responsivität zwischen dem Eigenen und dem Fremden steigern?

Ein erstes Indiz für die lyrische Arbeit an Transformation findet sich in der Gestaltung von Übergängen. Die Lyrik kennt und entwickelt schon früh im

4 | Bachtin hatte aus dem Wechselspiel dieser Kräfte den grundsätzlich nicht statischen Charakter des sozialen Redeverkehrs und des sprachlichen Lebens abgeleitet. Er schrieb: »Die Kategorie einer einheitlichen Sprache ist der theoretische Ausdruck der historischen Prozesse der Vereinheitlichung und Zentralisierung, ein Ausdruck der zentripetalen Kräfte der Sprache. Die einheitliche Sprache ist nicht gegeben, sondern immer ein Projekt und steht in jedem Augenblick des sprachlichen Lebens der tatsächlichen Redevielfalt gegenüber« (Bachtin 1979: 164), die sich dem Wirken der zentrifugalen Kräfte verdankt.

20. Jahrhundert in den Avantgardebewegungen und insbesondere im Dada und Futurismus Techniken der Montage und Collage, dank derer eine Architektur der Brüche, Risse und Schnitte entsteht. Diese läuft aber zumeist gerade nicht auf Spaltung und kategoriale Trennung von Eigenem und Fremdem hinaus, sondern auf ein *borderscape*, auf eine Landschaft einander überlagernder Grenzziehungen, in deren Ensemble sich Interferenzen und Übergänge ergeben. Der Betrachterblick wird dazu aufgefordert, zwischen den Schnitten hin und her zu oszillieren, bereits verinnerlichte Mindmaps zu verwerfen und die Sinnüberschüsse in eine produktive, dialogische Trajektorie zu überführen. So heißt es im *Dada-Manifesto* von Richard Huelsenbeck:

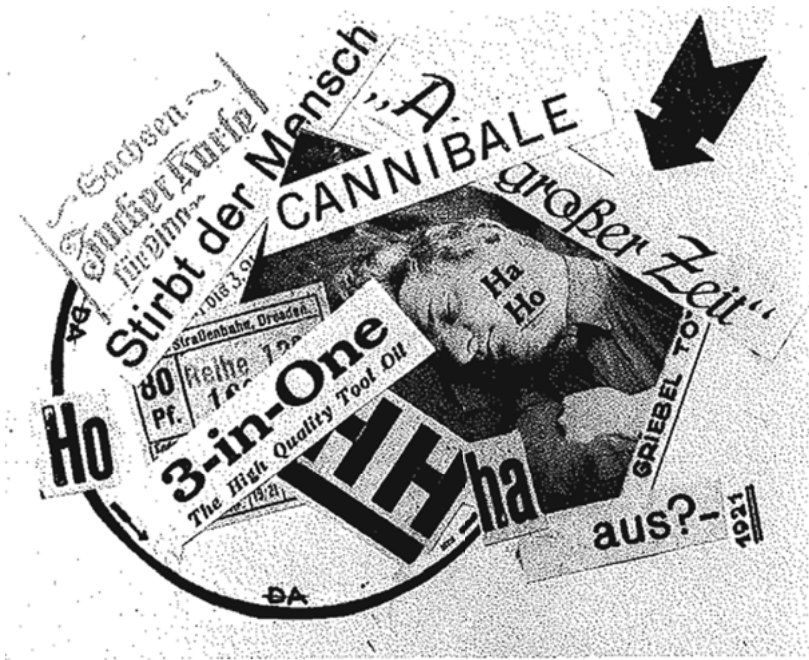
Die Kunst ist in ihrer Ausführung und Richtung von der Zeit abhängig, in der sie lebt, und die Künstler sind Kreaturen ihrer Epoche. Die höchste Kunst wird diejenige sein, die in ihren Bewußtseinsinhalten die tausendfachen Probleme der Zeit präsentiert, der man anmerkt, daß sie sich von den Explosionen der letzten Woche werfen ließ, die ihre Glieder immer wieder unter dem Stoß des letzten Tages zusammensucht. Die besten und unerhörtesten Künstler werden diejenigen sein, die stündlich die Fetzen ihres Leibes aus dem Wirrsal der Lebenskatarakte zusammenreißen, verbissen in den Intellekt der Zeit, blutend an Händen und Herzen. (Huelsenbeck 1977: 17)

Fragmentierungen, Schnitte und Brüche werden hier als Effekt gesellschaftlicher Vorgänge angesprochen, und es kommt der Dada-Kunst darauf an, nahezu mimetisch in der Eigenlogik der Form Gewaltmomente der Zeit so einzufangen, dass die Leserinnen und Leser empathisch darauf reagieren und den Schmerz wahrnehmen, den ihnen die Gesellschaft selbst zufügt.

Von Anfang an agierte die Dada-Bewegung transnational bzw. gab sich ironisch als internationale Werbeagentur mit Filialen in Rom, Wien, Madrid, Moskau, Zürich und New York aus. So entstand ein die nationalen Leitkulturen subvertierendes Netz ästhetisch eigenlogischer Sinnzusammenhänge, das gesellschafts- und konsumkritisch, analytisch und irritierend war und zugleich stark auf Dialogizität und Transformation zielte.

Diese mehrsprachige Collage von Otto Griebel (vgl. Abb. 1, Griebel 1921) enthält Sprach- und Bildfetzen, die schon einmal medial gebraucht wurden und in diesem Sinne schon »fremde Sprache« sind. Das Mörderische wird auf die Kannibalen projiziert, der Mann auf dem Bild kommt aber, so scheint es, in einer westeuropäischen Gesellschaft zum Tod, und sie hat keine anderen Worte dafür als das höhnische Lachen »Ha / Ho«, eine fremde, sichtlich nicht zum ersten Mal gebrauchte Aufschrift auf dem toten Leib. Zum einen ist die implizite Kritik am Kolonialismus und am Primitivismusdiskurs evident, zum anderen richtet sich ein weiterer Stachel der Irritation gegen die Leserin und den Leser, denn die durch das Foto authentifizierte Bildunterschrift »GRIEBEL TOT« widerspricht dem Leserwissen, dass Griebel lebe, was die Aufschrift »HaHo« ambiguiert. Der sprachmächtige Verfasser »lacht zurück« und konterkariert den mortifizierenden Hohn. Gesellschaft und Sprachgebrauch sind, der bisherigen Lektüre zufolge, so zynisch, dass sie die Toten mit Recyclingwortmaterial verlachen und

Abbildung 1: Otto Griebel: Postkartencollage



statt nach Ursachen von Gewalt zu suchen, Grausamkeit und Menschenverachtung auf die ausgebeuteten und von Krieg und Gewalt getroffenen Kolonisierten projizieren. Dabei hüllt sich die bürgerliche Gesellschaft in einen humanistischen Tarnmantel, denn ihre Massenmedien verhandeln kurz nach dem Ende des Ersten Weltkriegs mit seinen 17 Millionen Toten und 20 Millionen Kriegsversehrten Grundsatzfragen wie »Stirbt der Mensch aus« (ohne auf den Tod des Einzelnen, wie das Foto veranschaulicht, mit Empathie zu reagieren). Die kleinbürgerliche Gesellschaft berauscht sich an kaiserlich-kolonialen Phantasien, an Geschichten *Aus großer Zeit*⁵, an den Zuckerkursen in Sachsen, daran, dass das »High-quality-Motoröl« die Getriebe der Gesellschaft reibungs- und irritationslos surren lässt, und daran, dass eine jede und ein jeder im Zuge der Beschleunigung der Transportinfrastrukturen mit dem gelösten »Straßenbahnbillett« in

5 | Dies ist nicht nur der Titel des späteren Romans von Walter Kempowski, sondern auch eine während der Weimarer Republik häufig verwendete Rubrik in Zeitungen und Zeitschriften und ein Titel zahlreicher Geschichten und Erzählungen, die die Kaiserzeit verherrlichen. Kurt Tucholsky verfasste 1922 eine Glosse unter dem Titel *Aus großer Zeit*, die dieser Geschichtsklitterung entgegenwirkt und das Schweigen der Gesellschaft moniert, auch und gerade an Universitäten, angesichts der Gräueltaten des Krieges: »Was in diesen Jahren von den ordentlichen Professoren jener Universitäten, die den Schlächtermeistern Ehrendoktorate verliehen, angerichtet worden ist, geht auf keine Kuhhaut.« (Tucholsky 1922: 111)

der Großstadt dahin zu rauschen vermag, wohin ihn seine Schaulust treibt. Das Motto der Dada-Bewegung wird wie im Inneren eines Poststempels (es handelt sich ja um einen als ›Botschaft‹ medial neu arrangierten Brief an Tristan Tzara) aufgespalten und deiktisch resignifiziert: Mit einem Pfeil versehen lenken »da« und »da« den Leserblick innerhalb eines nicht enden wollenden Rades hin und her auf der Suche nach einer Mitteilung, die es so natürlich qua Gesamtarrangement der Collage nicht geben kann. Schließlich setzt das »aus« einen Schlusspunkt. Aber auch von dort aus ergeben sich neue dialogische Suchbewegungen im Text. Das »aus« ist zum einen Teil des Verbs »aussterben« und gehört zum gelehrten Zynismus; zum anderen verweist es auf den Tod des Einzelnen, auf den höhnisch Belächten, und damit dreht sich das Rad der Interferenzen, Irritationen und dialogischen Sinnproduktionen weiter – auch und gerade in interkultureller, transkontinentaler und postkolonialer Hinsicht. Das Ende der Exegese ist ebenso fraglich wie der Tod des Autors. Die produktive Transformationskraft, die aus der Auseinandersetzung mit der Vielstimmigkeit dieser lyrischen Collage erwächst, kann an dem Sinnüberschuss immer wieder neu anschließen.

In dieser Tradition lässt sich nicht nur Rolf-Dieter Brinkmann verorten, sondern auch zahlreiche aktuelle Schriftstellerinnen und Schriftsteller, die unter Bedingungen einer fast generalisierten Migration und Globalisierung schreiben. Dem Transnationalen ist der subversive Stachel deshalb entzogen, das ethnisch und religiös Fremde sind keineswegs mehr irritierend.

Die neuere Lyrik hat, so scheint es, Verfahren entwickelt, die von der Leserin einfordern, dass er oder sie sich auf die Suche nach einer dem Gedicht innewohnende Stimmenvielfalt begibt, die gerade nicht deckungsgleich mit ethnischer, sprachlicher oder religiöser Vielfalt, sondern quer dazu gelagert ist und dazu einlädt, sich auf eine Spurensuche geteilter wie auch getrennter Erinnerungen im Kulturraum Europa zu begeben. Dies gilt insbesondere für Texte, die Transfers über den Eisernen Vorhang hinweg anstreben und der wichtigsten und folgenreichsten Spaltung Europas in der Zeit von 1945 bis 1989 begegnen.

3.1 Übergänge zwischen politischen Systemen

Oskar Pastior, der im rumänischen Siebenbürgen geborene Schriftsteller, der während seiner Jugend im Zuge einer Wiedergutmachungsaktion zur Zwangsarbeit in die Sowjetunion deportiert wurde und später in die Schweiz und die Bundesrepublik floh, entwirft in seinen Gedichten Szenarien, in denen beim Leser ein ›Staunen‹ über die Sprache einsetzt, ein Staunen, das in eine dialogische Suchbewegung übergeht. Pastior geht es um den performativen Widerspruch staatssozialistischer Gesellschaften, die sich selbst als demokratisch beschreiben, eigentlich aber repressiv sind. Seine Gedichte führen vor, wie Staatssprache, kulturelle Alltagspraxis und diskursives Wissen in diesen Gesellschaften schier unausweichlich unter ihren Mitgliedern Empathieblockaden hervorrufen. Im Modus der Paradoxie werden die Lesenden dazu angeleitet, Empathie gegenüber den Abgestumpften zu entwickeln, weil die Texte die Gewalt, die die Persönlichkeit und Individualität der Einzelnen zugleich prägt und zerreißt, so

anschaulich in ihrer Sprache vorführen. Im Folgenden soll es exemplarisch um die beiden Gedichte *KONSTITUTION* und *ICH DIE* gehen.

KONSTITUTION

was ist das
das ist ein
Fremdwort ein
Körper was
fremd ist
Corpus sozusagen
das ist was
Lustix
na also
was
Morz
konsti
tutio
nelles
was
Munterdrauflosix
vivendus
nianders
was zwitschert
der Affe
dasaudum
(Pastior 2006: 240f.)

ICH DIE

du den
be treu
schau was
die amtl
rechts
schrei bung
sprich peng
geh wer
und lei
stunx schau
was raus
komptna
ich du
den die

In *KONSTITUTION* beschreibt das lyrische Ich auf den ersten Blick die Staatsverfassung. Die Worte der Verfassung, also jene, auf denen das ›Eigene‹ des Staatswesens, der Gesellschaft und der Nation gründen, erweisen sich als ›fremdes Wort‹ – und dies durchaus auch im Sinne Bachtins. Dies gilt zunächst für die Staatsverfassung, da sich diejenigen, die als Regierungsmitglieder ihren Eid abgeleistet haben, offenbar keineswegs mit ihr identifizieren und so handeln, als sei sie ein Fremdkörper. In einer Gesellschaft, in der die Verfassung ein Fremdwort ist, spaltet ein Riss Sinn und Materie; der eigene Leib wird zum »Corpus«, zum toten Körper, und trifft sich darin mit dem toten Buchstaben. Indem die Konstitution als »fremd« erwiesen wird, legt das Gedicht auch die Verfasstheit der oder des Einzelnen offen, der oder dem nicht nur körperlich Sprache, Sinn und Sozietät entfremdet ist, die Spaltung, die sich im fremden Wort der Verfassung äußert, gipfelt im Mörderischen – sie hat im doppelten Sinne etwas »Morz / konsti / tutio / nelles«, wie es im Gedicht heißt.

Die Schnitte zwischen den Buchstaben und die Zusammenführungen im Sprachgebrauch ansonsten eigenständiger Worte bilden ein eigenes Sinnensemble, in dessen Licht das Ausmaß der kollektiv erlittenen Sprachenteignung kenntlich gemacht wird. Am Ende bleibt nur das ›saudumme Zwitschern‹ eines

»Affe[n]« in einer Sprache, deren mimetische Entstellung für jene Irritation sorgt, die in der geglätteten ›hölzernen Sprache‹ der Macht verboten ist. Das Übermaß an Fremdheit durch die Schnitt- und Klebemuster der Worte zielt auf gesellschaftliche Transformation – und dies entgegen des im Gedicht propositional Ausgesagten, denn die Verse »vivendus / nieanders«, die auf den verordneten Stillstand verweisen, werden durch die Sinninterferenzen im Gedicht konterkariert.

Ähnlich verfährt auch das zweite Gedicht, *ICH DIE*, das sich auf den ersten Blick wie eine Übung in der Deklination der Pronomina liest, bei genauerem Hinsehen aber auch wieder eine Grammatik mörderisch gewordener zwischenmenschlicher Beziehungen exponiert. Die Ordnung der Sprache, deren Einhaltung wechselseitig kontrolliert werden muss, ist eine, aus der sich jederzeit ein Schuss lösen kann, denn es ist eine »amtl / rechts / schreibung / sprich peng!«.

Richard Huelsenbeck hatte dafür plädiert, erlittene Gewalt – auch solche struktureller Natur – zum Fluchtpunkt einer collagierten Lyrik zu machen, und hatte damit wie George Grosz, Tristan Tzara und weitere kriegskritische Dadaisten an den Ersten Weltkrieg, aber auch an Reklame, Konsum und abgestumpften Sprachgebrauch gedacht, der keine Antwort einfordert. In den 1960er Jahren steigert Brinkmann die Kritik an ertaubten, irritations- und empathielosen Sinnmustern des befriedeten konservativen Konsumkapitalismus, die das Gegenteil von Sinnüberschuss hervorbringen und nicht auf gesellschaftliche Transformation, sondern auf Trägheit zielen, dabei aber voller latenter und manifester Gewalt stecken und durchaus etwas Mörderisches verbergen. Brinkmann arbeitet wie Huelsenbeck und Grosz, aber auch Pastior mit Schnitttechniken, die auf den ersten Blick Grenzen und Spaltungen produzieren. Bei näherem Hinsehen sind es aber gerade diese Risse – die Wunden und Verletzungen der Wörter, wenn man im Bild bleiben will –, die den Blick freigeben für die Gewalt, die thematisch ist. Dadurch fordern die Gedichte Responsivität ein, und zwar über politische und ethnische Grenzziehungen hinweg, und initiieren Transfers, die als Ressource für politischen Widerstand auf beiden Seiten des Eisernen Vorhangs fungierten.

Dieses Prinzip bringt Herta Müller zur Meisterschaft (vgl. Abb. 2).

Hier (*Vater telefoniert mit den Fliegen*, 187 Collagen im Postkartenformat) entsteht, quer zu den semantischen, zeitlichen und medialen Kontexten, in denen die Buchstaben und Wörter einmal standen, eine dynamische Eigenzeit dieser Text-Bild-Collagen. Die Buchstaben mit ihren unterschiedlichen Hintergrundfarben und Schrifttypen, die die Zugehörigkeit zu anderen Worten als jene, deren Bedeutungsträger sie nun sind, verraten, die Spuren der Schnitte und die weißen Zwischenräume, nicht zuletzt das Text-Bild-Verhältnis initiieren eine nicht enden wollende Irritation. Die Collagenpostkarten greifen auf Techniken des Dada und des Surrealismus zurück und entwickeln sie weiter (vgl. Müller 2012). Bei den Bildern handelt es sich um Photographien, Graphiken, Zeichnungen, Landschafts- und Porträtaufnahmen, aber auch um Fragmente aus Werbung, Kreuzworträtseln, Ratgeberliteratur, meist nachträglich beschnitten oder anderweitig verändert. Den Betrachterinnen und Betrachtern der Collagen begegnen Teile ihrer medialen Umgebung, visuelle Reize, mit denen sie bereits gut vertraut sind.

Abbildung 2: Herta Müller: Collagen im Postkartenformat (Müller 2005: 57 und 95)



Ein unabschließbares Spiel der Interferenzen setzt ein, und aus ihm geht zum einen die repressive Macht des Überwachungsstaats hervor, zum anderen setzen Sprachwitz, Humor, unerwartete Bilder, markante Binnenreime Kontrapunkte. So kommt eine transformatorische Kraft in diesen lyrischen Collagen zustande, die retrospektiv Arbeit an der Geschichte Europas leistet. Die Gewalt

auf der östlichen Seite des Eisernen Vorhangs vor 1989 wird dargestellt in einer collagierten, entstellten Sprache, die den Medien der bundesrepublikanischen Demokratie nach 1989 angehört. Damit werden zwei Gesellschaftssysteme über eine Epochenzäsur hinweg in ein dialogisches Verhältnis gebracht. Es entsteht ein eigenlogischer Transitzeitraum, der Analyse und Reflexion ermöglicht. Die vergangene geschichtliche Zeit der sozialistischen Staatsdiktatur scheint auf in der Zeit der bundesrepublikanischen Medienlandschaft, der das Sprach- und Bildmaterial entstammt. Die Schnitte und das Aufkleben bringen jeweils unterschiedliche Zeiten der Bearbeitung mit ins Spiel, die Bruchstücke wurden zu jeweils unterschiedlichen Zeiten aus Printmedien ausgeschnitten, über einen bestimmten Zeitraum hinweg archiviert, im Zeitraum der Entstehung der Collage bearbeitet und als endgültiges Ensemble des neuen Kunstwerks aufgeklebt. Es gelingt, einen Standpunkt zu entwerfen, der dezidiert in der Gesellschaft nach 1989 angesiedelt ist und auf die Zeit vor der historischen Zäsur zurückblickt.

Die Collagen sind ›bloßes Sprachspiel‹, zugleich aber mehr als das. So sah Friedmar Apel in den exponierten Rissen die Fortsetzung einer ästhetischen Tradition, die bis zur Mystik in den frühneuzeitlichen *Turbatversen* (vgl. Apel 1997) zurückreicht. Müller geht es darum, falsche Ganzheitsvorstellungen sowie die Versprechung der ›heilen Welt‹ zu unterlaufen. Norbert Otto Eke spricht von der Fortsetzung der Tradition der Aufklärung im Sinne eines Einklagens des individuellen Rechts auf Selbstbestimmung und Autonomie in *Der Wächter nimmt seinen Kamm* (vgl. Eke 1997). Die Art der Gesellschaftskritik, die in den Collagen geübt wird, weist durchaus Affinitäten dazu auf. Fast jede Text-Bild-Collage ist eine Art Beobachtungsdispositiv, welches zwei Gesellschaftssysteme, die Zäsur 1989 und zudem mitunter kulturelle Differenzen miteinander in Beziehung setzt und in ein Verhältnis der vielstimmigen Überlagerung, endlosen Auslegung sowie der Selbst- und Welttransformation rückt: »Ich bekam eine Nachricht die / klar wie ein Messer war, / nur niedrig und stur und / wirr mehr wie eine Spatzenschar / vielleicht wenn man vergleicht« (Müller 2012:7).

Die Schärfe der Nachricht verliert sich in der vielstimmigen Spatzenschar, die sich unberechenbar bewegt und ein nicht kontrollierbares Zwitschern von sich gibt. Eindrücklich in seiner bedrohlichen Eigenschaft bleibt nur das Messer – die Gewalt ist das einzig Klare und Eindeutige.

3.2 Übergänge zwischen kulturellen Kontexten

Am Anfang von Yoko Tawadas Gedicht *Die Orangerie* (vgl. Tawada 1997) steht eine Selbstbefragung: »Woher kenne ich diese / Farbe?« – das lyrische Ich tritt in einen offenen Dialog mit sich selbst und evoziert zwei auf den ersten Blick völlig disparate Zusammenhänge, in denen es die Farbe Orange besonders einprägsam erlebt hat: Bilder thailändischer buddhistischer Mönche verbinden sich mit Erinnerungen an die Hamburger Müllabfuhr: »Die Straße, eine durch / Schnee korrigierte Linie / Die lange Nacht kam mit / pfeifenden Schiffen / und dann sah ich / Den Müllwagen / Mit drei Männern auf dem / Rücken« (ebd.). Die Ähnlichkeit zwischen der Kleidung der Männer von der Müllabfuhr und jener der

thailändischen Mönche ist aleatorischer Natur. Dennoch tritt das lyrische Ich eine Art interkulturelle Reise an, an deren Ende diese zwei Bildzusammenhänge immer enger miteinander verwoben sind. Dabei wird stets auf die dunkle, nicht einsehbare Seite dieser Bezüge verwiesen – mit dem Orangen »Das Orange, das das Wort im Schatten wachruft« (ebd.). Dabei meint die Farbe den optischen Sinneseindruck, zudem auch metonymisch die gleichnamige Frucht, wobei hier zum einen die Schale und zum anderen das im Dunkeln liegende und daher auch nicht orangefarbene Fruchttinnere: »Die Schale einer Frucht / die nicht geschält werden will / das Innere enthält kein Licht« (ebd.). Mit dieser sprachästhetischen Reflexion ist in einem Bachtin verwandten Sinn die dunkle oder fremde Seite des »eigenen Wortes« angesprochen; zugleich spielen die Verse auf Walter Benjamins »Königsmantel«-Metapher und auf die daran anschließenden Übersetzungstheorien an, die auf die Inexistenz eines feststehenden »Wortkerns« abheben. Es gibt gleichsam nur eine dialogische Bezugnahme zwischen »Wortfalten«, die in unterschiedlichen Kontexten und in jeweils anderem Licht anders ausfallen.

Analog zu dieser »eigensprachlichen« dialogischen Reflexion von heller / dunkler Seite des eigenen Worts bringt das lyrische Ich im weiteren Gedichtverlauf ostasiatische und westeuropäische kulturelle Praktiken in ein Gespräch miteinander. Trotz des aleatorischen Einstiegs verdichten sich aus Sicht des Ich Relationen der Ähnlichkeit und Mimesis, die sie auf globalen Handel, auf »Gabe« und »Abfall« beziehen (die orange gekleideten Mönche erhalten Reste als Almosen, die ihre Existenzgrundlage sind; die orange gekleideten Müllmänner holen Reste, für die es keine Verwendung mehr gibt: »Das Beste werfen wir immer in den Müll / Verschimmelte Manuskripte / Oder alte Schuhe, die / schon zu viele Wege / kennen«, ebd.). Auf diese Weise wird eine gemeinsame Bezugsebene hergestellt, eine Art Übergang, der Fernost und Deutschland dialogisch verbindet, ohne sie identisch zu setzen.

3.3 Übergänge zwischen kulturellen Chronotopoi

Uljana Wolf verfasste 2005 den aus fünf Gedichten bestehenden Zyklus *Schließen die Öfen*, der im Lyrikband *Kochanie, ich habe Brot gekauft* (vgl. Wolf 2005) erschien. Er lässt sich als Zeit-Raum-Reise lesen. »Bereist« werden Orte, die von Grenzen durchzogen werden oder in Grenznähe liegen. Den Anfang macht das Gedicht *berlin*, in dem aus der Sicht Heranwachsender eine schweigende Vätergeneration beschrieben wird, die sich (in Ost- wie in Westberlin) in der Hochöfenindustrie aufreibt, um sich der Schuldfrage nicht stellen zu müssen.

Im zweiten Gedicht, *glauchau*, sind die Spuren nationalsozialistischer Verbrechen vor den Augen des nunmehr erwachsenen »Wir« bereits musealisiert worden (»als wir krank waren vor ruß / und schüttgut aus archiven«). Durch die Gleise und Stellwerke, auf denen die Deportierten von und nach Tschechien in ein nahe gelegenes Konzentrations- und Zwangsarbeitslager gebracht wurden, geht aber bloß ein »zittern wie auf reisen«; es wird etwas Fremdes übermittelt, das im Dunkeln bleibt. Die weiteren drei Gedichte sind ähnlich aufgebaut. *Mal-*

czyje/malisch an der Oder, an der deutsch-polnischen Grenze, sowie *liegnitz* und *die kleinen Bahnhöfe ohne einen Ort*, wie das vierte Gedicht mit einem Zitat von Wolfgang Koeppen betitelt ist, entfalten vor den Augen der Lesenden eine Geschichte Europas von seinen west-östlichen Grenzorten her – eine Geschichte bestehend aus Chronotopoi, die quer stehen zu den Fronten des Kalten Kriegs, die den Eisernen Vorhang penetrieren und aus Sicht eines in diese Konflikte nicht verstrickten ›Wir‹ nach neuen Gesichtspunkten europäischer Selbstbeschreibung sucht – gleichsam von den Rändern her grenzübergreifend gedacht. Es erweist sich, dass die Orte gleichzeitig Etappen der individuellen Sozialisation und der Auseinandersetzung mit erinnelter Geschichte nach 1989 darstellen. Am Anfang steht die Verdrängung in der Vätergeneration, es folgt die Spurensuche der Enkelgeneration bei Vätern und Großvätern, die aber im Nichts verläuft bzw. nur auf stillgelegte Fabriken und Sackgassen vor Grenzzäunen stößt. Nach der Sichtung musealisierter und verlassener Nichtorte und stillgelegter Bahnhöfe findet das Wir schließlich doch in einen fahrenden Zug, und zwar im deutsch-tschechisch-polnischen Grenzraum nah bei Liegnitz, wo in einer rausch- und traumhaften Atmosphäre die Erkenntnis einsetzt, dass europäische Erinnerung auch ohne die Hilfe der Väter und Großväter, in Zonen des Übergangs und des Transfers, gelingt. Wenn polnische Händlerinnen und Händler »das land in handgeflochtenen körben (plze biere) durchs abteil« trugen, »der rauch aus ihren mündern hing / wie nacht uns lange noch im haar«, schließt sich nicht nur ein Bogen zum ersten Gedicht des Zyklus, das mit der Berliner Nacht in kindlichen Haarnestern begann, sondern auch ein Reigen deutsch-östlicher Grenzräume. Sie werden zu Chronotopoi wichtiger Etappen europäischer Geschichte, verdichtet als imaginäre europäische Bildungsreise des Wir, die von stillgelegten Grenzen und Nichtorten in eine von Übergängen und Transfers geprägte Gegenwart Europas führt. Dabei wird gerade nicht suggeriert, die Fragen der Vergangenheit seien geklärt oder obsolet geworden, sie werden lediglich in einen vielgestaltigeren Modus des Aushandelns überführt.

In allen genannten Beispielen entspringt den ästhetisch gestalteten interkulturellen Übergängen eine transformatorische Kraft. Sei es, dass (a) Gesellschafts- und politische Kritik in einer subtileren und zugleich radikaleren Form als jener eines Pamphlets stattfinden, dass Legitimationsmuster habitualisierter Gewalt zuerst eingeführt und anschließend pulverisiert werden; sei es, dass (b) Kulturen entlang überraschender Ähnlichkeiten ineinander gespiegelt werden und Grenzziehungen durch Transfers überlagert werden; oder sei es, dass (c) Stimmen Erinnerungsspuren nachgehen und zu einer neuen imaginären Landkarte Europas, zu neuen interkulturellen Chronotopoi nach dem Holocaust finden: Die Gedichte entwerfen ein ›Perpetuum mobile‹ vielfältiger Stimmen im Sinne Bachtins, die den Leser ansprechen, irritieren und implizit zur Empathie und Stellungnahme auffordern. Die so entstehende Dialogizität bezieht sich auf die Stimmenvielfalt, auf das Verhältnis zu den Leserinnen und auch auf Interkulturalität in Europa wie in globaler Perspektive. Die eigentliche Komplexitäts- und Kreativitätsressource ist dabei immer die Fremdheit des eigenen Worts.

LITERATUR

- Apel, Friedmar (1997): Turbatverse. Ästhetik, Mystik und Politik bei Herta Müller. In: Akzente. Zeitschrift für Literatur 44, H. 2, S. 113-126.
- Bachtin, Michail M. (1979): Das Wort im Roman [1934/35]. In: Ders.: Die Ästhetik des Wortes. Hg. und eingel. v. Rainer Grübel. Aus dem Russ. v. Rainer Grübel und Sabine Reese. Frankfurt a.M., S. 154-300.
- Blumenberg, Hans (2001): Wirklichkeitsbegriff und Möglichkeit des Romans [1964]. In: Ders.: Ästhetische und metaphorologische Schriften. Auswahl und Nachwort von Anselm Haverkamp. Frankfurt a.M., S. 47-73.
- Brinkmann, Rolf Dieter (2005): Ein unkontrolliertes Nachwort zu meinen Gedichten [1974/75]. In: Ders.: Westwärts 1 & 2. Gedichte. Mit Fotos und Anmerkungen des Autors. Erw. Neuausgabe. Reinbek b. Hamburg, S. 256-330.
- Ders. (2010): Künstliches Licht. Lyrik und Prosa. Hg. v. Genia Schulz. Stuttgart.
- Camus, Albert (1984): Der Mythos von Sisyphos. Ein Versuch über das Absurde [1942]. Mit einem kommentierenden Essay von Liselotte Richter. Übertr. v. Hans Georg Brenner u. Wolfdietrich Rasch. Hamburg.
- Eke, Norbert Otto (1997): »Sein Leben machen / ist nicht, / sein Glück machen / mein Herr«. Zum Verhältnis von Ästhetik und Politik in Herta Müllers Nachrichten aus Rumänien. In: Jahrbuch der Deutschen Schillergesellschaft 41, S. 481-509.
- Griebel, Otto (1921 [1989]): HaHo. Brief an Tristan Tzara [Collage]. In: Bergius, Hanna: Das Lachen der Dadas. Die Berliner Dadaisten und ihre Aktionen. Gießen, S. 143.
- Heimböckel, Dieter (2016): (K)eine 10 für eine 5 oder vom Einfall des Staunens. Leçon du cycle «(uni.lu)10» donnée le 11 mars 2014 avec une introduction de Massimo Malvetti. Esch-sur-Alzette.
- Huelsenbeck, Richard (1977): Dada Manifesto. In: Dada Berlin. Texte, Manifeste, Aktionen. Hg. v. Karl Riha. Stuttgart, S. 17-19.
- Lotman, Jurij M. (1973): Die Struktur des künstlerischen Textes [1970]. Hg. u. mit einem Nachwort und einem Register v. Rainer Grübel. Vollst., autorisierte, um ein neues Vorwort des Autors vermehrte Übersetzung aus dem Russ. v. Rainer Grübel, Walter Kroll u. Hans-Eberhard Seidel. Frankfurt a.M.
- Luhmann, Niklas (²1988): Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie. Frankfurt a.M.
- Mecklenburg, Norbert (²2009): Aufgaben und Arbeitsbereiche interkultureller Literaturwissenschaft. Ein Aufriss. In: Ders.: Das Mädchen aus der Fremde. Germanistik als interkulturelle Literaturwissenschaft. München, S. 11-38.
- Müller, Herta (2005): Die blassen Herren mit den Mokkatassen. München.
- Dies. (2012): Vater telefoniert mit den Fliegen. München.
- Pastior, Oskar (2006): »... sage du habest es rauschen gehört«. In: Ders.: Vom Sichersten ins Tausendste. München, S. 223-304.
- Peirce, Charles S[anders] (1955): Philosophical Writings. Ausgew., hg. u. eingel. v. Justus Buchler. New York.
- Tawada, Yoko (1997): Die Orangerie. In: Dies.: Aber die Mandarininnen müssen noch heute abend geraubt werden. Tübingen; online unter: <https://forum.psrabel.com/beitraege/tawada/tawada1.html> [Stand: 1.10.2017].

- Tucholsky, Kurt (1922): Aus großer Zeit. In: Die Weltbühne v. 3. August 1922, S. 111.
- Uerlings, Herbert (2013): Poetiken der Interkulturalität. Haiti bei Kleist, Seghers, Müller, Buch und Fichte. Neuausgabe. Berlin.
- Waldenfels, Bernhard (1990): Der Stachel des Fremden. Frankfurt a.M.
- Ders. (1994): Antwortregister. Frankfurt a.M.
- Wittgenstein, Ludwig (1975): Philosophische Untersuchungen [1958]. Frankfurt a.M.
- Wolf, Uljana (2005): Kochanie, ich habe brot gekauft: Gedichte. Berlin.

Zwischen Projektion und Dekonstruktion

Mediterranismus oder Vom Nutzen und Nachteil einer Denkfigur zur Erforschung des ›südlichen Blicks‹

DIETER HEIMBÖCKEL

Abstract

As a reaction to the postcolonial invention of the Mediterranean in the Anglo-American anthropology of the 1960's and 1970's and following Edward Said's ›Orientalism‹, ›Mediterraneanism‹ serves as a concept for exploring the ›southern perspective‹ of scientists from the North. While initially, in the present article, the term was intended to be used in order to capture the intercultural perspective of literature on the South, this was precluded by epistemological and practical reasons. The article discusses these issues by critically examining the background and foundations of the notion in question, by comparing its different conceptualisations depending on the discipline and provenance of their authors, and by analysing the possibilities of its application in Intercultural Studies.

Title: Between Projection and Deconstruction. Mediterraneanism or On the Use and Abuse of a Concept for Exploring the ›Southern Perspective‹

Keywords: anthropology; mediterraneanism; orientalism; spatial turn; travelling concept

1. EINFÜHRUNG

Das Mittelmeer ist ein Raum, dessen Interkulturalität im Lichte seiner historischen, geographischen, politischen und anthropologischen Kontur eigentlich außer Frage steht. Unter einer explizit interkulturellen Fragestellung hat man sich diesem Raum bislang jedoch kaum einmal gewidmet. Es war daher mein ursprüngliches Anliegen, mit dem Begriff des ›Mediterranismus‹ eine Denkfigur in die Diskussion einzuführen, mit deren Hilfe Wahrnehmungsformen des Südens hinter- bzw. auf ihre Diskursivität hin befragt werden sollten. Dabei sollte diese Denkfigur als ein an Edwards Saims ›Orientalismus‹-Vorstellung anschließendes interkulturelles Blickregime (vgl. Said 1978) konzeptuell genutzt werden, um die zwischen (irrationalem) Sehnsuchts- und (kalkuliertem) Überlegenheitsgestus zwar changierende, tendenziell aber einem ›Kohärenz‹-Programm gehorchende literarische Wahrnehmung des ›Südens‹ zur Diskussion zu stellen.

Der Umsetzung standen jedoch unterschiedliche Probleme im Wege. Sie beruhten im Wesentlichen auf der Unterschätzung der tatsächlichen Komplexität, die diesem Thema innewohnt. Denn der Komplexität ist man nicht dadurch

gewachsen, dass sie sich, wie ich glaubte, im Zuge einer einfachen Analogisierung in den Griff kriegen bzw. auf den Begriff bringen ließe. Das Problem steckt dabei nicht einmal im Detail, sondern in der Verhältnismäßigkeit zwischen der Komplexität des Gegenstandes und seiner angemessenen Beschreibung. Was jeweils angemessen ist, muss nicht zwangsläufig zur Komplexitätsreduzierung beitragen, es kann ihr aber potentiell Vorschub leisten, wenn die Beschreibung sich zu ihrem Gegenstand wie eine Setzung verhält. Der amerikanische Mittelmeeranthropologe Michael Herzfeld hat dieses Vorgehen mit Blick auf das von ihm entwickelte Konzept des ›Mediterraneanism‹ als einer Vorstellung, die auf die postkoloniale Erfindung des Mediterranen in der anglo-amerikanischen Anthropologie der 1960er und 1970er Jahre abzielt, folgendermaßen erfasst: »The main objections to Mediterraneanism were that it glossed over important local differences and that its mutual entailment with the so-called Mediterranean culture are led to circular argumentation and self-fulfilling prophecies.« (Herzfeld 2001: 266)¹

Herzfeld zufolge steht außer Frage, dass die Mittelmeeranrainer auf eine gemeinsame Geschichte zurückblicken könnten; die Aufgabe des Anthropologen sollte sich aber nicht darin erfüllen, diese lediglich zu beglaubigen. Dennoch hätten sich viele Mitglieder seiner Zunft wie Mittelmeerreisende verhalten, die in ihren Koffern ein Arsenal voller Erwartungen mit sich geführt und nur darauf gewartet hätten, dass sie sich bestätigten. Die Hartnäckigkeit, mit der das mediterrane Stereotyp seine ungebrochene Präsenz in unseren Köpfen bezeugt, hat Gründe, auf die im Einzelnen noch einzugehen sein wird. Für den Bereich der Literatur- und Kulturwissenschaft haben die im Umkreis der Imagologie oder anderweitiger Bildforschungen entstandenen Arbeiten allerdings wenig Anlass dazu gegeben, mit Blick auf das Mediterrane die ungebrochen stabile Fremdwahrnehmung in Zweifel zu ziehen; sie haben eher noch eine substantialistisch geprägte Perspektive auf die nationale bzw. kulturelle Wahrnehmung nolens volens unterstützt. Selbst wenn es der Imagologie, wie es in der jüngeren avancierten Theoriebildung heißt, nicht mehr vorrangig um die Identifizierung und ideologiekritische Infragestellung nationaler Wahrnehmungsmuster geht, sondern eher darum, wie diese Wahrnehmung diskursiv und intertextuell funktioniert (vgl. Leerssen 2007), so kommt es über den Nachweis eines spezifischen Diskurswissens letztendlich doch zur Rekonstruktion eines nationalen und kulturellen Einstellungshorizonts. Die nationale Fixierung bleibt damit ebenso unangetastet wie die Position des Analytikers, der das Diskurswissen über den je Anderen organisiert. Er stellt die im Fremdbild angelegte Eindeutigkeit so nicht nur her, er beglaubigt sie wie im Falle des von Herzfeld angeführten Anthropo-

1 | Herzfeld schließt hiermit an mehrfach publizierte Überlegungen an, die ihren Ursprung in seinem Artikel *the horns of the Mediterraneanist dilemma* aus dem Jahre 1984 haben. Dort heißt es u.a.: »The tendency to conceptualize the Mediterranean as a single, more or less homogenous entity has certainly remained strong to this day, not only in anthropological writings but also, notably, in popular prejudice.« (Herzfeld 1984: 440)

logen auch noch. In den seltensten Fällen werden daher überraschende Ergebnisse präsentiert und umso mehr in aller Regelmäßigkeit konstante Zuschreibungen vorgenommen bzw. die Wiederholung und Perpetuierung traditioneller Bilder festgestellt (vgl. Leiner 1991: 204-235). Daher verwundert es nicht, dass in dem erst jüngst veröffentlichten *Handbuch der Mediterranistik*, mit dem der Grundstein zu einer transdisziplinären Mediterranistik gelegt werden soll (vgl. Dabag u.a. 2015: 11), in einem von Dieter Richter verantworteten Beitrag zur Germanistik das Fazit gezogen wird, dass das »*Mare Mediterraneum*« zu »einer literarischen Erinnerungs- und Bildungslandschaft der Deutschen« und »auf seine Weise auch zum *Mare Nostrum*« geworden sei (Richter 2015: 151; Hervorh. i.O.). Die Gründe für die damit einhergehende Essentialisierung des Mittelmeerraums bleiben offen, ebenso die Frage, die Michael Herzfeld ins Zentrum seiner Beschäftigung mit dem »Mediterraneanism« stellte:

Whose interests are served by essentializing »Mediterranean culture«, and how is this reproduced in everyday social life? It is not that »the Mediterranean« does not exist: it exists as a representation. But even relatively hardlining objectivists recognize this contingent aspect of reality and the role that representation can play in furthering violence and devastation. (Herzfeld 2001: 266)

So war es auch mir ein Anliegen, ausgehend von Herzfeld die Frage der Repräsentation ins Zentrum der Auseinandersetzung zu stellen. Ich möchte von diesem ursprünglichen Anliegen nicht abweichen, aber im Lichte seiner Forderung nach einer Verknüpfung von »comparison and reflexivity« (ebd.: 260), die vor allem auf die Reflexion der eigenen theoretischen Grundlagen abzielt, den Akzent verschieben, indem ich, auf den Mediterranismus bezogen, (a) die Herleitung dieser Grundlagen kritisch beschreibe, (b) unterschiedliche, je nach Disziplin und Herkunft des Wissenschaftlers potentiell voneinander abweichende Konzeptionalisierungen der Denkfigur vorstelle und (c) die Möglichkeit ihrer Applikation auch in der Interkulturalitätsforschung sondiere.

2. DIE »WIEDERKEHR DES MITTELMEERRAUMES« ODER EIN MEER VIELER NAMEN

Vor dem Hintergrund jüngster Ereignisse wie der Gründung der Mittelmeerunion, den arabischen Revolutionen, der südeuropäischen Finanz- und Wirtschaftskrise und den mediterranen Migrationsströmen wird der Region derzeit wieder erhöhte Aufmerksamkeit gewidmet. Infolgedessen haben kulturwissenschaftliche Studien zum Mittelmeerraum in den letzten Jahren einen solchen Aufschwung erfahren, dass man geradezu von einer »Wiederkehr des Mittelmeerraumes« sprechen kann. (Borutta/Lemmes 2013: 389)

Wenn es für die Feststellung von der »Wiederkehr des Mittelmeerraumes« in den Kulturwissenschaften noch eines Beweises bedurft hätte,² so hätte die Publikation des angesprochenen *Handbuchs der Mediterranistik* ihn auf zumindest quantitativ eindrucksvolle Weise geliefert: Auf knapp 550 Seiten entfalten nicht weniger als 33 Fächer bzw. Teildisziplinen ihren wissenschaftlichen Bezug zu diesem Thema und stellen damit den Anspruch, den Mittelmeerraum »in seiner Vielgestaltigkeit und Vielschichtigkeit in das Blickfeld wissenschaftlichen Interesses« (Debag u.a. 2015: 11) zu rücken, eindrücklich aus. Allein die Rede von der »Wiederkehr des Mittelmeerraumes« lässt aufhorchen bzw. setzt Dinge voraus, die für unseren Fall bedenkenswert sind. Denn Wiederkehr implizierte, dass das, was wiederkehrt, mindestens einmal und für eine vorübergehende Zeit verschwunden sein muss. Ansonsten würde die Rede von der Wiederkehr keinen Sinn ergeben. Damit gerät aber eine übergeordnete Diskussion in den Blick, die im Zuge des *spatial turn* geführt wurde und die Frage nach dem Verschwinden und der Wiederkehr des Raums zum Thema hat. Einerseits hat Michel Foucault für unsere Epoche das »Zeitalter des Raums« (Foucault 2006: 317) ausgerufen, andererseits wurde fast zeitgleich und nachgeschoben das Verschwinden, das Ende bzw. die Irrelevanz des Raums diagnostiziert.³ Wenn die Kategorie des Raums verabschiedet wird, so drängt sich allerdings der Verdacht auf, dass dies unter den Prämissen des herkömmlichen Raumbegriffs geschieht. Denn verabschiedet wird hier ein Raumkonzept, das primär in seiner territorialen Behälterfunktion aufgeht und noch einem Verständnis folgt, das für »Immobilität, Stagnation und das Reaktionäre, für Stillstand, Starre und Festigkeit« (Schroer 2006: 21) steht. An die Stelle einer stabilen geographisch-kulturellen Einheit tritt eine Kategorie, die in ihrer dynamischen Ausprägung nicht nur die ihr traditionell zugeschriebene Semantik der territorialen Bindung preisgibt, sondern gleichzeitig auf ihre soziale Konfiguration und Relationierung abhebt. Was den veränderten Blick auf den Raum insofern entscheidend beeinflusst zu haben scheint, ist die Abkehr von den Dingen im Raum und die Hinwendung zu seinem Zustandekommen oder – um es mit den Worten Henri Lefebvres, einer der profiliertesten Stimmen im *spatial turn*, zu formulieren: *La production de l'espace* bzw. die Produktion des Raums (vgl. Lefebvre 1974). Der natürliche Raum bzw. der Raum in seiner territorialen Bedingtheit interessierte Lefebvre nicht mehr; ebenso wenig interessierten ihn binäre Vorstellungen, die sich mit dem Verhältnis von physischem und sozialem Raum oder von Zentrum und Peripherie befassen. Stattdessen suchte er den räumlichen Produktionsprozess als dialektisches Zusammenspiel dreier Raumebenen, als eine »Dreiheit von Wahrgenommenem, Konzipiertem und Gelebtem« (Lefebvre 2006: 336) zu fassen. Was mit diesem Raumverständnis in den Blick gerät, ist nicht nur die soziale Konstitution des Raums. Es eröffnen sich auch Einsichten über seine Funktion und Bedeutung für die Herstellung sozialer Beziehungen, über Formen der In-

2 | So fällt übrigens auch der Befund von Claus Leggewie aus: »Die Sozial- und Kulturwissenschaften kümmern sich wieder um das Mittelmeer.« (Leggewie 2012: 243)

3 | Vgl. hierzu und für das Nachfolgende: Heimböckel 2011: 34-38.

klusion und Exklusion und – damit aufs Engste verknüpft – über das Zusammenwirken von Herrschaft, Macht und Raum. Das heißt in letzter Konsequenz auch auf unseren Fall bezogen: Räume, die wiederkehren, besitzen nicht die Eigenschaft, einfach da zu sein, sie sind keine ontologischen Größen, sondern sie werden gemacht.

Aus der Sicht des *spatial turn* handelt es sich dabei um keine neue Einsicht, sondern eher um eine fast zu einem Allgemeinplatz gewordene Kernaussage seiner Theoriebildung. Manuel Borrutta und Fabian Lemmes leiten jedenfalls für ihre Disziplin, die Geschichte, u.a. daraus die Anregung ab, dass man in der Forschung zum Mittelmeerraum, statt seine Einheit vorauszusetzen, die Konstruktion mediterraner Räume in den Beschreibungssystemen der Politik, Wissenschaft, Kunst, Medien und Wirtschaft untersuchen sollte (vgl. Borrutta/Lemmes 2013: 404). Was die Erfindung des Mittelmeerraumes anbelangt, kursieren je nach Perspektive und fachlichem Bezugsrahmen jedoch ganz unterschiedliche Daten. Als geographischer Begriff soll das Mittelmeer seit dem Entdeckungszeitalter existieren (vgl. Verheyen 2001b: 176), in kultureller Hinsicht wird einerseits davon ausgegangen, dass sich mit dem Bildungsreisenden des 18. Jahrhunderts der Mythos vom Mittelmeer entwickelt habe (ebd.), andererseits wird in der europäischen Expansion in Nordafrika und in den Nahen Osten ein wesentlicher Grund dafür gesehen, dass der Mittelmeerraum erstmals als naturräumliche und kulturelle Einheit gedacht worden sei, wobei den Auftakt dazu Napoleons Ägypten-Expedition (1798-1801) gebildet habe (vgl. Borrutta/Lemmes 2013: 390 sowie Chambers 2008: 12). Dieser Befund wird für die Frankophonie durch die begriffsgeschichtliche Tatsache gestützt, dass die »Méditerranée«, wie Jean Claude Izzo und Thierry Fabre herausgearbeitet haben, in dieser Zeit »s'affirme peu à peu comme un propre, lieu singulier« (Izzo/Fabre 2000: 23)⁴ und sprachlich die Form eines Eigennamens angenommen habe. »La Méditerranée en effet«, so die Autoren, »au sens que nous donnons aujourd'hui à ce terme, n'a pas toujours existé.« (Ebd.: 16)⁵

Ein Blick in das *Deutsche Wörterbuch* der Brüder Grimm scheint diese Einschätzung in (wenn auch) anderer Hinsicht zu bestätigen. Denn dort heißt es unter dem Mittelmeer-Eintrag ebenso knapp wie lapidar: »das mittelländische meer: mediterraneum mare« (Grimm 1984: Bd. 12, 2403). Die Mythosgeschichte des Mittelmeerraumes wird um 1800 im deutschsprachigen Kulturraum offensichtlich unter dem Begriff des Südens verhandelt (was ein weiterer Blick in das *Deutsche Wörterbuch* bestätigt) und damit unter Voraussetzungen gestellt, die sich sprachlich wie auch konzeptionell und strategisch von anderen nationalen Mittelmeerperzeptionen unterscheiden. »Cosa intendiamo esattamente, quando parliamo di Mediterraneo? Certo non la stessa cosa, a seconda che si guardi da Beirut, da Marsiglia, da Tunisi, da Atene, dal Cairo, da Barcellona, da Istan-

4 | »Als ein Nicht-Ort hat sich das Mittelmeer Schritt für Schritt als ein eigener und einzigartiger Ort behauptet.« (Übers. D.H.)

5 | »Das Mittelmeer hat in des Wortes Bedeutung, die wir ihm heute zuschreiben, allerdings nicht immer existiert.« (Übers. D.H.)

bul« (Recupero/Ferrini 2000: 7),⁶ heißt es dann auch programmatisch in einer zehnbändigen Reihe, die zuerst 2000 in Frankreich unter dem Titel *Les représentations de la Méditerranée* und anschließend in einer (von mir hier konsultierten) italienischen Übersetzung erschien. Ihr Ziel war es, die unterschiedlichen Ideen und Vorstellungen des Mediterranen aus der Sicht betroffener Staaten vorzustellen, unter ihnen Marokko, Tunesien, Ägypten, Libanon, Türkei, Griechenland, Italien, Spanien, Frankreich – und Deutschland als dem einzigen Land, das nicht dem Mittelmeerraum angehört. Dabei sind die Beiträge zu den einzelnen Heften, die sich jeweils aus zwei Texten eines Schriftstellers und Wissenschaftlers zusammensetzen, ebenso heterogen wie die Wahrnehmungen auf das Mittelmeer selbst und werfen schon bei oberflächlicher Lektüre die Frage auf, die auch schon einmal von Predrag Matvejević, dem neben Fernand Braudel und David Abulafia wohl originellsten und profiliertesten Kopf in Sachen Mittelmeer, aufgeworfen wurde – nämlich ob das Mittelmeer außerhalb unserer Imagination überhaupt existiert?⁷ Dieser Eindruck leitet sich jedenfalls aus meiner Lektüre ab, mit der ich exemplarisch diejenigen wissenschaftlichen Beiträge in Augenschein genommen habe, die sich der deutschen, italienischen und ägyptischen Wahrnehmung des Mittelmeers widmeten. Während von deutscher Seite Entwicklung und Wandel des mediterranen Denkens im Bezugsrahmen kollektiver Erinnerung in den Blick gerückt wurden (vgl. Meiring 2002), stand der italienische Beitrag von Franco Cassano (vgl. 2000) im Kontext seiner Bemühungen um die Herausarbeitung eines *Pensiero meridiano* (Cassano 2005), mit dem er auf den Reichtum und die Kreativität des Südens im Gegensatz zu dessen Marginalisierung durch den Norden aufmerksam machen wollte. Mohamed Afifi (vgl. 2003) schließlich wandte sich den historischen Wurzeln des Mediterranismus in Ägypten zu und eröffnete damit einen begrifflichen Horizont, der unter seiner Auslegung eine ganz andere Bedeutung als in der Begriffsverwendung von Michael Herzfeld erhielt. Insofern ist das Mittelmeer nicht nur ein Meer mit vielen Namen, sondern auch ein Meer, das literarisch wie auch wissenschaftlich immer wieder neu beschrieben, gesichtet, gedeutet, kurzum: immer wieder neu erfunden und anders verstanden wird. Auf diesen Zusammenhang möchte ich nachfolgend eingehen, indem ich dazu die in unterschiedlichen disziplinären Kontexten gebräuchliche Denkfigur des ›Mediterranismus‹ in Beziehung setze und abschließend die Frage aufwerfe, welche analytischen Konsequenzen sich aus ihrer Eigenart als ›travelling concept‹ (vgl. Bal 2002) für die Erforschung des ›südlichen Blicks‹ ziehen lassen.

6 | »Was meinen wir genau, wenn wir vom Mittelmeer sprechen? Sicherlich nicht das Gleiche, je nachdem, ob wir es von Beirut, Marseille, Tunis, Athen, Kairo, Barcelona, Istanbul aus betrachten.« (Übers. D.H.)

7 | »La Méditerranée existe-t-elle autrement que dans notre imaginaire?« Zit. n. Verheyen 2001a: 305.

3. DER MEDITERRANISMUS ALS ›TRAVELLING CONCEPT‹

Über die »Wiederkehr des Mittelmeerraumes« sollte nicht aus den Augen verloren werden, dass es zu diesem Themengebiet eine kaum noch überschaubare Zahl von wissenschaftlichen, literarischen und anderweitigen Darstellungen gibt. Die Geschichte des Mittelmeeres muss daher sicherlich nicht noch einmal erzählt werden; auch zu derjenigen seiner Lexik und Semantik bedarf es keiner weiteren Ergänzung. Dass es ein »Meer mit vielen Namen« ist, darauf hat zuletzt David Abulafia (2015: 17) in seiner groß angelegten Mittelmeer-Biographie hingewiesen und dabei Beispiele u.a. aus der römischen, türkischen, jüdischen und ägyptischen Sprachgeschichte vorgelegt. Philologisch weitreichender sind in dieser Hinsicht allerdings noch die Angaben, die Predrag Matvejević in seinem 1987 erschienenen Buch *Mediteranski Brevijar* (dt. *Der Mediterran. Raum und Zeit*) macht, indem er ausgehend von Mercator und seiner Feststellung, dass der »Mediterran verschiedene Namen« trage, »je nachdem, an welche Küste er schlägt« (Matvejević 1993: 200), ein Glossar über die unterschiedlichen Semantiken und Verwendungsweisen des Mittelmeers anlegt und darin eine *differentia specifica* für seine eingangs aufgestellte Behauptung sieht, dass jede nationale Kultur »ihre mediterrane Kultur« betone. »Man übertreibt meist, wenn man die Ähnlichkeiten und Gemeinsamkeiten hervorhebt, Unterschiede und Antagonismen aber vernachlässigt.« Insofern seien die Maßstäbe des Mediterrans irreduzibel: »Es wäre Verrat, ihn nur eurozentrisch zu sehen (als rein lateinische, römische und romanische Schöpfung) oder ihn nur vom panhellenischen, panarabischen, zionistischen Standpunkt zu betrachten; es wäre Verrat, ihn aus partikularistischer Sicht national, religiös oder parteilich zu beurteilen.« (Ebd.: 19f.)

Dass es ungeachtet der offensichtlichen Unmöglichkeit, den Mediterran in seiner Ganzheit zu erfassen bzw. ihn auf den Begriff zu bringen, dennoch immer wieder Versuche gegeben hat, für den Mittelmeerraum so etwas wie eine Einheit festzustellen, hat sie nicht zu Unrecht unter Ideologieverdacht gestellt. Das gilt beispielsweise auch schon für Fernand Braudels große Studie *La méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II* (1949), dessen »Vision mediterraner Einheit, Kontinuität und Singularität [...] letztlich indirekt Europas und vor allem Frankreichs koloniale Dominanz und imperiale Hegemonie legitimieren« konnte (Borgolte/Jaspert 2016: 26). Umgekehrt tragen gerade solche Wahrnehmungen, die sich, wie in der deutschen Literatur, schwerpunktmäßig auf ein Land konzentrieren, zu einer Mythosbildung des Mediterranen bei, die nicht nur seine geistig-intellektuelle Verengung, sondern auch den kulturellen Ausschluss vorzugsweise seines afrikanisch-asiatischen Anteils zur Folge hat. So ist, wenn für die Zeit des 18. bis zum 20. Jahrhundert von der »deutsche[n] Sehnsucht nach dem Mittelmeer« die Rede ist (Richter 2015: 148), diese Sehnsucht in erster Linie eine, die sich auf Italien konzentriert. Italien, als *pars pro toto* des Mittelmeerraums, entwickelte sich so zum Sinnbild des Südens, dessen Marginalisierung als Region des Verfalls und der Rückständigkeit spätestens seit Goethes *Italienischer Reise* immer wieder mit der »Eingliederung des klassischen Erbes des Mittelmeerraumes in das ›Imperium der westlichen Zi-

vilisation« einherging.« (Schenk/Winkler 2007: 18) Auch dieser Vorgang diene letztendlich dazu, mithilfe der Zuschreibung spezifischer Charakteristika den Raum zu vereinheitlichen, ihm eine ebenso versteh- wie vereinnahmbare Kontur zu verleihen.

Man muss die dahinter stehenden Intentionen nicht, wie Matvejević, als Verrat bezeichnen, doch unschuldig sind die damit verbundenen Praktiken, das weiß man spätestens seit Edward Saids Arbeit zum Orientalismus, nie. Es lag aus meiner Sicht daher nahe, wie eingangs bereits angedeutet, dessen Kategorie auf den Mittelmeerraum zu übertragen und diese für die Analyse literarischer Texte applikationsfähig zu machen. Zur Hilfe kamen mir dabei die Arbeiten von Michael Herzfeld, der der Mittelmeerforschung in seinem Fach vorwarf, sie leiste dadurch, dass sie den Mittelmeerraum als eine mehr oder weniger homogene Entität konzeptionalisiere, seiner Essentialisierung Vorschub. Die damit einhergehende Reduktion auf gemeinsame Kulturmuster bezeichnete er in ausdrücklicher Anlehnung an Said als »mediterraneanism«, insofern »[b]oth terms suggest the reification of a zone of cultural difference through the ideologically motivated representation of otherness« (Herzfeld 1987: 64). Unter dieser Voraussetzung wird »Mediterranismus« als ein Versuch westlicher akademischer Zirkel gesehen, »durch kulturelle Zuschreibungen eine Einheit zu konstruieren, die letztlich den wirtschaftlichen und politischen Interessen Europas entgegenkommen.« (Borgolte/Jaspert 2016: 26)

Inzwischen hat der Begriff des »Mediterranismus« aber, wie es in Theoriediskursen häufig zu gehen pflegt, einen eigentümlichen Weg der inhaltlichen und fachlichen Ausdifferenzierung angetreten. Man könnte fast von einer Art »traveling concept« im Sinne von Mieke Bal (vgl. 2002) sprechen. Diese Reise ist vor allem dadurch befördert worden, dass man das auch bei Said dichotomisch organisierte Verhältnis zwischen West und Ost, Macht und Ohnmacht, Täter und Opfer aufgebrochen hat, indem man die Entwicklung einer imaginären Geographie bzw. einer *mental map* nicht mehr ausschließlich als das »Resultat von machtorientierter und hierarchischer Fremdwahrnehmung« begreift (Schenk/Winkler 2007: 17). Der Mittelmeerraum als Forschungsobjekt, so der Ethnologe Dieter Haller (2015: 80), »ist nicht nur eine Projektionsfläche von Wissenschaftlern des Nordens, so wie das Said (1978) und Herzfeld (1984) formuliert haben.« Man müsse vielmehr auch die Akteure vor Ort in diesen komplizierten Prozess einbinden. Aus dem Umstand, dass die Bewohner des Mittelmeerraums selbst über Vorstellungen darüber verfügen würden, was mediterran sei, versteht Haller unter »Mediterranismus« solche politischen, sozialen oder auch künstlerischen Bewegungen, die auf den Mittelmeerraum als eine ideologische Ressource zurückgreifen: Dabei gehe es einerseits um lokale und regionale Ideologeme, die eine Differenz der Küstenregionen gegenüber den nationalen Zentren behaupteten; zum anderen gehe es um Bewegungen (wie im Libanon und in Ägypten),⁸ die das Mediterrane als Ressource gegen andere Ideologien bemühen (vgl. ebd.: 81).

8 | Über den Mediterranismus als ein alternatives Projekt zum Arabismus und Islamismus in Ägypten vgl. Afifi 2003.

Der Geograph Paolo Giaccaria wiederum unterscheidet zwischen einem historiographischen (Fernand Braudel), einem militanten (Albert Camus) und einem EU-zentrierten (Grenzregime, Makroregion-Politik) Mediterranismus »und sieht in der Dekonstruktion dieser Mediterranismen den Ausgangspunkt für die Möglichkeit, das Mittelmeer und seinen Raum neu bzw. alternativ zu denken und mit Walter Benjamins Konzept der ›Schwelle‹ eine alternative Vision von Raum und Zeit zu entwerfen.« (Schröder/Törne 2014) Aus einer ganz gegenläufigen Perspektive begreift der Historiker Seth Schwartz den Mediterranismus als Chance, »to trace cultural continuities across what otherwise appeared to be the unbridgeable chasm between Christianity and Islam« (Schwartz 2010: 23), während der Soziologe Franco Cassano die Übertragbarkeit des Begriffs des ›Orientalismus‹ auf den Süd-Komplex sogar grundsätzlich in Zweifel zieht:

Ai fini della costruzione dell'autonomia di chi è stato a lungo in una posizione subalterna il contributo di Said è quindi sicuramente prezioso. Ma forse bisognerebbe aggiungere che nel caso del sud la soggezione simbolica passa anche e soprattutto attraverso la sua definizione come luogo dell'arretratezza e del sottosviluppo, come forma incompiuta di nord. (Cassano 2005: XIII)⁹

Haben wir es beim Orientalismus, so lässt sich der Einwand von Cassano zusammenfassen, mit einer hegemonialen Alteritätspraxis im Sinne einer Differenzierung und Abgrenzung des Anderen zu tun, die auf herrschaftliche Annexion und Unterdrückung hinausläuft, so lässt sich, je nach Position, ein solches Verhältnis auf den Mediterranismus nicht ohne weiteres übertragen. Denn als ein Phänomen, bei dem die Wahrnehmung zwischen Anziehung und Abgrenzung changiert (»come luogo dell'arretratezza e del sottosviluppo«), steht Mediterranismus – als das Andere des Nordens – zugleich für dessen Unfertigkeit und Unvollständigkeit. Man könnte von hier aus, was in diesem Zusammenhang nicht zu leisten ist, zu einer weitergehenden Problematisierung des Konzepts des Orientalismus kommen, insbesondere mit Blick darauf, ob nicht mit seiner Fokussierung auf den Westen als Produzenten der imaginären Orient-Geographie ein gleichsam umgekehrter Eurozentrismus am Werk ist, indem die Einheit eines europäischen Bewusstseins suggeriert wird, die so nie existiert hat. Mit der Übertragung auf den Fall des Mediterranismus würde aber vorausgesetzt werden, dass es ein solches einheitliches interkulturelles Blickregime auf den Süden gegeben habe und immer noch gebe. Doch erstens ist dieses Blickregime, wie gezeigt, nicht einheitlich, und zweitens fehlt ihm partiell die Voraussetzung der Interkulturalität. Wofür das Konzept sensibilisiert, ist der Umstand, dass wir es beim Mittelmeer und seinem Raum mit keiner ontologischen Entität,

9 | »Für diejenigen, die sich lange Zeit in einer Situation der Unterdrückung befanden, ist der Beitrag von Said sicherlich wertvoll. Aber vielleicht sollte man hinzufügen, dass im Fall des Südens die symbolische Unterwerfung auch und vor allem über seine Bestimmung als Ort der Rückständigkeit und Unterentwicklung verläuft, u.z. als unvollständige Seite des Nordens.« (Übers. D.H.)

sondern mit einer räumlichen Wahrnehmung und Konstruktion zu tun haben, an deren Erzeugung ganz unterschiedliche Akteure beteiligt sind. Seiner Genese nach ist der *Mediterranismus* allerdings keine multilaterale, sondern eine unilateral geprägte Analysekategorie, weil mit ihr bestimmte Einseitigkeiten in der anglo-amerikanischen Forschung erfasst werden sollten. Ihre Ausweitung auf andere wissenschaftliche Felder hängt im Wesentlichen mit der Dominanz dieser Forschung zusammen, die sich analog zum Englischen als ›lingua franca‹ als eine Art ›scienza franca‹ etabliert hat. Ob sie jedoch einer Nachprüfung im Sinne des von Herzfeld geforderten theoretisch-methodischen Zusammenspiels von »comparison and reflexivity« (Herzfeld 2001: 260) standhält, muss ernsthaft in Zweifel gezogen werden. Dabei bezieht sich die Notwendigkeit des Vergleiches in concreto nicht nur darauf, dass wir es beim Mittelmeerraum mit einem interkulturellen Gegenstand *par excellence* zu tun haben, sondern dass an seiner Erforschung ebenso viele Fachrichtungen wie Forscher unterschiedlicher Herkunftsländer beteiligt sind. Sie nicht zur Kenntnis zu nehmen bzw. partiell auszublenden, führt zu Einseitigkeiten¹⁰ in der wissenschaftlichen Beschreibung des Gegenstandes und, was in der Konsequenz noch problematischer ist, in der Theoriebildung selbst.

4. SCHLUSSFOLGERUNG

Wenn ich für meinen Beitrag ursprünglich von der Absicht ausgegangen bin, die in der Vergangenheit geübte Praxis aufzuarbeiten, wie der Mittelmeerraum umstandslos unter der Chiffre des ›Südens‹ subsumiert und damit als eine homogene, auf Vereinnahmung ausgerichtete Entität begriffen worden sei, so kann die Beantwortung dieser Frage, das hat mir die Auseinandersetzung mit dem Thema vor Augen geführt, nicht allein im Rahmen meiner fachlichen Grenzen erfolgen. Dies gilt vor allem auch in Bezug auf die Applikation der Denkfigur des ›Mediterranismus‹, dessen analytische Brauchbarkeit bei Fragen der Mittelmeerwahrnehmung bzw. bei der Erforschung des ›südlichen Blicks‹ sich allenfalls unter der Voraussetzung erweist, dass seine polyvalente Semantik und sein fachlich abweichender Gebrauch mitreflektiert werden, damit es nicht zu begrifflichen bzw. konzeptionellen Verengungen kommt. Vor allem aber lehrt sie für die Auseinandersetzung mit dem Mittelmeer, aber auch jenseits mediterraner Fragestellungen im Feld der Interkulturalität, dass man nicht darum herumkommt, die theoretischen und analytischen Grundlagen, ihre Prämissen und Setzungen, nach Maßgabe von Vergleich und Reflexivität immer wieder aufs Neue zu hinterfragen. Für die Beschäftigung mit dem Mittelmeerraum gilt aber umso mehr, dass man sich seiner Erforschung eigentlich nur im »Zwischenreich der Fächer« (Blumenberg 1971: 11) widmen kann – ein Grund mehr

10 | Auf solche Einseitigkeiten hat beispielsweise Claudio Fogu (vgl. 2010) mit Blick auf die unzureichende Rezeption der italienischen Mittelmeer-Anthropologie hingewiesen.

wiederum für die germanistische Interkulturalitätsforschung, sich in Zukunft mit größerer Intensität, als dies bislang geschehen ist, diesem Forschungsfeld zuzuwenden.

LITERATUR

- Abulafia, David (²2015): Das Mittelmeer. Eine Biographie. Aus dem Engl. v. Michael Bischoff, Frankfurt a.M.
- Afifi, Mohamed (2003): Le Radici Storiche della Nozione di »Mediterraneismo« in Egitto. In: Ders./Edouard al-Kharat: Rappresentare il Medeterraneo. Lo sguardo egiziano. Messina, S. 45-71.
- Bal, Mieke (2002): Travelling Concepts in the Humanities. A Rough Guide. Toronto.
- Blumenberg, Hans (1971): Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotential des Mythos. In: Manfred Fuhrmann (Hg.): Terror und Spiel. München, S. 11-66.
- Borgolte, Michael/Jaspert, Nikolas (2016): Maritimes Mittelalter – Zur Einführung. In: Dies. (Hg.): Maritimes Mittelalter. Meere als Kommunikationsräume. Ostfildern, S. 9-34.
- Borutta, Manuel/Lemmes, Fabian (2013): Die Wiederkehr des Mittelmeerraumes: Stand und Perspektiven der neuhistorischen Mediterranistik. In: Neue Politische Literatur 58, S. 389-419.
- Cassano, Franco (2000): Contro Tutti i Fondamentalismi. Il Nuovo Mediterraneo. In: Ders./Vincenzo Consolo: Rappresentare il Mediterraneo. Lo sguardo italiano. Messina, S. 35-69.
- Ders. (2005): Il pensiero meridiano. Nuova edizione. Bari.
- Chambers, Ian (2008): Mediterranean Crossings: The Politics of an Interrupted Modernity. Durham.
- Dabag, Mihran u.a. (2015): »Mediterranes Denken«. Perspektiven der Mediterranistik. In: Dies. (Hg.): Handbuch der Mediterranistik. Systematische Mittelmeerforschung und disziplinäre Zugänge. Paderborn, S. 11-22.
- Fogu, Claudio (2010): From *Mare Nostrum* to *Mare Aliorum*: Mediterranean Theory and Mediterraneanism in Contemporary Italian Thought. In: California Italian Studies Journal 1, H. 1; online unter: <http://escholarship.org/uc/item/7vp210p4#page-6> [Stand: 1.10.2017].
- Foucault, Michel (2006): Von anderen Räumen [1967]. In: Jörg Dünne/Stephan Günzel (Hg.): Raumtheorie. Grundagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften. Frankfurt a.M., S. 317-329.
- Grimm, Jacob/Grimm, Wilhelm (1984): Deutsches Wörterbuch. 32 Bde. [Bd. 1-16 in 32 Tln.]. Leipzig 1854-1954, Erg.-Bd.: Quellenverzeichnis, ebd. 1971 – Nachdr. 33 Bde. München.
- Haller, Dieter (2015): Ethnologie. In: Mihran Dabag u.a. (Hg.): Handbuch der Mediterranistik. Systematische Mittelmeerforschung und disziplinäre Zugänge. Paderborn, S. 65-86.

- Heimböckel, Dieter (2011): Die Metropolregion als (neuer) interkultureller Raum. In: Ernest W.B. Hess-Lüttich u.a. (Hg.): Metropolen als Ort der Begegnung und Isolation. Interkulturelle Perspektiven auf den urbanen Raum als Sujet in Literatur und Film. Frankfurt a.M. u.a., S. 33-51.
- Herzfeld, Michael (1984): the horns of the Mediterraneanist dilemma. In: *American Ethnologist* 11, S. 439-455.
- Ders. (1987): *Anthropology through the Looking-Glass. Critical Ethnography in the Margins of Europe*. Cambridge.
- Ders. (2001): Performing Comparisons. *Ethnography, Globetrotting, and the Spaces of Social Knowledge*. In: *Journal of Anthropological Research* 57, S. 259-276.
- Izzo, Jean-Claude/ Fabre, Thierry (2000): *La Méditerranée française*. Paris.
- Leerssen, Joep (2007): Imagology: History and method. In: Ders./ Manfred Beller (Hg.): *Imagology. The cultural construction and literary representation of national characters. A critical survey*. Amsterdam/ New York, S. 17-32.
- Leggewie, Claus (2012): *Zukunft im Süden. Wie die Mittelmeerunion Europa wiederbeleben kann*. Hamburg.
- Lefebvre, Henri (1974): *La production de l'espace*. Paris.
- Ders. (2006): Die Produktion des Raums [1974]. In: Jörg Dünne /Stephan Günzel (Hg.): *Raumtheorie. Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften*. Frankfurt a.M., S. 330-342.
- Leiner, Wolfgang (1991): *Das Deutschlandbild in der französischen Literatur*. Darmstadt.
- Matvejević, Predrag (1993): *Der Mediterran. Raum und Zeit*. Aus dem Kroat. v. Katja Sturm-Schnabl. Zürich.
- Meiering, Gregor (2002): *Genesi e Mutamenti di una Memoria Collettiva. Il Mediterraneo Tedesco*. In: Ders./ Wolfgang Storch: *Rappresentare il Mediterraneo. Lo sguardo tedesco*. Messina, S. 55-119.
- Recupero, Antonino/ Ferrini, Costanza (2000): *Prefazione*. In: Vincenzo Consolo/ Franco Cassano: *Rappresentare il Mediterraneo. Lo sguardo italiano*. Messina, S. 5-13.
- Richter, Dieter (2015): Germanistik. In: Mihran Dabag u.a. (Hg.): *Handbuch der Meditteranistik. Systematische Mittelmeerforschung und disziplinäre Zugänge*. Paderborn, S. 145-153.
- Said, Edward W. (1978): *Orientalism*. New York.
- Schenk, Frithjof Benjamin/ Winkler, Martina (2007): *Einleitung*. In: Dies. (Hg.): *Der Süden. Neue Perspektiven auf eine europäische Geschichtsregion*. Frankfurt a.M./ New York, S. 7-20.
- Schröder, Christine Isabel/ Törne, Annika-Martia (2014): *Tagungsbericht: The Mediterranean »Other« – The other Mediterranean: Subaltern Perceptions, Interpretations and Representations, 27.03.2014-29.03.2014, Bochum*. In: *H-Soz-Kult*, 31.07.2014; online unter: <http://www.hsozkult.de/conferencereport/id/tagungsberichte-5485?language=en> [Stand: 1.10.2017].
- Schroer, Markus (2006): *Räume, Orte, Grenzen. Auf dem Weg zu einer Soziologie des Raums*. Frankfurt a.M.
- Schwartz, Seth (2010): *Were the Jews a Meditterenan Society? Reciprocity and Solidarity in Ancient Judaism*. Oxford/ Princeton.

Verheyen, Gunther (2001a): Frankophoner Mythos Mittelmeer. Kritik, islamische Stimmen und Hegemoniestreben. In: Dokumente. Zeitschrift für den deutsch-französischen Dialog 57, H. 4, S. 303-312.

Ders. (2001b): Mythos Mittelmeer (I). Wortführer, Inhalte und Geschichte. In: Dokumente. Zeitschrift für den deutsch-französischen Dialog 57, H. 2, S. 172-180.

Anerkennung und Interkulturalität

Überlegungen mit Blick auf ›Haiti‹ bei Hegel und Alexander Kluge

HERBERT UERLINGS

Abstract

›Recognition‹ is one of the key concepts of Interculturality. It is, however, a highly controversial concept. Whereas scholars like Honneth, Taylor and Habermas emphasize ›social integration via recognition‹, others, especially post-colonialists and post-structuralists, think of ›submission via recognition‹. The current discussion focuses on Hegel who was the first to think of ›recognition‹ as a basic principle of personal identity, social order and global history. The article deals with a significant current debate about the meaning of the Haitian Revolution in Hegel's philosophy. What, in Hegel's work, is the meaning of the Revolution or the ›fight for recognition‹ led by African slaves in Saint-Domingue? What is the relationship between Hegel's philosophy and globalization? It will be shown that, for systematic reasons, Hegel could neither ignore nor accept the Haitian Revolution. This ought to have implications for current debates on ›recognition‹ and interculturality. In this context Alexander Kluge's fragment of prose *Jeden Morgen liest Hegel Zeitung* (Every morning Hegel reads the papers) (2012) will be analyzed as a critical literary response to Hegel.

Title: Recognition and Interculturality: Reflections on the meaning of the Haitian Revolution for Hegel and Alexander Kluge

Keywords: Alexander Kluge (* 1932); Haitian Revolution; Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831); recognition; Susan Buck-Morss (* unknown)

›Anerkennung‹ gehört seit langem zu den Grundbegriffen der interkulturellen Germanistik.¹ Inzwischen ist sie auch zum »Schlüsselbegriff« (Voswinkel/Lindemann 2013: 7) kulturwissenschaftlicher Debatten geworden: »Gesellschaftliche Konflikte werden von den Beteiligten als Kämpfe um Anerkennung beschrieben« (ebd.), deshalb lassen sich umgekehrt zentrale gesellschaftliche Institutionen und Entwicklungen als Ausdruck kollektiver Regelung von Anerkennungsprozeduren greifen.

1 | Zum Verhältnis von Interkulturalität und Anerkennung vgl. bereits García Düttmann 1997. Zur Anerkennung als Rahmenbegriff interkultureller Germanistik vgl. Wierlacher 2003.

In dieser Sicht ist Anerkennung eine Grundfigur des Sozialen und zugleich ein Kriterium der Rechtfertigung oder der Kritik der historisch-kulturell verwirklichten Normen und Institutionen, in denen Anerkennung eine Rolle spielt.²

Für die Literaturwissenschaft tut sich hier ein weites Feld auf, das jedoch bislang kaum bearbeitet wurde.³ Das gilt auch für die interkulturelle Germanistik, selbst wenn man in Betracht zieht, dass Anerkennungsfragen hier in den postkolonialen Studien unter anderem Namen verhandelt werden: *othering*, ›schwarze Haut, weiße Maske‹ (Fanon), kontrapunktisches Erzählen (Said), Mimikry (Bhabha), ›Subalterne‹ (Spivak), ›strategischer Essentialismus‹ (Spivak) u.a.m.⁴

Fragen der Anerkennung sind aus interkultureller Perspektive heute überall dort besonders aktuell und brisant, wo es um Solidaritäten und Allianzen im Prozess der Globalisierung geht. Ohne eine durch die lokalen Besonderheiten je spezifischer Traditionen hindurchführende Anerkennung eines normativen Rahmens, der globales Handeln anleitet, wird es dabei nicht gehen. Schwierigkeiten ergeben sich einerseits daraus, dass solche Anerkennungsprozesse Gefahr laufen, dass sich in ihnen machtasymmetrische Ungleichheiten durchsetzen, die tief in der Episteme des Westens verankert sind. Andererseits weisen Anerkennungspolitiken, die wie der Multikulturalismus das Recht auf Differenz stark machen, eine unheimliche Verwandtschaft mit Huntingtons ›Kampf der Kulturen‹ auf und kommt kultureller Rassismus heute im Gewand des Relativismus daher. Von daher dürfte es kein Zufall sein, dass die Debatte um die ›Anerkennung‹ immer wieder zu ihrem Ausgangspunkt zurückkehrt – und das bedeutet zu Hegel.

1. HEGELS STAUNEN ÜBER HAITI

Die amerikanische Benjamin-Forscherin Susan Buck-Morss hat dazu vor einigen Jahren eine stark beachtete Fallstudie unter dem Titel *Hegel und Haiti. Für eine neue Universalgeschichte* vorgelegt (vgl. Buck-Morss 2011).⁵ Den Dreh- und Angelpunkt bildet eine interkulturelle Lektüre des berühmten Kapitels über ›Herrschaft und Knechtschaft‹ in der *Phänomenologie des Geistes*. Hegel legt hier

2 | Den normativen Gehalt der Grundfigur der Anerkennung betont vor allem Axel Honneth, der seit *Kampf um Anerkennung* (vgl. 1992) eine Fülle stark beachteter Studien zum Thema vorgelegt hat.

3 | Vgl. den 2012 veröffentlichten 37. Band des *Internationalen Archivs für Sozialgeschichte der deutschen Literatur (IASL)* mit dem Schwerpunkt ›Literatur und Anerkennung‹; hier bes. Albrecht 2012.

4 | Einen anregenden Vorschlag, ›Anerkennung‹ für die interkulturelle Germanistik fruchtbar zu machen, hat Ulrike Stamm vorgelegt (vgl. Stamm 2013: 33-51).

5 | Buck-Morss hat ihre Überlegungen, die zuerst 2000 in Aufsatzform erschienen sind, mehrfach überarbeitet und für die Buchausgabe deutlich erweitert.

dar, dass Selbstbewusstsein »nur als ein Anerkanntes« (W 3: 145; GW 9: 109)⁶ denkbar ist. Selbstbewusstsein impliziert eine Beziehung zu einem anderen Selbstbewusstsein: »Sie *anerkennen* sich, als *gegenseitig sich anerkennend*.« (W 3: 147; GW 9: 110; Hervorh. i.O.) Dieser Vorgang, in dem man eine frühe Reflexion über die konstitutive Bedeutung des ›Anderen‹ für das Selbst und über die Vermeidung des *othering* sehen kann, wird dann als Dialektik von Herrschaft und Knechtschaft beschrieben.

Buck-Morss liest Hegels Ausführungen zum Verhältnis von Herrschaft und Knechtschaft als Schlüsseltext darüber, wie sich Freiheit im Verlaufe der Weltgeschichte als Kampf um wechselseitige Anerkennung entfaltet.

Zentrale Aspekte der komplexen Argumentation der Interpretin sind, dass Hegel von Anfang an als Beobachter eines sich zunehmend deterritorialisierenden kapitalistischen Warenverkehrs erscheint, dass der Gegensatz von ›Sklaverei‹ und ›Freiheit‹ auch für ihn das Diskursmuster bildet, wobei ›Sklaverei‹ sowohl Metapher für unfreie Zustände im gegenwärtigen Europa wie – in zweiter Linie – nichtmetaphorische Bezeichnung für Verhältnisse zwischen Menschen ist, und dass der Gegensatz von Herr und Knecht nicht nur politisch, sondern auch ökonomisch definiert werde. Wesentlich für den Knecht ist bei Hegel die mangelnde Anerkennung: Er gilt als ›Ding‹, Dingheit macht das Wesen seines Bewusstseins aus, was dem Status des Sklaven entspricht, wie er etwa im *Code Noir* festgehalten war. Sklaven erlangen in einem Kampf auf Leben und Tod Selbstbewusstsein, indem sie demonstrieren, dass sie keine Dinge bzw. Objekte sind, sondern Subjekte, die die materielle Natur verwandeln können. Das sklavische Bewusstsein zerstört, wovor es gezittert hat, den Herrn, genauer: das Bewusstsein des Herrn, setzt sich als solches und wird für sich selbst ein Fürsichseiendes. (Vgl. Buck-Morss 2011: 78-84)

Die Frage, wie Hegel auf dieses Modell des Kampfes um Anerkennung gekommen ist, beantwortet Buck-Morss mit der These: Weil er ein realhistorisches Ereignis vor Augen hatte, das genau dieser Logik gefolgt sei – die Haitianische Revolution.⁷

6 | Zitate aus Hegels Werken werden aufgrund der Editionsfrage unter Angabe des Titels doppelt nachgewiesen: Unter der Sigle »W« (Band: Seite) nach der weit verbreiteten und auch von Buck-Morss benutzten Ausgabe: Hegel 1969-1971, und unter der Sigle »GW« (Band: Seite) nach der (noch nicht abgeschlossenen) Ausgabe: Hegel 1968ff. Zitate aus den in dieser Ausgabe noch nicht veröffentlichten Teilen bzw. Nachschriften und Zusätzen der *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* werden nur unter der Sigle »W« nachgewiesen. Wird ein Zitat nur unter der Sigle »GW« nachgewiesen, stammt es aus einem nur hier edierten Text.

7 | »Theoretisch gesehen, stellt der revolutionäre Kampf der Sklaven, die das sie unterdrückende System stürzen und einen Verfassungsstaat errichten, das Scharnier dar, durch das Hegels Analyse die Ebene der sich ins Unendliche ausdehnenden Kolonialwirtschaft verläßt und jene der Weltgeschichte betritt. Letztere definiert Hegel als die Vervollkommenheit der Freiheit – eine theoretische Lösung, die genau in jenem Moment in Haiti in die Tat umgesetzt wurde.« (Buck-Morss 2011: 26)

Diese fand in der Tat in der Zeit der Niederschrift des einschlägigen Kapitels der *Phänomenologie* 1805/06 mit der Staatsgründung ihren Abschluss. Hegel sei darüber nicht nur wie alle aufmerksamen Zeitgenossen in Europa genau informiert gewesen, sondern habe als Leser der *Minerva* von jenem grundsätzlichen Schwenk in der Beurteilung der Revolution profitiert, den die Zeitschrift im Jahre 1805 vollzogen hat. Dieser Wechsel von der abwertenden zur positiven Sicht verbindet sich mit dem, vom Herausgeber entsprechend eingeleiteten, Abdruck der Erinnerungen von Marcus Rainsford.

Buck-Morss macht diese Lektüre der *Minerva* durch Hegel sehr wahrscheinlich. Sie bildet die Grundlage für ihre These, Hegel verdanke die Idee der Dialektik der Anerkennung und damit der universellen Freiheit seiner Wahrnehmung der Revolution auf Haiti einschließlich ihrer Genese aus einem Aufruhr, der Schwarze und Mulatten zusammengeführt habe:

Gerade die Tatsache, daß dieser Geist [des Aufruhrs; H.U.] nicht nur über Rassengrenzen hinweg ansteckend sein, sondern auch die Kluft zwischen Herr und Knecht überwinden konnte, erlaubte es, zu behaupten, das Streben nach Freiheit sei wahrhaft universell, ein *welt*historisches Ereignis, ja ein Beispiel, das dem alten Paradigma [des Rassismus; H.U.] die Grundlage entzog, ohne auf eine abstrakte Ontologie der ›Natur‹ zurückgreifen zu müssen. (Ebd.: 77; Hervorh. i.O.)

Damit hat Buck-Morss einen anregenden Versuch vorgelegt, Hegels Dialektik von Herr und Knecht nicht (oder nicht primär) als Modell des europäischen Klassenkampfes, sondern als Modell eines interkulturellen Konflikts zu lesen, nämlich des transatlantischen Kampfes zwischen Sklaven und Herren. Er hatte mit dem Sieg der Sklaven geendet, mehr noch: Erstmals hatten ehemalige Sklaven auf vormalig kolonisiertem Boden einen Staat errichtet und sich eine Verfassung gegeben, die ihre Bürger explizit ohne Ansehen der Hautfarbe für frei erklärte und damit den Eurozentrismus der Französischen Revolution aufhob.⁸

Buck-Morss ist davon überzeugt, dass der junge Hegel seine Einsicht in die Dialektik von Herr und Knecht der Beobachtung der Haitianischen Revolution verdankt und dass diese für ihn das Erfahrungsmaterial war, an dem er seinen Begriff der Freiheit und des Geschichtsprozesses entwickelte – und dass Haiti auf diesem Wege entscheidend zu einem kritischen europäischen Diskurs über Subjektivität, Freiheit, Identität und Selbstbewusstsein beigetragen habe.

Damit ist die Darstellung von Buck-Morss repräsentativ für ein breiteres neu erwachtes Interesse an Hegel, das die Aktualität seiner Philosophie begründet sieht im Konzept der Anerkennung als dialektischer Grundfigur, in der universellen Dimension seines Denkens, das darauf beharre, dass keiner frei sei, solange nicht alle frei sind, und in der Geschichtlichkeit seiner Philosophie, vor allem seines Begriffes der Vernunft und seines Blicks für Kollektivsubjekte und

8 | Das gilt für die von Toussaint Louverture formulierte Verfassung von 1801; die nach der Unabhängigkeitserklärung von 1804 unter Dessalines verabschiedete neue Verfassung verfuhr restriktiver.

für Institutionen wie Recht und Staat als Sphären der gegenseitigen Verwirklichung von Anerkennung und damit Freiheit.

Bei Buck-Morss wird Hegel auf diesem Wege zum Kronzeugen für ihr Konzept der ›Porosität‹, mit dem sie eine Alternative zu den ihrer Meinung nach sterilen und aporetischen Konzepten der ›Hybridität‹ und ›Mimikry‹ anbieten möchte. Als ›Porosität‹ bezeichnet sie den Sachverhalt, dass der Raum zwischen den feindlichen Linien immer ›porös‹ sei und sich gerade an den Bruchpunkten der Geschichte, an denen Handlungs- und Deutungsmuster und damit verbundene Grenzziehungen irritiert werden, das Moment des Universellen der Menschheit zeigen kann, sei es in Formen spontaner Solidarität über Grenzen hinweg (wie bei jenem polnischen Freiwilligenregiment, das sich weigerte, an haitianischen Kriegsgefangenen ein Massaker zu begehen) oder sei es (wie bei Hegel) in Form einer blitzartigen Erkenntnis, die die eigene Episteme grundlegend verändert (vgl. Buck-Morss 2011: 183f.). *Hegel und Haiti* ist damit der Versuch, Benjamins XVII. geschichtsphilosophische These zur ›Sprengung des Geschichtskontinuums‹ an Hegels Haiti-Rezeption zu bewähren und als ›Porosität‹ auf den Begriff zu bringen.

Die Grenze, die Hegel dabei überschritt, glaubt Buck-Morss sehr genau benennen zu können: Indem Hegel die Haitianische Revolution als globalgeschichtliches Ereignis wahrnahm, konnte er sie als Radikalisierung der Französischen Revolution erkennen, die deren Widerspruch zwischen universellem Anspruch und beschränkter Gültigkeit, mithin deren Vergessen der Schwarzen, auflöste. Hegel habe damit das durchbrochen, was Michel-Rolph Trouillot das ›Schweigen über Haiti‹ genannt hat (vgl. Trouillot 1995; 2002).⁹ Trouillot bezeichnete damit das Phänomen, dass die Haitianische Revolution für die Intellektuellen des aufgeklärten Europa selbst noch in dem Moment undenkbar schien, in dem sie sich vollzog.

Europa hat sich, vor allem in Gestalt seiner im ›Bewusstsein der Freiheit‹ am weitesten fortgeschrittenen Länder, zwischen 1500 und 1800 als transatlantische Sklavengesellschaft etabliert, was bedeutete, dass Schwarze wie selbstverständlich ausgeblendet blieben beim Nachdenken über die grundsätzliche Freiheit und Gleichheit der Menschen. Jürgen Osterhammel hat das treffend auf den Punkt gebracht: »Sklaverei erschien nicht rechtfertigungsbedürftig zu sein« (Osterhammel 2009: 46; Hervorh. i.O.). Das ›Schweigen über Haiti‹ ist die äußerste Zuspitzung dieser Verhältnisse: Schwarze, Sklaven als geschichtliche Akteure, als Subjekte der Geschichte waren buchstäblich ›undenkbar‹.

Buck-Morss hat eine äußerst anregende, aspektreiche und weit ausgreifende Deutung vorgelegt, an der man viele Aspekte aufgreifen und diskutieren könn-

9 | Buck-Morss setzt sich außerdem mit zwei weiteren wichtigen Arbeiten zum Thema ›Transatlantische Moderne‹ auseinander: vgl. Fischer 2004 und Linebaugh/Rediker 2000. Während die Studie von Linebaugh/Rediker für Buck-Morss' eigenen Versuch der Erklärung der Genese der Haitianischen Revolution wichtig ist, nimmt sie auf Fischer kritisch Bezug, um deren skeptische Einschätzung von Hegels Sicht auf die Revolution zu widerlegen.

te. Im Folgenden soll es jedoch nur um den Kern gehen, die Frage, ob Hegel die Haitianische Revolution in der beschriebenen Weise wahrgenommen hat. Aus der Beantwortung dieser speziellen Frage lassen sich grundlegende Einsichten in den Zusammenhang von Interkulturalität und Anerkennung gewinnen.

Dass Hegel bereits früh Kenntnis von den Vorgängen auf Haiti gehabt hat, davon darf man nach dem ›Indizienbeweis‹ von Buck-Morss ausgehen.¹⁰ Im Blick auf die daran anschließende These von Hegels ›Anerkennung‹ der Haitianischen Revolution, eine ›Anerkennung‹, durch die der junge Philosoph – gewissermaßen gut universell-dialektisch – erst zu ›Hegel‹ wurde, stellen sich aber einige kritische Fragen.

1. Warum spricht Hegel, mit einer einzigen späten Ausnahme, über die noch zu sprechen sein wird, nie explizit von Haiti, wenn die Haitianische Revolution für ihn das Schlüsselereignis war? Buck-Morss' Antwort, Hegel habe »wenig Lust [gehabt], sich verhaften zu lassen« (Buck-Morss 2011: 38), überzeugt nicht, weil sie, wenn überhaupt, nur für einen kurzen Zeitraum greift.
2. Für Hegels Philosophie spielte die Französische Revolution bei aller Kritik eine Schlüsselrolle, weil sie in seiner Sicht die Verwirklichung der Freiheit als zunächst abstraktes Recht im Staat bedeutete. Deshalb begrüßte er in Napoleon »beides in einem: den Überwinder der Revolution und den Hüter einer revolutionierten Ordnung« (Habermas 1978: 130) und sah in ihm – 1806 in Jena – die ›Weltseele zu Pferde‹. Das passt nicht zu Buck-Morss' These, dass der Weltgeist sich aus Hegels Sicht zur selben Zeit in Haiti verkörpere, wo Napoleon vergeblich versucht hatte, die Sklaverei wieder einzuführen.¹¹

10 | Dass Hegel den Verlauf der Ereignisse auf Haiti aufmerksam verfolgte und sie ihr Echo in seiner Philosophie gefunden haben, haben vor Buck-Morss auch schon andere dargelegt, vor allem David Brion Davis (vgl. 1975) und Pierre-Franklin Tavarès (vgl. 1991). Buck-Morss zeigt nicht nur genau auf, woher Hegel seine Kenntnisse gehabt haben könnte, sondern geht mit ihrer These über die bisherige Behauptung von Entsprechungen weit hinaus.

11 | Diesen Einwand erhebt auch Thesale Tibebe (vgl. 2011: 47) gegen Buck-Morss. Hegels Formulierung stammt aus seinem Brief an Friedrich Niethammer vom 13.10.1806: »Den Kaiser – diese Weltseele – sah ich durch die Stadt zum Rekognoszieren hinausreiten; – es ist in der Tat eine wunderbare Empfindung, ein solches Individuum zu sehen, das hier auf einen Punkt konzentriert, auf einem Pferde sitzend, über die Welt übergreift und sie beherrscht.« (Hegel 1969: 120) Das spricht gegen den von Buck-Morss unternommenen Versuch, den frühen gegen den späten Hegel auszuspielen. Sie warnt davor, diese Äußerung allzu ernst zu nehmen, sie werde durch die von Hegel erfahrenen Schrecken des Krieges relativiert. Das mag sein, ändert aber nichts an Hegels grundsätzlicher Wertschätzung Napoleons als welthistorischer Figur. Auch Hegels kritische Sicht auf die Außenpolitik des revolutionären Frankreich in den 1799 bis 1803 notierten Fragmenten einer *Kritik der Verfassung Deutschlands* (vgl. W 1: 449-620; GW 5) lässt keinen Bezug auf Napoleons außereuropäische Machtpolitik erkennen.

Die Französische Revolution war aber für Hegel vor allem auch die Bedingung der Möglichkeit seiner Philosophie.¹² »Erst nachdem der Geist die Wirklichkeit praktisch revolutioniert, die Vernunft wirklich gemacht hat, kann Philosophie zum Bewußtsein der revolutionierten, der vernünftig gewordenen Welt kommen.« (Ebd.: 144) Diesen Zusammenhang soll Hegels *Philosophie der Geschichte* vor Augen führen, genauer: Die erzählerische Darstellung soll die Legitimität dieser Voraussetzung und damit die Weltgeschichte als Theodizee Gottes erweisen. Deshalb endet sie mit den Worten:

Daß die Weltgeschichte dieser Entwicklungsgang [die Verwirklichung der ›Idee der Freiheit, welche nur ist als Bewußtsein der Freiheit; H.U.] und das wirkliche Werden des Geistes ist, unter dem wechselnden Schauspielen ihrer Geschichten – dies ist die wahrhafte *Theodizee*, die Rechtfertigung Gottes in der Geschichte. Nur *die* Einsicht kann den Geist mit der Weltgeschichte und der Wirklichkeit versöhnen, daß das, was geschehen ist und alle Tage geschieht, nicht nur nicht ohne Gott, sondern wesentlich das Werk seiner selbst ist. (W 12: 540; vgl. GW 27,1: 461 [Nachschrift Hotho]; Hervorh. i.O.)

Dass Hegel hier aber, wo er darlegt, wie der einzige Ort entstanden ist, von dem aus Weltgeschichte begriffen bzw. erzählt werden kann, nur über Europa spricht und Haiti nicht erwähnt, macht die Annahme ganz unwahrscheinlich, dass Saint Domingue der Schauplatz der vollendeten Theodizee Gottes gewesen sein soll. Es widerspricht Hegels Logik des Erzählens, nach der nur von diesem Ort aus erzählt werden kann.

3. Wenn die Haitianische Revolution das Schlüsselereignis für ›Herr und Knecht‹ war, warum bricht Hegel dann seine Erörterung ab, bevor der Knecht revoltiert? Buck-Morss' Antwort, das sei als Einladung an die Leser gedacht, den Schluss selbst zu vollziehen, ist wenig überzeugend (vgl. Buck-Morss 2011: 36). Denn zum einen nennt Hegel nicht die Revolution, sondern die Arbeit als Medium für die Entstehung des Selbstbewusstseins, und zum anderen führt die Dialektik von Herrschaft und Knechtschaft in der *Phänomenologie* nicht in die Freiheit, sondern auf die Stufe des ›unglücklichen Bewusstseins‹.

Selbst und gerade wenn man die Voraussetzung mitmacht, dass es bereits in der *Phänomenologie* um Zeithistorie geht: Solche Inkongruenzen und die fehlende Erwähnung der Haitianischen Revolution an den Schlüsselstellen der Hegel'schen Philosophie passen nicht zu Buck-Morss' pointierter The-

12 | Das gilt bereits in der *Phänomenologie*, auch wenn dort der Übergang von der zur ›absoluten Freiheit‹ entarteten Revolution zum Land des selbstbewussten Geistes nicht ganz schlüssig hergeleitet wird (vgl. Jaeschke 2010: 193). In der Philosophie der Geschichte führt dieser Übergang nach Deutschland und wird damit begründet, dass dies das Land der Reformation gewesen sei. Zur Bedeutung der Französischen Revolution für Hegel vgl. Ritter 1989 und Habermas 1978; zur Frage der Legitimität von Gewalt nach der Französischen Revolution vgl. Petersen 1996.

se. Sie passen hingegen nur zu gut zu Hegels Urteil über die Sklaverei: »Die Sklaverei ist an und für sich Unrecht, denn das Wesen des Menschen ist die Freiheit, doch zu dieser muß er erst reif werden. Es ist also die allmähliche Abschaffung der Sklaverei etwas Angemesseneres und Richtigeres als ihre plötzliche Aufhebung.« (W 12: 129; vgl. GW 27,1: 85 [Nachschrift Hotho]) Dieses Argument der fehlenden Reife ist ja – erst recht mit und seit der Haitianischen Revolution – die neue Form des europäischen Schweigens über Haiti, mithin der Amnesie der Anerkennung. Buck-Morss erklärt das als Ausdruck einer reaktionären Wende bzw. damit, dass Hegel eben »im Endeffekt dümmert« (Buck-Morss 2011: 103) geworden sei. Wenn das mehr als eine Sottise sein soll, müsste man zumindest nachweisen, dass Hegel zunächst positiv und später ablehnend über die Haitianische Revolution gedacht hat.

4. Hegel hat nicht immer über Haiti geschwiegen. Die wohl einzige explizite Erwähnung findet sich im dritten Teil der *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, der *Philosophie des Geistes* von 1830.¹³ Hegel gesteht hier den Schwarzen zu, dass sie mit Haiti einen »Staat nach christlichen Prinzipien gebildet« (W 10: 60; GW 25,2: 958) hätten. Buck-Morss wertet das – ohne nähere Erläuterung – als »Bestätigung der hier entwickelten These« (Buck-Morss 2011: 92).¹⁴ In der Tat ist nicht daran zu zweifeln, dass mit dem ›Staat nach christlichen Prinzipien‹ in Hegels Terminologie gerade nicht ein ›christlicher Staat‹, sondern die höchste Stufe der Verwirklichung des Selbstbewusstseins gemeint ist: die Realisierung des wahrhaften Staates, den das Subjekt als sein Anderssein begreift, in dem es sein Selbstbewusstsein, seine Wirklichkeit hat. Dieser Versöhnung von Staat, Religion und Philosophie liegt bei Hegel eine spekulativ-idealistische kulturprotestantische Deutung der christlichen Religion zugrunde:

Ein ›christliches‹ Prinzip, das weder von Gottes Persönlichkeit noch von der Erlösung durch Christus weiß, und ein ›protestantisches‹ Prinzip, das weder vom Rückgang auf die Schrift noch von der Rechtfertigung allein aus dem Glauben geprägt ist, scheint seinen Namen allein einer unredlichen Erschleichung zu verdanken. Systematisch beruht die Versöhnung der drei Momente der Sittlichkeit auf dem

13 | Einschränkend ist anzumerken, dass diese Erwähnung Haitis in Boumanns Kompilation der *Philosophie des Geistes* (1845) erfolgt, es sich mithin um eine sekundäre Überlieferung handelt. Dieser Vorbehalt findet sich bei Buck-Morss nicht. Mit der Korrektheit des Zusatzes steht und fällt nicht die im vorliegenden Beitrag entwickelte Argumentation, dass Hegel Haiti gerade aufgrund von Staatsgründung und Verfassung als Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit wahrgenommen, es aber nicht erwähnt hat, weil er es aus Gründen des Systems seiner Philosophie nicht anerkennen konnte (vgl. Anm. 17).

14 | Warum sich die einzige explizite Bestätigung ihrer These ausgerechnet beim späteren, angeblich reaktionären Hegel findet, erläutert Buck-Morss nicht.

Theorem ihrer Inhaltsidentität, d.h. eben auf dem Prinzip der Subjektivität, das Hegel christlich nennen zu können glaubte. (Jaeschke 1979: 367f.)

Hegels ›christliches Prinzip‹ ist das Selbstbewusstsein der Freiheit (vgl. ebd.: 358f.); im Staat aus christlichem Prinzip kommt es zur Verwirklichung. Hätte Hegel sich damit begnügt zu schreiben, dass auf Haiti ein Staat nach christlichen Prinzipien errichtet wurde, dann wäre dies eine mögliche Bestätigung der These von Buck-Morss, dass er das ›Schweigen über Haiti‹ bricht, indem er die Staatsgründung als Ausdruck des Selbstbewusstseins anerkennt, das der Knecht im Kampf gegen den weißen Herrn, d.h. auch gegen den Eurozentrismus der Französischen Revolution, gewonnen hat. Das ist aber aus systemimmanenten Gründen gar nicht denkbar. Offensichtlich fühlt Hegel sich zwar in den 1820er Jahren einerseits genötigt, Haiti anzuerkennen, und zwar ohne Einschränkung.¹⁵ Andererseits entsteht dadurch jedoch die Gefahr der Überbietung Europas. An dessen Spitzenstellung bei der Verwirklichung der Vernunft in der Weltgeschichte muss aber festgehalten werden, denn nur dadurch legitimiert sich Europa als der Ort, von dem aus im souveränen Begreifen bzw. Erzählen dessen, was war und anderswo ist, als der eigenen Vorgeschichte, Geschichtsphilosophie möglich ist.

Deshalb folgt auf die Anerkennung Haitis ein weiterer Satz, den Buck-Morss nicht zitiert: »Aber einen inneren Trieb zur Kultur besitzen sie nicht.« (W 10: 60; GW 25,2: 958) Das ist die Delegitimierung der Haitianischen Revolution. Keinen ›inneren Trieb zur Kultur‹ zu haben, bedeutet in Hegels Terminologie, keinen Sinn für die »Allgemeinheit« (W 12: 124; vgl. GW 25,2 [Zusätze Boumann])¹⁶, kein Bewusstsein vom Wert der Person, von Selbstbewusstsein und Freiheit zu haben.¹⁷ Mit diesem Verdikt spricht Hegel den Schwarzen die Voraussetzung dafür, aus sich heraus die Dialektik von Herr und Knecht zu entfalten, grundsätzlich ab.

Der Widerspruch zwischen Anerkennung und Delegitimierung ist augenfällig. Solches Versagen der Hegel'schen Kunst, Widersprüche durch das Erzählen von Bildungsgeschichten auszuräumen, ist selten und deutet auf ein tiefer liegendes Problem hin.

15 | 1825 hat im Übrigen auch Frankreich den Staat Haiti anerkannt.

16 | Erst auf der Stufe der »Mongolen«, die auf die der »Neger« folgt, gibt es »die Vorstellung eines Allgemeinen«. (GW 25,2: 958)

17 | In der Nachschrift Hothos (1822) lautet die Passage: »Merkwürdig ist die Bildung eines Negerstaats in West-Indien. Die Möglichkeit menschlicher Freiheit ist also in den Negern auch vorhanden, aber es liegt nicht in ihnen, sich aus ihrer Natürlichkeit herauszumachen.« (GW 25,1: 36) Auch hier sind das irritierte Staunen Hegels und der Versuch, es durch Einfügung in das System, d.h. seine Anthropologie, zu bannen, unübersehbar.

Hegel hat offenkundig mit dem Problem zu kämpfen, dass die subsaharischen Schwarzen, die in seiner geschichtsphilosophischen Erzählung von der Stufenleiter der Verkörperung des Weltgeistes in den verschiedenen Völkern die Rolle des Volkes ohne Geschichte spielen, also die Rolle derjenigen, bei denen der Weltgeist nie gewesen ist und die deshalb kein Bewusstsein von Freiheit haben, zur Avantgarde der universellen Vernunft zu werden drohen.¹⁸ Dagegen entwirft er die Vorstellung einer ›Freiheit ohne inneren Trieb zur Kultur‹ – etwas, das Hegels eigenen Voraussetzungen völlig widerstreitet. Was bleibt, ist ein ganz undialektischer, systembedingter Widerspruch bei dem Versuch, das ›Schweigen über Haiti‹ fortzusetzen.¹⁹

18 | Vgl. Hegel in den *Vorlesungen zur Philosophie der Geschichte*: »Wir verlassen hiermit Afrika, um späterhin seiner keine Erwähnung mehr zu tun. Denn es ist kein geschichtlicher Weltteil, er hat keine Bewegung und Entwicklung aufzuweisen [...]. Was wir eigentlich unter Afrika verstehen, das ist das Geschichtslose und Unaufgeschlossene, das noch ganz im natürlichen Geiste befangen ist« (W 12: 129; vgl. GW 27,1: 84 [Nachschrift Hotho]).

19 | Das Problem zeigt sich auch im § 57 der *Grundlinien der Philosophie des Rechts* von 1821. Hegel äußert sich hier zur Sklaverei und legt dar, dass der Mensch an sich frei und die Sklaverei deshalb nicht zu rechtfertigen sei. Diese Annahme liegt auch der *Philosophie der Geschichte* zugrunde. Sie ist mit der Vorstellung von den subsaharischen Schwarzen, wie sie in der *Philosophie der Geschichte* und der *Enzyklopädie* entwickelt wird, nicht zu vereinbaren. Genauer gesagt: Es bleibt (trotz eines Verweises auf die *Phänomenologie des Geistes* in § 57 der Rechtsphilosophie) ganz unklar, wie denn die »Dialektik des Begriffs« (W 7: 124; GW 14,1: 65) in Gang kommen und aus dem bloßen ›An sich‹ Wirklichkeit werden und die »unmittelbare natürliche Existenz« (W 7: 123; GW 14,1: 65) aufgehoben werden soll. Das eröffnet den Spielraum für die Behandlung der Frage nach der ›Reifung‹ der Sklaven in der *Philosophie der Geschichte* und die Auffassung, dass sich hier eine »Rassenverschiedenheit« (W 10: 57; GW 20: 392 [§ 393]) mit einer unterschiedlichen »Befähigung des intelligenten und sittlichen Charakters der Völker« (W 10: 63; GW 20: 392 [§ 394]) zeige. Insofern entsteht auch hier ein Widerspruch zwischen System und Geschichte.

Nick Nesbitt hat – zeitlich nach Buck-Morss – die Auffassung vertreten, nicht in der *Phänomenologie*, sondern in den Ausführungen zur Sklaverei im § 57 der *Rechtsphilosophie* sei Hegels Auseinandersetzung mit Haiti am deutlichsten zu greifen (vgl. Nesbitt 2004). Von einer Revolution ist auch hier jedoch nicht die Rede, und wenn Hegel am Ende des § 57 festhält, die Idee der Freiheit realisiere sich nur als Staat, dann ist damit nicht Haiti gemeint: Die *Rechtsphilosophie* endet mit dem Kapitel »Die Weltgeschichte«, das (unter Ausblendung Afrikas) eine Stufenfolge der ›welthistorischen Reiche‹ entwirft, nach der der Geist im ›germanischen Reich‹ als Staat zur gesetzlichen Wirklichkeit wird. Hier verhindert die Fixierung auf den (eigenen) Nationalstaat nicht nur die Einbeziehung Haitis, sondern auch ein Weiterdenken im Blick auf eine globale freie Verfassung (in Hegels Terminologie: ›Sittlichkeit‹). Nesbitt geht außerdem nicht auf den (von Hegel stammenden) Zusatz zum § 57 der *Rechtsphilosophie* ein: »Oft in Westindien haben sich die Neger empört, auf den Inseln noch jetzt liest man alle Jahre und öfters im Jahr von Verschwörungen – aber sie werden Opfer des allgemeinen Zu-

Es liegt daher nahe, den Zusammenhang von ›Hegel und Haiti‹ ganz anders als Buck-Morss zu formulieren: Eben dies, dass Hegel Haiti weder ignorieren noch integrieren kann, ist der Erfolg der Haitianischen Revolution in der europäischen Episteme, für die seine Philosophie repräsentativ ist.²⁰

2. ANERKENNUNG ›NACH‹ HEGEL – GESCHLOSSENE UND OFFENE ANERKENNUNG

2.1 Aporien Hegels

Das führt auf grundlegende Fragen zu Hegels Modell der Anerkennung. Statt bei dessen Rekonstruktion einen frühen gegen einen späten Hegel auszuspielen, sollte man die zirkuläre Struktur seines Philosophierens und der Werkgeschichte in den Blick nehmen, die ihren Ausgang nimmt von der in der *Phänomenologie* entworfenen Theorie des absoluten Wissens. Auch wenn diese vieles noch nicht enthält, sind die strukturellen Parallelen offensichtlich. In der Stufenleiter der Erdteile und Rassen der *Philosophie der Geschichte* und der späten *Enzyklopädie* – von Afrika und dem ›Neger‹ bis zum Kaukasier, namentlich dem ›Europäer‹ (W 10: 57-63; vgl. GW 20: 392; GW 25,1: 33-39; GW 25,2: 956-961) – lassen sich mühelos die phänomenologischen Unterscheidungen von der sinnlichen Gewissheit bis zum absoluten Wissen und vom Körper bis zum Geist wiederfinden.

Bei Hegel ist wie gezeigt ›Anerkennung‹ eingebunden in ein System, in dem es Andersheit nur als Übergangsstadium gibt, als Teil eines evolutionären Modells, das für sich in Anspruch nahm, den gesamten Weltprozess zu umfassen, und seinen Fluchtpunkt in Europa hatte.

Die damit verbundene Umstellung von Metaphysik auf Selbstreflexivität führt aber in das systematische Problem der Ursprungsaporie: Mit den Mitteln des den Prinzipien der Selbstreflexivität verpflichteten Systems lassen sich dessen Voraussetzungen nicht begründen. In Hegels Fall geht es dabei insbesondere um die Entscheidungen darüber, welche historischen Phänomene als blo-

stands. – Doch können sie als frei sterben; der Zustand des Einzelnen bedingt durch das Allgemeine. – Verschwörungen selbst ein Beweis von bloßer partieller Gesinnung.« (W 7: 125; GW 14,1: 435) Die abschließende Frage, »Wovon die Änderung des allgemeinen Zustands abhängt« (ebd.), bleibt unbeantwortet. Das ist mit einer positiven Sicht auf die Haitianische Revolution schwerlich zu vereinbaren. Hier kehrt vielmehr der o.a. Widerspruch wieder: Da nach Hegels Auffassung Schwarze aus sich heraus nicht zur »Allgemeinheit« (W 12: 124) des Begriffs kommen können, müssen auch die Revolution und der Staat Haiti als »ein Beweis von bloßer partieller Gesinnung« entwertet werden.

20 | Möglicherweise gibt es dazu eine innergesellschaftliche Parallele; vgl. die durch Frank Ruda (2011) ausgelöste Diskussion über den armen (und den reichen) ›Pöbel‹, den Hegel ebenfalls weder integrieren noch übergehen konnte.

ße Vorgeschichte bzw. Peripherie aus dem autopoietischen Narrativ abzuspalten sind und wie dessen selbstreflexive Geschlossenheit gegenüber der Genese des Geistes aus dem Körper behauptet werden kann.

Hegels Umgang mit diesem Problem, der eben nicht dessen Lösung ist, besteht, wie Albrecht Koschorke in *Hegel und wir*, einer erzähltheoretischen Untersuchung der Hegel'schen Philosophie, gezeigt hat, in der »Bifokalität« (Koschorke 2015: 125) seines Erzählens. Es gibt zwei Erzählerpositionen: einen intradiegetischen Erzähler, der vormoderne Metaphysik und Theologie im Namen radikaler Verzeitlichung verabschiedet hat und Geschichte als immanenten Prozess darstellt, und einen gewissermaßen extradiegetischen Erzähler, der sub specie aeternitatis als »Chronist eines sakralen Geschehens« (ebd.: 128) spricht und die Übereinstimmung von Vernunft, Geschichte und Theodizee bezeugt:

Geht man der Spur der anthropologischen Früherfahrungen nach, die in Hegels Philosophie der Seele anklängen, so muss man ein Apriori der Nichtidentität und Fremdur-sprünglichkeit denken, aus dem sich nicht bruchlos eine Teleologie des absoluten, den Stoff der leiblichen Natur tilgenden, sich durch Reflexion in den Besitz seines Anfangs bringenden Subjekts ableiten lässt. Geht man dagegen von einem trennscharfen Evidenzprinzip aus, nach dem das Bewusstsein dem immer schon isolierten und als solchem aufhebbaren Hier und Jetzt der Dingwelt begegnet, dann steht der Negativität des geistigen Prozesses kein Hindernis entgegen – allerdings um den Preis, dass jene frühere Verwachsenheit des Eigenen mit dem Fremden ins Abseits des sich schließenden systemischen Zirkels gedrängt werden muss. Dort die Unvordenklichkeit eines kreatürlichen Weltbezugs, hier eine Bewegung der immer weiter ausgreifenden subjektiven Aneignung der Natur. Dort die *Heteronomie der Genese* – Entwicklung aus etwas Anderem –, hier die Wunschfigur einer Autonomie der Vernunft, die ihre Wurzeln in sich selbst hat und sich seit jeher innerhalb ihrer eigenen Prädispositionen entfaltet. (Ebd.: 114; Hervorh. i.O.)

Diese Ursprungsaporie, so lässt sich im Anschluss an Koschorke sagen, manifestiert sich in der Widersprüchlichkeit und Unentschiedenheit gegenüber der Haitianischen Revolution: Ihrer wird in der *Enzyklopädie* einerseits gedacht im Kapitel über die Vorgeschichte, die Naturgeschichte ist, Körpergeschichte, die imaginiert wird, um sie als Objekt abzuspalten, andererseits aber erscheint sie als Teil der Geschichte des Geistes, und zwar möglicherweise sogar als ihr am weitesten fortgeschrittener.

Hegels unter diesen Prämissen gewonnenes Modell einer Anerkennung »als gegenseitig sich anerkennend« (W 3: 147; GW 9: 110) ist eine Figur, die der Schließung des Systems dient. Das System als solches bleibt dieser Anerkennung entzogen, es operiert als sich selbst anerkennend in Form des Dialogs zweier Erzählerpositionen, die einander den Ball zuspielen. Auf dieser Ebene gibt es bei Hegel keinen »Anderen«. Es kann für ihn keine legitime Erzählerposition außerhalb dieser selbstreferentiellen Komplizenschaft geben. Gäbe es sie, wäre dies das Ende von Hegels Philosophie und der Anfang eines wirklichen Universalismus.

Der Eurozentrismus von Hegels Konzept der Anerkennung ist damit nichts, was sich unter Beibehaltung des Systems als zeitbedingter politisch-moralischer Lapsus leicht korrigieren ließe, sondern er hängt mit der Struktur dieser Philosophie und ihrer Vorstellung von Dialektik als eines von Identität ausgehenden und auf Versöhnung zulaufenden Prozesses zusammen. Hegels Begriffe von Vernunft und Teleologie, sein Kollektivsingular ›Geschichte‹ und erst recht sein Geistmonismus, der alles Wirkliche als Produkt einer zu sich selbst kommenden vernünftigen Struktur deutet, enthalten so starke metaphysische Reste, dass sie die Schließung des Systems garantieren können. Genau dadurch setzen sie aber auch die Asymmetrie der Anerkennung unendlich fort.

Dieser Widerspruch zwischen Geschichte und System, mit Koschorke gesprochen: zwischen den beiden Erzählerpositionen, war ein wesentlicher Grund für die breite und kontroverse Hegelinterpretation.²¹ Für sie ist bekanntlich gerade ›Herr und Knecht‹ zum Dreh- und Angelpunkt geworden.

2.2 Offene Anerkennung

Das gilt auch für die nach-hegel'sche Auseinandersetzung darüber, wie Anerkennung angemessen gedacht werden kann. Dekonstruktive, poststrukturalistische und postmoderne Anerkennungstheorien sind gut darin, asymmetrische Anerkennungsverhältnisse zu beschreiben, d.h. ihre Hervorbringung und Stabilität sowie ihre Irritabilität durch verfremdende Wiederholung.²² Sie sind nicht gut bei der Beantwortung der Frage der normativen Rechtfertigung von Anerkennungsansprüchen und der Beschreibung und Erklärung der Entstehung transkultureller politischer Akteure. Hier liegen vielleicht Stärken eines Denkens in der Nachfolge der linken Hegelkritik, Walter Benjamins und der Kritischen Theorie.²³ Dessen Schwäche ist aber, den gegebenen Anerkennungsverhältnissen und -sphären²⁴ gelegentlich zu viel an impliziter Rationalität zuzumessen und zu übersehen, dass Anerkennung immer auch Anerkennung als ›etwas‹ bedeutet und damit immer auch Verkennung ist (vgl. Bedorf 2010).²⁵

21 | Hier liegt zugleich der Hauptgrund für die Polyvalenz der Schlüsselbegriffe Hegels wie ›Herr‹ und ›Knecht‹.

22 | Vgl. dazu die Übersicht bei Kuch 2013: 223-268.

23 | Vgl. den zweiten, »Universalgeschichte« überschriebenen Teil des Buches von Buck-Morss (2011: 119-207), in dem sie die Entstehung des neuen globalen Akteurs auf Haiti beschreibt.

24 | Anerkennungs-sphären mit besonderer Bedeutung sind bei Habermas Kommunikation und bei Honneth ursprünglich Familie, Recht und Markt.

25 | Die als Einladung zur Diskussion gedachte obige Gegenüberstellung von ›Stärken‹ und ›Schwächen‹ müsste gegenwärtig wohl noch erweitert werden. (1) In der ›Hegel-Linie‹ scheint, Zufall oder nicht, Interkulturalität im Sinne einer Erinnerung an Paradoxien und Aporien des Konzepts ›Anerkennung‹ bis heute nicht systematisch reflektiert zu werden. Stattdessen dominieren Ausblendung (Honneth), Vernachlässigung (Habermas) oder Problemverschiebung in einen ›Multikulturalismus‹ (Taylor). (2) Ohne eine

Konzepte der Anerkennung müssen deshalb ihre Vorläufigkeit, Offenheit und Unabschließbarkeit betonen, und zwar aufgrund eines Nichtwissens, das aus der Kontingenz der Geschichte(n), der Unabschließbarkeit jeder Normbegründung und der Intransparenz uns selbst gegenüber resultiert. Die selbstreflexive Einbeziehung dieser nie zu schließenden Lücken der Anerkennung dürfte die einzig mögliche Form der Bearbeitung der Ursprungsaporie auch dieses Systems sein.

Das bedeutet für interkulturelle Anerkennung und interkulturelles Erzählen: Die bei Hegel verdeckte Spannung zwischen zwei disparaten Erzählerpositionen muss in interkulturellem Erzählen offengelegt werden, d.h. interkulturelles Erzählen muss dieses Uneins-Sein jeder Kultur, jeder Sprecherposition, ihre Nichtidentität mit reflektieren.

3. DER ORT DES UNIVERSELLEN: ALEXANDER KLUGE: *JEDEN MORGEN LIEST HEGEL ZEITUNG*

Ein kleines, aber interessantes Beispiel dafür, wie man Negativität, Brüche, Lücken in literarischem Erzählen mit und gegen Hegel geltend machen kann, hat Alexander Kluge mit seiner Prosaminiatur *Jeden Morgen liest Hegel Zeitung* (2012) vorgelegt. Der Titel bezieht sich darauf, dass auch dieser fiktionale Hegel sich während der Arbeit am Kapitel über Herrschaft und Knechtschaft durch Zeitungslektüre über die Haitianische Revolution informiert.

Der Text verbindet, wie so viele der ›neuen Lebensläufe‹ Kluges, in pointierter Weise den Gestus einer realistisch gezeichneten biographischen Szene mit quasidokumentarischem Anspruch einerseits und das Genre eines theoretischen Textes, in dem es um ›harte Arbeit am Begriff‹ geht, andererseits. Im Falle der Hegel-Miniatur verweist Letzteres zugleich auf eine Gemeinsamkeit von Hegel und Kluge: ihr Bestreben, den inneren Zusammenhang äußerlich weit voneinander entfernt liegender empirischer Phänomene zu erfassen, ihn auf einen ›Begriff‹ zu bringen. Kluges Hegel hat aber das ›Absolute‹ oder den ›Geist‹ durch die ›Arbeit‹ ersetzt, auch darin freilich, bis hin zum wörtlichen Zitat, an den historischen Hegel anknüpfend. Die Arbeit ist für Kluges Hegel (und den Autor) eine anthropologische Notwendigkeit, aber auch Raum prinzipiell offener Selbsterzeugung. Sie umfasst bei Kluge alle Formen von produktiver Tätigkeit, darunter natürlich auch die Arbeit am Begriff. Die Idee eines Fortschritts im Bewusstsein der Freiheit verfestigt sich hier nicht zur Figur der Schließung einer teleologischen eurozentrischen Entwicklung, sondern dient dem Aufbrechen solcher Schließungen. Aufgebrochen bzw. verabschiedet werden nicht nur

Ergänzung durch eine kritische Theorie von Zeit und Gesellschaft laufen dekonstruktivistische, existenzphilosophische und poststrukturalistisch-postmoderne Ansätze Gefahr, sich entweder mit der Immanenz von Textphänomenen zu begnügen oder ihren ethischen Impuls ins Leere laufen zu lassen, indem zumindest implizit ›Unbestimmtheit‹ zum höchsten Ideal verklärt wird.

Hegels Geschichtsphilosophie und Apotheose des Staates, sondern auch der Ökonomismus der marxistischen Theorie und der realsozialistischen Praxis.

Auch Kluges Hegel interessiert sich brennend für die Revolution, d.h. einerseits für den »blitzartigen Impuls des Bewußtseins [...], der in einer revolutionären Situation entsteht, indem ein Mensch sich am anderen entzündet« (Kluge 2012: 157), andererseits aber auch für die Frage: »Warum was gelingt und warum was nicht gelingt, warum es sich in der Zeit nicht hält, warum es aber im Moment möglich ist« (Langston 2015: 74). Das führt dann allerdings, ganz anders als bei Buck-Morss, zu einer sehr skeptischen bzw. kritischen Sicht auf die Haitianische Revolution, wobei der Fokus auf die Arbeit die Grenzen dieser Revolution als Effekt der Macht des Westens erkennbar macht.

Die ›Nichtidentität‹ des Westens besteht in dieser Sicht in einer Spaltung, die gesellschaftliche Integration (›Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit‹) über Staatsbürgerschaft und Arbeit verspricht, ihre ökonomische Reproduktion aber in eine koloniale Peripherie auslagert, deren wesentliche Kennzeichen Unfreiheit und Rechtlosigkeit sind. Es handelt sich somit nicht nur um ein innerstaatliches, nationales Problem, sondern um ein globales, jedenfalls betrifft es den ganzen Bereich der transatlantischen westlichen Globalökonomie und erscheint deshalb auch als Widerspruch im revolutionären Haiti.

Mit dem Sieg der Revolutionäre, das sieht Kluges Hegel sofort, geht die Anbindung an den Weltmarkt für Zucker verloren. Die europäische Sklavenhaltergesellschaft bezieht fortan ihren Zucker aus anderen Kolonien. Die ehemaligen Sklaven haben die Herrschaft über ihr wertvolles Luxusprodukt nicht gewonnen, die Ökonomie wird im Gegenteil auf die Stufe der Subsistenzwirtschaft zurückfallen und die Haitianer werden Mühe haben zu überleben. »Besser, sagte sich Hegel, sie wären wieder Sklaven und hätten Arbeit.« (Kluge 2012: 157) Das ist ein Ausdruck von Resignation: Angesichts des Standes der Globalisierung um 1800 gibt es für die Sklaven der Karibik keine Möglichkeit, mehr zu erreichen als, wie der historische Hegel notierte, »frei [zu] sterben« (W 7: 125; GW 14,2: 435 [Notiz zu § 57]). Mit der Ausarbeitung der *Phänomenologie* kommt Kluges Hegel an diesem Tag bis zu dem Satz: »Ihre Tat ist die abstrakte Negation, nicht die Negation des Bewußtseins, welches so aufhebt, daß es das Aufgehobene aufbewahrt und erhellt« (Kluge 2012: 158)²⁶. M.a.W.: Schaut man – anders als üblich – beim Blick auf die Haitianische Revolution nicht nur auf das Recht, sondern auch und vor allem auf die Arbeit als Sphäre der Anerkennung und des Universellen, dann zeigt sich: Die Dialektik von Herr und Knecht kommt auf Haiti gar nicht erst in Gang, die Sklaven wechseln lediglich auf die Stelle des Herrn, haben aber jetzt keinen ›Knecht‹, d.h. keine Arbeit, mehr.

Hier hat noch eine weitere bittere Ironie der Geschichte in den ungemein dichten, voraussetzungs- und anspielungsreichen Text Kluges Eingang gefunden. Sein Hegel »hatte bisher nichts davon gehört, daß diese schwarzen Republikaner ihre eigenen Leute zum Knecht machen wollten, der die Arbeit leistet«

26 | Hier hat sich möglicherweise ein Druckfehler eingeschlichen: Bei Hegel steht nicht »erhellt«, sondern »erhält« (vgl. W 3: 150; GW 9: 112).

(ebd.: 157). Das bezieht sich auf den von Toussaint Louverture mit militärischen Mitteln durchgesetzten Arbeitszwang auf den Plantagen. Kluges Hegel überlegt, dass Herr und Knecht zwei Teile des Bewusstseins seien, »und die gegenseitige Anerkennung bringt sowohl den Mut, das Leben einzusetzen, wie die (jetzt aber nicht als Furcht vor dem Herrn begründete) Willigkeit zur Arbeit hervor« (ebd.: 158). Davon kann in Haiti aber, wie der Erzähler weiß, keine Rede sein. Angesichts des Arbeitszwangs bestand der Unterschied zwischen Sklaverei und freier Lohnarbeit schon unter Toussaint Louverture in einer relativ abstrakten Freiheit. Als sich dann sehr schnell abzeichnete, dass die freie Lohnarbeit nicht einmal für das Überleben ausreichte, reduzierte die Freiheit sich darauf, als Freie zu sterben, was nicht nur Hegel in seiner *Rechtsphilosophie* mit Blick auf alle ›Empörungen‹ in Westindien hervorgehoben, sondern auch Heiner Müller in *Der Auftrag* (1979) thematisiert hat: Die Revolution, die nur die bürgerliche Freiheit bringt, bedeutet für die Bürger Haitis den Tod.²⁷

Die Erinnerung an die Ersetzung von Sklaverei durch ›freie‹ Lohnarbeit auf Haiti durch den Erzähler verweist auf den intrikaten Zusammenhang auch in Europa: Die Herausbildung der Ideologie der ›freien Lohnarbeit‹ ging einher mit der Abgrenzung von der ›Sklaverei‹. Diese musste deshalb rassistisch besetzt werden, um sie in den Kolonien zu legitimieren. Umgekehrt wurde der Begriff der Freiheit mit dem der ›freien Lohnarbeit‹ verbunden und damit mit ganz neuen Formen der Selbstaussarbeitung und -unterwerfung. Die Unterscheidung zwischen ›Sklaverei‹ und ›freier Lohnarbeit‹ half somit, die neue industriegesellschaftliche Ordnung abzusichern, indem sie dafür grundlegende soziale und moralische Ordnungsvorstellungen wie freie Marktwirtschaft und Selbstverantwortung propagierte. (Vgl. Wirz 1984: 195)

Im Blick auf den derzeitigen Stand der Globalisierung schließlich, d.h. nach der weltweiten Abschaffung der Sklaverei als Rechtsform (*legal ownership*), ist zum Verhältnis von Sklaverei und ›freier Lohnarbeit‹ zu sagen: Noch nie soll es in der Weltgeschichte so viele Menschen gegeben haben, die in unfreien und sklavereiähnlichen Arbeitsverhältnissen leben, wie heute (vgl. Zeuske 2013: 564-573; Miers 2003; Bales 2001).

Alexander Kluges Hegel-Miniatur lädt so auf vielfache Weise dazu ein, darin liegt ihre Aktualität, in interkultureller Perspektive kritisch nach dem Zusammenhang von Anerkennung, Freiheit und globalisierter Arbeitsteilung zu fragen. Das Universelle der Philosophie dieses kritisch, dekonstruktiv und subversiv gewendeten Hegel sind die Globalisierungsverlierer, die Ausgeschlossenen, die alten und neuen Sklaven. Anders als beim historischen Hegel sind sie es nicht in affirmativer Weise, sondern als Stachel, lebendiger Widerspruch. So lange es Ausgeschlossene gibt, gibt es nichts Universelles.

27 | In *Der Auftrag* erklärt der vom Verlauf der Geschichte in Frankreich und Haiti ernüchterte ehemalige Auftraggeber des Konvents, Antoine: »Denen auf Haiti geben wir jetzt ihre Erde zu fressen. Das war die Negerrepublik. Die Freiheit führt das Volk auf die Barrikaden, und wenn die Toten erwachen [sic] trägt sie Uniform.« (Müller 1988: 50) Vgl. auch Müllers Bezugnahme auf Haiti in Kluge 1994; vgl. dazu Müller 1988: 57.

LITERATUR

- Albrecht, Andrea (2012): Theorien der Anerkennung – Literaturwissenschaftliche Appropriationen. In: Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur (IASL) 37, H. 2, S. 323-343.
- Bales, Kevin (2001): Die neue Sklaverei. München.
- Bedorf, Thomas (2010): Verkennende Anerkennung. Frankfurt a.M.
- Buck-Morss, Susan (2011): Hegel und Haiti. Für eine neue Universalgeschichte. Aus dem Engl. v. Laurent Faasch-Ibrahim. Berlin.
- Davis, David Brion (1975): Epilogue: Toussaint L'Ouverture and the Phenomenology of Mind. In: Ders.: The Problem of Slavery in the Age of Revolution, 1770-1823. Ithaca/London, S. 557-564.
- Fischer, Sibylle (2004): Modernity Disavowed. Haiti and the Cultures of Slavery in the Age of Revolution. London/Durham.
- García Düttmann, Alexander (1997): Zwischen den Kulturen. Spannungen im Kampf um Anerkennung. Frankfurt a.M.
- Habermas, Jürgen (1978): Hegels Kritik der Französischen Revolution. In: Ders.: Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien. Frankfurt a.M., S. 128-147.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1969): Briefe von und an Hegel. Hg. v. Johannes Hoffmeister. Bd. I. Hamburg.
- Ders. (1969-1971): G.W.F. Hegel. Werke in zwanzig Bänden. Auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe. Red. Eva Moldenhauer u. Karl Markus Michel. Frankfurt a.M. (= W)
- Ders. (1968ff): Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Gesammelte Werke. Hg. v. der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften und der Künste in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft. Hamburg. (= GW)
- Honneth, Axel (1992): Kampf um Anerkennung – Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte. Frankfurt a.M.
- Jaeschke, Walter (1979): Staat aus christlichem Prinzip und christlicher Staat. Zur Ambivalenz der Berufung auf das Christentum in der Rechtsphilosophie Hegels und der Restauration. In: Der Staat 18, H. 3, S. 349-374.
- Ders. (?2010): Hegel-Handbuch. Leben – Werk – Schule. Stuttgart/Weimar.
- Kluge, Alexander (1994): Die Welt ist nicht schlecht, sondern voll. Gespräch mit Heiner Müller. In: Ders.: Kulturgeschichte im Dialog; online unter: <https://kluge.library.cornell.edu/de/conversations/mueller/film/105/transcript> [Stand: 1.10.2017]. Wieder in: Ders./Heiner Müller: Ich bin ein Landvermesser. Gespräche. Neue Folge. Hamburg 1996, S. 25-38.
- Ders. (2012): Jeden Morgen liest Hegel Zeitung. In: Ders.: Das fünfte Buch. Neue Lebensläufe. Berlin, S. 157f.
- Koschorke, Albrecht (2015): Hegel und wir. Frankfurt a.M.
- Kuch, Hannes (2013): Herr und Knecht. Anerkennung und symbolische Macht im Anschluss an Hegel. Frankfurt a.M./New York.
- Langston, Richard (2015): »Das ist die umgekehrte Flaschenpost«. Ein montiertes Interview mit Oskar Negt und Alexander Kluge. In: Ders. u.a. (Hg.): Glass Shards. Echoes of a Message in a Bottle (Alexander Kluge Jahrbuch 2). Göttingen, S. 47-75.

- Linebaugh, Peter/Rediker, Marcus (2000): *The Many-Headed Hydra. Sailors, Slaves, Commoners, and the Hidden History of the Revolutionary Atlantic*. Boston.
- Miers, Suzanne (2003): *Slavery in the Twentieth Century. The Evolution of a Global Problem*. Walnut Creek/Lanham.
- Müller, Heiner (1988): *Der Auftrag*. In: Ders.: *Revolutionsstücke*. Hg. v. Uwe Wittstock. Stuttgart, S. 48-76.
- Nesbitt, Nick (2004): *Troping Toussaint, Reading Revolution*. In: *Research in African Literatures* 35, H. 2, S. 18-33.
- Osterhammel, Jürgen (²2009): *Sklaverei und die Zivilisation des Westens*. München.
- Petersen, Thomas (1996): *Widerstandsrecht und Recht auf Revolution in Hegels Rechtsphilosophie*. In: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 82, H. 4, S. 472-484.
- Ritter, Joachim (1989): *Hegel und die Französische Revolution*. Frankfurt a.M.
- Ruda, Frank (2011): *Hegels Pöbel. Eine Untersuchung der Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Mit einem Vorwort v. Slavoj Žižek. Konstanz.
- Stamm, Ulrike (2013): *Zur Problematik der ›Anerkennung‹ im Rahmen der postkolonialen Theorie*. In: Anna Babka/Axel Dunker (Hg.): *Postkoloniale Lektüren. Perspektivierungen deutschsprachiger Literatur*. Bielefeld, S. 33-51.
- Tavarès, Pierre-Franklin (1992): *Hegel et Haïti ou le silence de Hegel sur Saint Domingue*. In: *Chemins Critiques, Revue Haïtiano-Caraïbéenne* 2, H. 3, S. 113-131.
- Tibebu, Thesale (2011): *Hegel and the Third World. The Making of Eurocentrism in World History*. Syracuse/New York.
- Trouillot, Michel-Rolph (1995): *Silencing the Past. Power and the Production of History*. Boston.
- Ders. (2002): *Udenkbare Geschichte. Zur Bagatellisierung der haitianischen Revolution*. In: Sebastian Conrad/Shalini Randeria (Hg.): *Jenseits des Eurozentrismus: postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften*. Frankfurt a.M./New York, S. 84-115.
- Voswinkel, Stephan/Lindemann, Ophelia (2013): *Einleitung*. In: Dies./Axel Honneth (Hg.): *Strukturwandel der Anerkennung. Paradoxien sozialer Integration in der Gegenwart*. Frankfurt a.M./New York, S. 7-15.
- Wierlacher, Alois (2003): *Anerkennung*. In: Ders./Andrea Bogner (Hg.): *Handbuch interkulturelle Germanistik*. Stuttgart/Weimar, S. 199-203.
- Wirz, Albert (1984): *Sklaverei und kapitalistisches Weltssystem*. Frankfurt a.M.
- Zeuske, Michael (2013): *Handbuch Geschichte der Sklaverei*. Berlin/Boston.

Interkulturalität und Wissensproduktion

SIMO

Abstract

Intra-cultural interactions constitute a situation full of tensions wherein subject's position and positioning are driven by self-evaluation and the expectation of recognition. These tensions gain in intensity and complexity in intercultural interactions. This makes non dialogic production of knowledge on others, and especially on other cultures, problematic. That is why the notion of cultural difference has been coined to put the emphasis not on the knowledge produced on self or on the other by one of the partners in the interaction but on the dialectical process of generating this knowledge which is therefore to be analyzed as the expression of a space of differences of differences.

Title: Interculturality and Knowledge Production

Keywords: interculturality; knowledge production; monological representation modus; cultural difference, transculturality; interaction; discourse production

Nach dem französischen Philosophen, Schriftsteller und Literaturwissenschaftler Roland Barthes ist jede Porträtaufnahme ein Moment, in dem sich vier Phantasien, vier Vorstellungen kreuzen, in Streit miteinander geraten und sich deformieren. Der Fotografierte ist zugleich das, was er glaubt zu sein, und das, was er erwartet, dass andere in ihm sehen. Der Fotograf hat seine eigene Vorstellung von dem, was der Fotografierte ist, aber zugleich ist dieser für ihn ein »Motiv«, wodurch er sein Können, seine Kunst demonstrieren möchte (vgl. Barthes 1980: 29-31). Durch die Aufnahme möchte jeder Beteiligte seine eigene Vorstellung durchsetzen, sich nicht zum Objekt machen lassen, also Subjekt bleiben, derjenige bleiben, der bestimmt, was am Ende als Ergebnis herauskommt. Und dies erfolgt bei einem Darstellungsmodus, in dem das Medium transparent zu sein, in dem sich das Dargestellte einfach zu wiederholen scheint.

1. INTERKULTURELLE SITUATIONEN: OBJEKTE UND SUBJEKTE DER WISSENSPRODUKTIONEN

Wenn schon hier die Beziehungen so komplex sind, wenn der Akt des Darstellens zu einer so spannungsvollen Szenerie wird, kann man sich vorstellen, dass sich das Verhältnis noch komplexer gestaltet, wenn es darum geht, das Dargestellte sprachlich zu artikulieren. Nicht ein Gerät der Wiederholung ist dann das Mittel, wodurch ein Sehenkönnen, ein Darstellenkönnen demonstriert wird, sondern ein Medium, die Sprache, die durch die Geschichte, durch die Gesell-

schaft vorstrukturiert ist, sodass hier zusätzlich zu den zwei Personen, die unmittelbar involviert sind, weitere Kräfte mitwirken, deren man sich nicht immer bewusst ist. Schon bei der Fotografie, bei der man den Eindruck hat, dass sich zwei Individuen begegnen, sind immer andere Instanzen mit am Werk, die dem Individuum Gewissheiten, Glaubenssätze, Skripte und Begriffe liefern, mit denen es das eigene Sein und das Sein der Anderen zu bestimmen versucht. »Obwohl nur zwei Hauptdarsteller auf der Bühne stehen, sind auch andere, nur dem Publikum sichtbare Spieler anwesend. Somit kann sich jeder Darsteller, indem er sich auf den anderen einstellt, zugleich auf einen unsichtbaren Dritten einstellen, als wäre dieser tatsächlich anwesend« (Strauss 1968: 58).

Die Situation, auf die Barthes anspielt, ist eine intrakulturelle Begegnung. Im Fall einer interkulturellen Beziehung ist das Verhältnis selbstverständlich noch komplexer. Aber das Grundmodell, das Barthes entwirft, bleibt. Es ist ein spannungsvolles Beziehungsgeflecht, das sich allein dadurch kristallisiert, dass ein Subjekt ein anderes Subjekt als Objekt der Darstellung nimmt, hier gar mit dessen Einverständnis. Daraus ergeben sich kognitive und emotionale Relationen sowie Machtprozesse, in denen Phantasien mobilisiert werden, die in Streit miteinander geraten und sich gegenseitig affizieren. Im interkulturellen Fall besteht selten das Einverständnis des Dargestellten. Aber vor dem Blick des Anderen spürt der Beobachtete, dass er hier gemustert wird, und schon entsteht die spannungsvolle Beziehung. Gerade in kolonialen und oft in postkolonialen Situationen ist der Dargestellte nicht informiert über die Medien, die Mittel und die Sprache, mit denen er erfasst werden soll, und befindet sich in einer Lage, in der sogar auch seine Bemühungen, ein gutes Bild von sich abzugeben, Objekt der Beobachtung sind und als Zeichen wahrgenommen werden, wodurch seine Eitelkeit dechiffriert wird. Bei Barthes kennt der Dargestellte die Strategien des Darstellers, er weiß auch, was aus der Darstellung wird, welche Funktion sie haben und welche Rezeption sie ermöglichen wird. In interkulturellen Relationen ist das ganz anders. Nehmen wir ein extremes Beispiel. Der Indio konnte sich nicht einmal vorstellen, dass die Herrschaften, die ihn beobachteten, ihre Beobachtung dazu nutzen würden, um sein Menschsein in dem berühmten Streit in Valladolid 1550 und 1551 zu bestimmen. Bei Barthes weiß der Dargestellte, dass sich die Absichten des Darstellers am Ende durchsetzen werden. Im interkulturellen Kontext, in dem der Dargestellte nicht einmal von der Medienlandschaft und den Techniken, mit denen die Aufmerksamkeit der Adressaten mobilisiert wird, informiert ist, setzen sich die Phantasien der Darsteller umso krasser durch, weil sich hier Darsteller und Dargestellte aus identifizierbaren sozialen Gruppen mit unterschiedlichem sozialem und kulturellem Kapital rekrutieren. In kolonialen und in den meisten postkolonialen Situationen können die Dargestellten ihre Phantasien nur in nichtsprachlichen Ausdrucksformen artikulieren, wie z.B. Revolte, Verweigerung der Mitarbeit, Mimikry, psychosomatische oder neurotische Reaktionen usw. Und diese Ausdrucksformen erscheinen umso irrationaler, als sie nicht begleitet werden durch einen systematischen Diskurs, der alles erklärt und legitimiert.

In Bezug auf solche neurotischen Formen möchte ich hier eine Erzählung von Franz Kafka vorstellen:

Der Neger, der von der Weltausstellung nachhause [sic!] gebracht wird und, irrsinnig geworden vom Heimweh, mitten in seinem Dorf unter dem Wehklagen des Stammes mit ernstestem Gesicht als Überlieferung und Pflicht die Späße aufführt, welche das europäische Publikum als Sitten und Gebräuche Afrikas entzückten. (Kafka 1994: 188)

Dieser Text steht in dem Oktavheft G (früher ›Drittes Oktavheft‹ genannt) unter dem Datum 17. Dezember 1917. Er wurde also geschrieben, viele Jahre bevor der Psychiater Frantz Fanon in den 1950er Jahren seine berühmten Analysen der kolonialen Neurosen und Psychosen verfasste. Manche Schriftsteller können Konstellationen viel früher als die Wissenschaftler erkennen. Es gibt aber keine Garantie, dass seine Leser ihn verstehen. Diese kurze Geschichte wird in der Kafka-Forschung als Parabel gedeutet. Erst der Schriftsteller Hubert Fichte hat sie als realistische Darstellung von historischen Fakten verstanden und sie in sein Lesebuch aufgenommen. Schon früher hat es Versuche der diskursiven Formulierung der Position und der Vorstellungen der Dargestellten gegeben, aber sie wurden kaum zur Kenntnis genommen. Erst seit einiger Zeit erhalten ›writing-backs‹ und die Selbstnarrationen der Marginalisierten eine gewisse Aufmerksamkeit.

Vor allem das Ergebnis des Darstellers steht also im Mittelpunkt der Rezeption. Seine Phantasien siegen über die Phantasien des Dargestellten, und zwar dank der schriftlichen Fixierung und der dadurch gegebenen Möglichkeit der Rezeption zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten, aber vor allem aufgrund des Funktionierens der Ökonomie der Aufmerksamkeit in einer asymmetrischen Welt. Daher sind auch die verschiedenen Gattungen und Wissensordnungen, zu denen diese Schriften gehören, bekannter: Reiseliteratur, Entdeckungsreisebeschreibungen, exotische und koloniale Romane, Theaterstücke und Gedichte, ethnographische oder ethnologische Abhandlungen usw. – und dies unabhängig von den Verhältnissen zur Zeit der Beobachtung. Georg Schweinfurth, Mungo Park, René Caillé und andere sind z.B. zu einer Zeit durch Afrika gereist, in der sie nicht mit der Unterstützung einer Kolonialmacht rechnen konnten. Trotzdem zittern wir uns mit ihnen durch die Seiten, auf denen sie ihr Leiden in so gefährlichen Gegenden erzählen, die Probleme darstellen, die sie mit Menschen hatten, welche mal naiv und nett, mal böswillig und hinterhältig waren, aber alle kein Verständnis für ihre wissenschaftliche Neugier hatten. Ihr Schreiben wird zum Denkmal für Pioniergeist, Mut und Opferbereitschaft. Das Schreiben ist so organisiert, dass der Leser nur die Perspektive des Erzählers einnehmen kann und sich mit ihm identifizieren muss. Ihre Informanten werden manchmal genannt, aber das, was sie zu vermitteln haben, braucht die Aufarbeitung und die Translation durch den Darsteller, um als Wissen zu gelten. Mungo Park arbeitete für *The Association for Promoting the Discovery of the Interior Parts of Africa*. Die anderen genannten Autoren arbeiteten auch für Auftraggeber

in Europa, und diese hatten nicht nur wissenschaftliche Ziele. Erst das produzierte Wissen ermöglichte später die Kolonisation der Länder, die sie bereisten. Der Argwohn der Menschen in Afrika, ihre Ängste kann man im Nachhinein als durchaus begründet betrachten, aber in der Darstellung erscheinen sie nur als Ausdrücke des Fremdenhasses, der Unwissenheit und des Aberglaubens.

2. KRITISCHE AUSEINANDERSETZUNGEN MIT MONOLOGISCHEN DARSTELLUNGSMODI

Erst in den letzten Jahren werden diese Texte nicht nur als Wissensvermittlung über historische Realitäten, sondern auch als Ausdruck der Phantasien und Vorstellungen der Darsteller und als Inszenierung eines Wissenkönnens wahrgenommen.

So wurden Fragestellungen formuliert, die sich auf das Verstehenkönnen des Anderen und auf die Beziehung zwischen den Darstellern und den Dargestellten beziehen. Die Bedingungen der Möglichkeit der Verständigung, der Verlauf der Kommunikation, die Kräfte, die dabei positiv oder negativ mitwirken, wurden genau untersucht. In Bezug auf das produzierte Wissen über den Anderen, speziell im interkulturellen Kontext, wurden verschiedene Fragestellungen entwickelt, die von unterschiedlichen paradigmatischen Perspektiven her formuliert werden und daher sehr stark fluktuieren. Essentialistische und primordialistische Fragestellungen gehen davon aus, dass Menschen gruppenmäßig in klar unterscheidbare Kulturen, Rassen oder nach sonstigen Unterscheidungsmerkmalen eingeteilt werden können, die ihre Denkweise, ihre Gefühle und ihre Lebensweise bestimmen. Kulturen werden hier als autopoetische Systeme aufgefasst, die sich aus sich heraus reproduzieren und auf sich selbst beziehen. Diese Vorstellung schließt nicht unbedingt die Idee der Transformation aus, postuliert aber die Veränderung als einer inneren Gesetzmäßigkeit gehorchend und daher teleologisch auf ein Ziel hin orientiert. Auch wenn diese Vorstellung weiterhin in Alltagsdiskursen wirksam ist und die Grundlage mancher politischer Parteien ausmacht, wird er in wissenschaftlichen Diskursen weitgehend verworfen. Inzwischen scheinen sich interaktionistische und konstruktivistische Postulate durchgesetzt zu haben. Diese Postulate beziehen sich sowohl auf die Beziehung zwischen Individuen und Gesellschaften oder Gruppen als auch auf das Verhältnis zwischen Gruppen oder Kulturen.

Der amerikanische Anthropologe James Clifford schreibt: »At times the concept [cultural difference; Simo] was purely differential: cultural integrity involved recognized boundaries; it required merely an acceptance by the group and its neighbors of a meaningful difference, a we-they distinction.« (Clifford 1988: 323)

Er dekonstruiert die Idee der kulturellen Tradition, der geschichtlich aus sich selbst gewachsenen Entität, die sich durch ihre Einzigartigkeit charakterisiert. Mit Clifford ist kulturelle Differenz vielmehr eine Konstruktion, die im Spannungsverhältnis zwischen Gruppen entsteht, also im dialektischen Verhältnis von Selbstdefinition und Fremddefinition. Sie verweist nicht auf reale Unter-

schiede und objektive distinktive Merkmale, sondern entspringt aus dem Bedürfnis, sich vom Anderen zu unterscheiden, sich eine Identität zuzuschreiben und sich somit als einzigartig zu betrachten. Kulturen als diskursive Entwürfe entstehen also in einem Austauschvorgang und drücken den Willen zur Absetzung, zur Einschließung und zur Ausschließung aus. In diesem Prozess werden Grenzen gezogen, die im Grunde keine Demarkationslinien zwischen geschlossenen Systemen darstellen, sondern in ständigen Aushandlungsprozessen begriffen sind. Die wechselseitigen Bestimmungen eines Binnen- und Außenraums fluktuieren also.

Clifford entwickelt seine relationale und interaktionistische Idee der kulturellen Differenz als Kritik der ethnographischen Forschungspraxis. In dieser Praxis beobachtet er eine Machtausübung auf fremde Kulturen, die darin besteht, ein Können zu demonstrieren. Dieses Können besteht in der Fähigkeit, diese Kulturen zu erkennen und zu beschreiben, d.h., sie in eine Sprache zu übersetzen, die nur der Forscher beherrscht, nämlich die wissenschaftliche Sprache. Auch der deutsche Schriftsteller Hubert Fichte betrachtet dies als Anmaßung, den Anderen zu erkennen, als eine Machtausübung über das Objekt (vgl. Fichte 1976). Daher verwirft er die Idee, dass die Kultur etwas Vorgegebenes ist, das einfach beschrieben oder interpretiert werden kann. Gerade im Akt der Darstellung und der Erklärung, sowohl durch Insider als auch durch Outsider, entstehe sie als diskursive Konstruktion. Insofern sind monologische Selbstdarstellungen immer polyglossisch in dem Sinne, dass in der Konstruktion des Anderen, also in der Fremdbeschreibung, die Selbstwahrnehmung mitklingt und umgekehrt, wenn auch meistens implizit. Dies gilt auch für die Selbstbeschreibung jener Kulturen, die Gegenstand gewaltsamer herablassender Darstellungen geworden sind und sich jetzt bemühen, ihr eigenes Selbst zu präsentieren.

Aber Clifford meint vor allem jene Selbstdarstellungen mächtiger Gesellschaften, wie der USA und Europas, die dadurch, dass sie sich als Selbstverständigungsgesellschaft, also als eine geschlossene Gruppe betrachten, eine Harmonisierungsgewalt ausüben, die viele Gruppen in der Gesellschaft zu marginalisierten Randgruppen macht. Die monologische Selbstdarstellung komplexer Gesellschaften ist insofern eine diskursive Machtausübung. Sie ist es umso mehr, als sie über eine epistemologische Macht verfügt, nämlich die Macht zu nennen, zu katalogisieren, zu hierarchisieren und zu organisieren sowie Wissensordnungen zu institutionalisieren. Wenn man bedenkt, dass sogar das Menschsein vieler Gruppen erst durch diese ordnende Macht akzeptiert werden musste, und zwar nach langen Debatten, wird deutlich, welche Konsequenzen diese Machtausübung haben kann. Das produzierte Wissen über den Anderen war und ist immer noch in vielen Fällen ein Urteil, das über sein Überleben entscheidet, auf jeden Fall sein Schicksal bestimmt. Das Machtverhältnis zwischen dem Subjekt und dem Objekt der Erkenntnisse spielt also eine entscheidende Rolle bei der Konsequenz des produzierten Wissens. Denn das Wissen vermittelt zugleich eine Handlungslegitimation und die Grundlage für eine Sozialtechnologie, d.h. für die soziale, politische und ökonomische Intervention bezüglich des Wissensobjekts.

Deswegen verfolgten kolonisierte Völker mit großer Aufmerksamkeit die Bilder, die die Kolonialherren über sie produzierten. Deswegen interessieren sich marginalisierte Gruppen für die Vorstellungen, oder um mit Barthes zu sprechen, für die Phantasien, die über ihre Verortung entscheiden, weil sie sich dessen bewusst sind, wie entscheidend diese Phantasien für ihr Schicksal sein können.

Die postkoloniale Kritik hat daher die diskursive Analyse dieser Phantasien zu einer ihrer zentralen Aufgaben gemacht. Und dabei schreibt sie sich in den Horizont ein, den wir bei James Clifford beobachtet haben. Auch hier ist der Ansatz relational interaktionistisch. Es wird nach dem Impetus, nach dem Modus und nach der Funktion der Generierung von Wissen in asymmetrischen Macht-konstellationen gefragt. Die Analysen von Edward Said und Gayatri Chakravorty Spivak versuchen genau wie Clifford zu zeigen, wie sehr die Produktion von Wissen über Kolonisierte verwoben ist mit der kolonialen Machtausübung und der ökonomischen Ausbeutung. Beiden ist vorgeworfen worden, dass sie trotz des interaktionistischen Ansatzes weiterhin mehr oder weniger dem essentialistischen Paradigma verpflichtet bleiben. Moniert wird vor allem ihre Subjekt-konstruktion. Handlungsobjekte werden als eine geschlossene, koordinierte und kohärente Gruppe vorausgesetzt, genauso wie Wissensobjekte. Bei dieser Kritik wird übersehen, dass beide Autoren diese Subjekte und Objekte als Ziele und Ergebnisse diskursiver Konstruktionen betrachten. Dabei handelt es sich um Konstruktionen, die es ermöglichen, Fiktionen oder Narrationen zu erdichten, die eine mobilisierende Funktion haben, Konstruktionen, welche wirksam sind, zumal sie Tatsachen und Habitus schaffen. Europa, Amerika oder der Westen sind Konstruktionen, aber sie sind wirksame Konstruktionen. Es gibt Menschen, Institutionen, die in ihrem Namen sprechen und handeln und dadurch reale soziale, politische und ökonomische Verhältnisse schaffen, die man nicht ignorieren kann. Und es gibt auch eine Dritte Welt oder Länder des Südens oder Entwicklungsländer, die als solche behandelt werden, als solche handeln oder handeln müssen. So entstehen historische Verhältnisse und Handlungen wie die Kolonisation, die Dekolonisation, Machtstrukturen, Marktbeziehungen usw., die reale Sachverhalte sind.

Homi K. Bhabha richtet sein Augenmerk auf etwas Anderes. Während die anderen postkolonialen Kritiker vor allem daran interessiert sind, herauszuarbeiten, wie sich unsere Welt konstituiert hat, und aufzuzeigen, wie Handlungssubjekte und Wissensobjekte miteinander umgehen, befasst sich Bhabha mit dem Funktionieren der globalisierten Welt und vor allem mit den Strategien, durch die sich Objekte als Subjekte zu etablieren versuchen. Er hat aber etwas Gemeinsames mit Said oder Spivak. Er entwickelt eine kritische Theorie, die aufzeigen soll, wie dem Marginalisierten trotz der gewaltsamen imperialistischen Geschichte und trotz der Asymmetrie der globalisierten Welt die geschichtliche Initiative nie ganz verloren gegangen ist und er Wege gefunden hat, weiterhin handelndes Subjekt zu bleiben. Dafür braucht er eine andere Subjektauffassung und ein anderes Kulturkonzept. Auch er argumentiert aus dem von Barthes identifizierten Unbehagen heraus, das ein Subjekt verspürt, das dabei ist, in ein

Objekt verwandelt zu werden. Er analysiert die Phantasien, die dieses Subjekt dabei mobilisiert, um doch die Idee, die es von sich hat, und die Idee, die es von sich vermitteln möchte, zu konstruieren. Ihm geht es also darum, jene Diskurse zu dekonstruieren, die dieses Subjekt als ein Anderer, ein Fremder, ein Marginalisierter in der Weltgemeinschaft zu fixieren versuchen. Ähnlich wie Clifford schreibt er:

Cultural difference is the process of the *enunciation* of culture as »knowledgeable«, authoritative, adequate to the construction of systems of cultural identification. [...] The concept of cultural difference focuses on the problem of the ambivalence of cultural authority: the attempt to dominate in the *name* of a cultural supremacy which is itself produced only in the moment of differentiation. And it is the very authority of culture as knowledge of referential truth which is at issue in the concept and moment of *enunciation*. The enunciative process introduces a split in the performative present of cultural identification; a split between the traditional culturalist demand for a model, a tradition, a community, a stable system of reference, and the necessary negation of the certitude in the articulation of new cultural demands, meanings, strategies in the political present, as a practice of domination, or resistance. (Bhabha 1994: 34f.; Hervorh. i.O.)

Mit dem Begriff der ›cultural difference‹ zeigt er, genau wie James Clifford, die Konstruiertheit der Wissensordnungen, die über Kulturen produziert werden. Damit weist er auch darauf hin, dass die Narrationen der Differenz ein Produkt der interkulturellen Situation sind und aus der Dialektik der Identitätskonstruktion von Selbst und Anderen resultieren. Aber genauer als Clifford beschreibt er, wie diese Dialektik auf einem Machtverhältnis gründet. Die Konstruktion von Traditionen, Gemeinschaft und Alterität gehört zur Strategie der Herrschaftsausübung. Die Dekonstruktion, d.h. das Aufzeigen der Widersprüche in dieser Konstruktion, das Sichtbarmachen seines performativen Charakters, wird auch als ein Akt des Widerstandes konzipiert. Dekonstruiert wird also eine Säule, wodurch die Herrschaft sich als natürlich präsentiert, als etwas, das sich zwingend aus den Tatsachen ergibt und als eine notwendige Aufgabe erscheint. Das Aufzeigen der strategischen Konstruiertheit der Kultur mündet in die Dekonstruktion ihrer vorgegebenen Verfasstheit. Und dies erreicht Bhabha durch den Begriff der kulturellen Hybridität.

Hybrid hyphenations emphasize the incommensurable elements – the stubborn chunks – as the basis of cultural identifications. What is at issues is the performative nature of differential identities: the regulation and negotiation of those spaces that are continually, *contingently*, »opening out«, remaking boundaries, exposing the limits of any claim to a singular or autonomous sign of difference – be it class, gender or race. Such assignations of social differences – where difference is neither One nor the Other but *something else besides, in-between* – find their agency in a form of the »future« where the past is not originary, where the present is not simply transitory. It

is, if I may stretch a point, an interstitial future, that emerges *in-between* the claims of the past and the needs of the present. (Ebd.: 313; Hervorh. i.O.)

Damit meint er vielerlei: In der Differenzkonstruktion ›Wir/Sie‹ wird eine vermeintliche homogene Gemeinschaft postuliert, und dadurch werden andere marginale Minoritätsdiskurse zum Schweigen gebracht. Wie in einem Palimpsest verschwinden diese aber nicht und suchen immer Zwischenräume der Artikulation. Auch wenn Herrschaftsdiskurse diese ignorieren, bleiben sie in der Latenz erhalten und unterminieren das binäre Modell von Selbst und Anderem. Gerade in den kolonialen Metropolen stellen diasporische Minderheiten, Migranten, aber auch andere immer dagewesene Minoritäten hegemoniale Nationalkonstruktionen in Frage. Die Hybridität bezieht sich also auf die Pluralität von kulturellen Konstruktionen im nationalen Raum. Sie bezieht sich aber auch auf Zwischenräume, die aufgrund dieser Pluralität entstehen. Diese Zwischenräume, die Bhabha ›Dritten Raum‹ nennt, sind durch soziale und symbolische Praktiken charakterisiert, die sich als transkulturelle Orte der kreativen Vermischung unterschiedlicher Elemente aus unterschiedlichen kulturellen und geschichtlichen Erfahrungen etablieren. Gerade diese neuen Praktiken präfigurieren die Zukunft. Sie sind also Experimente, in denen sich die Zukunft anbahnt. Der ›Dritte Raum‹ ist durch Unbestimmtheit, Ungewissheit und Unentschiedenheit charakterisiert. Er hat daher einen subversiven Charakter, weil er einen Bruch mit gewohnten Praktiken und Diskursen darstellt. Er hat auch ein emanzipatorisches Potenzial. Er ist also ein heterotopischer Raum, der sich neben gewohnten und normalen ›Mainstream-Räumen‹ zu behaupten versucht. Diesen ›Dritten Raum‹ beobachtet Bhabha vor allem in künstlerischen Produktionen.

3. KULTURELLE DIFFERENZ UND TRANSKULTURALITÄT

Es scheint mir wichtig, genau zwischen diesen Vorstellungen der kulturellen Differenz, die sich in der Auseinandersetzung mit essentialistischen Auffassungen der Kultur entwickelt haben, und postmodernen Ideen, die sich in dem Begriff ›Transkulturalität‹ herauskristallisiert haben, zu unterscheiden. Beide Vorstellungen verwerfen die Idee der Homogenität von Kulturen. Beide unterstreichen die Möglichkeit von Kulturtransfer und von hybriden kulturellen Konstellationen. Aber während mit dem Begriff ›kulturelle Differenz‹ der Akzent auf symbolische interaktionale Prozesse der Identitätskonstruktion gelegt wird, werden mit dem Begriff ›Transkulturalität‹ real gewordene Praktiken beschrieben. »›Transkulturalität‹«, so schreibt Welsch, »will den heutigen kulturellen Verhältnissen gerecht werden« (Welsch 2010: 26). ›Kulturelle Differenz‹ ist dagegen ein kritischer Begriff, durch den die vorherrschenden asymmetrischen diskursiven und sozialen Praktiken dekonstruiert und die Möglichkeit ihrer Überwindung herausgearbeitet werden. ›Transkulturalität‹ ist ein affirmativer Begriff, mit dem eine Wirklichkeit postuliert wird, die als Ergebnis des geistigen Fortschritts und als Zeichen der Perfektibilität des Menschen betrachtet wird. Die Hybridität wird

in der Theorie der kulturellen Differenz als ein subversives Prinzip behandelt, wodurch vorherrschende hegemoniale Praktiken unterminiert und dekonstruiert werden. Sie stellt also einen experimentellen Versuch dar. In der Theorie der Transkulturalität ist die Hybridität die normale Verfasstheit der ›zeitgenössischen Kulturen‹:

Zeitgenössische Kulturen sind extern denkbar stark miteinander verbunden und verflochten. Die Lebensformen enden nicht mehr an den Grenzen der Einzelkulturen von einst (der vorgeblichen Nationalkulturen), sondern überschreiten diese, finden sich ebenso in anderen Kulturen. Die Lebensform eines Ökonomen, eines Wissenschaftlers oder eines Journalisten ist nicht mehr einfach deutsch oder französisch, sondern – wenn schon – europäisch oder global geprägt.

Und intern sind zeitgenössische Kulturen weithin durch *Hybridisierung* gekennzeichnet [...]. Das gilt auf der Ebene der Bevölkerung, der Waren und der Information: Weltweit leben in der Mehrzahl der Länder auch Angehörige aller anderen Länder dieser Erde. (Ebd.: 28; Hervorh. i.O.)

In diesen Aussagen Welschs zeigt sich das Problematische an der postmodernen Argumentationsweise, die ich hier der Kürze halber nur in einigen Stichwörtern zusammenfassen möchte. Die gewagte Verallgemeinerung: Aus der Lebensweise einiger sozialer Akteure, nämlich des Ökonomen, des Wissenschaftlers, des Journalisten, werden die Charakteristika der zeitgenössischen Kulturen abgeleitet, und im selben Zug, in dem eine universelle Wirklichkeit behauptet wird, wird eine partikuläre europäische Kultur postuliert. Am Ende schrumpft die allgemeine zeitgenössische Kultur auf die Einstellung und Praxis einer sehr dünnen Schicht der europäischen Gesellschaft, nämlich jener Schicht, die als kultiviert bezeichnet wird. Die ›zeitgenössische Kultur‹ ist also die elitäre Kultur der gebildeten kosmopolitischen Europäer. Ähnlich verfährt Welsch, wenn er Beispiele aus der Geschichte oder aus anderen Erdteilen nimmt. Diese zeitgenössische Kultur ist nicht selbstkritisch genug, um in ihrer Selbstdarstellung schon vorhandene, im Laufe der Dialektik von Fremdbeschreibung und Selbstbeschreibung konventionalisierte Darstellungsformen zu erkennen und zu hinterfragen. Sie vermag sich zwar von manchen tradierten Kategorien und Diskursen zu emanzipieren – z.B. von der Idee der Kugelform der Kultur –, aber sie reproduziert manchmal unbewusst nomische, also vorfabrizierte ordnende Begriffe und Skripte, was ihre Argumentation am Ende problematisch erscheinen lässt. In den Texten von Welsch finden sich beispielsweise weltbürgerliche Attitüden und ein implizites evolutionistisches Denken. Das teleologische Denken ist bei ihm so selbstverständlich, dass er das Bedürfnis nach Nation, nach Einheit, nach »vorgeblicher Reinheit unter Ausschluss des Fremden« (ebd.: 35) unter heutigen Bedingungen nur phylogenetisch als antiquierte regressive Reflexe verstehen kann, die einen Rückfall in eine von Menschen überwundene Phase seiner Entwicklung darstellen. Auch wenn er von Machtdisparitäten spricht, die dafür verantwortlich sind, dass die Identitäten »heutiger Menschen – der Armen wie der Reichen – zunehmend transkulturell werden« (ebd.: 36), so ist der Duktus und

die Logik von Hegel mit seinem Weltgeist und die Argumentationsweise von Karl Marx unverkennbar. Marx stellt fest, dass die kapitalistische Eroberung der Welt, wie grausam sie für viele Völker sein mag, einen Moment des unaufhaltbaren Fortschritts der Menschheit darstellt und daher ein Mittel der geschichtlichen Emanzipation dieser Völker sei (vgl. Marx 2009: 34f.).

Auf jeden Fall erscheint für Welsch die Transkulturalität zunehmend als eine »Realität und nicht bloß ein Wunsch« (Welsch 2010: 37). Mit dem Begriff wird ein Zustand postuliert, in dem eine Geisteshaltung der Öffnung und der Akzeptanz von Diversität herrscht.

Denn ein Individuum, in dessen Identität eine ganze Reihe kultureller Muster Eingang gefunden hat, besitzt bezüglich der Vielzahl kultureller Praktiken und Manifestationen, die sich in seiner gesellschaftlichen Umwelt finden, größere Anschlusschancen, als wenn die eigene Identität nur durch ein einziges Muster bestimmt wäre. (Ebd.: 31)

Das Problem: Die erlebte Wirklichkeit spricht eine ganz andere Sprache. Tagtäglich entstehen politisch und kulturell motivierte Spannungen zwischen Ländern und zwischen Menschengruppen. Die Konvulsionen in angeblich transkulturellen zeitgenössischen Gesellschaften, wo Alteritäts- und Reinheitsdenken sowie Fremdenfeindlichkeit Institutionen zum Wanken bringen, bezeugen, dass die Transkulturalität vielleicht doch eher ein performativer Begriff ist, mit dem Zukunftsideale entworfen werden, und der nur bedingt als deskriptiver Begriff taugt.

Postmoderne Denker, denen eigentlich Meisterdiskurse zuwider sind, neigen dazu, dogmatische Meisterdiskurse über die Wirklichkeit zu produzieren, und vermögen nicht, die Komplexität des Zusammenlebens und Zusammenhandelns von Menschen zu erfassen. Das Bild von aufgeklärten, souveränen, weltbürgerlichen Individuen, die längst den Gemeinschaftsgeist und die Hor-denreflexe überwunden haben und per Natur eine harmonische, rationale, voraussetzungslose, machtfreie Beziehung zu anderen Mitmenschen anstreben, bleibt im Allgemeinen ein Wunschbild. Und wenn ein Wunschbild mit der Realität verwechselt wird, geht der Realitätssinn verloren und damit die Einsicht in die Notwendigkeit, ethische, aufklärende, organisatorische, politische Arbeit zu leisten, um das Zusammenleben weniger konfliktuell zu gestalten. Daher ist ein Wissen notwendig, das Einsicht gewährt, Dynamiken aufzeigt und Möglichkeiten der Veränderung sichtbar macht.

4. INTERKULTURALITÄT, INTERAKTION UND DISKURSPRODUKTIONEN

Eingangs habe ich Barthes zitiert. Kommen wir nochmals kurz auf ihn zurück. Barthes spricht in der ersten Person. Er zentriert also seine Ausführungen auf die Gefühle des Fotografierten, auf dessen Unbehagen, dessen Ängste. Auf die Anstrengungen des Fotografen verweist er zwar; aber vor allem die Empfindun-

gen des Fotografierten, die Erfahrungen seiner Verwandlungen in ein Objekt, das zur Verfügung gestellt wird, stehen im Mittelpunkt seiner Überlegungen:

On dirait que, terrifié, le photographe doit lutter énormément pour que la Photographie ne soit pas la Mort. Mais moi, déjà objet, je ne lutte pas. Je pressens que de ce mauvais rêve il faudra me réveiller encore plus durement; car ce que la société fait de ma photo, ce qu'elle y lit, je ne le sais pas (de toute façon, il y a tant de lectures d'un même visage); mais lorsque je me découvre sur le produit de cette opération, ce que je vois, c'est que je suis devenu Tout-Image, c'est-à-dire la Mort en personne; les autres – L'Autre – me déroprient de moi-même, ils font de moi, avec férocité, un objet, ils me tiennent à merci, à disposition, rangé dans un fichier, préparé pour tous les truquages subtils. (Barthes 1980: 30f.)¹

In der subtilen poetischen Sprache Barthes' wird deutlicher als in theoretischen Abhandlungen, welcher Sturm von Gefühlen in jeder Begegnung bei den Beteiligten ausgelöst wird. Im Grunde ist jede Begegnung, auch eine interindividuelle, immer eine Gefahr. Der Blick des Anderen neigt dazu, mich in ein Objekt zu verwandeln, oder ich neige dazu, aufgrund von ähnlichen Erfahrungen in der Vergangenheit bei ihm diesen Willen zu vermuten, und organisiere Abwehrstrategien. Nicht nur in Situationen, wo es wie bei Barthes ausdrücklich darum geht, ein Bild zu produzieren, werden alle diese Phantasien in Gang gesetzt.

Das wichtigste Wissen, das gerade über interkulturelle Situationen notwendig ist, ist das Wissen um diese Phantasien und ihre Ausdrucksmodalitäten. Theorien der kulturellen Differenz, wie sie von Arjun Appadurai, Homi K. Bhabha, Edward Said, Stuart Hall, Toni Morrison, Ash Amin und anderen formuliert wurden, vermögen diese Spannungen am besten zu erfassen. Diese Autoren haben selber diese Erfahrung der Verwandlung in ein Objekt und der Anstrengung gemacht, eine Subjektposition wiederherzustellen. Aufgrund dieser Theorien lassen sich Hypothesen und Erkenntnisziele formulieren, die historische Kontexte, subjektive individuelle Motivationen, vorhandene nomische Sprachen und Diskurse, Ängste, strukturelle Dispositionen, Gedächtnisse usw. erfassen, welche in sozialen und symbolischen Interaktionen und speziell in interkulturellen Dynamiken wirken. Mit diesen Theorien kann der Komplexität

1 | Übersetzung: »Man könnte meinen, der vom Schrecken gebannte *Photograph* müsse gewaltig kämpfen, damit die *Photographie* nicht der Tod sei. Ich aber, Objekt schon, kämpfe nicht. Ich ahne, daß es noch weit unsanfterer Mittel bedarf, mich aus diesem schlimmen Traum zu wecken; denn was die Gesellschaft mit meinem Bild anstellt, was sie darin liest, weiß ich nicht (schließlich läßt sich so vieles in ein und demselben Gesicht lesen); doch wenn ich mich auf dem aus dieser Operation hervorgegangenen Gebilde erblicke, so sehe ich, daß ich *ganz und gar Bild* geworden bin, das heißt der *Tod* in Person; die anderen – der *Andere* – entäußern mich meines Selbst, machen mich blindwütig zum Objekt, halten mich in ihrer Gewalt, verfügbar, eingereiht in eine Kartei, präpariert für jegliche Form von subtilem Schwindel« (Barthes 1989: 23; Hervorh. i.O.).

der Prozesse Rechnung getragen werden. Erlauben Sie mir einige dieser Hypothesen thesenartig zu formulieren:

1. Personen und Institutionen mobilisieren ethno-linguistische, kulturelle, religiöse historisch konstituierte Markierungen, und zwar aus bestimmten Anlässen und in manchen räumlichen Kontexten, um Diskurse über sich und andere zu produzieren.
2. Gerade bei ethnischen Minoritäten, Migranten und anderen marginalisierten Akteuren werden Werte und Identitäten auf eine bestimmte Art und Weise eingesetzt, um sie dazu zu befähigen, Subjektpositionen zu konstruieren und einzunehmen.
3. Partikulare historische Gedächtnisse und Gedächtnispolitiken werden konstruiert und eingesetzt und tragen zu Prozessen von sozialen und räumlichen Differenzierungen und zu ihrer Konsolidierung bei.
4. Migrantengemeinschaften und Gastgesellschaften und ihre jeweiligen Vertreter bemächtigen sich spezifischer symbolischer Räume der Diversität.
5. In interkulturellen Interaktionen und Dialogen tragen die Stilisierung der Alterität und die Belegung von Räumen mit kulturellen Bedeutungen zur Behauptung von Unterschieden und Ausschlüssen bei.
6. Tagtägliche diskriminierende Ausschluss- und Einschließungspraktiken, aber auch Mediationen und Translationen werden in Narrationen dargestellt, aber auch in Institutionen organisiert.
7. Multikulturelle Räume werden von bestimmten Akteuren bei bestimmten Anlässen problematisiert und in Frage gestellt.
8. Multikulturelle Räume und Diversitäten werden aber auch in bestimmten zeitlichen und räumlichen Begriffen formuliert.
9. Formen, Strategien und Modalitäten der Darstellung und der Reflexivität tragen zur Sedimentierung und Perpetuierung der Differenz oder auch zur Förderung von transkulturellen Räumen und Praktiken bei.
10. Makro- und Mikroverhältnisse bedingen sich oder beeinflussen sich gegenseitig in der Narration von Selbst und Anderem.

Kontakte, auch tagtägliche, garantieren an sich keinen Austausch und keinen Kulturtransfer. Sie können eher die Feindseligkeit und die Ablehnung der Anderen verstärken, und zwar dadurch, dass Praktiken und Gebräuche erlebt werden, die als befremdend erscheinen. Eine Pädagogik der gegenseitigen Annäherung und des Austausches ist daher oft notwendig, so auch die Schaffung von Spezialräumen und Kanälen, durch die Vorurteile abgebaut und kooperative anstatt von kompetitiven Dynamiken entfacht werden.

Aus diesen als Hypothesen formulierten Erfahrungen und Erkenntnissen (vgl. dazu u.a. Lehmkuhl u.a. 2016; Amin 2002) lassen sich genaue Fragestellungen formulieren über die Akteure, die Kontexte, den Impetus und die Modalitäten der kulturellen Differenz sowie über die Konflikte, die Gefahren, aber auch die Chancen und die Möglichkeiten, die daraus resultieren. So lässt sich ein Zusammenlebenswissen produzieren, das die Schwierigkeiten, aber auch die Po-

tenzialitäten, die Irrwege, aber auch die Zukunftswege, die Gesetzmäßigkeiten, aber auch die Handlungsmanöverräume, die schlechten Erfahrungen, aber auch die glücklichen und positiven Momente dokumentiert.

LITERATUR

- Amin, Ash (2002): *Ethnicity and the Multicultural City: Living with Diversity*. In: *Environment and Planning A*. 34, H. 6, S. 959-980.
- Barthes, Roland (1980): *La chambre noire. Notes sur la photographie*. Paris.
- Ders. (1989): *Die helle Kammer. Bemerkungen zur Photographie*. Aus dem Franz. v. Dietrich Leube. Frankfurt a.M.
- Bhabha, Homi K. (1994): *The Location of Culture*. London/New York.
- Clifford, James (1988): *The Predicament of Culture. Twentieth Century Ethnography, Literature and Art*. Cambridge.
- Fichte, Hubert (1976): *Xango. Die afroamerikanischen Religionen. Bahia, Haiti, Trinidad*. Frankfurt a.M.
- Kafka, Franz (1994): *Beim Bau der chinesischen Mauer und andere Schriften aus dem Nachlaß*. Hg. v. Hans-Gerd Koch. Frankfurt a.M.
- Lehmkuhl, Ursula/Lüsebrink, Hans-Jürgen/McFalls, Laurence (Hg.; 2016): *Spaces of Differences. Conflicts and Cohabitation*. Münster.
- Marx, Karl (2009): *Manifest der kommunistischen Partei*. Köln.
- Strauss, Anselm (1968): *Spiegel und Masken. Die Suche nach Identität*. Aus dem Amerikan. v. Heidi Munscheid. Frankfurt a.M.
- Welsch, Wolfgang (2012): *Was ist eigentlich Transkulturalität?* In: Dorothee Kim-mich/Schamma Schahadat (Hg.): *Kulturen in Bewegung. Beiträge zur Theorie und Praxis der Transkulturalität*. Bielefeld, S. 25-40.

Kultur, Ritual, Tabu – und das Zeichen des Schleiers

ERNEST W.B. HESS-LÜTTICH

Abstract

Following the refugee crisis 2015 and the terror attacks by Islamists in Europe, there was a media debate in Germany on the yashmaks of female Muslims in Summer 2016, called the burqa-debate. Taking this debate as a starting point, the chapter discusses rituals and taboos of religious communities in a secular society. Proceeding from a sociological definition of rituals, the paper then attempts to present a terminological framework for the analysis of taboos in intercultural communication and applies the critical discussion of stereotypical assumptions to the current debate in secular countries in Europe on women wearing a burqa in public. The example serves for dealing with the problem of asymmetry in taboo discourse.

Title: Culture, Ritual, Taboo – and the Yashmak Sign

Keywords: intercultural communication; ritual; taboo; yashmak; burqa debate; semiotics of dress codes

1. AUS GEGEBENEM ANLASS: DIE ›BURKA-DEBATTE‹ IM SOMMER 2016

Im Sommer 2016 flammt nach einer Serie islamistischer Anschläge auch in Deutschland eine sog. Burka-Debatte wieder auf, wie sie ähnlich schon in der Schweiz, in den Niederlanden, in Frankreich oder Belgien und anderen, vor allem osteuropäischen Ländern geführt wurde. Nachdem die ›Kopftuch-Debatte‹ jahrelang den europäischen Migrationsdiskurs geprägt hat (vgl. Korteweg/Yurdakul 2016), scheint in Deutschland nach dem zweiten ›Kopftuch-Urteil‹ des Bundesverfassungsgerichts das öffentliche Interesse daran etwas erlahmt. Wir erinnern uns: Im ersten ›Kopftuch-Urteil‹ vom 24. September 2003 wurden die Klagen der angehenden muslimischen Lehrerin Fereshta Ludin abgewiesen, die als Beamtin in den öffentlichen Schuldienst übernommen werden wollte, aber darauf beharrte, im Unterricht ihr Kopftuch als Zeichen ihrer Religion zu tragen. Für dieses Ziel klagte sie sich durch alle Instanzen, weil die Schulbehörden (in Baden-Württemberg) das Kopftuch als Zeichen ›kultureller Desintegration‹ interpretierten, das mit dem Verfassungsgebot staatlicher Neutralität in Glaubensfragen nicht zu vereinbaren sei, weshalb ihre Einstellung zunächst abgelehnt, dann zugelassen, dann wieder abgelehnt worden war (vgl. Jäger/Jäger 2007: 109).

Mit Beschluss vom 27. Januar 2015 entschied nun das Bundesverfassungsgericht in einem zweiten ›Kopftuch-Urteil‹ (zwei Fälle in Nordrhein-Westfalen betreffend), »dass ein pauschales Verbot religiöser Bekundungen in öffentlichen Schulen« durch das äußere Erscheinungsbild von Pädagoginnen und Pädagogen mit deren Glaubens- und Bekenntnisfreiheit (Art. 4 Abs. 1 und 2 GG) nicht vereinbar sei (Bundesverfassungsgericht 2015).¹ Erst eine »konkrete Gefahr der Beeinträchtigung des Schulfriedens« (ebd.) könne ein Verbot möglicherweise rechtfertigen. Der schwarze Peter liegt jetzt bei der jeweiligen Schulleitung, die jeden Einzelfall aufwendig untersuchen und belegen muss. Die Entscheidungen dürften je nach Prämissen und Perspektiven unterschiedlich ausfallen, weitere Konflikte sind programmiert. Die damit drohende Unwucht in der verfassungsrechtlich austarierten Spannungsbalance zwischen Religionsfreiheit, Neutralitätsgebot und Diskriminierungsverbot² hat zu einer anhaltenden Diskussion unter Juristen geführt. Entsprechend uneinheitlich ist die einschlägige Rechtsprechung:

Eingedenk der Fülle an verfassungsrechtlichen Gesichtspunkten für und gegen das Kopftuch einer Lehrerin verwundert es nicht, wenn im rechtswissenschaftlichen Schrifttum alle denkbaren Ergebnisse vertreten werden: von der Verfassungswidrigkeit eines Kopftuchverbots über das Gebot der Einzelfallprüfung und das Verbot des Kopftuchs bei Widerspruch durch Eltern und Schüler bis hin zur Verfassungspflicht, das Kopftuch zu verbieten. (Heinig 2005)

Für einen erklärtermaßen säkularen Staat ist das keine sehr übersichtliche Ausgangslage. Die Debatte hält daher an, hat aber in dem Maße an Fahrt verloren, in dem andere Formen der religiös motivierten Verschleierung ins Blickfeld des öffentlichen Interesses geraten. Nachdem man sich an das Kopftuch im öffentlichen Raum und in staatlichen Kontexten zu gewöhnen beginnt, verlagert sich die Diskussion vom Aspekt der Neutralität zu dem der Sicherheit im Falle der sog. Vollverschleierung. So wie es für manch eine gläubige Muslima ein Tabu wäre, ihren (wahabitischen) Niqab abzulegen, ist es für manch einen Richter tabu, etwa eine Zeugin zu befragen, deren Gesicht er nicht sehen kann, um ihre Mimik zu deuten, oder für einen Grenzpolizisten, den Pass einer (afghanischen) Burka-Trägerin zu prüfen, oder für einen Taxikunden, sich der Fahrkunst

1 | Gemäß altrömischem Rechtsgrundsatz (»Pronuntiatur sermonis in sexu masculino ad utrum sexum plerumque porrigatur«) und in vager Erinnerung an früher gültige Regeln auch der deutschen Grammatik möge die generisch gebrauchte maskuline Form in diesem Beitrag Personen jedweden Geschlechts bezeichnen.

2 | »Das Grundgesetz legt durch Art. 4 Abs. 1, Art. 3 Abs. 3, Art. 33 Abs. 3 GG sowie durch Art. 136 Abs. 1 und 4 und Art. 137 Abs. 1 WRV [Weimarer Reichsverfassung] in Verbindung mit Art. 140 GG dem Staat als Heimstatt aller Staatsbürger ohne Ansehen der Person weltanschaulich-religiöse Neutralität auf. Es verwehrt die Einführung staatskirchlicher Rechtsformen und untersagt auch die Privilegierung bestimmter Bekenntnisse« (BVerfGE 19, 206 [219] v. 14.12.1965; cf. BVerfGE 18, 385 [386]).

einer Fahrerin im (iranischen) Tschador anzuvertrauen. Die Formenvielfalt der (muslimischen) Verschleierung – man denke nur an die zahllosen in der Weite des islamischen Raumes verbreiteten weiteren Varianten wie Al-Amira, Bushiyya, Bukhnuk, Dupatta, Elechek, Kerudung, Khimar, Kimeshek, Mukena, Paranja, Selendang, Shayla, Tudung, Türban etc. (vgl. Şahin 2014)³ – wird in der sog. Burka-Debatte zu einer Variante verkürzt, die als Kategorienvertreter figuriert, um die es aber meist gar nicht geht. Erst allmählich bemühen sich die Medien um Differenzierung und rücken entsprechende didaktisch aufbereitete Abbildungen in ihre diesbezüglichen Texte ein (vgl. Abb. 1).

Abbildung: Einige Varianten muslimischer Verschleierung (Quelle: Spiegel 2016: 31).



Wir haben es also mit konfligierenden Tabus zu tun, die religiöse Symbole betreffen oder die zahllosen Rituale, Regeln und Tabus, die jeweils religiös begründet werden (und z.B. die Ernährung betreffen oder die sexuelle Orientierung oder die Beschneidung etc.). Das berührt zugleich die Frage, wie der Staat mit religiösen Normen und Forderungen umgeht, die im Widerspruch zu anderen Grundrechten stehen, etwa dem Recht auf Meinungs- oder Kunstfreiheit (was in Fällen von Satire bekanntlich schon zu diplomatischen Verwicklungen, ja zu Konflikten mit tödlichem Ausgang geführt hat – vgl. Hess-Lüttich 2010: 163-196). Das macht das Thema Schleier als *pars pro toto* für unser interkulturelles und diskurssemiotisches Interesse relevant und zum Gegenstand anhaltender Debatten in der öffentlichen Kommunikation. Für die Feministin Alice Schwarzer war der islamische (Voll-)Schleier immer ein Zeichen für die männliche Unterdrückung der Frau bzw. deren Unterwerfung unter das Patriarchat. Für die Publizistin Khola Maryam Hübsch ist er ein Zeichen für die Freiheit der Frau, ihrer religiösen Überzeugung (gemäß Sure 24, Vers 31) Ausdruck zu verleihen. Für die Rechtsanwältin Seyran Ateş ist er ein Zeichen des politischen Kampfes gegen die Gleichberechtigung der Geschlechter. Der türkische Journalist Can Dündar sieht in ihm ein Zeichen des Widerstands gegen den Atatürk-Laizismus.⁴

In der *Zeit* diskutieren Elisabeth Raether und Iris Radisch in ihren Leitartikeln das Für und Wider des in diesem Sommer allenthalben diskutierten Bur-

3 | Vgl. auch Wikipedia-Eintrag unter https://en.wikipedia.org/wiki/Types_of_hijab [Stand: 1.10.2017].

4 | Alle Belege dazu sind vom August 2016 aus der *Zeit* und dem *Spiegel* sowie aus *Maybritt Illner*.

ka-Verbots: Raether warnt vor dem Paradox, mit einem Verbot Illiberalität besiegen zu wollen, indem man das Prinzip der Liberalität dafür aussetze. Radisch hebt dagegen die symbolische Kraft hervor, die von der Vollverschleierung ausgehe. Die Burka sei das politische Kampfzeichen der radikalen Taliban, der Nikab das der Salafisten und Wahabiten; beide hätten mehr mit Fanatismus und Geschlechterapartheid zu tun als mit religiöser Inbrunst. Wer meine, den Vollschleier im Namen des Grundgesetzes verteidigen zu müssen (s.o.), schütze ungewollt jenen Fundamentalismus, der die Grundwerte des Landes verachte, in dem seine Anhänger lebten. Radisch erinnert daran, dass der Europäische Gerichtshof für Menschenrechte »das französische Burka-Verbot mit dem Hinweis auf den berechtigten Schutz eines geordneten menschlichen Zusammenlebens in einer offenen Bürgergesellschaft bestätigt« habe (am 11. Juli 2017 erklärt der EuGH auch das in Belgien geltende Verbot der Vollverschleierung für rechtens) und resümiert: »Das Recht darauf, sein Leben hinter einem Stoffgitter zu verbringen, darf nicht mehr wiegen als das einer freien Gesellschaft, die selbst darüber entscheidet, wie viel rückschrittlichen Fanatismus sie ertragen will.« (Radisch 2016)

Aber dafür müsste diese sich mit der enormen Kraft uralter Rituale und strenger Tabus auseinandersetzen. Darf man von religiös oder kulturell geprägten Immigranten erwarten, sich im Namen der Integration von ihren ererbten Ritualen zu befreien, internalisierte Tabus zu verletzen, die vermeintlich ihre kulturelle Identität ausmachen? Stellen wir die Frage zunächst in den größeren Zusammenhang der Frage nach Ritualen und Tabus (und deren zeichenhaften Ausdrucksformen), bevor wir auf sie im Kontext der aktuellen Debatte(n) zurückkommen.⁵

2. RITUALE, TABUS

Wer die Risiken und Gefährdungen, die jedem Versuch kommunikativer Verständigung, interkultureller zumal, innewohnen, zu vermeiden, zu umgehen, zu lindern sucht, dem hilft schon eine gewisse Sensibilität dafür, was z.B. »normal«, also gewöhnlich, d.h. dem Gewohnten entsprechend ist und was nicht, was angesprochen werden darf und was lieber nicht, was »in Ordnung« ist und was nicht. »Anomie« indes, resümiert der Konstanzer Soziologe Hans-Georg Soeffner in seinem Buch mit dem Titel *Symbolische Formung. Eine Soziologie des Symbols und des Rituals*, dessen Einleitung ich die folgenden Hinweise entnehme (vgl. Soeffner 2010: 9f.), Anomie werde seit dem Beginn soziologischen Denkens bei Émile Durkheim als eine der fundamentalen Bedrohungen der Gesell-

5 | Im Folgenden knüpfe ich an Überlegungen an, die ich zuerst bei der Eröffnung eines Colloquiums der *Gesellschaft für interkulturelle Germanistik* 2010 in Kairo entwickelt habe, das dem Thema *Zwischen Ritual und Tabu. Interaktionsschemata interkultureller Kommunikation in Sprache und Literatur* gewidmet war (vgl. Hess-Lüttich/Khattab/Steinmann 2011: 21-42).

schaft wahrgenommen. Der Autor erinnert an Max Weber, der die zentrale Ordnungsleistung der *Kultur* darin erkenne, dass sie einen »vom Standpunkt des Menschen aus mit Sinn und Bedeutung bedacht[en] endlich[en] Ausschnitt aus der sinnlosen Unendlichkeit des Weltgeschehens« zu schaffen versuche (Weber 1973: 180); bei Alfred Schütz und Thomas Luckmann (vgl. 1984) sollten *Strukturen der Lebenswelt* als gesellschaftliche Ordnungskonstruktionen die ewige Gefahr des Zusammenbruchs der gewohnten Ordnungen bannen; auch die Systemtheorie Niklas Luhmanns sei ein Versuch, die ungeordnete Prozesshaftigkeit gesellschaftlicher Entwicklung und menschlicher Kommunikation in ein umfassendes Ordnungsmodell zu zwingen.

Es gebe, fährt Soeffner (vgl. 2010: 9f.) fort, praktisch keinen namhaften soziologischen Theorieentwurf, der der Ordnungsproblematik nicht einen zentralen Stellenwert zuweise. Er argumentiert, eines der vielen Hilfsmittel menschlicher Orientierungsversuche und Ordnungskonstruktionen bestehe in dem Entwurf von Sinnstrukturen, der das Leben mit einem Netzwerk von aufeinander verweisenden Chiffren überziehe, diese in symbolische ›Großformen‹ einwebte (vgl. Cassirer 1952) und schließlich in einen übergreifenden Mythos einarbeite. Unter Verweis auf die Tradition von Max Weber bis Hans Blumenberg hält Soeffner (vgl. 2010: 10) fest, dass wir als »Kulturmenschen [...], begabt mit der Fähigkeit und dem Willen, bewußt zur Welt Stellung zu nehmen und ihr einen Sinn zu verleihen« (Weber 1973: 180), unsere Kultur durch unablässige und beharrliche *Arbeit am Mythos* (vgl. Blumenberg 1979) selbst entwürfen, und zwar durch religiöse oder weltanschauliche Größ Erzählungen, die es uns erlaubten, uns auf sinnhaften Inseln innerhalb der »sinnlosen Unendlichkeit des Weltgeschehens« (Weber 1973: 180) wohnlich einzurichten.

Da nun aber weder das individuelle noch das soziale Leben, weder Gemeinschaften noch Gesellschaften eine durchgängige Ordnung aufwiesen, ja selbst die erkennbaren Ordnungen oft einander widersprächen oder miteinander konkurrierten, sei die ›Arbeit am Mythos‹ immer zugleich auch die Arbeit am Widerspruch, präziser: an der Zähmung des Widersprüchlichen. Diese Zähmung bediene sich eines Werkzeugs, das in allen Bereichen menschlicher Kommunikation die Widersprüche zu einer, wenn auch in sich widersprüchlichen Einheit zusammenzufügen strebe (griechisch: σύμβολειν, *symbolein*). Das aus Widersprüchen zusammengesetzte, sich als ursprüngliche Einheit Gebende, sei das *Symbol*, seine *Gestalt* die *symbolische Form*, das *Zeichen*; seine Handlungsform aber – das *Ritual*.

Rituale dienen der Regulierung von sozialem Handeln, insofern sie Erwartungen über Ordnungsmuster und Verhaltensschemata festigen sowie Sanktionsmechanismen für regelwidriges und regelkonformes Verhalten bereitstellen. Es sind regelgeleitete Handlungsroutinen, aber die Regeln dafür können nicht durchweg universale Geltung beanspruchen: Sie variieren nicht nur zwischen verschiedenen Gesellschaften und Kulturen; auch innerhalb einer Gesellschaft gibt es hochgradig gruppen- und situationsspezifische Unterschiede je nach Alter, Bildungsgrad, Lebensraum, sozialem Geschlecht, sexueller Orientierung, kultureller Sozialisation. Sozialisation und moderne Erziehung verankern Ritu-

ale im Routinewissen des Handelnden, das dann zwar noch als Orientierungswissen über die kontextuell angemessene Verwendung sprachlicher Rituale bzw. die Beachtung oder Vermeidung tabuierten Verhaltens vorhanden, als ätiologisches Wissen (d.h. als Wissen über Ursprung und Inhalt der Rituale und Tabus) hingegen verloren gegangen ist.

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

Insoweit Rituale und Tabus sprachlich sedimentiert sind (und oft auch Gegenstand ästhetischer Modellierung), finden sie (außer in der Anthropologie, Ethnologie, Ethnographie der Kommunikation) auch in den Textwissenschaften zunehmend Beachtung. Während Rituale als ›Interaktionsrituale‹ (Erving Goffman) heute etablierter Gegenstand der (empirischen, interkulturellen) Semiotik und Linguistik sind, bleibt die Untersuchung gerade von verbal oder nonverbal manifestierten ›Tabus‹ (Kommunikationstabus, Sprachtabus und Tabudiskurse) weiterhin Desiderat der Semiotik und Kulturwissenschaften im Allgemeinen sowie der interkulturellen Germanistik im Besonderen.

Bei der im Zeichen der Flüchtlingskrise 2015/16 alltäglichen Begegnung zwischen fremdsprachigen (fremdkulturellen) Immigranten und muttersprachlichen Einheimischen müssen beide Seiten nicht nur für die Tabus der fremden Kultur – aber auch der eigenen! – sensibilisiert werden, sie sollten auch ein Arsenal an Reparaturmechanismen und Kompensationsstrategien zur Hand haben, um im Falle einer Tabuverletzung dem Abbruch und Scheitern der Kommunikation entgegensteuern zu können. Dies aber führt zu der Frage, welche (sprachlichen) Mittel eine Vermeidung von Tabus oder die kommunikative Bewältigung von Tabubrüchen ermöglichen. Dazu kann auch die verständige Lektüre ihrer literarischen Problematisierung oder die Betrachtung ihrer medialen Inszenierung fruchtbar beitragen.

In den letzten Jahren ist bekanntlich die Auseinandersetzung zwischen westlicher und muslimischer Welt in den Vordergrund der gesellschaftlichen Diskurse gerückt. Nicht zuletzt auch durch die Medien ist das Thema im kollektiven Bewusstsein präsent. Die Bemühungen um Verständnis der jeweils anderen Kultur werden, wenn überhaupt, aus einer Position der mutuellen Skepsis initiiert, die

sich gerade an der spürbaren Differenz der Rituale, dem oft krass unterschiedlichen Zuschnitt der Tabus entzündet.

Rituale finden sich im deutschen wie im muslimisch-arabischen Kontext nicht nur in religiösen Zusammenhängen, sie strukturieren und formalisieren in hohem Maße ganz alltägliche Handlungen. Rituale der (ersten) Begegnung und Routinen des Grüßens erleichtern die Interaktion (vgl. Hess-Lüttich/Diallo 2007); vielfach machen sie – als Handlungsroutinen der Höflichkeit (vgl. Bouchara 2002) – das Zusammenleben überhaupt erst möglich. Freilich lauern schon hier erhebliche Gefahren wechselseitiger Irritation, wenn der Einheimische z.B. den Handschlag als Zeichen der Höflichkeit entbietet und erwartet, während er zugleich für den Muslim gegenüber der Frau, für die Muslima gegenüber dem Mann tabuisiert ist. Das hat, soweit es öffentlich wird, dann sofort heftige Diskussionen in den sozialen Medien zur Folge, wenn etwa Julia Klöckner als prominentes Mitglied des CDU-Vorstands auf das verabredete Gespräch mit einem Imam verzichtet, der ihr den Handschlag unter Verweis auf das religiöse Verbot seines Glaubens verweigert, oder umgekehrt Khola Maryam Hübsch als Gast einschlägiger Talkshows die zum Gruß entbotene Hand der männlichen Mit-Gäste ignoriert, was diese als Zeichen mangelnder Achtung, ja von Missachtung empfinden.

Der Umgang mit Tabus entzieht sich häufig dem diskursiven Bewusstsein, weil das über sie internalisierte Wissen ihre Handhabung automatisiert. Dass sich die soziale Praxis von Ritualen und Tabus innerhalb einer Kultur – in den durch Mitgliedschaftsausweise generationaler, geschlechtlicher, ideologischer, sozialer, religiöser Zugehörigkeit und sexueller Orientierung definierten Subkulturen und gesellschaftlichen Gruppen – zusätzlich hochkomplex differenziert, macht deren Erforschung sicher nicht einfacher, aber dafür umso reizvoller.

Wenn dies schon innerhalb einer Kultur oft von brisanter Bedeutung ist (auch die Rituale und Tabus katholischer, evangelikaler oder orthodoxer Christen geben manchem säkular emanzipierten Mitbürger Rätsel auf), dann erst recht für die Begegnung zwischen Angehörigen deutlich differenter Kulturen aus den deutschsprachigen und arabisch-muslimischen Regionen. Hier stellen sich für den Beobachter wichtige Fragen: Wie manifestieren sich sprachbasierte Rituale? Wie ist von Routineformeln getragenes Ritualhandeln organisiert? Welche Wechselbeziehungen gibt es zwischen Ritualen und Tabus? Warum existiert bei manchen Tabus ein positiver Regelungskreis, der durch ein Ritual vor einem Tabubruch bewahrt (z.B. beim Siezen), bei anderen hingegen nicht? Warum haben Tabus häufig die Form einer Unterdrückung spezifischer verbaler Äußerungen? Was macht Geltungsdifferenzen von Tabus für die jeweils andere Gruppe so schwer erträglich? Wie trägt Sprache in diesen Formen konstruktiv oder destruktiv zur Festigung und Reproduktion sozialer Wirklichkeit bei? Wie werden solche Formen von literarischen Autoren vor dem Hintergrund ihrer (interkulturellen) Kommunikationserfahrung sensibel registriert und ästhetisch modelliert?

Wer Antworten auf solche Fragen sucht und sie empirisch zu (er-)gründen sucht, geht Risiken ein, wenn den Beteiligten nicht bewusst ist, dass, indem wir über Tabus rasonieren, wir sie nicht etwa verletzen, da wir als Beobachter zwi-

schen Objekt- und Metaebene strikt zu unterscheiden gelernt haben, d.h., *über x reden* heißt *nicht, x tun*. Dies sei aus leider allzu zahlreich gegebenen Anlässen noch einmal mit Nachdruck jenen ins Stammbuch geschrieben, die bei jedem Tabuthema (also dem Reden *über* Tabus) ihre kulturelle oder religiöse Identität attackiert wähnen und die berühmte ›Verletzung religiöser Gefühle‹ beklagen.

Mit dem einigermaßen sorgfältig definierten Begriff des ›Rituals‹ habe ich gleichsam nebenbei den des ›Tabus‹ eingeführt, noch ohne ihn genauer festzulegen. Unsere Neugier beginnt wiederum mit Fragen. Was ist ein Tabu? Warum haben wir Tabus? Welche Arten von Tabus gibt es überhaupt? Wie kann (darf) ich ein Tabu ansprechen? Wie kann ich eigene oder fremde Tabus erkennen und wie soll ich mit ihnen umgehen? Wie kann ich ein Tabu vermitteln? Wie entstehen in interkulturellen Kontaktsituationen Tabubrüche? Wie können sie ggf. ›repariert‹ werden?

3. WAS IST EIN TABU?

Die bekannteste und bündigste Definition formulierte bekanntlich Sigmund Freud in seinem berühmten Essay *Totem und Tabu*: »Die Tabuverbote entbehren jeder Begründung, sie sind unbekannter Herkunft; für uns unverständlich, erscheinen sie jenen selbstverständlich, die unter ihrer Herrschaft leben.« (Freud 1961: 27) Stimmt das eigentlich? Haben Tabus keine Gründe, keine Ursachen? Ist ihre Herkunft nie rekonstruierbar und erklärbar? Entziehen sie sich grundsätzlich ihrer (rationalen) Verstehbarkeit? Ich denke, wir müssen ein wenig genauer hinschauen und uns zunächst noch einmal des Begriffs versichern. Der Ausdruck ›Tabu‹ bezeichnet nach einer geläufigen Festlegung

1. Gegenstände und Sachverhalte, Personen und Institutionen, Taten, Gedanken oder Gefühle, die man meiden soll (Meidungsgebote),
2. Themen, über die man nicht oder nur in bestimmter Art und Weise sprechen darf: eben die Kommunikationstabus, die aber nicht unabhängig von den tabuisierten Gegenständen, Sachverhalten, Personen, Institutionen, Taten, Gedanken, Gefühlen existieren (vgl. EUV-Frankfurt 2007).

›Objekttabus‹ werden durch Handlungskonventionen gesichert, typischerweise entlang der Gendergrenze (z.B. gegengeschlechtliche Meidung körperlicher Berührung, etwa Verbot des Handschlags beim Gruße). ›Sprachtabus‹ werden durch Kommunikationsregeln gesichert, die bestimmte Themen zu benennen verbieten und gleichzeitig der Rechtfertigungspflicht eben dafür enthoben sind. Bildtabus definieren das nicht Zeigbare auf der Grundlage ihrerseits nicht zu hinterfragender kanonischer Texte, deren historisch-kritische Exegese und Kontextualisierung wiederum tabuisiert ist. Da gibt es kein Entrinnen (es sei denn von einer Metaebene aus, die zu erklimmen freilich innerhalb des Tabusystems streng sanktioniert und z.B. in bestimmten Religionen als Häresie oder Apostasie mit dem Tode bedroht wird).

Wir haben es also, grob vereinfacht gesagt, mit verbalen und nonverbalen Tabus zu tun (vgl. Schröder 1999): Diese beziehen sich auf Handlungen, die verboten sind, jene auf Themen, über die ›in etikettierter Form‹ kommuniziert wird, und auf Ausdrücke, die vermieden werden sollen – kurzum: »(i) was man nicht tut; (ii) worüber man nicht spricht« (Birk/Kaunzner 2009: 400). Tabus dienten dem ›Selbstschutz‹ des Einzelnen in der Gesellschaft, der ›Ordnung‹ innerhalb einer (Werte-)Gemeinschaft, der individuellen ›Selbstkontrolle‹ (der Impuls- und der Triebkontrolle), sie determinierten gesellschaftliche Normen (und Abweichungen davon), sie generierten Schamgefühle und hülften damit, (missbilligte) physische oder seelische Entblößungen, auch Perversionen (oder was ›man‹ dafür hält), zu vermeiden und Freiheiten zu testen (bzw. Zwänge einzuführen, soziale Kontrolle auszuüben, zu sanktionieren, was ›der Normalität‹ zuwiderlaufe). Tabus im Sinne von ›Meidungsgeboten‹, die das Verhalten in Gesellschaften bzw. Gemeinschaften regeln und durch psychosoziale Abgrenzungen bzw. Grenzziehungen Identität stiften (vgl. Gutjahr 2008: 53), können also auch als ›Herrschaftsmittel‹ eingesetzt werden, um politische oder soziale Kontrolle auszuüben.

Vom ›Verbot‹ unterscheidet das Tabu, dass das durch es Verbotene nicht thematisiert werden können soll. Wer es dennoch tut, ›bricht‹ es, macht sich des Tabubruchs ›schuldig‹. Ihn zu ›heilen‹, zu reparieren, setzt einige Fertigkeiten wie die vorherige Kenntnis passender Euphemisierungsstrategien und einschlägiger Reparaturmechanismen voraus (vgl. Schröder 1995: 19). Unbewusste, also nicht taktisch eingesetzte ›schuldhafte‹ Tabubrüche erzeugen Missverständnisse, die innerhalb des bestehenden Kommunikationskreises vertrackterweise nicht verhandelt und aufgeklärt werden können, was manche Konstellation gerade interkultureller Kommunikation konflikthaft verschärfen kann.

Der Begriff ›Tabu‹, der nach den Expeditionen von James Cook, der den Ausdruck, der, »in general, signifies that a thing is forbidden« (Cook 1821: 348), bei einer Expedition 1771 in Tonga aufschnappte, Eingang in den Sprachgebrauch der meisten Europäer gefunden hat (vgl. Schröder 1995: 15; Gutjahr 2008: 30), stammt bekanntlich aus dem polynesischen *ta pu*, was zunächst so viel wie ›außerordentlich‹ oder ›das kräftig Markierte‹ bedeutet (vgl. Wagner 1991: 17). Die polynesische Gesellschaft hatte vielfältig differenzierte Kulte und ziemlich komplexe Rangordnungen ausgebildet, vieles war *ta pu*, was ein ›soziales Verbot‹ oder auch ein ›individuelles Meidungsgebot‹ bezeichnen konnte (vgl. Streck 2000: 252). In einer ursprünglichen Form entstanden Tabus aufgrund der Vorstellung, dass Götter oder Dämonen ›falsche Handlungen‹ bestrafen. Dem Bruch eines Tabus folgten unangemessen hohe Strafen, die man daher tunlichst vermied. Tabus dienten demnach zunächst dem Schutz vor ›bösen Mächten‹, aber auch der sozialen Regulierung und Sanktionierung, sie verliehen bestimmten Personen damit also auch Druckmittel und Macht (vgl. Zöllner 1997: 15-17). Andere traditionelle Tabus dienten dem Zweck, vor Krankheit zu schützen, wie das Tabugebot der Meidung von Schweinefleisch im Islam, das darauf zurückzuführen ist, dass diese Fleischsorte in der heißen Sonne leicht verderblich war, was sich in Zeiten moderner Kühlanlagen zwar als Anachronismus erweist, aber,

religiös aufgeladen, nichts von seiner sanktionsbewehrten Wirksamkeit eingebüßt hat (vgl. Wagner 1991: 15).

Tabus variieren nicht nur kulturell, sondern auch historisch. Der Ursprung vieler Tabus ist oft nicht leicht oder gar nicht mehr rekonstruierbar; manche Tabus sind nicht mehr ohne weiteres auf vermeintliche Gottesgebote oder ritualisierte Moralvorschriften zurückzuführen; sie werden im Wege der Sozialisierung durch Eltern, *peers* und Gesellschaft erlernt, eingeübt, automatisiert, internalisiert ohne Erklärung, weshalb sie als Teil des Routinewissens kultur- und subkulturspezifisch ausgeprägt sein können; sie stabilisieren soziale Ordnungen und dienen der Sicherung von Eigentums- und Herrschaftsverhältnissen (vgl. Schröder 2003). Dazu haben sich regelrechte Tabusysteme ausgebildet, die indes selbst keine statischen, sondern durchaus dynamische Gebilde sind; sie dienen einerseits der Konservierung intrakultureller Handlungs- und Kommunikationspraktiken, andererseits bieten sie durch ihre Sanktionierungsmechanismen Sicherheit und Schutz – oder den Impuls zur Kritik gesellschaftlich überholter oder obsoleter Moral- und Wertvorstellungen und dienen damit in historischer Sicht *ex negativo* der Erweiterung des Sagbaren (vgl. Rothe/Schröder 2005: 9f.).

So unüberschaubar die Vielfalt ihrer historischen und regionalen, situativen und gruppenspezifischen Ausprägungen, so begrenzt die Auswahl ihrer Themen: Tabusysteme beziehen sich im Wesentlichen auf Tod und Religion, auf Gesundheit und Krankheit, auf Geld und Sex (vgl. Birk/Kaunzner 2009: 400f.). Diese Themen sedimentieren sich in aus Handlungstabus abgeleiteten Sprachtabus, die tabuisierte Handlungen zu camouffieren und damit abzuschirmen erlauben. Zöllner (vgl. 1997) oder Schröder (vgl. 1999) unterscheiden in systematisierender Absicht

1. Tabus aus Furcht (religiöse Motive, Aberglauben);
2. Tabus aus Feinfühligkeit (gegenüber Krankheit und Tod);
3. Tabus aus Anstandsnormen (bezogen auf Sexualität und Körperteile oder -funktionen);
4. Tabus aus sozialem Kontakt oder ideologischen Prinzipien (»Gleichheit aller Menschen«), die in Gesellschaften mit »hohem Zivilisationsgrad« Geltung heischen und dort manchmal die Grenzen der »political correctness« leicht verschwimmen lassen (vgl. Holder 2008: 303).

In der Praxis sind solche Sortierungen freilich selten durchzuhalten; oft korrelieren z.B. sexuelle Tabus mit religiösen Motiven und umgekehrt, wenn auch in je nach Region, Kultur und Epoche höchst unterschiedlicher Weise (vgl. Luchtenberg 1999: 69): Was hier oder derzeit als selbstverständlicher Ausdruck sexuellen Variationsreichtums oder individuellen Lebensstils gilt, kann dort oder zu anderen Zeiten als »wider die Natur des Menschen« oder »Verstoß gegen göttliches Gebot« gebrandmarkt werden. Einvernehmlich privater Sex unter erwachsenen Männern etwa gilt als ein solches Tabu, dessen Verletzung zu Ausbrüchen von schier unfassbarem Hass führen kann. Für Jusuf al-Karadawi, einen

der wichtigsten Islamgelehrten der Gegenwart, sind Homosexuelle »abartige Elemente«, die es auszumerzen gelte, bevor die Gesundheit der Gemeinschaft Schaden nehme (vgl. Ourghi 2016). Die Tabuisierung von Homosexualität führt zur hypokritischen Leugnung ihrer Existenz in der islamischen Welt (wo sie natürlich nicht weniger verbreitet ist als überall sonst) und zu ihrer Pathologisierung als Symbol eines »dekadent-verweichlichten« Westens.

Die zur Rechtfertigung des strengen Urteils angeführten Koranstellen verweisen zumeist auf das Volk Lot, das der verderblichen Lust unter Männern fröne (z.B. 11, 77-83; 15, 58-77; 26, 160-174; 27, 54-58). Christen kennen den Vorwurf aus der biblischen Sodomerzählung, die zum Namenspatron der berüchtigten »Sodomie« werden sollte, als die katholische Informationsblätter homosexuelle Handlungen im Einklang mit dem biblischen Erkenntnisstand auch heute noch bezeichnen.⁶ Wer auf rechten und islamophoben Foren wie »politically incorrect« (www.pi-news.net), die bislang nicht durch besondere Sympathie für Homosexuelle aufgefallen sind, angesichts islamischer Homophobie plötzlich sein Herz für Schwule entdeckt, könnte ebenso gut auch bei (allzu) frommen Christen fündig werden (vgl. Berger 2010), denn es sei, schreibt der Evolutionsbiologe Richard Dawkins in seinem Bestseller *Der Gotteswahn*, geradezu das »Markenzeichen der glaubensorientierten Moralisten: Sie sorgen sich leidenschaftlich um das, was andere Menschen *privat* tun (oder sogar denken)« (Dawkins 2008: 402).

Die Strukturähnlichkeit homophober Hasspredigten christlicher Missionare in Afrika und muslimischer Imame speist sich aus derselben Quelle: aus dem religiösen Absolutismus – mit nicht selten tödlicher Konsequenz für die Opfer. Wie übrigens um den Tod eines Menschen getrauert wird, unterliegt ebenfalls höchst unterschiedlichen Konventionen (inklusive solchen des Kondolenzverhaltens oder der Kleiderwahl), die zu verletzen mehr oder weniger empfindliche Sanktionen nach sich ziehen kann.

Tabus »beschweigen« das nicht (oder *noch* nicht oder *hic et nunc* nicht) Sagbare. Wie aber kann man über Tabus *sprechen*? Tabuthemen betreffen meist zentrale Bereiche menschlichen Lebens, deshalb ist es von elementarer Bedeutung, Wege zu finden, sie zu besprechen. Man sucht nach Ersatzformen. Diese Suche scheint ungeachtet der Stärke der Tabus (und wie immer sanktionsbewehrt sie sein mögen) und der kulturellen Vielfalt ihrer Ausprägungen universal zu sein (vgl. Schröder 2003). Es sind die unterschiedlichsten Strategien, die zu einer direkten oder indirekten Kommunikation über ein Tabu führen können: Schweigen, Gesten, Verhüllen, Verschleiern, Andeuten, Umschreiben, Beschönigen (vgl. Birk/Kaunzner 2009: 401-403). Sprachliche Ersatzformen der Camouflage, der Metapher oder des Euphemismus machen es möglich, über Tabus zu sprechen, ohne einen Tabubruch zu begehen. Diese Möglichkeiten scheinen schier unbegrenzt: Nicole Zöllner (vgl. 1997) hat ein vierhundertseitiges Werk dazu geschrieben, Robert W. Holder (vgl. 2008) hat ein ganzes Lexikon englischsprachi-

6 | »Als Sodomie im Vollsinn (*sodomia perfecta*) bezeichnet man die homosexuelle Betätigung« (Hörmann 1969: Sp. 1102).

ger Euphemismen kompiliert – Fundgruben für Linguisten und sprachensible Autoren auf der Suche nach sprachlichen Mitteln des Ausdrucks dessen, was man meint, nicht ›sagen‹ zu können.

Aber auch eine Herausforderung kommunikativer Praxis im Alltag: Wer solche Ersatzmittel nicht pragmatisch angemessen (rhetorisch: *aptum*) einzusetzen vermag, wer unbeholfen den Tabubruch riskiert, wird vom Gegenüber sofort bestraft mit Konflikt, Konfrontation oder Abbruch der Kommunikation. Wer sich seines Tabubruchs bewusst wird, empfindet Scham oder Schuld und sucht nach Reparaturmechanismen (wie z.B. Entschuldigung, Beschwichtigung, Umdeutung, Abschwächung, Selbstironisierung etc.). Ist er sich seines Tabubruchs aber nicht bewusst, wird die Situation eher noch viel komplizierter, was nicht selten geschieht, wenn die Gesprächspartner aus verschiedenen Kulturräumen kommen.

4. TABUS IN DER INTERKULTURELLEN KOMMUNIKATION

Die Komplexität der Probleme interkultureller Kommunikation wird noch einmal potenziert, wenn sie verbunden wird mit den Problemen der Tabukommunikation. In interkulturellen Kontaktsituationen kann es oft dadurch zu Missverständnissen kommen, dass einem Sprecher – mangels interkulturellen Wissens – gar nicht bewusst ist, dass er einen Tabubruch begangen hat. Das vom Hörer daraufhin wenigstens erwartete Schamgefühl tritt daher gar nicht auf, was zu Verwirrung führen kann oder gar zum abrupten Abbruch des Gesprächs (vgl. Schröder 1995: 23f.). Gleichzeitig fällt es aber auch schwer oder es ist gar unmöglich, die Irritation aufzuklären, weil der Hörer den Tabubruch nicht thematisieren kann, eben weil er tabu ist (vgl. Luchtenberg 1997): Ein klassischer *Circulus vitiosus*, der im Anschluss an Birk/Kaunzner (vgl. 2009: 402f.) kurz veranschaulicht sei als *ein* Problemfall der in diesem Zusammenhang verhandelten Forschungsaufgaben.

Wenn ein Sprecher ein kulturspezifisch tabuisiertes Thema ohne konventionelle sprachliche Ersatzmittel anschnidet, begeht er einen Tabubruch, dessen ›Opfer‹ je nach ›Schwere der Tat‹ entsprechend überrascht oder verunsichert, verstört oder empört, beleidigt oder aggressiv reagiert. Wird dem Sprecher sein Fehler daraufhin bewusst, verspürt er, wie gesagt, normalerweise Scham und Schuld: Er versucht sich zu entschuldigen oder zu erklären und mit Hilfe eines konventionalisierten Reparaturmechanismus Schlimmeres zu verhüten und Sanktionen zu vermeiden. Der *Circulus vitiosus* wird so unterbrochen (vgl. ebd.: 401f.). Die Bedingung dafür ist Kenntnis der und Verständnis für die im gegebenen Kontext geltenden gesellschaftlichen Regeln. Fehlt indes die Kenntnis dieser Regeln bzw. der konventionell akzeptierten Reparaturmechanismen aufgrund kulturell divergenter Wissensbestände, wird der Sprecher keine Schuld empfinden und seinerseits mit Unverständnis auf die Reaktion des Hörers reagieren, also dessen Verhalten negativ bewerten und das Weite suchen. Der Konflikt nimmt seinen Lauf.

Wie lässt sich das vermeiden? Wie erfährt man, was wie angesprochen werden darf? An interkultureller Ratgeberliteratur herrscht bekanntlich kein Mangel. Sie vermittelt die wichtigsten Dos and Don'ts, die beachten sollte, wer ein fremdes Land bereist oder mit ausländischen Geschäftspartnern verhandelt. Solche Hinweise können etwa bei internationalen Werbekampagnen nützlich sein, die ›interlinguale Tabuwörter‹ oder interkulturelle Tabugebärden vermeiden möchten, also solche Wörter und Gebärden, deren (graphische bzw. phonische oder gestische) Form in zwei Sprachen bzw. Kulturen mehr oder weniger gleich, jedoch semantisch oder pragmatisch unterschiedlich sind und in der einen Sprache oder Kultur Tabuiertes bezeichnen, in der anderen nicht (vgl. Schröder 2003). Die gängigen Ratgeber (insbesondere der Managementliteratur) vermitteln allerdings meist nur verbreitete Stereotype, die, als wohlfeile Rezeptur zur Anwendung gebracht, vielleicht die größten Missverständnisse verhindern helfen. Die Tabus einer fremden Kultur *wirklich* zu verstehen setzt indes umfassenderes Wissen voraus (vgl. Birk/Kaunzner 2009: 407).

Das Konfliktpotential verschärft sich noch in Fällen ›divergierender Tabus‹. Werte oder Worte, Gegenstände und Sachverhalte können in der einen Sprache oder Kultur tabuisiert sein, während sie in der anderen umgekehrt positiv konnotiert sind oder sogar das eigene Tabu dem des anderen diametral entgegengesetzt ist, d.h. Gebot und Verbot einander gegenüberstehen, etwa das Verhüllungsgebot in der einen Gesellschaft und das sog. Vermummungsverbot (im öffentlichen Raum) in der anderen. Damit komme ich auf die eingangs angesprochene Diskussion über Formen und Funktionen der Verschleierung zurück, die hier als Beispiel für konfligierende gesellschaftlich-religiöse Tabus dienen mag. Die deutsche ›Burka-Debatte‹ des Sommers 2016 (die angesichts der in Deutschland praktisch nicht vertretenen Burka-Trägerinnen eigentlich unter einem etwas irreführenden Etikett geführt wird⁷) hat ihr Vorbild in Frankreich, aber auch in anderen Ländern Westeuropas.⁸

7 | Die in den Medien und Sozialen Netzen kolportierte Zahl von über 300 Burkaträgerinnen in Deutschland geht (vgl. Löffelholz 2016: o.S.) auf eine Schätzung des Politologen und Islamwissenschaftlers Hamed Abdel-Samad zurück, die freilich bislang nirgends empirisch belegt ist.

8 | Die ›Burka-Debatte‹ (in Frankreich, aber auch in Deutschland und Österreich, in Belgien und Dänemark, in den Niederlanden und in der Schweiz) ist natürlich nur ein aktueller Ausschnitt aus der in vielen europäischen Ländern seit etlichen Jahren anhaltenden Diskussion über alle möglichen anderen Verschleierungsformen (vgl. Oestreich 2005; Şahin 2014; Korteweg/Yurdakul 2016; zur ›Kopftuch-Debatte‹ in deutschsprachigen Medien vgl. Hess-Lüttich 2009).

5. IM ZEICHEN DES SCHLEIERS

Im laizistischen Frankreich trat am 11. April 2011 ein Gesetz in Kraft, das nicht nur innenpolitisch umstritten war, sondern auch ein nicht unerhebliches außenpolitisches Konfliktpotential barg, wie die daran entzündeten diplomatischen Verwicklungen etwa zwischen Frankreich und der Türkei vor Augen geführt haben. Kritische Stimmen gaben zu bedenken, dass das (unterstellt) ›populistische‹ Verbot von wichtigeren Problemen des Landes ablenken solle, dass es der französischen Verfassung widerspreche, die jedem die Entfaltung der persönlichen und religiösen Freiheit garantiere, und dass es nur eine Minderheit von 2000 entschlossenen Burka-Trägerinnen betreffe und deren Isolation eher noch zu verstärken drohe. Inzwischen ist die Burka- bzw. Nikab-Kontrolle ein eingespieltes Ritual: Feststellung der Identität und der Personalien, Verhängung eines Bußgeldes, das dann routinemäßig von dem algerischen Geschäftsmann Rashīd Naqqāz oder seinem zu diesem Zwecke gegründeten Verein *Touche pas à ma constitution* bezahlt wird.

Die seither kontrovers geführte Debatte gründet im konfliktträchtigen Gegeneinander divergierender Tabus, das aber m.E. nicht in einen *clash of civilizations* à la Huntington münden muss, sondern vor allem eine innerhalb der muslimischen Kulturen streitig geführte Auseinandersetzung darstellt mit der Auslegung von Regeln des Korans und Vorschriften islamischen Rechts (Scharia) unter Einschluss von z.T. vorislamisch-gewohnheitsrechtlichen Ritualen (Ehrenmorde, Steinigung, vaginale Beschneidung etc.). Deren Primat gegenüber staatlich verfügbarem Recht steht die in vielen Ländern Europas nach Jahrhunderten durchlittener Religionskriege mühsam erkämpfte Trennung von Kirche und Staat entgegen (die allerdings nicht überall konsequent durchgesetzt wurde). Die rechtsphilosophische Begründung ›westlicher‹ Antidiskriminierungsgesetze etwa (z.B. gegen die Benachteiligung von Frauen oder sexuellen Minderheiten) wird sich schwer jemandem erschließen, dem diese als gravierende Verletzung übergeordneten religiösen Rechts erscheinen, was, notabene, ähnlich auch für die ultraorthodoxen Haredim in Israel, die evangelikalen (›wiedergeborenen‹) Protestanten in den USA, die klerikalkonservativen Katholiken vom *Opus Dei*, die Partei der Bibelchristen in Deutschland und andere fundamentalistische Sekten und Sektierer gilt.

Im Körperdiskurs wird dieser Basiskonflikt unmittelbar anschaulich, wenn das muslimische Patriarchat die Rollenverteilung zwischen Mann und Frau aus dem überlieferten islamischen Recht ableitet, das es zugleich unhistorisch absolut setzt (obwohl Scharia bekanntlich kein juristisches Normenwerk bezeichnet, sondern als Sammelname gebraucht wird für ein Bündel von Traditionen, Ritualen und Lebensregeln, die in jedem islamischen Land anders interpretiert werden). Das Insgesamt der islamischen Lebensregeln in der Scharia diene dazu, resümiert die gebürtige Perserin Ferideh Akashe-Böhme (2006: 13), die Menschen »vor den teuflischen Versuchungen im irdischen Dasein« zu schützen (ähnlich äußern sich katholische Bischöfe in Deutschland). Der Umgang mit dem eigenen Körper und die körperliche Beziehung zu anderen Menschen ge-

wönnen dysfunktionales Gewicht gegenüber anderen Lebensbereichen. Der gesamte Genitalbereich etwa sei weitläufig tabuisiert und seine Reinigung speziellem Ritual unterworfen. Ein ›natürlicher‹ Umgang mit dem eigenen Körper im (heutigen) ›westlichen‹ Sinne werde dadurch dämonisiert: Jede Berührung tabuisierter Körperzonen sei ›Verunreinigung‹, wobei der Schambereich bei Frauen sich grundsätzlich auf ihren gesamten Körper erstreckte. Die einer magischen Leibpraxis entspringenden Berührungsverbote stünden im »Zusammenhang mit den Einschränkungen der Sexualität, sie verfolgen noch die kleinste leibliche Anmutung durch den anderen Menschen unter dem Verdacht unerlaubter Sexualität« (ebd.: 34).

Die heute auch in bestimmten Subkulturen und Parallelgesellschaften Europas wieder zunehmende Verfolgung von Frauen durch selbsternannte männliche Tugendwächter entspringt dabei weniger einer engen Auslegung des Koran (oder der Thora oder der Bibel), sondern eher einer eigentlich therapiebedürftigen sexualpathologischen Phantasie der Fundamentalisten. Selbst das unbefangene Blickverhalten unterliegt asymmetrischer Regulierung: Während die Frau sich vor den frei schweifenden Blicken der Männer durch Verhüllung schützen müsse, seien diese umgekehrt auch unverhüllt vor den Frauen sicher, die ihren Blick schamhaft senken müssten, sowie sie eines Mannes gewahr würden: Das strikte Reglement unterstellt nach Akashe-Böhme

die Allgegenwart männlichen Begehrens [...] als eine unveränderliche Naturtatsache. Die Männer brauchen sich keinen Zwang anzutun. Der Notwendigkeit, den Umgang der Geschlechter miteinander im öffentlichen Raum zu entsexualisieren, wird einseitig zu Lasten der Frau entsprochen. Faktisch ist jedoch das, was die Frauen durch Verhüllung zu leisten haben, ein Schutz der Männer. Denn es wird unterstellt, dass die Frauen durch ihre pure weibliche Erscheinung für die Männer eine unerträgliche Beunruhigung darstellen, also *Fitna*, das heißt, Chaos, Aufruhr, Verführung verursachen. Der Schleierzwang erweist sich damit als Maßnahme zur Domestizierung der Frau, als Mittel ihrer Unterdrückung im öffentlichen Raum. (Ebd.: 37f.)

Dies aber missachtet im ›westlichen‹ Verständnis die unverbrüchlichen Rechte zur freien Entfaltung der individuellen Persönlichkeit und widerspricht damit diametral allen – nach der historischen Anstrengung zur Befreiung des Rechts aus dem Korsett der Religion – mittlerweile errungenen Verfassungsgrundsätzen des Schutzes vor Diskriminierung, deren Verletzung durch (strenggläubige) Muslime genauso einen Tabubruch darstellt wie diese umgekehrt den Anspruch auf Respekt vor *ihren* Tabus geltend machen – ein echtes Dilemma divergierender Tabus mit gleich starken Geltungsansprüchen, nur dass sie sich auf der einen Seite auf Menschen- und Verfassungsrechte, auf der anderen auf Religion und Tradition berufen. Zwischen beiden scheint eine argumentative Vermittlung etwa auf der Basis Habermas'scher Diskursmodelle kaum denkbar, da deren Bedingung herrschaftsfreier Rationalität nicht gegeben ist, solange Tabus im Spiele sind, die ihrerseits nicht hinterfragt werden (dürfen). Was hilft die argumentative Rechtfertigung verfassungsrechtlicher Errungenschaften, wenn

schon deren Prämissen nicht akzeptiert werden? Aber sollen sie relativiert oder gar dispensiert werden, um in ihren Tabus und Traditionen gefangenen Muslimen (oder Fundamentalisten gleich welcher religiösen Schattierung) die Integration und gesellschaftliche Teilhabe in den mittlerweile überwiegend säkular verfassten Gesellschaften Europas zu erleichtern?

»Integration ist ein Rätsel. Wer als ›Fremder‹ in einer Gesellschaft ankommen will, muss sich irgendwie einpassen, so die Anforderung. Die Gesellschaft muss ihm dazu Platz und Gelegenheit bieten, das ist die Kehrseite der Bedingung« (Oestreich 2005: 173). Aber wenn Tabus so tief in kulturellen Traditionen wurzeln, dass sie als Teil der eigenen Identität erlebt werden, die nicht ohne weiteres ablegen kann (oder zu können glaubt), wer in die Fremde zieht (oder ziehen muss)? Ist eine überzeugte Muslima, die ihre Burka subjektiv als Schutz empfindet, besser integriert, sobald sie sich ihrer zu entledigen gezwungen wird? Darf sie umgekehrt Respekt (nicht nur jene Toleranz, die von Indifferenz nicht weit entfernt erscheint) vor ihrem Tabu von denen fordern, die damit ihre eigenen Tabus brechen würden?

Der Grundwiderspruch divergierender Tabus ist eine echte Herausforderung interkultureller Kommunikation, die von mutuellem Respekt vor der kulturellen (sexuellen) Identität des anderen geprägt ist. Wo immer Tabu und Identität sich widersprechen, wo immer sich Menschenrecht und Schariarecht wechselseitig ausschließen, geraten Rechtfertigungsdiskurse in den oben beschriebenen Circulus vitiosus interkultureller Tabukommunikation (vgl. ebd.: 133). Welches Recht hat höheren Rang: Religionsfreiheit oder Gleichberechtigung? Welches Tabu darf in ihrem Namen gebrochen werden? Soll das Prinzip der Liberalität im Namen der Laizität dispensiert werden?

Die Debatte darüber hält an, die deutsche Rechtsprechung ist alles andere als einheitlich, geschweige denn konsequent. Wenn die geläufige Kopftuchdebatte sich wandelt zur Burka-Debatte, so tritt jedoch ein anderer Aspekt hinzu: der der Sicherheit. Das seit 1985 geltende Vermummungsverbot wurde in Deutschland damit begründet; es zielte damals freilich auf politisch motivierte Links- und Rechtsextremisten. Es untersagt, i.S.v. § 17 Abs. 2 Versammlungsgesetz, die Verhüllung z.B. bei Demonstrationen, in Fußballstadien, beim Autofahren, am Bankschalter etc. Die Serie von Anschlägen islamischer Täter hat die Öffentlichkeit für den Sicherheitsaspekt sensibilisiert. Er hat vordergründig den Vorteil, dass der Staat nicht auf religiöser Ebene argumentieren muss, aber auch den Nachteil, dass er in der Praxis weitgehend wirkungslos bleibt, solange schon die geltende Rechtslage nicht durchgesetzt wird und zudem die religiös motivierte Verschleierung von den Proponentinnen ja gerade nicht als Sicherheitsrisiko betrachtet wird, sondern als Zeichen ihres ›friedliebenden‹ Glaubens. Wieder stehen zwei Prinzipien quer zueinander: auf der einen Seite das Sicherheitsbedürfnis vor dem Hintergrund islamistischen Terrors, auf der anderen die gesetzlich geschützte Glaubensfreiheit und Selbstverwirklichung religiöser Minderheiten. Ist argumentative Verständigung darüber möglich, sofern überhaupt erwünscht?

Die Eigenschaft des Tabus als eines kulturell im Magischen verwurzelten Sprech- und Handlungsverbots erschwert es, unbefangen über es zu sprechen, frei von Emotionen darüber zu verhandeln. Lässt man es also lieber gleich ganz?

6. IDENTITÄT ODER INTEGRATION?

Wer ›islamkritischen‹ Autoren und Publizisten vorwirft, sie verkürzten ›ein harmloses Stück Stoff‹ zum Fetisch ihrer Religionsverachtung, verkennt dessen politsemiotische Funktion. Natürlich kann z.B. ein Kopftuch als ›neutrales‹ Kleidungsstück dem Schutz vor Wind und Wetter dienen. Es kann jedoch wie bei der orthodoxen Oma und dem Rocker oder Rapper zum Gruppenabzeichen werden, zum Zugehörigkeitszeichen etwa der Mitglieder des linksautonomen ›schwarzen Blocks‹, dessen Angehörige es (über die Nase gebunden) zur Verhüllung bzw. Vermummung nutzen. Das Kopftuch als Religionszeichen jedoch wurde im Laufe der Zeit nicht nur semantisch, sondern auch emotional (je nach Perspektivierung positiv oder negativ) ›aufgeladen‹ (vgl. Schwarz-Friesel/Chur 2014: 234). Damit wird die ursprüngliche Kernbedeutung des Zeichens mit neuen zusätzlichen Attributen versehen, es wird ›rekontextualisiert‹ und dadurch zum ›Kollektivsymbol‹ im Sinne eines ›kulturellen Stereotyps‹ gesteigert, was eine bloß ›argumentative‹ Auseinandersetzung darüber zusätzlich erschwert und in der Diskursanalyse entsprechend zu berücksichtigen ist (vgl. Drews/Gerhard/Link 1985: 265).

Dieses kulturelle Stereotyp wird damit für viele zum Zeichen für ›das Fremde‹, für das Orientalische schlechthin, das die vertraute soziale Ordnung auflöse, den tradierten Werteverbund des ›Eigenen‹ bedrohe, den Zusammenhalt Europas unterminierte. Damit gewinnt das vermeintlich neutrale Kleidungsstück im kontroversen Diskurs der europäischen Öffentlichkeit etwas Bedrohliches, der Schleier wird über seine sozialen und kulturellen Attribute hinaus zum *politischen* Zeichen für den Islam, für ein potentiell gewalttätiges Religionsverständnis, für Repression und Terror (vgl. Jäger/Jäger 2007: 117). Im Zeichen des Schleiers verdichten sich gleich mehrere in sich höchst komplexe und z.T. einander widersprechende Diskursstränge über Frauenrechte, Religionsfreiheit, Staatsneutralität, Immigration, Identität – und dies auf mehreren Diskursebenen (der Politik, der Justiz, der Kultur, der Medien, des Alltags). Kann man zugleich und mit derselben Überzeugungskraft für Glaubensfreiheit bzw. deren Ausdruck (Art. 3 GG) und für das Neutralitätsgebot des Staates (s.o. Fn. 2) eintreten? Zugleich für die Rechte emanzipierter Frauen und für die muslimischen Immigrantinnen, ohne argumentativ ins Stolpern zu kommen? Berufen sich nicht beide auf ebenso aspektheterogene wie emotional besetzte Grundbegriffe wie ›Freiheit‹? Die Freiheit, ihrem Glauben öffentlich Ausdruck zu verleihen, und die Freiheit, sich von Tabus und Vorschriften ihres Glaubens zu lösen? Die Freiheit zur bewussten Einschränkung der eigenen Freiheit durch Rituale und Tabus? Der Perspektivierung (vgl. Köller 2004) des jeweiligen Arguments

ist kaum zu entrinnen. Das erklärt die anhaltende Omnipräsenz des Themas in der öffentlichen Debatte, die uns wohl auf absehbare Zeit erhalten bleiben wird.⁹

Die ›Burka-Debatte‹ ist also nur *ein* Symptom des fragilen Spannungsverhältnisses zwischen Identität und Integration, insofern Flüchtlinge und Immigranten ihre Religion, ihre Tradition und deren tabubewehrten Regelwerke als Teil ihres Selbstbildes zu behaupten suchen, während die Einheimischen von ihnen die Anpassung an europäische Normen und Werte erwarten und einfordern. Konflikte entstehen insbesondere dort, wo diese Normen und Regelwerke eklatant divergieren. Das betrifft keineswegs nur muslimische Flüchtlinge. Die Beschneidungsdebatte etwa führte zu unvermuteten Solidarisierungen zwischen Juden und Arabern, als deutsche Gerichte aufgrund medizinischer Probleme die religiös begründete Beschneidungspraxis in Frage stellten. Während § 226a StGB die »Verstümmelung weiblicher Genitalien« unter Strafe stellt, wird der zumindest medizinisch entsprechende Vorgang bei Jungen konsequent »Beschneidung« genannt und in § 1631d BGB ausdrücklich legalisiert. Juristen sahen darin einen Verstoß gegen das verfassungsmäßige Diskriminierungsverbot: Das weibliche Genital sei sakrosankt, das männliche disponibel (so z.B. der Richter am OLG Nürnberg Tonio Walter, vgl. Walter 2013). Der Sturm der Entrüstung, der danach durch den deutschen Blätterwald rauschte, war gewaltig. »Auschwitz!«, riefen jüdische Autoren, »Islamhasser!«, die muslimischen. Dabei war die Rechtslage auch vor Einführung der neuen Paragraphen eindeutig, aber diese berührten eben religiöse Tabus, was die nüchterne Erörterung des eigentlichen Sachverhalts vollends unmöglich machte.

Die Liste solcher Beispiele ließe sich angesichts der Fülle divergierender Normen und tabubewehrter Regeln mühelos erweitern (wozu hier nicht der Raum ist). Sie stehen für unsere Ausgangsfrage, auf die wir hier am Beispiel der Verhüllung zurückkommen: Darf man von religiös oder kulturell geprägten Immigranten erwarten, sich im Namen der *Integration* von ihren ererbten Ritualen zu befreien, internalisierte Tabus zu verletzen, die vermeintlich ihre kulturelle *Identität* ausmachen? Das Dilemma ist offensichtlich, aber es sollte uns nicht ratlos machen, denn der Handlungsbedarf ist ebenso offensichtlich. Er beginnt mit den endlich politisch beschlossenen Maßnahmen zur behutsamen Heranführung der Flüchtlinge aus anderen Kulturen an europäische Normen und Schaffung der dafür essentiellen Voraussetzung: der Vermittlung sprachlicher Kompetenz.

9 | In einem kleinen Pilotprojekt unter meiner Leitung an der TU Berlin wurden im Herbst 2016 über 1000 thematisch einschlägige Presseartikel aus gängigen deutschen Tageszeitungen (*FAZ*, *TAZ*, *Welt*, *Bild*) sowie aus der Wochenzeitung *Die Zeit* einer kritischen Diskursanalyse unterzogen, deren angemessene Dokumentation den hier gegebenen Rahmen bei weitem sprengen würde, die jedoch gezeigt hat, wie sehr sich die Positionen dazu allen geläufigen Schemata und Kategorisierungen (links/rechts, progressiv/konservativ, kosmopolitisch/national, säkular/religiös etc.) entziehen.

Aus den (mindestens) dreißig Jahre alten Forderungen nach einer theoretisch fundierten und empirisch instrumentierten Erforschung von Konstellationen interkultureller Tabukommunikation sollte daher m.E. endlich auch die Konsequenz gezogen werden, deren Ergebnisse für die angewandte Dimension kulturwissenschaftlich basierter Fremdsprachenvermittlung fruchtbar zu machen (vgl. Hess-Lüttich 1985). Ihr Ziel sollte z.B. sein, über die sprachliche Kompetenz hinaus auch Toleranzfähigkeit, sprachliche Sensibilität, Verständigung durch Schweigen etc. zu vermitteln (vgl. Schröder 1998). Solche Fähigkeiten erleichtern Reparaturen von Tabubrüchen und helfen potentielle kommunikative Konflikte zu vermeiden. Exhaustive Inventare über Tabus, Reparaturmechanismen und Euphemisierungsstrategien einer Kultur anzulegen, dürfte kaum möglich sein. Umso gebotener scheint mir die Ergänzung der schulgemäßen Sprachvermittlung um ein »emotionales und kognitives Lernen« etwa im Sinne des Konzepts von *language awareness* (vgl. Luchtenberg 1997) und des *Empathie-Ansatzes* (vgl. Hermanns 2007).

Bezogen auf Tabus bedeutet das, sich der eigenen kulturellen Zugehörigkeit bewusst zu werden und sich für die Tabus der Zielsprache informiert zu sensibilisieren. Zur Vermittlung deutscher Sprache und Kultur z.B. an muslimische Immigranten gehört dann m.E. auch, das Ethos liberalen Rechts säkular verfasster Gesellschaften mit unangestringter Beharrlichkeit zu erklären. Die immer wieder berichtete Rücksichtnahme mancher deutscher Jurist(inn)en und muslimischer Friedensrichter auf muslimische Maximen patriarchalischer Konfliktbearbeitung ist nicht nur ein Missverständnis von Multikulturalität, sondern ein Rückschritt hinter längst erreichte global-zivilisatorische Maßstäbe und Richtwerte.

Wer dieser Strategie folgte, könnte, im Glücksfalle, kommunikativen Gewinn buchen; er begäbe sich – im Respekt vor den gewiss erhellenden Konfigurationen der Differenz (und durchaus diesseits aller romantischen »Multikulti«-Idealisierungen) – z.B. mit dem Humboldtpreisträger Anil Bhatti auf die Suche nach den *Ähnlichkeiten* (*similarities*) in der Diversität:

»Ähnlichkeit« als universalistische Perspektive – verbunden mit »Solidarität« (welche partikularistische Bindungen relativiert, um eine plurikulturelle Kommunikationsgesellschaft zu projizieren) – gewinnt an Bedeutung. Dies bildet einen Gegensatz zur Verabsolutierung der Differenz durch die Homogenisierung. Durch die damit anvisierten plurikulturellen Lebensformen und die entsprechenden Implikationen für Identitätsvorstellungen gewinnt das Konzept der Interkulturalität neue Kontur. (Bhatti 2012: 185)

D.h. indessen nicht, die Augen vor den Differenzen zu verschließen. Lern- und Aufnahmebereitschaft der Residenzgesellschaft setzen das Bewusstsein der eigenen Maßstäbe und Richtwerte sowie jene klaren Grenzziehungen voraus, zu denen sich die Politik bislang in Deutschland nie hat durchringen können, was nicht zuletzt den reaktionären Kräften gegenwärtig so beunruhigenden Auftrieb verleiht. Wenn 2015 mehr als 1000 fremdenfeindliche Straftaten registriert wur-

den und wenn sogar in einem Bundesland, in dem es z.B. gar keine Burka- oder Nikab-Trägerinnen gibt, xenophobe Parteien wie AfD und NPD fast ein Viertel aller Wählerstimmen auf sich vereinigen (wie am 4. September 2016 in Mecklenburg-Vorpommern), dann sollte vielleicht auch in Deutschland (wie schon in den umliegenden Ländern) das Religionsprivileg überdacht und so ausgestaltet werden, dass der grundgesetzlich geschützten Religionsfreiheit ebenso Rechnung getragen wird wie dem ebenfalls grundgesetzlich verankerten Anspruch staatlicher Neutralität in Glaubensfragen.

Daraus folgt m.E. eine für *alle* Religionen gleichermaßen verbindliche Einhegung ihrer öffentlichen Präsenz als Zeichen der politischen Behauptung eines Bekenntnisses (vgl. z.B. die ›Kruzifixurteile‹). Religion ist *Privatsache*, nicht Sache des Staates. *Privat* mögen Frauen tragen, was sie wollen; aber im Staatsdienst und bei der Wahrnehmung öffentlicher Aufgaben sollten Zeichen religiöser Überzeugung nicht als Zeichen politischer Stellungnahme missbraucht werden. Elke Schmitter fordert (vgl. Spiegel 2016: 107) die muslimische Frau auf: »Zeige dein Angesicht«, Maske und Schleier gehörten »auf die Bühne, in den Karneval oder zum Banküberfall«. Die Burka sei ein politisches Symbol, bei dem es nicht um Unwohlsein gehe, »sondern um ein System von Macht und Gewalt unter der religiösen Vollverschleierung« (ebd.).

Vermittlung von *Wissen über Religion* dagegen ist sehr wohl Sache des Staates und sollte nicht allein den Religionsgemeinschaften gleich welcher Couleur überlassen bleiben, die die Schüler eines Klassenverbandes zu den Stunden ihrer je eigenen Konfessionen auseinanderreißen und die Fremdheit zwischen ihnen verstärken. Vielmehr gebe es stichhaltige Argumente für einen *bildenden* statt nur *bekennenden* Unterricht in Religion, meint der Hallenser Germanist Jürgen Krätzer (vgl. 2016), eine für alle Schüler verbindliche und *gemeinsame* Unterweisung, in der historisch-vergleichend die vielfältigen »Spielarten des Glaubens und Unglaubens als Varianten freier Willensentscheidung« (ebd.) vorgeführt werden. Das relativiere vielleicht auch ein wenig die Unbedingtheit der von religiösen Autoritäten eingeforderten Unterwerfung unter ihre jeweilige Doktrin. Deren Behauptung, nur die Furcht vor Gottesstrafe und die Hoffnung auf Belohnung im Jenseits befähige zu ethischem Handeln, würde als die Hybris entzaubert, die sie ist. Der eigenverantwortlich Handelnde gewönne durch die Einsicht in die dem Maß seines Nichtwissens gemäße Demut jene mündige Freiheit, die religiöse Autoritäten so einträchtig bekämpfen, eben weil sie ihre Macht in Frage stellt. Diese Freiheit im Geiste Adornos – »im Zweifel für den Selbstzweifel« (Probst 2017)¹⁰ – verleihe ihm (ihr) dann auch die Kraft, Rituale auf ihre Rechtfertigung hin zu befragen und die Funktionalität von Tabus kritisch zu prüfen.

10 | »Dem kritischen Denken geht es um Empathie und damit immer auch um das Aushalten von Komplexität und Ambivalenz. Je mehr man reflektiert, desto mehr Positionen sind mit nachvollziehbaren, sich möglicherweise aber gegenseitig ausschließenden Ansprüchen im Spiel. Im Zweifel für den Selbstzweifel: Das ist das Kreuz moderner pluraler Gesellschaften.« (Probst 2017: 60)

Die Freude an (selbst) bestimmten Ritualen, der Respekt vor (selbst) akzeptierten Tabus würde dadurch nicht beschränkt.

LITERATUR

- Akashé-Böhme, Farideh (2006): Sexualität und Körperpraxis im Islam. Frankfurt a.M.
- Berger, David (2010): Der heilige Schein. Berlin.
- Bhatti, Anil (2012): Ähnlichkeit statt Differenz. In: Franciszek Grucza (Hg.): Vielheit und Einheit der Germanistik weltweit. Bd. 2. Frankfurt a.M. u.a., S. 185-188.
- Birk, Andrea/Kaunzner, Ulrike A. (2009): Tabu und Identität. Wie man das vermittelt, worüber die anderen schweigen. In: Ernest W.B. Hess-Lüttich/Peter Colliander/Ewald Reuter (Hg.): Wie kann man vom ›Deutschen‹ leben? Zur Praxisrelevanz der interkulturellen Germanistik. Frankfurt a.M. u.a., S. 397-416.
- Blumenberg, Hans (1979): Arbeit am Mythos. Frankfurt a.M.
- Bouchara, Abdelaziz (2002): Höflichkeitsformen in der Interaktion zwischen Deutschen und Arabern. Ein Beitrag zur interkulturellen Kommunikation. Tübingen.
- Cassirer, Ernst (1952): Philosophie der symbolischen Formen. 3 Bde. Darmstadt.
- Cook, James (1821): The Three Voyages of Captain James Cook Round the World. Vol. V: Being the First of the Third Voyage. London.
- Dawkins, Richard (2008): Der Gotteswahn. Berlin.
- Drews, Axel/Gerhard, Ute/Link, Jürgen (1985): Moderne Kollektivsymbolik. Eine diskurstheoretisch orientierte Einführung. In: Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur (IASL) 10, Sonderheft 1, S. 256-375.
- Freud, Sigmund (1961): Totem und Tabu [1912]. Gesammelte Werke Bd. 9. Hg. v. Anna Freud. Frankfurt a.M.
- Gutjahr, Ortrud (2008): Tabus als Grundbedingungen von Kultur. Sigmund Freuds »Totem und Tabu« und die Wende in der Tabuforschung. In: Dies./Claudia Benthien (Hg.): Tabu, Interkulturalität und Gender. München, S. 19-50.
- Hermanns, Fritz (2007): Empathie. Zu einem Grundbegriff der Hermeneutik. In: Ders./Werner Holly (Hg.): Linguistische Hermeneutik. Theorie und Praxis des Verstehens und Interpretierens. Tübingen, S. 127-172.
- Hess-Lüttich, Ernest W.B. (Hg.; 1985): Integration und Identität. Soziokulturelle und psychopädagogische Probleme im Sprachunterricht mit Ausländern. Tübingen.
- Ders. (2009): Fremdbilder – Feindbilder? Ein Islam-Bild in der deutschen Presse. Zur Kopftuchdebatte im *Spiegel* 1989-2008. In: Hiltraud Casper-Hehne/Irmy Schweiger (Hg.): Vom Verstehen zur Verständigung. Dokumentation der öffentlichen Vorlesungsreihe zum Europäischen Jahr des Interkulturellen Dialogs 2008. Göttingen, S. 77-96.
- Ders. (2010): Karikatur-Krisen. Eine Mediendebatte über Islam-Satire. In: Dieter Heimböckel u.a. (Hg.): Zwischen Provokation und Usurpation. Interkulturalität als (un)vollendetes Projekt der Literatur- und Sprachwissenschaften. München, S. 163-190.

- Ders./Diallo, Djouroukoro (2007): Verhüllung und Enthüllung im Ritual der Begegnung. Zeichen des Grußes – besonders im malischen Bambara. In: Kodikas/Code. An International Journal of Semiotics 30, H. 3-4, S. 205-220.
- Ders./Khattab, Aleya/Steinmann, Siegfried (Hg.; 2011): Zwischen Ritual und Tabu. Interaktionsschemata interkultureller Kommunikation in Sprache und Literatur. Frankfurt a.M.
- Hörmann, Karl (1996): Sodomie. In: LChM, Sp. 1102f.; online unter: <http://www.stjosef.at/morallexikon/sodomie.htm> [Stand: 1.10.2017].
- Holder, Robert W. (2008): How Not To Say What You Mean. Oxford dictionary of Euphemisms. Oxford.
- Jäger, Margarete/Jäger, Siegfried (2007): Gefährlich fremd? Zur Dynamik des Zusammenwirkens unterschiedlicher Diskursstränge und -ebenen am Beispiel der Kopftuchdebatten. In: Dies.: Deutungskämpfe. Theorie und Praxis kritischer Diskursanalyse. Wiesbaden, S. 109-130.
- Köller, Wilhelm (2004): Perspektivität und Sprache. Zur Struktur von Objektivierungsformen in Bildern, im Denken und in der Sprache. Berlin/New York.
- Korteweg, Anna C./Yurdakul, Gökçe (2016): Kopftuchdebatten in Europa. Konflikte um Zugehörigkeit zu nationalen Narrativen. Bielefeld.
- Krätzer, Jürgen (2016): Atheismus ist immer noch erlaubt. In: Die Zeit v. 18. August 2016, S. 50.
- Luchtenberg, Sigrid (1997): Tabus in interkultureller Kommunikation. Bedeutung für Deutsch als Fremdsprache. In: Deutsch lernen 3/1997, S. 211-223.
- Dies. (1999): Interkulturelle kommunikative Kompetenz: Kommunikationsfelder in Schule und Gesellschaft. Opladen.
- Oestreich, Heide (2005): Der Kopftuch-Streit. Das Abendland und ein Quadratmeter Islam. Frankfurt a.M.
- Ourghi, Abdel-Hakim (2016): So tun, als gäbe es das nicht. Gleichgeschlechtlicher Sex ist das große Tabu unter Muslimen. Auf den Tabubruch stehen oft noch grausame Strafen. In: Die Zeit v. 16. Juni 2016, S. 48.
- Probst, Maximilian (2017): Im Zweifel für den Selbstzweifel. In: Die Zeit v. 20. Juli 2017, S. 60.
- Radisch, Iris (2016): Darf man die Burka verbieten?. In: Die Zeit v. 18. August 2016, S. 1.
- Rothe, Matthias/Schröder, Hartmut (2005): Thematische Hinführung. Tabu – Annäherung an ein Phänomen. In: Dies. (Hg.): Körpertabu und Umgehungsstrategien. Berlin, S. 7-15.
- Şahin, Reyhan (2014): Die Bedeutung des muslimischen Kopftuchs: Eine kleidungssemiotische Untersuchung Kopftuch tragender Musliminnen in der Bundesrepublik Deutschland. Münster.
- Schröder, Hartmut (1995): Tabuforschung als Aufgabe interkultureller Germanistik. In: Jahrbuch Deutsch als Fremdsprache. Intercultural German Studies 21, S. 15-35.
- Ders. (1998): Interkulturelle Tabuforschung und Deutsch als Fremdsprache. In: Deutsch als Fremdsprache 4/1998, S. 195-198.
- Ders. (1999): Semiotisch-rhetorische Aspekte von Sprachtabus. In: Erikoiskielet ja käännösteröia VAKKI:n julkaisut 25, S. 29-50.

- Ders. (2003): Tabu. In: Alois Wierlacher/ Andrea Bogner (Hg.): Handbuch interkulturelle Germanistik. Stuttgart/ Weimar, S. 307-315.
- Schütz, Alfred/ Luckmann, Thomas (²1984): Strukturen der Lebenswelt. Frankfurt a.M.
- Schwarz-Friesel, Monika/ Chur, Jeanette (⁶2014): Semantik – Ein Arbeitsbuch. Tübingen.
- Soeffner, Hans-Georg (2010): Symbolische Formung. Eine Soziologie des Symbols und des Rituals. Weilerswist.
- Streck, Peter (Hg.; 2000): Wörterbuch der Ethnologie. Wuppertal, S. 252-255.
- Wagner, Hans (1991): Medien-Tabus und Kommunikationsverbote: die manipulierbare Wirklichkeit. München.
- Weber, Max (1973): Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. Hg. v. Johannes Winckelmann. Tübingen.
- Zöllner, Nicole (1997): Der Euphemismus im alltäglichen und politischen Sprachgebrauch des Englischen. Frankfurt a.M.

INTERNETQUELLEN

- Bundesverfassungsgericht (Hg; 2015): Ein pauschales Kopftuchverbot für Lehrkräfte in öffentlichen Schulen ist mit der Verfassung nicht vereinbar. Pressemitteilung Nr. 14 v. 13. März 2015; online unter: <https://www.bundesverfassungsgericht.de/SharedDocs/Pressemitteilungen/DE/2015/bvg15-014.html> [Stand: 1.10.2017].
- EUV-Frankfurt (2007): Begriffsindex; online unter: http://www.kuwi.euv-frankfurt-o.de/de/lehrstuhl/sw/sw2/forschung/tabu/weterfuehrende_informationen/begriffsindex/index.html [Stand: 1.10.2017].
- Heinig, Hans-Michael (2005): Religionsfreiheit oder Neutralitätsgebot? Das Kopftuch in der rechtsstaatlichen und juristischen Debatte. In: Bundeszentrale für politische Bildung Newsletter v. 28.6.2005; online unter: <http://www.bpb.de/politik/innenpolitik/konfliktstoff-kopftuch/63259/einstieg-in-die-debatte> [Stand: 1.10.2017].
- Löffelholz, Julia (2016): Angeblich tragen rund 300 Frauen in Deutschland eine Burka. In: Zeit online; online unter: <http://www.zeit.de/2016/39/burka-traegerinnen-deutschland-300-muslime> [Stand: 1.10.2017].

Interkulturalität im Universitätsbetrieb

BOŻENA CHOŁUJ

Abstract

The text is about the problem of implementing interculturality not only in teaching and learning but also in operating international/intercultural joint degree programs. In all sectors and on all levels in academic practice there is an astonishing lack of experience with »the other«. Even some theories on cultural differences are rather perpetuating stereotypical thinking than helping to understand each other. The main thesis of the article means that one has to take the examination about experience(s) to aim for better intercultural competences in academic practice and for bridging the gap between scientific knowledge about culture and our daily behavior while ruling intercultural study programs.

Title: Interculturalism in University Practice

Keywords: interculturality in university practice; intercultural study programs; experience; administration; teaching

Lernen, Lehren und Verwalten stellen in der akademischen internationalen Organisation interkultureller Studiengänge eine Triade dar, deren Betrachtung unter dem Aspekt der Erfahrung im Zentrum des Beitrags steht. In erster Linie geht es hier nicht um einen wissenschaftlichen Umgang mit Differenzen, sondern um Ambivalenzen der Interkulturalität in der Theorie und in der akademischen Alltagspraxis, die der Etablierung der interkulturellen Studiengänge im Wege stehen. Verwiesen wird dabei auf die Rolle der individuellen Erfahrung mit der Fremdheit, die mehr mit Projektionen als mit der adäquaten Wahrnehmung der Anderen zu tun hat. Die These des Beitrags ist, dass eine intensive Auseinandersetzung mit Erfahrung auf allen Ebenen der Universität als einer Institution notwendig ist, damit interkulturelle Kompetenzen als akademische Praxis zur Aufhebung der Kluft zwischen den wissenschaftlichen Debatten über Kultur und ihrem gängigen Verständnis beitragen können.

Obwohl das Verständnis von Kultur in wissenschaftlichen Debatten längst weit über die Vorstellung hinausgeht, dass sie einen homogenen, nationalen Charakter habe, bieten immer mehr Universitäten in Deutschland und in anderen europäischen Ländern *interkulturelle* Studiengänge an, oft im Rahmen *internationaler* Kooperationen. »Interkulturell« und »international« haben in der Nomenklatur solcher Studiengänge wohl eine strategische Funktion, weil sie das ansprechen, was in den zeitgenössischen Diskursen als problematisch erscheint (»Kampf der Kulturen«, das Eigene und das Fremde, Intoleranz etc.) und in Konfliktsituationen als sogenannter kultureller Hintergrund wahrgenommen wird.

Dafür versuchen die Universitäten Erklärungen zu liefern, politische und soziale Lösungen zu suggerieren und Spezialisten auszubilden. Diese Bezeichnungen in der Benennung der Studiengänge reproduzieren jedoch nolens volens das gängige Verständnis von Kultur und Nation, obwohl sie in den Curricula und im Studium selbst differenziert behandelt werden. Präfixe wie »inter-« und »trans-« implizieren nämlich die Existenz zweier voneinander deutlich abgegrenzter Entitäten, und diese bekommen im außeruniversitären Bereich (z.B. in Workshops unterschiedlicher Provenienz) durch Kulturstandards (vgl. Thomas 2005) und Kulturdimensionen (vgl. Hofstede 2001) Formen, die im Berufsleben im Umgang mit kulturellen Differenzen behilflich sein sollen. Doch auf diese Weise verfestigen sie Stereotype (vgl. Heringer 2010; 2012), die während der beruflichen Praxis wieder abgebaut oder korrigiert werden müssen, weil sie der direkten Kommunikation am Arbeitsplatz oft im Wege stehen. Kulturelle Stereotype verleihen den Menschen zwar eine gewisse Sicherheit, sich bei Erstkontakten mit ihrem Gegenüber, den Menschen aus anderen Ländern, zurechtzufinden, aber das nur in einem sehr eingeschränkten Sinne, weil sie die Vielfalt von Differenzen stark reduzieren.

Der operative, strategische Umgang mit den vereinfachten Definitionen von »Interkulturalität« und »Internationalität« ist in gesellschaftlichen und politischen Kontexten häufiger anzutreffen als eine Handlung, die keine Stereotype als fertige Sets von Differenzen voraussetzt. Die Tatsache, dass trotz der oben erwähnten langjährigen akademischen Praxis die Vielfalt der Definitionen von »Kultur« und »Nation« im öffentlichen Raum bis dato kaum sichtbare Relevanz zukommt, bestärkt die Skepsis, dass sich das gängige Verständnis von Kultur bei den Studierenden interkultureller Studiengänge deutlich ändert. Man könnte fragen, ob sich deren Verständnis von Kultur bzw. Nation tatsächlich erweitert oder ob sie neue theoretische Ansätze nur im Rahmen der akademischen Standards zwecks eines reibungslosen Abschlusses des Studiums anwenden, ohne besonders davon überzeugt zu sein, es in ihrem späteren Berufsleben anwenden zu können. Eine eindeutige Antwort auf diese Fragen ist nicht leicht zu finden, aber die Art, wie diese Begriffe bzw. Kategorien in Medien und in öffentlichen Räumen funktionieren, verweist eher darauf, dass sich die Forschungsergebnisse zu kulturellen Differenzen vom gesellschaftlichen Umgang mit ihnen immer noch stark unterscheiden.

Diese Diskrepanz zwischen dem wissenschaftlich Erkannten und der Alltagspraxis im öffentlichen Raum lässt sich verstehen, wenn man bedenkt, dass sich ein Lernprozess nicht durch Wissenserwerb, sondern durch Erfahrung am effektivsten vollzieht.¹ In diesem Zusammenhang müsste der ganze Universitätsbetrieb ins Visier genommen werden, in dem die Studierenden ihre Erfah-

1 | Auf die Bedeutung der Erfahrung verweist Wilfred R. Bion in seiner Theorie und psychotherapeutischen Praxis (vgl. Bion 2016). In der Beschreibung seiner psychoanalytischen Praxis verweist Bion auf die Schwierigkeiten der Arbeit mit den Erfahrungen, die seine Patienten in den Sitzungen mit ihm als Psychoanalytiker machen. Er gehört zu den wenigen Psychoanalytikern, die die Erfahrung als Methode benutzen, meistens,

rungen während ihres Studiums sammeln. Dazu gehören nicht nur Lehrveranstaltungen in Seminarräumen und das Studentenleben in der Freizeit, sondern auch die Kontakte der Studierenden zum Lehr- und Verwaltungspersonal der Universitäten.

Zum derzeitigen Lehrpersonal gehört immer noch eine Generation von Lehrenden, die auf eine große kulturelle Vielfalt im Seminarraum nur begrenzt vorbereitet ist, weil sie während ihrer Studienzeit bei weitem nicht so mobil war wie die heutigen Studierenden. Der Wechsel des Studienortes wurde zu ihrer Studienzeit meistens im Rahmen nur eines Staates praktiziert. Erasmus-Programme gibt es erst seit 1987. Praktika im Ausland wurden nur selten wahrgenommen. Und Auslandsstipendien bekam der wissenschaftliche Nachwuchs eher als Studierende. Der Nachwuchs hielt sich auch häufiger in Bibliotheksräumen zu Recherchen auf als in den Seminarräumen oder an öffentlichen Orten, an denen die Chance für einen intensiveren Kontakt mit der Andersheit bzw. Fremdheit der dort agierenden Menschen größer gewesen wäre. Diesbezüglich sah es in den sogenannten westlichen Ländern besser aus als in ostmitteleuropäischen Staaten vor der politischen Wende von 1989, aber der Studentenaustausch wurde auf beiden Seiten des ›Eisernen Vorhangs‹ nicht so konsequent gefördert wie nach diesem Umbruch. Die allgemeine Mobilität der Studierenden nahm in Europa besonders nach der EU-Erweiterung zu. Die Kompetenzen, die das Lehrpersonal vor dieser Zeit erworben hat, beschränken sich auf höchstens zwei Kulturräume, während heute an Seminaren oft Studierende aus vielerlei Ländern teilnehmen. Mit den Kulturen unterschiedlicher sozialer Gruppen kommt man in der Lehre seit der Demokratisierung der Universitäten in den 1970er Jahren mehr oder weniger gut zurecht. Problematischer sind nur noch die Gruppendynamiken, die sich aus den Geschlechterkulturen ergeben. Aber auch in diesem Bereich tut sich seit den 1980er Jahren durch die zweite Frauenbewegung und durch die EU-Richtlinien zum Gender-Mainstreaming aus den 90er Jahren schon mehr.

Mit den ausländischen Studierenden nimmt die Zahl der Differenzen in Seminaren radikal zu, manche stehen sogar konträr zueinander, wie eben die Differenzen im Gender-Bereich, wenn sie z.B. von Konfessionen abhängig sind. Interaktionsprozesse, die sich aus den kumulierten Differenzen an den Universitäten ergeben, werden komplexer und können von den Studierenden nicht mehr individuell, ohne jegliche Unterstützung seitens der Universität, bewältigt werden. Interkulturelle Studiengänge stellen einen besonderen Fall dar, in dem Theorie und Praxis zusammenlaufen, damit das Erlernte sich mit dem Erfahrenen deckt und das erworbene Wissen nicht bloß ein theoretisches Wissen ist, sondern die Form von interkulturellen Kompetenzen annimmt (vgl. Volkmann 2002), die auch nach dem Studium abrufbar und anwendbar bleiben.

Eine Grundlage für die Gründung internationaler interkultureller Studiengänge bilden staatliche Verträge über interuniversitäre Kooperationen mit dem

indem er seine Patienten in der psychotherapeutischen Behandlung bewusst dazu provoziert, diese in den Sitzungen mit ihm zu sammeln (vgl. Bion 2007).

Ziel, das Zusammenspiel von Differenzen jeglicher Art in den oben erwähnten Interaktionsprozessen zu fördern. Verwaltungstechnisch gibt es bekanntlich zwei Grundformen solcher Studiengänge: *Joint Degree* und *Double Degree*. In ihnen studiert man entweder an einem Standort oder an beiden kooperierenden Universitäten, indem man ein Semester bzw. ein Jahr an der Partneruniversität Lehrveranstaltungen absolviert, um daraufhin an die eigene Heimatuniversität zurückzugehen und dort das Studium abzuschließen. Als *Joint Degree* gelten Studiengänge mit einem von den kooperierenden Universitäten gemeinsam abgestimmten Programm und einem gemeinsam definierten Abschluss. Beim zweiten Typus handelt es sich um eigenständige Studiengänge mit Doppel- bzw. Mehrfachabschlüssen (auch *Triple Degrees* etc.), die an den kooperierenden Universitäten unter Anerkennung der Unterschiede ihrer Programme realisiert werden, wobei die an der jeweils anderen Universität erbrachten Studienleistungen angerechnet werden. Solch ein Studiengang kann auch an einem Standort absolviert werden, auf den sich die kooperierenden Universitäten einigen, als eine Mischform, in der es ein gemeinsames Curriculum, gemeinsame Lehre, aber zwei BA- bzw. MA-Abschlüsse gibt.

Studiengänge, die teilweise an der einen Universität und teilweise an der anderen realisiert werden und in denen nur Studierende den Studienort wechseln, sind institutionell überschaubar. Leistungen der Studierenden, die an der jeweiligen Universität erbracht werden, werden automatisch anerkannt. Die universitäre Verwaltung dieser Studiengänge kann auf eine Person begrenzt sein. Differenzen, welche die Studierenden an der jeweiligen Universität vor Ort erfahren, müssen sie selbst bewältigen. Missverständnisse, die sich aus den Universitätssystemen und aus unterschiedlichen akademischen Traditionen ergeben, werden in solchen Studiengängen von den Institutionen weder strukturell noch inhaltlich aufgefangen. Sie aufzulösen unterliegt allein den individuellen Problemlösungskompetenzen der Studierenden. Sie sind diejenigen Akteure, die sich mit der Interkulturalitätsproblematik auseinandersetzen, wenn sie mit Gepflogenheiten und Regeln des unbekannten Studienortes konfrontiert werden – nicht ihre Lehrenden. Diese Situation erinnert etwa an die erste Entwicklungsphase der Gender Studies in Europa, in der zwar nicht die Interkulturalität, jedoch die Interdisziplinarität in der Lehre postuliert wurde. Auch hier waren es zuerst die Studierenden, die sie zu leisten hatten. Die Curricula umfassten etliche Seminare zu Geschlechterthematik in unterschiedlichen wissenschaftlichen Disziplinen, aber die Interdisziplinarität wurde als leitender Ansatz der Lehre methodologisch nur selten praktiziert. Die Studierenden wurden aber dazu animiert, ihre Seminare in unterschiedlichen Wissenschaftsbereichen zu belegen, um auf diesem Weg einen interdisziplinären Einblick in die Geschlechterproblematik zu gewinnen. Dies hat sich mit der Zeit radikal geändert, zuerst in den Seminaren, die von zwei oder mehreren Lehrenden aus unterschiedlichen Disziplinen geleitet wurden, und später durch direkt angewendete methodologische Ansätze, die zur Professionalisierung der Gender Studies führten.

Gemeinsame Studiengänge, die in Kooperationen von zwei Universitäten aus zwei unterschiedlichen Staaten gegründet werden und deren Studieren-

de an einem gemeinsamen Ort ihr ganzes Studium absolvieren, stellen eine weit größere Herausforderung als die oben angeführten Typen dar – und zwar für alle Akteure: Studierende, Lehrende und Universitätsverwaltungen, die diese Studiengänge parallel verwalten. Als Beispiel können hier der BA ›Interkulturelle Germanistik‹ am *Collegium Polonicum* in Ślubice, an der deutsch-polnischen Grenze, oder die ›Polnisch-Japanische Akademie für Computertechniken‹ angeführt werden.

Die ›Polnisch-Japanische Akademie für Computertechniken‹ ist an drei Orten in Polen aktiv: Warschau, Gdansk und Bytom. In Warschau wirkt sie als eine eigenständige Institution, die im Rahmen der polnisch-japanischen Zusammenarbeit gegründet wurde, jedoch ausschließlich nach polnischem Recht agiert. Interkulturalität als Thema tritt in keinem Curriculum der dort angebotenen Studiengänge auf, auch nicht im Studiengang ›Kultur Japans‹.

Das *Collegium Polonicum* ist dagegen eine Gemeinschaftseinrichtung der Adam-Mickiewicz-Universität (Poznań) und der Europa Universität Viadrina (Frankfurt/Oder) für deutsch-polnische Zusammenarbeit, die von einer gemeinsamen ständigen deutsch-polnischen Kommission geleitet wird, was bedeutet, dass alle Aktivitäten und Studiengänge, die dort entwickelt werden, der Obhut und Regelung beider Universitäten unterliegen. Es ist eine innovative Einrichtung, weil die Interkulturalität vor Ort nicht nur in gemeinsamen deutsch-polnischen Studiengängen thematisiert wird, wie in ›International Relations: Regional and Trans-border Cooperation‹, ›Interkulturelle Germanistik‹, ›Jura‹ (deutsch-polnisches Recht) und ›Kulturwissenschaften – Interkulturelle Kommunikation‹. Die Interkulturalität muss dort auch – und das ist ein Novum im akademischen Alltag – auf allen Ebenen praktiziert werden, sogar in der Verwaltung. So treffen in allen erwähnten Studiengängen zwei verschiedene universitäre Rechtssysteme aufeinander und die Erfahrung zeigt, dass sie miteinander nicht immer kompatibel sind. Man denke z.B. an die Kalender des akademischen Jahres der beiden Universitäten, in denen Semesterpausen, Prüfungszeiten und Feiertage nicht denselben Zeitraum umfassen, was für eine gemeinsame Stundenplanung der Lehrenden eine große Hürde darstellt. Da die Studiengänge von polnischen und deutschen Dozierenden aus beiden Universitäten in Ślubice betreut werden, ohne dass sich ihre nationalen Zugehörigkeiten immer mit dem nationalstaatlichen Standort ihrer Universitäten decken würde, arbeiten sie nach dem polnischen oder deutschen Kalender, d.h., die staatlich verordneten Feiertage als dienstfreie Tage müssen eingehalten werden, was für die Planung der Lehrverpflichtungen jedes Jahr logistische Probleme aufwirft.

Besonders stark fallen strukturelle Unterschiede bei der Verwaltung solcher Doppelstudiengänge vor Ort ins Gewicht. Da die Verwaltungen der kooperierenden Universitäten diese Studiengänge im gleichen Ausmaß tragen, sind für die Studierenden beide Studienordnungen verpflichtend. Auch Curricula müssen unterschiedlich gestaltet werden, in der Form und in der Beschreibung. Manche Seminare enden an der einen Universität mit einer Prüfung, an der anderen mit einer Hausarbeit. Und was z.B. auf der deutschen Seite an studentischen Angelegenheiten ein Prüfungsausschuss regelt, wird auf der polnischen Seite auf

Dekanatsebene behandelt. Ein gemeinsamer Prüfungsausschuss kann nicht gegründet werden, weil solch ein Gremium an polnischen Universitäten nicht vorgesehen ist. Im Endeffekt sind Beschlüsse des Ausschusses für die Studierenden an der deutschen Universität bindend und an der polnischen nicht. Hier müssen sie dieselbe Angelegenheit auch noch vom Dekanat genehmigen lassen, an das sie sich schriftlich zu wenden haben. Erst dann gilt diese Angelegenheit an beiden Universitäten als erledigt. Das Agieren in beiden Systemen kann als eine Belastung empfunden werden,² aber es bedeutet doch auch ein Sammeln von Kenntnissen und Erfahrungen in beiden Universitätssystemen, die die Studierenden sonst in keinem Praktikum erwerben könnten.

Auch die Noten müssen für beide Systeme umgerechnet werden, weil in Deutschland Noten von der besten 1 bis zu der ungenügenden 6 verliehen werden, während in Polen 5 als die beste und 2 als die ungenügende Note gilt. Alle Studierenden müssen sich in zwei elektronische Systeme (USOS und HIS) einschreiben, damit ihre umgerechneten Noten dort eingetragen werden können. Nach dem ersten Studienjahr beherrschen die Studierenden dieses doppelte System perfekt, problematischer ist es für die Lehrenden, die ihre Zeit für die Lehre und für ihre eigene Forschung unterschiedlich planen müssen und selbst unterschiedliche Lehrstile vertreten und unterschiedliche Bewertungssysteme anwenden, was unter den Studierenden zu Missverständnissen führen kann.

Viele Ungereimtheiten, die bei der Gestaltung der interkulturellen Studien auf internationaler Ebene bewältigt werden müssen, verbinden sich mit unterschiedlichen Traditionen, in denen Wissen produziert und vermittelt wird. Dies zu beheben würde bedeuten, dass beide Systeme einander anzugleichen wären und Unterschiede nivelliert werden müssten. Dann würde die eine Ebene für die Erfahrungen der Studierenden und Lehrenden entfallen, was nicht im Sinne der Interkulturalität wäre. Als man beim Bologna-Prozess an die Mobilität der Studierenden und Lehrenden gedacht hat, stand die Erwartung der gegenseitigen Anerkennung der studentischen Leistungen im Vordergrund. Während es im Rahmen der Erasmus- bzw. Sokrates-Programme einigermaßen funktioniert, muss mit den internationalen interkulturellen Studiengängen etwas Drittes auf der internationalen Ebene institutionell etabliert werden, was wie ein Gelenkstück für die miteinander kooperierenden Universitäten fungieren könnte – als eine Art Stabilisator der Zusammenarbeit oder ihrer Korrektur. Beim Betreiben dieser hier angeführten Form des Studiums werden nämlich Grenzen des Möglichen ausgelotet, vor allem bei der Suche nach der Kompatibilität der Gesetze, nach Gemeinsamkeiten und Unterschieden. Sonst entsteht bei jeder Neugründung der Eindruck, dass die Universitätsverwaltungen sich als die letzte Bastion nationaler Souveränität in der EU verstehen, insofern sie nicht bereit sind, Ausnahmeregelungen für internationale Studiengänge auszuarbeiten. Wenn man bedenkt, dass Institutionen, wie Mary Douglas schreibt, vor allem eine Kontrolle über Klassifikations- und Legitimierungsprozesse ausüben (vgl. Douglas

2 | Wie schwierig es für Studierende sein kann, berichten sie selbst in Stelniec/Trzaskowska/Widawska 2016.

1991), kann man von ihnen jedoch keine Flexibilität erwarten. Ihre Aufgabe ist vor allem Bestandswahrung und nicht flexible Innovation. Sie kodieren nicht nur Informationen für routinierte Entscheidungen und Prozeduren im universitären Alltag, sondern organisieren diese auch nach Erfahrungen aus der Vergangenheit. Durch die Kontrolle der routinierten Handlungen garantieren sie ihre Stabilität und Sicherheit. Institutionen verfügen über ein angesammeltes Wissen, auf dessen Grundlage sie zu standardisierten Verfahrensweisen gelangen (vgl. ebd.: 50). Die Universitätsverwaltungen verleihen ihren Universitäten einen solchen institutionellen Charakter, damit ihre Strukturen formell reproduzierbar bleiben.

Gerade aus dieser Funktion der Verwaltungen ergeben sich Spannungssituationen bei der Gründung innovativer Studiengänge, weil sie als Störungen im System dysfunktional sind. Außerdem werden die Verwaltungsmitarbeiter*innen selbst überfordert, weil in ihrer Ausbildung die Pflege des Vorhandenen eine weit größere Rolle spielt als die Förderung jeglicher Veränderungen und sie die Verwaltungsgepflogenheiten in anderen Ländern nicht kennen. Eine störende Rolle spielt auch das, nach Inga Ganzers Beobachtungen, universitätsintern zunehmende Spannungsverhältnis zwischen Wissenschaft und Verwaltung, seitdem Ökonomisierung, Exzellenzdruck, Evaluierung und Dezentralisierung an den Universitäten immer wichtiger werden, »weil sich Forscherdrang und Bürokratie scheinbar widersprechen: hier Innovation, Selbstzweck und die Eroberung von unbekanntem Terrain, dort penibles Beharren auf Paragraphen von prähistorischem Wert, statische Handlungsmuster und die wachsende Bedeutung der Wirtschaftlichkeit.« (Ganzer 2016)

Inga Ganzer plädiert für die Etablierung der neuen Position von ›Uni-Sekretariaten‹ mit der Aufgabe einer Vermittlung zwischen den beiden Bereichen. Bei internationalen interkulturellen Studiengängen wäre die Etablierung einer Koordination mit der Kenntnis beider Universitätssysteme und mit interkulturellen Kompetenzen vonnöten, zumal die auf Integration ausgelegte internationale Zusammenarbeit im Bildungsbereich ein recht junges Phänomen ist. Diese Notwendigkeit ergibt sich auch aus der Tatsache, dass die Universitätsverwaltungen bei der Gründung internationaler Studiengänge nicht direkt miteinander kommunizieren, sondern vielmehr das akademische Personal, das die neuen Studiengänge entwickelt. Dieses Personal ist mit gesetzlichen und inneruniversitären Regelungen nur bedingt vertraut, wodurch es im Kontakt mit der Verwaltung vor Ort auf Hindernisse stößt. Institutionelle Schwerfälligkeit der Universitätsstrukturen, die sich aus dem System materieller und ideeller Besitzstandswahrung ergeben, bilden den Hintergrund, vor welchem das organisierende Lehrpersonal nolens volens von seiner eigenen – eher praktischen als rechtlich fundierten – Entscheidungsmacht Gebrauch macht. Damit überschreitet es die Grenzen der gewohnten Ordnung und schafft vollendete Tatsachen, um den entstehenden Studiengang überhaupt funktionsfähig zu machen. Danach folgen langwierige Aushandlungsprozesse auf einer höheren Universitätsebene, in Entscheidungsgremien, die diese Initiativen entweder absegnen oder zurückweisen. Dieser umständliche Weg zur Etablierung der neuen bi- oder multinationalen

Studiengänge ergibt sich daraus, dass es für solche Aushandlungsprozesse keine vorgegebenen Verwaltungsabläufe gibt, obwohl die Internationalisierung der Universitäten von der EU schon lange gefordert und gefördert wird. Dabei müssen auch problematische Interaktionsprozesse berücksichtigt werden, und dies nicht nur auf der Verhandlungsebene, sondern auch in der Lehre.

Je intensiver sich die Lehrenden in den interkulturellen Studiengängen mit den oben erwähnten Spannungen institutioneller Natur vor Ort auseinandersetzen und sie in Kontakten mit Studierenden, die auch mit den Universitätsverwaltungen zu tun haben, nicht ausblenden, desto realer werden die Differenzen im gesamten Bildungsprozess. Das gängige Verständnis von Kultur seitens der Studierenden wird in direkter Erfahrung nicht mehr an der Kategorie ›Nation‹ festgemacht, sondern an konkrete Situationen gebunden, in denen ihre gewohnten Strategien korrigiert bzw. angepasst werden. In diesem Prozess wird das ›Fremde‹ in der akademischen Praxis von Studierenden nicht bloß passiv wahrgenommen, sondern aktiv in Relation zum ›Eigenen‹ gesetzt. Das ›Fremde‹ wird zum erträglichen ›Anderen‹, mit dem Studierende ihre Angelegenheiten individuell zu lösen lernen. Dies in der Auslandsgermanistik, Auslandsromanistik oder Auslandspolonistik zu pflegen, scheint schwieriger zu sein als in interkulturellen Studiengängen, zumal für diese traditionellen Studiengänge bezeichnenderweise immer noch der Begriff Fremdphilologie in der Eigenkultur gilt, und nicht ›andere‹ Philologie, obwohl Germanistik in Deutschland tatsächlich anders als Germanistik in Polen ist, Polonistik in Polen anders als in Deutschland oder Frankreich etc. Die Funktion von nationalen Philologien verliert in politisch entspannten Zeiten ihren prägenden Charakter. *Fremdheit* nimmt man bei den ›anderen‹ Philologien als eine neutrale Bezeichnung wahr, ähnlich wie im Wort ›Fremdsprache‹. In der organisatorischen Universitätspraxis ist bei der Gründung interkultureller Studiengänge jene Fremdheit deutlich erfahrbar. Solange sie nicht als Störung oder Hindernis gesehen wird, liegt in ihr ein großes Potenzial für die praktische Herausbildung der interkulturellen Kompetenzen bei den Studierenden, wobei die Fremdheit die Funktion der Andersheit übernehmen kann. Die Studierenden bringen zum Studium zwar unterschiedliche Differenzen mit, jedoch keineswegs unbedingt das Bewusstsein davon. Erst in direkter Konfrontation mit Anderen oder spätestens in Konfliktsituationen merken sie, dass sie Schwierigkeiten bei der interpersonalen Kommunikation mit Kommiliton*innen aus anderen Ländern haben. Bei Missverständnissen greifen auch sie auf Stereotype zurück, was den Weg zur Verständigung kaum beschleunigt. Es vermittelt ihnen nur das Gefühl, dass sie über ein Wissen verfügen, das in einer neuen Umgebung sofort einsetzbar ist. Die meisten sehen dabei nicht, dass bestimmte Reaktionen nicht mit den kulturellen Differenzen zusammenhängen, die sie als fremd identifizieren, sondern in erster Linie damit, wie ihre eigene Wahrnehmung funktioniert, d.h. wie sie das Andere, Fremde in der Abwehrsituation selbst konstruieren. Es geht dabei also nicht darum, wie Lothar Bredella an Konzepten interkultureller Bildung bemängelt, dass die Lernenden aufgefordert werden, »ihre kulturelle Identität auf[zu]geben und sich in einem radikalen Sinne als hybrid bzw. transkulturell [zu] verstehen«

(Bredella 2012: 118). Diesem Vorwurf liegt eine Auffassung zugrunde, nach der die Studierenden im Lernprozess eine Objektrolle spielen und nicht wie Subjekte handeln, die sich selbst erfahren und positionieren. Wenn die Selbsterfahrung eine Selbsterkenntnis darüber ermöglicht, dass die Lernenden die Unbekannten als Fremde bzw. Andere wahrnehmen oder, besser gesagt, deren Fremdheit oder Andersheit bei der Wahrnehmung selbst konstruieren, beginnt der Prozess eines individuellen bewussten Umgangs mit Differenzen, in dem der Rückgriff auf Vorurteile immer seltener wird.

Schwierigkeiten der ausländischen Studierenden, sich in der neuen Umwelt zurechtzufinden, werden an den Universitäten von Tutor*innen, dem Internationalen Büro der Universität oder den Koordinator*innen einzelner Studiengänge aufzufangen versucht, damit die Lehre ungestört verläuft, was jedoch dem Ansatz der interkulturellen Studiengänge widerspricht. Denn erstens lassen sich nicht alle problematischen Situationen im Vorfeld der Seminare lösen und zweitens geht es letztendlich nicht um die Beseitigung von Differenzen, weil gerade sie den eigentlichen Hintergrund der Interkulturalität im Studium ausmachen.

Um es noch einmal zu betonen: Lernen, Lehren und Verwalten stellen in der akademischen internationalen Organisation interkultureller Studiengänge eine Triade dar. Deren Betrachtung unter dem Aspekt der Erfahrung ist im wissenschaftlichen Umgang mit Differenzen bislang ein Desiderat. In der Lehre hängt dies damit zusammen, dass die Erfahrung keinen wissenschaftlichen Status hat und dass Erkenntnisse im geisteswissenschaftlichen Studium meistens Texten entnommen werden und nicht der Lebenspraxis. In der Verwaltung liegt es – wie oben erwähnt – daran, dass diese die Universität als eine Institution bedient und Institutionen von Kulturen zum großen Teil unabhängig sind. Individuelle Erfahrungen der Seminarteilnehmer*innen werden auch hier, in der Verwaltung, als Störfaktor wahrgenommen, denn sie lassen sich kaum zu stabilen Konventionen entwickeln, auf die Institutionen bauen. Die ausländischen Studierenden bringen nämlich eine Dynamik aus verschiedenen Denkwelten, Traditionen, Rechtssystemen mit, die mit den bestehenden Normen und Konventionen nicht immer kompatibel sind.

All das spricht dafür, dass die Funktion der Erfahrungen in den internationalen Kooperationen auf allen Ebenen der Universitäten programmatisch verfolgt und gefördert werden müsste, wenn Interkulturalität als Haltung gedacht werden soll, wie Ram Adhar Mall vorschlägt:

Eigentlich ist die Interkulturalität der Name einer Haltung, einer Einstellung, die die überlappende Einheit, aber nicht die Einheitlichkeit stiftet, indem sie die Differenz der Kulturen weder stufentheoretisch noch reduktiv traktiert. Darüber hinaus ist die Interkulturalität ein intuitives Erlebnis der Übergänge zwischen den Kulturen. Dies sind phänomenologisch aufweisbare, metonymische Übergänge. (Mall 1993: 21)

Der Raum für individuelle Erfahrungen öffnet sich, wenn man diese Auffassung mit Ernst Cassirers ›Substanzbegriff‹ und ›Funktionsbegriff‹ zusammen denkt, die er in Bezug auf die wissenschaftliche Erkenntnis und Wirklichkeit formu-

lierte: »Und dennoch bildet zumindest das System des Erfahrungswissens eine ursprüngliche Einheit, die sich all jenen Gegensätzen zum Trotz als solche erhält und behauptet« (Cassirer 1910: 360).

Beide Denker sprechen von einer Einheitlichkeit bzw. Einheit, die sich nicht aus der theoretischen Erkenntnis ergibt, sondern aus dem, was ein Individuum leisten kann, indem es Erfahrungen sammelt und eine Haltung entwickelt. Cassirer schreibt sogar: »Somit lautet die Frage nicht länger, welche Trennung im Absoluten den Gegensätzen des ›Innen‹ und ›Außen‹, der ›Vorstellung‹ und des ›Gegenstandes‹ zugrunde liegt, sondern lediglich, aus welchen Gesichtspunkten und welchen Notwendigkeiten heraus das Wissen selbst zu diesen Scheidungen kommt.« (Ebd.)

Gesichtspunkt und Haltung stehen so nahe beieinander, dass Cassirers Worte zu Gegensatz und Identität auch im Zusammenhang mit der Interkulturalität im Sinne Ram Adhar Malls gelesen werden können. Gegensätze sind nach Cassirer »nicht räumlicher, sondern gleichsam *dynamischer* Natur« (ebd.: 31; Hervorh. i.O.). Und: »Die Identität, der der Gedanke fortschreitend zustrebt, ist nicht die Identität letzter substantieller Dinge, sondern die Identität funktionaler Ordnungen und Zuordnungen.« (Ebd.) Hier geht es um Identität, die nicht die Substantialität der zu erkennenden Dinge im wissenschaftlichen Prozess bezeichnet, sondern funktionale Ordnungen und Zuordnungen. Diese Verschiebung der Identität von der Substantialität zur Funktionalität könnte aber auch in Bezug auf Erfahrung verwendet werden, weil es in der Erfahrung nicht so sehr darum geht, was, sondern wie etwas erfahren wird. Das bedeutet, dass jegliche Differenzen mehr mit der situierten Wahrnehmung, mit der individuellen Konstruktion/Projektion des Fremden/Anderen zu tun haben als mit dessen substantieller Natur.³ Situierte Wahrnehmung ist von mehreren Aspekten abhängig, die eine – um das Vokabular von Ram Adhar Mall nochmals zu bemühen – »Standorthaftigkeit« eines Subjektes ausmachen (Mall 1993: 21). Dadurch wird der Begriff des Fremden obsolet, ohne dass dabei das Territoriale und die damit verbundenen Merkmale verloren gehen. Sogar Kultur im Singular erscheint in diesem Kontext als kein unabdingbarer Begriff.⁴ Wichtiger als Kultur sind im Zusammenhang mit den Erfahrungen der Studierenden, Lehrenden und Beamt*innen (›standorthafte Subjekte‹) vielmehr ihre Strategien der Problembewältigung, die sie in ihrer Lebenswelt praktizieren. Als bewährte Strategien versuchen sie diese in der neuen Umgebung anzuwenden, was aber bei einer größeren Verdichtung von Differenzen nicht immer gelingt, weil verschiedene Geschlechter-, Streit- und Wissensvermittlungskulturen aufeinanderprallen. Wenn man diese Strategien identifiziert und analysiert, können erlernte Verhaltensweisen sich auf einem neuen Territorium bewähren bzw. korrigiert

3 | ›Situierter Wahrnehmung‹ leite ich von Donna Haraways Begriff des ›sitierten Wissens‹ ab (vgl. Haraway 1995).

4 | Der Begriff ›Kultur‹ verschwindet aber nicht, sondern wird nur mehr im Plural benutzt. Zu Kulturen werden unterschiedliche Differenzen gebündelt, daher können wir von Kultur der Arbeiterklasse, Geschlechterkultur, Rechtskultur u.a.m. sprechen.

werden. Interkulturalität ist demnach im Sinne von Ram Adhar Mall nicht als »Konkretheit einer bestimmten Kulturalität« zu verstehen, denn »in ihr wird man nicht geboren, wie in einer konkreten Lebens- und Kulturwelt. Sie ist auch nicht ein Synkretismus von Kulturen und Philosophien« (ebd.: 20). Gerade vor diesem Hintergrund gewinnen Erfahrungen an Bedeutung, denn sie sind mit dem Handeln verbunden, und dieses ist situativ, ergibt sich nicht aus einer Kultur, sondern aus dynamischen Relationen. Durch Erfahrungen sind Strategien modifizierbar, korrigierbar, was in Kontakten zwischen Menschen mit unterschiedlicher »Standorthaftigkeit« direkt gefördert werden kann. Die Förderung und Unterstützung der Modifizierungsprozesse dürfte in interkulturellen Studiengängen zu einer Flexibilisierung von Verhaltensweisen im Umgang mit Differenzen jeglicher Art führen. Genauso wichtig ist die Aufwertung der Erfahrungen im institutionellen Verwaltungsbereich, in dem bislang die Überzeugung herrscht, dass die Mitarbeiter*innen in neuen Situationen, wie z.B. bei der Gründung international ausgerichteter interkultureller Studiengänge, Strategien anwenden sollen, die sich bislang an ihrer Universität als stabilisierend bewährt haben, was einer innovativen Lehre im Wege steht. Modifizierungsprozesse sind nämlich auch dort möglich, zumal die Vereinbarungen der leitenden Gremien der kooperierenden Universitäten nur grundsätzliche Angelegenheiten allgemein festlegen und somit dem Verwaltungspersonal einen Spielraum für die Ausarbeitung der Details der universitären Alltagspraxis schaffen. Die Nutzung dieser Spielräume durch die Verwaltung steht nur scheinbar im Widerspruch zu der oben angeführten Institutionsauffassung von Mary Douglas, weil sie keine autonome Institution ist, sondern nur Teil einer größeren Institution, der Universität, und sie ihre Handlungen permanent optimieren muss, damit der Universitätsbetrieb funktionsfähig bleibt.

LITERATUR

- Bion, Wilfred R. (2007): Die italienischen Seminare. Aus dem Engl. v. Elisabeth Vorspohl. Frankfurt a.M.
- Ders. (2016): Lernen durch Erfahrung. Aus dem Amerikan. v. Erika Krejci. Frankfurt a.M.
- Bredella, Lothar (2012): Narratives und interkulturelles Verstehen. Zur Entwicklung von Empathie-, Urteils- und Kooperationsfähigkeit. Tübingen.
- Cassirer, Ernst (1910): Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik. Berlin.
- Douglas, Mary (1991): Wie Institutionen denken. Frankfurt a.M.
- Ganzer, Inga (2016): Her mit dem Uni-Sekretär. Ein Plädoyer für eine bessere Koordination zwischen Wissenschaft und Verwaltung. In: Forschung & Lehre. Alles was die Wissenschaft bewegt 23, H. 11, S. 982.
- Haraway, Donna (1995): Situiertes Wissen. Die Wissenschaftsfrage im Feminismus und das Privileg einer Partialen Perspektive. Übers. v. Helga Kelle. In: Dies.: Die Neuerfindung der Natur. Primaten, Cyborgs und Frauen. Frankfurt a.M., S. 73-97.

- Heringer, Hans Jürgen (2010): Interkulturelle Kommunikation. Grundlagen und Kompetenzen. Tübingen.
- Ders. (2012): Interkulturelle Kompetenz. Ein Arbeitsbuch mit interaktiver CD und Lösungsvorschlägen. Tübingen.
- Hofstede, Geert (2001): *Culture's Consequences. Comparing Values, Behaviors, Institutions and Organisations Across Nations*. London/Neu Delhi.
- Mall, Ram Adhar (1993): Kulturbegegnungen in der Geschichte – zur Hermeneutik der Interkulturalität. In: *Mitteilungen des Instituts für Wissenschaft und Kunst* 48, H. 1-2, S. 16-22.
- Stelnic, Julia/Trzaskowska, Joanna/Widawska, Katarzyna (2016): Zwei Universitäten, ein Ziel, keine Grenzen ...? Eindrücke der Studierenden der Interkulturellen Germanistik. In: Antonina Balfanz/Bożena Chołuj (Hg.): *Interkulturalität und Wissensvermittlung. Didaktischer Umgang mit Differenzen*. Frankfurt (Oder)/Ślubiice 2016, S. 189-198; online unter: <https://opus4.kobv.de/opus4-euv/frontdoor/index/index/docId/243> [Stand: 1.10.2017].
- Thomas, Alexander (2005): *Grundlagen der interkulturellen Psychologie*. Nordhausen.
- Volkman, Laurenz (2002): Aspekte und Dimensionen interkultureller Kompetenz. In: Ders./Klaus Stierstorfer/Wolfgang Gehring (Hg.): *Interkulturelle Kompetenz*. Tübingen, S. 11-47.

Literarischer Essay

Wiederabdruck nach: Libuše Moníková: Kirschfeste. Über die Annexion Europas an Böhmen anlässlich des 50. Jahrestags des Münchner Abkommens. In: Dies.: Prager Fenster. Essays. München/Wien 1994, S. 9–17. © 1994 Carl Hanser Verlag München.

Kirschfeste

Über die Annexion Europas an Böhmen

anlässlich des 50. Jahrestages des Münchner Abkommens

LIBUŠE MONÍKOVÁ

Bei meinem täglichen Blick auf die Karte verschiebe ich die Grenzen von Böhmen des öfteren, mal nach der historischen Vorlage von Großmähren, mal nach Shakespeare, der wußte: Böhmen liegt am Meer. Es wäre allemal sinnvoll, die Vorschläge der Dichter zu bedenken, statt die Teilung der Welt Politikern zu überlassen, die nicht lesen.

Arno Schmidt hat in seiner historischen Revue »Massenbach« die Vision eines Europas entworfen, dem, geeinigt durch Napoleon, eine demokratische Verfassung auf der Grundlage von Einheit, Gleichheit, Brüderlichkeit militärisch aufgeprägt worden wäre; der preußische Oberst Massenbach träumt dieses Europa am Vorabend der Allianz europäischer Staaten gegen Napoleon, mit Rußland und England an der Spitze.

Im »Vorspiel« zu seiner Revue läßt Schmidt eine seiner Figuren die Einsicht äußern: »England gehört ja gar nicht zu Europa.«

Als 1938 der britische Premierminister Chamberlain im Zuge seiner Appeasement-Politik ein Drittel der Tschechoslowakei an Hitler »abgetreten« hatte, erklärte er im britischen Rundfunk: »Wie schrecklich, phantastisch, unglaublich ist es, anzunehmen, daß wir hier Schützengräben graben und Gasmasken anprobieren sollen wegen des Streits in einem weit entfernten Land unter einem Volk, von dem wir nichts wissen.« (Rede vom 27.9.1938)

Bei der Informierung der tschechoslowakischen Vertreter in München, die stundenlang auf das Ergebnis der Verhandlungen im Vorraum warten durften, gähnte er infolge der fortgeschrittenen Stunde unverhohlen.

England werde ich nicht in mein Böhmen aufnehmen.

Und Frankreich?

Auf die Frage der tschechoslowakischen Delegation, bis wann eine Antwort ihrer Regierung erwartet werde, erklärte die französische Seite in München, eine Antwort werde nicht erwartet, die Großmächte hielten ihre Beschlüsse über die Abtretung der geforderten Gebiete seitens der ČSR an Hitler für angenommen.

Frankreich hatte kein so leichtes Spiel in der »Krise« wie Großbritannien, es war durch einen zweifachen Vertrag mit der Tschechoslowakei, von 1923 und 1925, verpflichtet, seinem Verbündeten beizustehen.

Da es an einem Krieg »wegen der böhmischen Deutschen« genauso wenig interessiert war wie England, ließ es die Regierung in Prag wissen, die Verant-

wortung für den Kriegsausbruch würde auf sie fallen, wenn sie den Forderungen Hitlers nicht nachgäbe; damit war der Vertrag mit der Tschechoslowakei gebrochen.

Daladiers Befürchtungen, die Franzosen würden ihn wegen des Verrats steinigen, haben sich nicht bewahrheitet; die Pariser haben ihm einen begeisterten Empfang bereitet, und er wurde wie Chamberlain, der aus München zugleich einen Friedenspakt mit Hitler nach London brachte, als Friedensstifter gefeiert. Der Vertrag zwischen Frankreich und Deutschland folgte ein paar Monate später, im Dezember 1938. Der Nichtangriffspakt zwischen Hitler und Stalin wurde erst am 23. August 1939 geschlossen.

Frankreich gehört also auch nicht zu meinem Böhmen? Wegen ihrer Revolution werde ich es mir noch überlegen.

Polen?

Unbedingt, sowieso, ja. – Jeszcze Polska nie zginie! Ein tapferes Volk. Westslawen wie wir, reingelegt von den Russen mehrmals, okkupiert von den Deutschen, geradezu prädestiniert für ein Bündnis mit Böhmen.

Auch die Mähren? Beim näheren Studium der Quellen erfahre ich erst jetzt – in der Schule blieb es uns erspart – wie vieles aus der eigenen Geschichte –, daß es Polen war, das der Tschechoslowakei in den Rücken fiel, als sie trotz des Verrats Frankreichs 1938 mobilisierte, um sich Hitlers Forderungen zu widersetzen. Wenn Deutschland tschechische Grenzgebiete ans III. Reich anschließen wollte wegen der deutschsprachigen Bevölkerung, hatte auch Polen Ansprüche; das Gebiet um Těšín in Nordmähren sollte unverzüglich an Polen abgetreten werden. Und da sich auch Ungarn sogleich besann, daß im ganzen Süden der Slowakei eigentlich Ungarisch gesprochen wird, war die Tschechoslowakei eingekesselt zwischen drei Nachbarn, die sich in bezug auf eine Korrektur ihrer Grenzen einig waren.

Daß Deutschland die territorialen Ansprüche des faschistischen Ungarns unterstützte, war kein Wunder. Daß Polen sich in Hitlers Schatten auf Kosten der Tschechoslowakei bereichern wollte und die Gunst der Stunde nutzte, trotz der bereits durchschlagenden Spannungen mit Deutschland wegen Danzig und des ›Korridors‹, gehört zu den bitteren Momenten in der Geschichte zweier Länder, die viel Gemeinsames haben. Polens Ultimatum trug wie der Verrat Frankreichs und Englands dazu bei, daß Hitler ohne Widerstand seine territoriale und wirtschaftliche Lage in Mitteleuropa in dem Maße festigen konnte, daß Deutschland ein Jahr später, bereichert um die gesamte Wirtschaft und das strategische Potential der Tschechoslowakei, seinen so lange angedrohten Krieg endlich anfangen konnte; Polen wurde das erste Opfer.

Bekannte Daten. Zumindest hoffe ich es. Vor kurzem fragte ich eine junge Französin, was sie vom Münchner Abkommen weiß. Sie wußte nichts, hatte nie davon gehört; promovierte Germanistin. Warum ich lieber hier als in Frankreich oder England lebe: vielleicht weil sich die Deutschen im allgemeinen mehr mit ihrer verlorenen Geschichte auseinandersetzen.

Polen kommt trotzdem in Frage; ich will in meinem Böhmen-Europa nicht allein bleiben.

Es sollte nicht unerwähnt bleiben, daß die Sowjetunion, obwohl ihrerseits an Frankreich gebunden, sich an ihr Abkommen mit der Tschechoslowakei weiterhin halten wollte und militärische Hilfe anbot; es scheiterte am Zögern der bürgerlichen tschechoslowakischen Regierung und an außenpolitischen Schwierigkeiten – Polen und Rumänien hätten ihre Zustimmung zum Durchzug sowjetischer Truppen geben müssen.

Die Annexion der Karpatenukraine durch die UdSSR nach dem Krieg wurde u.a. mit einem Hinweis auf 1938 gerechtfertigt; die kommunistischen Politiker in der tschechoslowakischen Regierung sprachen vom »Glück, eine direkte Grenze mit der Sowjetunion zu haben«. Welche Interessen auch im Spiel gewesen sein mochten, die Sowjetunion war das einzige Land, das zu diesem Zeitpunkt gegen Hitlers Aggressionen gemeinsam mit der Tschechoslowakei Widerstand leisten wollte.

Sie hätten '68 nie kommen dürfen. Wenn sie jemals erlöst werden, verdanken sie es ihrer Literatur.

Die Geschichte Europas ist eine Abfolge von Ungerechtigkeiten, Aggressionen, gegenseitiger Schuldzuweisung für Überfälle, Ausbeutung, Verrat, Unterdrückung.

Im Zuge des Hitlerischen Überfalls auf Polen besetzte die Sowjetunion ihrerseits polnische Ostgebiete, einen Teil Rumäniens, Finnlands, und annektierte Litauen, Lettland und Estland, fünf Jahre vor Jalta.

Wenn ich über Europa schreibe, beschreibe ich meine Ressentiments und ohne die der anderen.

England also nicht, und Frankreich hat sich auch nicht bewährt. Nicht in diesem Jahrhundert, wo sie 1938 in München zum letzten Mal eine autonome Entscheidung über sich und über Europa hatten, noch ohne Anweisungen und Interessen der Hegemonialmächte. Die Weichen für die Konferenz auf der Krim im Februar 1945 waren durch die Preisgabe eines mitteleuropäischen Landes, »das weit weg liegt und von dem wir nichts wissen«, 1938 gestellt. Vor Jalta war München.

Zurück zur Literatur.

Die Utopie eines vereinigten Europas unter Napoleon, wie der Obrist Massenbach sie sah, hat sich nicht erfüllt, wäre auch nicht unproblematisch gewesen.

Weitere Entwürfe Arno Schmidts weisen in die Zukunft. Das Reservat Tellingstedt in »Die Schule der Atheisten« atmet endzeitliche Geborgenheit aus: ein schmaler Streifen an der Eider als ein letzter bewohnter Winkel im verstrahlten Europa, ausgehalten von den USA, wo das Matriarchat herrscht. Die andere Hälfte der Welt haben die Chinesen übernommen, patriarchalisch. Der großzügige Mäzen muß immer von neuem vom kulturellen Nutzen des Reservats überzeugt werden. Mitten im 21. Jahrhundert säumen dementsprechend seltsame Relikte wie der »blinde Harfner« den Weg, und Jugend in nicht nachprüfbaren Trachten jubelt den US-Touristinnen zu – lauter Riesinnen, die öffentlich urinieren und sich von mitgebrachten parfümierten Männchen beschlafen lassen, mit einem frustrierten Blick nach den hinterwäldlerischen Europäern,

ob sich in der zurückgebliebenen Rasse nicht doch etwas Potenteres fände. Ein Knecht bewährt sich und trägt so zur Rechtfertigung des Reservats bei. – Europa auf den Nenner gebracht.

Ein vergnügtes Lesen und eine bittere Idylle, wie sie Schmidt auch im Hominidenstreifen der »Gelehrtenrepublik« und anderswo entwirft: Europa hat aufgehört zu existieren, die Welt ist eingeteilt, die Großmächte bewachen einander mißtrauisch an den Randzonen ihrer Interessensphären, ein fortwirken-des Jalta im Jahre 2014.

Shakespeare verlegte Böhmen ans Meer, das ist der ältere Entwurf, und ich träume über der Karte und verschiebe die Grenzen. Soll Schweden dazugehören? Dann gleich ganz Skandinavien. Und weiter?

Polen, sicher. Und Jugoslawien im Süden. Österreich nehmen wir auch, schon wegen der Landschaft. Der provinzielle Antisemitismus wird noch ein Problem sein. Und Italien, natürlich, in seiner unvereinten Gestalt, als es in der Vielfalt seiner Stadtrepubliken die höchste Kultur hervorgebracht hat. Dann würde Böhmen gleich an zwei Meere grenzen. *Liegt Böhmen noch am Meer, glaub ich den Meeren wieder ...*

Und in diesem Korridor der Freiheit, der Ungebundenheit herrscht Vielsprachigkeit. Ursprünglich dachte ich ans Tschechische als Erste Sprache, aber ich lasse ihnen Zeit, Tschechisch hat sieben Fälle. Für den Rest Europas, an einfachere Grammatiken gewöhnt, zu schwierig.

Die Ungarn könnten es schneller lernen, aber die nehmen wir wahrscheinlich nicht, sie haben schon in der k. u. k. Monarchie gegen die Tschechen Politik gemacht, nicht erst unter Hitler. (Dabei kenne ich keinen unsympathischen Ungarn: noch einmal überprüfen!)

Bedenklich, daß das industriell am weitesten entwickelte Land in dem zurückgebliebenen k. u. k. Staatsgebilde nicht einmal im Namen vorkommt; die Tschechen machen sich bei mir verdächtig, dauerhafte Nieten zu sein.

Dabei haben sie auch einmal gekämpft. Und es wieder gelassen. Die Kirschkastelle in Sachsen und Thüringen – Kamenz, Naumburg – gehen jeweils auf die Verschonung der Städte durch die Hussiten zurück. Es wird erzählt, daß ein paar Kinder mit Kirschzweigen vor dem Stadttor sie bewegen konnten, abzuziehen. Und die tschechischen Legionäre in Rußland, nachdem sie die Transsibirische Eisenbahn erobert hatten, setzten sich in den ersten Zug, um nach Hause zu fahren. Vielleicht war es auch erst der zweite.

1938 wollten sie aber kämpfen; die Demobilisierung war ein schlimmerer Schlag als die Einsicht, daß es in den Krieg geht.

Ich werde notgedrungen persönlich.

Die tschechoslowakischen Flieger, die mit den polnischen die Luftbrücke für die Alliierten hielten, wurden zu Dutzenden über dem Kanal abgeschossen. England wird bis zum letzten Polen und Tschechoslowaken kämpfen, hieß es.

Von den Fallschirmspringern, die in Schottland unter härtesten Bedingungen für den Widerstand zu Hause vorbereitet wurden, überlebten die meisten

nicht länger als ein paar Tage nach der Landung. Der einheimische Widerstand war zersplittert und weitgehend zerschlagen – die Exilregierung in London machte sich falsche Vorstellungen – und die meisten Kontaktadressen versagten: die Leute waren verhaftet, tot, zu Kollaborateuren geworden. Es wurde im Winter vor allem abends geflogen, damit die Maschinen unbeobachtet zurückkehren konnten, und die englischen Piloten hatten nur ungenaue Vorstellungen über das Gebiet, das Navigieren war schwierig. Die Fallschirmspringer wurden meist weit von den vereinbarten Orten abgesetzt, nicht selten jenseits der Grenze. In Ungarn wurden sie meist schnell gefaßt, in Polen konnten sie sich unter günstigen Umständen den Partisanen anschließen.

Daß es trotzdem zu mehreren koordinierten Aktionen kam, war Sache des Glücks und des Zufalls. Wie anständig gerade der Bauer war, der den Absprung beobachtet hatte, wie weit zur nächsten Gestapostelle. Er konnte es natürlich auch auf der nächsten tschechischen Polizeistation melden.

Da ich für Samurais viel übrig habe, imponiert mir das Attentat auf Heydrich, trotz der Vergeltungsaktionen in Lidice und Ležáky.

Nach dem kommunistischen Umsturz 1948 wurden die Überlebenden inhaftiert; es kam zu Hinrichtungen. Als es einer Gruppe ehemaliger Fallschirmspringer gelungen war, aus dem Lager auszubrechen, wurden sie mit Hunden gejagt, umzingelt und erschossen. Die anderen Häftlinge sollten im Kreise um ihre Leichen gehen und auf sie spucken.

Massenhinrichtungen können bekanntlich das Ausmaß des individuellen Leids und der Schmach in der Vorstellung der Überlebenden nicht steigern; mit wachsenden Zahlen ermüdet das Mitgefühl und wird entschärft. Mir genügen im Augenblick diese drei einsamen Fallschirmspringer.

Es liegt im Wesen der Politik, zu versagen, Verrat an Verbündeten zu üben und von der Geschichte verurteilt zu werden; mit Chamberlains Desaster gewann Churchill die nächste Wahl. Wo waren aber die europäischen Intellektuellen damals? Die französischen, englischen, italienischen Schriftsteller, die Stimmen der deutschen Kollegen, die ihr erstes Asyl vor Hitler in der tschechoslowakischen Republik gefunden hatten?

Nationalismus ist auch unter den Tschechen nicht sehr populär. Ich kann mir vorstellen, daß nicht jeder in meinem Böhmen leben möchte.

Europa ist ein Konglomerat aus Empfindungen, Verletzungen und überlieferten Klischees über die anderen. Die Sprache konserviert die Vorurteile:

»Böhmische Dörfer« gibt es nur in Deutschland; ebenfalls die »polnische Wirtschaft«. – Dafür behalten die Deutschen auch ihre »deutsche Markenbutter« und zur Strafe noch holländisches Gemüse.

Die Syphilis haben sie sich alle gegenseitig zugeschoben, bis sie sich ausnahmsweise geeinigt hatten, auf Frankreich, das es prompt England zuspielte; womit es angesichts von dessen ungehemmter Kolonialpolitik nicht einmal unrecht hatte, obwohl auch die Spanier und Portugiesen in Frage kamen – aber an die Indianer dachte damals keiner. Europa war der Nabel der Welt, im Guten und im Bösen.

Die Tschechen haben »spanische Dörfer« und »türkische Wirtschaft«, das ist auch nicht besser, allenfalls dadurch entschuldbar, daß die inkriminierten Länder ferner liegen und keine Nachbarn sind. Die Engländer sind fein heraus – »it's all Greek to me«, versichern sie scheinheilig, die Antike haben wir alle hinter uns – wie es die Griechen empfinden, weiß ich nicht; sie können nach München mit Chamberlain ruhig zugeben: »it's all Czech to me«.

Andererseits gründet mein europäischer Traum auf dem produktiven Irrtum Shakespeares über die Lage Böhmens.

Es bleibt also auch England dieser wirren, katastrophalen Vielfalt von Europa, meinem Böhmen, verhaftet.

Dichterische Entwürfe erweisen sich auf die Dauer als die zäheren »Haupt- und Staatsaktionen«.

Mai 1988

Forum

Title: Linguistic Nomads. In Place of Migration Literature: Literary Expeditions and Transcultural Writing

Keywords: migration literature; nomadic writing; transcultural writing; travel writing

Sprachnomaden

Statt einer Migrationsliteratur: Literarische Entdeckungsreisen und transkulturelles Schreiben

JOHANNES PRESCHL

Texte deutsch schreibender Schriftsteller ausländischer Herkunft, die seit den 1970er Jahren erscheinen, gelten seither als wichtiger Beitrag zur deutschen Literatur der Gegenwart. Als so genannte Migrationsliteratur erzählen sie vor allem Geschichten von Identitätskrisen, vom Zerrissensein zwischen Welten, der Sehnsucht nach dem Zurückgelassenen, elementarer Verlust- und Fremderfahrung.

Allerdings gibt es schon früh auch eine »deutsche Literatur von außen« (Weinrich 2001), die statt von Verlust von Bereicherung spricht, weniger von kultureller Konfrontation als vielmehr von transkulturellem Schreiben und literarischen Entdeckungsreisen. Titel wie *Sprachnomadenleben* (Madjderey 1986), *Wo Europa anfängt* (Tawada 1991) oder *Weltensammler* (Trojanow 2006) deuten auf andere Themen hin. In der Annahme, dass diese Spielart in den vergangenen Jahren an Umfang und Bedeutung gewonnen hat, wird im Folgenden versucht, Absichten und wesentliche Merkmale zu zeigen, in Selbstaussagen einiger Autoren und an paradigmatischen Textbeispielen.

Die Frage ist, ob und was solches Schreiben noch mit »Migrationsliteratur« zu tun hat? Bezeichnet der Begriff Texte von »Chamisso-Autoren«, die diese »wie einst Adelbert von Chamisso in der ihnen ursprünglich fremden Sprache Deutsch verfassen« (Weinrich 2001: 9)? Dann zählen nicht nur Texte von Rafik Schami und Emine Sevgi Özdamar dazu, sondern auch die von Libuše Moníková, Galsan Tschinag und Yoko Tawada, deren Gründe, in deutscher Sprache zu schreiben, mit Migration nur im weiten Sinn zu tun haben. Andererseits kämen Herta Müller, Rolf Bossert, der sich kurz nach seinem Wechsel von der deutschen Sprachinsel in Rumänien in die Bundesrepublik Deutschland, dem »zentralen Gebiet seiner Sprache« (Vesper 1986: 11), das Leben nahm, und andere rumänendeutsche Autoren nicht in Betracht. Geht es um Herkunft, thematische Schwerpunkte, Schreibweisen? Wie auch immer, Migrationsliteratur, so Feridun Zaimoglu vor einigen Jahren in einem Interview, spiele schon längst keine Rolle mehr: »Das ist ein toter Kadaver. Ich weiß nicht, ob Sie mit Migrationsliteratur die Gastarbeiterliteratur der ersten Stunde meinen, und in der Verlängerung dann diese Weinerlichkeit, das kultivierte Fremdsein« (Zaimoglu/Abel 2006: 162).

Neben der Unschärfe des Begriffs kritisiert er, wie zitiert, die »Weinerlichkeit« und das »kultivierte Fremdsein«, das Kokettieren mit dem Status des Frem-

den und das endlose Lamentieren über soziale und kulturelle Entwurzelung. Vor allem aber stört ihn, als Repräsentant dieser Literatur vereinnahmt zu werden, nachdem sich sein anfänglich thematisches Interesse zu einem ästhetischen hin verschoben hat. Migrationsthemen, wie Fremdheit und Identitätskrise, seien ausgeschrieben, »da ist kein Stoff mehr. Da war viel Stoff [...]. Man hat einfach Lust auf etwas anderes« (ebd.: 164). Er habe Lust auf Literatur, Lust »Geschichten zu erzählen«, sie »auszuphantasieren« (ebd.: 160), Interesse daran, Geschichten zu erzählen, die »immer einen bestimmten ästhetischen Mehrwert« (ebd.: 163) hätten. Der so genannten Migrationsliteratur fehle dieser Mehrwert, sie sei mehr Kunsthandwerk als Kunst, was »auf die Dauer« nerve beziehungsweise langweile (ebd.).

Zehn Jahre nach solchen Aussagen kann man rückblickend sagen, dass diese Art Migrationsliteratur, die sich vor allem in der Klage über existentielle Entfremdung bzw. Entwurzelung erschöpft, allenfalls noch die Kritik der Ignoranz und Fremdenfeindlichkeit der Alteingesessenen umfasst, tatsächlich obsolet ist, ein, wie Zaimoglu drastisch pleonastisch formuliert, »toter Kadaver«. Zugleich aber wird rückblickend klar, dass es schon früh auch eine andere Literatur gibt, die das Schreiben in hybriden Sprachräumen auskostet, das Wandern zwischen Sprachen und Literaturen. Und wenn oft von Bereicherung der Literatur in deutscher Sprache die Rede ist – anfangs ohnehin mehr im Stoff als im Stil begründet –, dann geht es hier in erster Linie um die Bereicherung für die einzelnen Schriftsteller. Autoren wie Abdolreza Madjderey, Emine Sevgi Özdamar, Ota Filip und Ilja Trojanow gehören dazu oder die japanische Schriftstellerin Yoko Tawada, deren transkulturelle Textreisen in diesem Aufsatz im Mittelpunkt stehen.

1. MIGRATIONS-, MINORITÄTEN-, EXILLITERATUR

Vorausgeschickt seien ein paar allgemeine und zugleich differenzierende Überlegungen zu Begriff und Geschichte: Migrationsliteratur ist zunächst zu unterscheiden von Exilliteratur, die von der Mitnahme der Muttersprache und der Hoffnung auf Rückkehr lebt. Heinrich Heines Texte geben ein frühes Beispiel. Für Hilde Domin ist die Muttersprache das »unabnehmbare Zuhause«, der Halt im Exil, ihr verdankt sie, dass sie »die Identität mit [sich] selbst bewahren konnte« (Domin 1993: 12). Der Sprache wegen sei sie zurückgekommen. Und Bertolt Brecht sagt in einem der *Svendborger Gedichte*: »Und kein Heim, ein Exil soll das Land sein, das uns da aufnahm / [...] / [K]einer von uns / Wird hier bleiben« (Brecht 1978: 718).¹

Migration im engeren Sinn läuft dagegen auf ein Leben und Bleiben im neuen Land und eine Konfrontation mit dessen Sprache hinaus, vor allem wenn

1 | Zu untersuchen wäre jedoch nicht nur der Unterschied zur Exilliteratur, sondern auch der literaturhistorische Kontext etwa im Vergleich zur Lage eines Adelbert von Chamisso oder der von Schriftstellern wie Franz Kafka oder Joseph Roth im Vielvölker- und Vielsprachenstaat Österreich-Ungarn.

man Schriftsteller ist. Entscheidet man sich für das Schreiben in der fremden Sprache, führt dies meist auch zu einer hybriden Sprachidentität. Die Konfrontation mit dem Leben als Migrant, den Lebensbedingungen im fremden Land, findet vor allem in der Sprache statt, und die Sprache ist Thema. Man schreibt in der fremden Sprache, thematisiert dieses Schreiben, schreibt autoreferentiell. Oft sind es auch poetologische Texte.

Dabei zeigt sich, wie oben skizziert, eine Entwicklung von der Reflexion von Identitätsproblemen zur positiven Wertung einer transkulturellen Horizont-erweiterung, auch wenn bisweilen gegen diese Entwicklung polemisiert wird (vgl. Kanak Attak 1999), dass man das Thema der Verweigerung von Integration in den Fokus rückt und lieber von Minoritäten- als von Migrationsliteratur spricht. Zugleich ist die Rede von allgemeinen Akzentverschiebungen, weg vom »Aktualitätsbezug in Deutschland« hin zur Biografie und zum Familienroman als einer Art literarischer »Wurzelbehandlung« (Zaimoglu/Abel 2006: 164; Ezli 2006: 61f.). Was dabei mit dem »Aktualitätsbezug in Deutschland« gemeint ist, wäre noch zu klären. Schaut man genauer hin, bleibt nur der Blickwinkel, den die kulturelle Konfrontation weitgehend ausfüllt. In Texten von Migranten der 1970er und 1980er Jahre ist kaum die Rede von gesellschaftlichen und politischen Prozessen, die die (bundes-)deutsche Wirklichkeit beherrschen: der Studentenbewegung, der RAF, dem Krieg in Vietnam, der Emanzipation der Frau, den Grünen und ökologischen Fragen, dem Verhältnis der beiden Staaten im Kalten Krieg, der Nachrüstung oder ökonomischen Krisen.² Mit deutscher Wirklichkeit hat die »Aktualität« aus Sicht der meisten Migranten so viel zu tun wie ein einzelner Mosaikstein mit dem Mosaik.

Die folgende Skizze einer Typologie »deutscher Migrationsliteratur« der vergangenen Jahrzehnte erwähnt einige Autoren stellvertretend und zeichnet am Beispiel der japanischen Schriftstellerin Yoko Tawada die Tendenz zu literarischen Entdeckungsreisen und einer »Poetik des Fremden« (Bay 2006: 109) ausführlicher.

2. IDENTITÄTSPROBLEME – KONFLIKTE UND KONFRONTATION

Clara Tauchert-da Cruz aus Portugal nennt ihre Existenz im Niemandsland, zwischen Herkunftsland, das »dich längst vergessen« hat, und dem fremden Land, das »dir fremd geblieben« ist, ein »Vakuum, wo du zweisprachig stumm bist« (Tauchert-da Cruz 1987: 137).

Der aus Italien stammende Franco Biondi spricht von »Sprachfeldern«, die sich in seinem Kopf überlappen, denn die Grenzen der Sprachen haben sich »verwischt«, der »Trennzaun« bestehe jedoch noch immer (Biondi 1995: 121).

Auch Bahman Nurimand, der zweimal aus dem Iran nach Deutschland floh, fühlt sich »zerrissen zwischen zwei Welten«, so der Titel eines Essays. Trotz der

2 | Ausnahmen gibt es, etwa Emine Sevgi Özdamars Roman *Die Brücke vom Goldenen Horn* (1998).

Möglichkeit, in beiden Sprachen zu schreiben und in einem deutschen Verlag zu veröffentlichen, sieht er sich als Exilant, der außerhalb der Gesellschaft steht und dem die Ereignisse im Gastland fremd bleiben, ob es sich um lokale Vorgänge oder »die Einführung etwaiger Gesetze und Bestimmungen oder gar ein[en] Regierungswechsel« (Nurimand 1997: 134) handelt.

»Ich habe meine Füße auf zwei Planeten« beginnt ein Gedicht von Zafer Şenoçak (2005: 147), das ein ähnliches Bild des Zerrissenseins zwischen zwei Welten zeichnet. Auch in ihm zeigt sich der Zustand sprachlich, wie bei Biondi, »die Grenze verläuft / mitten durch meine Zunge«, heißt es entsprechend in Şenoçaks Text (ebd.). Obwohl er beim Schreiben dieses Gedichtes nicht an die Lage des Migranten gedacht habe, so der Verfasser rückblickend, wird es als bezeichnend für diese Lage verstanden. Zugleich gilt es aber auch als Beispiel für den Übergang zu einer generellen Bedeutung von existentieller Heimatlosigkeit.

In dieser »zweiten Phase« (Ezli 2006: 61) verschieben sich die Akzente vom Fremdsein im Gastland hin zu einem Fremdsein in der Welt. Emine Özdamars Romantitel formuliert den Leitsatz: *Das Leben ist eine Karawanserei* (1992), der Mensch ist heimatlos und unterwegs, er hat keine örtlich und kulturell fassbare Heimat verloren, er hat sich abzufinden mit einem prinzipiellen Nomadentum. Entwürfe vom unbehausten modernen Menschen in der europäischen Literatur seit dem frühen 20. Jahrhundert und vor allem nach 1945 werden hier variiert. Selbst Struktur und Stil wirken »mit ihrer parataktischen Aneinanderreihung einzelner, szenisch erzählter Episoden [...] nomadisch« (ebd.: 64).

3. WANDERER ZWISCHEN WELTEN

Was den einen existentiellen Problem und Identitätsverlust, ist den anderen Möglichkeit und Horizonterweiterung.

Dragica Rajčić kommt aus Kroatien, lebt in der Schweiz und denkt beim Schreiben von Gedichten deutsch. Sie sieht es als Vorteil, dass sie, wie es in einem ihrer Gedichte nicht ganz normkonform heißt, »zwei sprachen hinten beiden Ohren« (Rajčić 2000: 41) hat, weil sie ihre Lage damit doppelt beschreiben und besser verarbeiten könne.

Auch Gino Chiellino, wie Biondi aus Italien stammend, sieht die »Entscheidung für die fremde Sprache [...], also die deutsche Sprache«, eher als Vorteil, als Zugewinn und Erweiterung seiner literarischen Erfahrung, da dies keine »Entscheidung gegen [s]eine Muttersprache gewesen« sei. Es gehe darum, »ganz genau zu beschreiben, wie das Leben in der Fremde sich gestaltet, welche Wünsche ich habe, die ich in diese deutsche Sprache hineintragen kann, und wie ich mich als Fremder in dieser Sprache geborgen fühlen kann.« (Chiellino 2001: 15)

Für den 1974 aus der Tschechoslowakei ausgebürgerten und seitdem in Deutschland lebenden Ota Filip ist das »Leben in der Fremde« gar ein Akt der Befreiung: Man könne endlich »frei über sich selbst entscheiden, frei eine neue Heimat wählen, vom pathetischen Pflichtpatriotismus befreit, eine neue Sprache wählen, und das nicht nur einmal, sondern immer wieder!« (Filip 1997: 50)

Für Filip ist eher Ballast, was sonst Verlust genannt wird: Heimat, Vaterland, Muttersprache. Er habe weder Heimat noch Vaterland nötig und wehre sich gegen den »Unfug« (ebd.: 51), der mit der Muttersprache getrieben werde, gegen ihre Mystifizierung. Man dürfe zwar die Muttersprache nicht aufgeben, doch jede neue Sprache öffne eine neue Welt, »eine neue Kultur, kurzum ein neues Leben!« (Ebd.) Ota Filip spricht weder von Verlust noch von Entwurzelung. Er sei »ein Mensch«, keine Pflanze, »ein zeitgenössischer Nomade zwischen drei europäischen Sprachen und zwei europäischen Kulturen.« (Ebd.: 43)

Paradigmatisch für ein Bewusstsein, das die hybride Sprachidentität als Vorteil begreift, ist das Gedicht »Sprachnomadenleben« des iranischen Autors Abdolreza Madjderey (Madjderey 1986: 163). Seine neue Identität zwischen und über den einzelnen Kulturen zeigt sich darin als sprachliches und literarisches Reisen. Durch das Bild vom Wanderer zwischen den Sprachen ziehen deutsche »Sprachwolkenzüge«, verlieren »Satzbäume« ihre Blätter, und der Sprachnomade flieht samt Bibliothek nach Süden, nach Schiraz, um bei Chaiyam und Hafes zu »überwintern« und auf »Wortteppichen« zu schlafen (ebd.). Wenn es ihm dann in dieser persischen Textwelt zu heiß werde, das »Blut zu kochen« beginne und die »Wortfeldbrandungen« zu stark würden, ziehe es ihn wieder zurück zur deutschen Sprache und Poesie, ins »milde Tübingen«, und zu Ilse und Gottfried Benn (ebd.). Es sind vor allem Literaturorte, Sprach- und Textwelten, die der Nomade wechselt wie ein Zugvogel und sich dabei wohl und bereichert fühlt. Das Schreiben in der neuen Sprache bietet auch eine Erweiterung in stilistischer Hinsicht, etwa metaphorisches Schreiben anhand von Nominalkomposita, als eines spezifischen Merkmals der deutschen Sprache, wie es die Beispiele aus dem Gedicht belegen.

Es sind diese und andere Besonderheiten, die auch Ilija Trojanow hervorhebt, wenn er erklärt, dass er sich ganz bewusst für das Schreiben in deutscher Sprache entschieden habe. Seinen Weg zu und in ihr schildert er als Entdeckungsreise, als »Staunen mit weit aufgerissenen Augen und tief offenem Ohr über die Schönheit und den Reichtum dieser Sprache« (Trojanow 2008: 78). Wichtig ist dabei das Unterwegssein, das über die Anpassung zur Emanzipation führe, zur »wohl bedachten Abweichung vom Kanon« (ebd.: 80), mithin zu einem schöpferischen Prozess gerade aus der Position der Fremdheit. In seinem Roman *Der Weltensammler* projiziert er solches Unterwegssein in die kolonialgeschichtliche Figur des Richard Francis Burton. Der Brite suchte im 19. Jahrhundert über drei Stationen – Indien, Arabien, Ostafrika – seine transkulturelle Identität. Dass das Thema den aus Bulgarien stammenden Schriftsteller mehr als jedes andere beschäftigt, ist auch aus seiner Biografie zu verstehen: Er lebt abwechselnd in Deutschland und Kenia, Indien und Südafrika, heute in Wien. In jedem Fall ist das sprachliche und literarische Nomadisieren bereichernd, das Leben in Zwitterwelten zeitgemäß.

Ist hier noch von Migrationsliteratur zu reden? Der *Weltensammler* und auch die Biografie des Verfassers erinnern eher an den privilegierten Weltbürger, dem die Sprachen und Kulturen offenstehen – bis hin zu einer Art Bildungsdünkel. In die erklärte Liebe zur deutschen Sprache, die offen und tolerant sei, »auslän-

derfreundlicher als die Deutschen« (ebd.: 78), ist die Kritik an den Deutschen eingebaut, meint Trojanow doch »deutscher zu sein als ein Großteil der Deutschen«, nicht nur weil er ihre Sprache besser beherrsche, sondern auch deutsche Geschichte und Literatur besser kenne (Trojanow 1997: 127).

Ähnlich, wenn auch etwas subtiler, formuliert Yüksel Pazarkaya, der türkischstämmige Schriftsteller, dieses Urteil in seinem Gedicht »deutsche sprache«. Auf die Liebeserklärung an die Sprache folgt auch bei ihm die Kritik an denen, »die sie angeblich sprechen« (Pazarkaya 1997: 153).

Das frühe Thema, kulturelle Konfrontation, ist wieder oder immer noch da, jetzt mit vertauschten Vorzeichen: Die Fremdsprache ist keine fremde Sprache mehr, wird geliebt und besser beherrscht als vom Gros der Muttersprachler. Wörtlich oder zwischen den Zeilen dieser Behauptung ist darüber hinaus die Kritik an der Haltung der Deutschen zu lesen, an ihrer Gleichgültigkeit, der mangelnden Kenntnis wegen, aus mangelndem Interesse, ja mangelnder Liebe zur eigenen Sprache, Literatur und Kultur. Ist diese These überraschend? Hielte sie einer differenzierenden Überprüfung stand? Der bewusstere Umgang mit einer fremden Sprache ist normal, die leidenschaftliche Beziehung zur Sprache kennzeichnet Leute, die daraus literarische Texte machen. Dennoch spielt diese Kritik hier keine wesentliche Rolle mehr, ebenso wenig die Frage nach den Wurzeln. Wichtig sind die Entdeckungsreisen und die literarischen Möglichkeiten, die sich dabei ergeben: »Wortwärts treibt es den Nomaden im Traum, treibt ihn in jenes Erzählen, das von der Zunge kommt.« (Trojanow 2008: 80)

4. NEUGIER UND SEHNSUCHT: SEMIOTISCHE BEOBACHTUNGEN UND ÜBERLEGUNGEN

Von der »Sehnsucht nach einer fremden Sprache« spricht die japanische Schriftstellerin Yoko Tawada, die seit den 1980er Jahren in Deutschland lebt, in ihrem Essay *Von der Muttersprache zur Sprachmutter*.

In diesem und anderen Essays, aber auch in Erzählungen, schreibt sie über ihre Abenteuerreisen und ihr Unterwegssein in der neuen Sprache, im Gepäck ihre Muttersprache. Das Leben in Deutschland, die neue Kultur vermittelt sich ihr über die Sprache und führt zur Erkenntnis, dass auch ihr japanisches Leben schon immer von sprachlichen Beziehungen bestimmt war, aber erst die Erfahrungen mit und in der fremden Sprache dies bewusst machte.

Dennoch reflektiert sie gerade Unterschiede und Konsequenzen daraus. Der Bericht über ihre Beobachtungen und ihre zunehmende fremdsprachliche Kompetenz mündet in die Erkenntnis:

In der Muttersprache sind die Worte den Menschen angeheftet, so daß man selten spielerische Freude an der Sprache empfinden kann. Dort klammern sich die Gedanken so fest an die Worte, daß weder die ersteren noch die letzteren frei fliegen können. In einer Fremdsprache hat man aber so etwas wie einen Heftklammerentferner: Er entfernt alles, was sich aneinanderheftet und sich festklammert. (Tawada 1996: 15)

Das Bild von den fliegenden Wörtern, denen man in einer fremden Sprache begegnen kann – semiotisch gesehen: von voneinander gelösten Signifikanten und Signifikaten – zeichnet Yoko Tawada in ihren Tübinger Vorlesungen weiter, wenn sie das »Problem der Fremdheit« in der »Stimme eines Vogels« wahrnehmbar macht und es ornithologisch ausbaut (Tawada 1998: 7): »Wenn man in einem fremden Land spricht, schwebt die Stimme merkwürdig isoliert und nackt in der Luft. Es ist, als würde man nicht Wörter, sondern Vögel ausspucken.« (Ebd.) Und umgekehrt: »Manchmal entsteht ein Vogelzwitschern, das tief ins Gehör eindringt, dabei aber unfaßbar bleibt. Dann sucht man nach dem Singvogel [...]. Man sieht aber nichts außer den dicht gewachsenen Blättern.« (Ebd.) Und wieder in Vergleich und Gegensatz: »Ein seltsames Gefühl beim Sprechen vor fremden Ohren: Die Sätze bilden klare Konturen – was beim Sprechen in der Muttersprache oft nicht der Fall ist –, der Inhalt wirkt konkret und bildhaft, nur die Stimme findet keinen Platz in der Luft.« (Ebd.) Von pragmatischer Seite aber gibt es auch für Yoko Tawada durchaus Einschränkungen im erlebnisreichen und genussvollen Unterwegssein in der fremden Sprache. Anders als das Lesen oder Schreiben sei das Sprechen in Gesellschaft der fremden Sprache immer auch gefährdet von einem »uniformierten Gehirn«, das

Verbesserungsvorschläge, psychologische Ratschläge, pädagogische Angebote oder humanistisches Mitgefühl aus[specke]. Da es immer Menschen gibt, die auf diese Weise unsere Sprachen kontrollieren, domestizieren, angreifen oder zum Verstummen bringen wollen, darf man eigentlich keine Schwäche beim Sprechen zeigen. (Ebd.: 11)

Die Vogelmetaphorik ist mehrdeutig und mehrfach motiviert: etwa im Sinn der fliegenden, weil von referentielllem Bedeutungsballast befreiten Wörter und zugleich als Analogie zu einer Fremdsprache, die man zunächst nur als Stimme wahrnimmt.

Hier kommt Yoko Tawada Julia Kristevas Abgrenzung von Jacques Lacans symbolischer Ordnung nahe, Kristevas Gegenentwurf einer semiotischen Offenheit etwa im poetischen Diskurs (vgl. Kristeva 1978: 209), vor allem in dem bestimmter Spielarten der Avantgardeliteratur. Tatsächlich erinnern Tawadas Erzählungen oft an dadaistische oder surrealistische Texte, auch an konkrete Poesie.

Tawada selbst findet Belege und bezeichnende Beispiele für diesen Zusammenhang etwa bei Paul Celan und E.T.A. Hoffmann. In »Magister Tinte« aus Hoffmanns Märchen »Das fremde Kind« sieht sie einen der Sprachkontrolleure, die die Vogelfreiheit der Sprachen einschränken und Verhältnisse schaffen wollen, die das Gegenteil des Abenteuers, der abenteuerlichen Entdeckungsreise in einer Fremdsprache darstellen (Tawada 1998: 12).

Immer geht es um das Mit-, besser noch das Ineinander der Sprachen, ihre Interferenz statt bloßer Koexistenz, oder, wie Roland Barthes sagt, um ihre Ko-habitation (vgl. Barthes 1974: 8). Eine Möglichkeit, diese herzustellen, liegt für Tawada im Vorgang der Übersetzung, wobei die literarische Übersetzung von

der kommunikativen zu unterscheiden sei. Die »literarische Übersetzung muß von der Unübersetzbarkeit ausgehen und mit ihr umgehen, statt sie zu beseitigen« (Tawada 1998: 35).

Das Umgehen mit der Tatsache der Unübersetzbarkeit bedeutet für Tawada Vorteil und ästhetischen Anreiz: »Für mich besteht der Reiz einer Übersetzung darin, daß sie den Leser die Existenz einer ganz anderen Sprache spüren läßt.« (Ebd.) Sie nennt Texte, die im Original wie Übersetzungen wirken, Texte von Franz Kafka und von Heinrich von Kleist, ein Beispiel, das die Kleist'sche Hypotaxe als syntaktische Notwendigkeit darstellt, das komplizierte Beziehungsgeflecht einer spätmittelalterlichen Adelsfamilie auszudrücken. In dieser Funktion sei der Kleist'sche Text unübersetzbar, bleibe im Japanischen erkennbar als »ganz andere Sprache« (ebd.).

Die Unübersetzbarkeit bzw. den Verzicht auf Übersetzung erprobt Roland Barthes selbst in *L'empire des signes* während einer Reise durch Japan, durch die japanische Zeichenwelt. Er kehrt Yoko Tawadas Weg um. Anders als sie verzichtet er bewusst darauf, Japanisch, die Sprache, die Schrift, zu erlernen, sie sich als Fremdsprache anzueignen, in sie einzudringen, sie zu »verstehen«. Er will in der »fremde[n] (befremdliche[n]) Sprache [...] die Differenz wahrnehmen« und in ihr

die Unmöglichkeit der unsrigen erkennen; die Systematik des Unbegreifbaren erlernen; unsere ›Wirklichkeit‹ unter dem Einfluß anderer Einteilungen, einer anderen Syntax auflösen; unerhörte Stellungen des Subjekts in der Äußerung entdecken, deren Topologie verschieben; mit einem Wort, ins Unübersetzbare hinabsteigen [...], bis der ganze Okzident in uns ins Wanken gerät und mit ihm die Rechte der Vatersprache [...], die uns wiederum zu Vätern und Besitzern einer Kultur macht. (Barthes 1981: 17)

Es ist der semiotische Blick, der fremdartige, den er, wie Julia Kristeva, gegen den symbolischen (zwar mehrdeutigen, aber doch mehr oder minder bedeutungsfixierten) Blick der besitzergreifenden »Vatersprache« verteidigt. Er spricht dann von der unbekannten Sprache oder dem Zustand des Ohne-Sprache-Seins in einer unbekannten Schrift, im Reich der leeren Zeichen, und von »Sinnverlust« im Sinne einer Befreiung von Sinn. Barthes nennt die so wahrgenommene japanische Schrift »ein Satori«, ein »mehr oder weniger starkes (durchaus nicht erhabenes) Erdbeben, das die Erkenntnis, das Subjekt ins Wanken bringt« und »eine Leere in der Sprache« (ebd.: 16; Hervorh. i.O.) bewirke. Tawada macht ähnliche Erfahrungen mit dem Deutschen, wenn sie von der Sprache auf die Schrift kommt: »Wenn ich das Bedürfnis habe, in einem Text Wörter wie Vogel, Stein, Fisch oder Baum zu benutzen, so sind diese Wörter weder als Symbole noch als Metaphern zu verstehen, sondern als Schriftzeichen.« (Tawada 1998: 29) Dabei ist nicht die Materialität des Zeichens gemeint, wie etwa in der konkreten Poesie, noch die bloße Signifikanz, wie in poststrukturalistischen Texttheorien, sondern die Rätselhaftigkeit der Zeichen der fremden Schrift, die auf dem Unterschied der Schriftarten beruht, dem Unterschied zwischen japanischer Silben- bzw. Wortsilbenschrift und europäischem Alphabet:

Der Schriftkörper eines Ideogramms ist nicht rätselhaft, denn er zeigt, was er bedeutet. [...] Dagegen ist jeder Buchstabe des Alphabets ein Rätsel [...], weil er kein Zeichen ist, das für ein Signifikat steht [...]. Die Buchstaben des Alphabets sind unfäßbare Phantasietiere. Weil sie als Einzelwesen von jeder Bedeutung frei sind, sind sie unberechenbar. (Ebd.: 30)

Immer ist die Entdecker- und Erkenntnisfreude zu spüren, die die fremde Sprache und ihre Schrift bieten, aber auch die neue sensiblere Sicht auf die ursprüngliche Sprache und Schrift, schließlich, wie erwähnt, deren Neben-, Mit- und Ineinander.

Roland Barthes macht aus dem »seltsamen Gefühl« beim Reisen in einer fremden Sprach- und Zeichenwelt ein Gefühl der Lust. Den biblischen Mythos von der babylonischen Sprachverwirrung umdeutend, stellt er den neuen – transkulturellen – Leser vor, den Leser »eines Textes in dem Moment, in dem er Lust empfindet. Der alte biblische Mythos kehrt sich um, die Verwirrung der Sprachen ist keine Strafe mehr, das Subjekt gelangt zur Wollust durch die Kohabitation der Sprachen, die nebeneinander arbeiten: der Text der Lust, das ist das glückliche Babel.« (Barthes 1974: 8)

5. FAZIT: TRANSKULTURELLES SCHREIBEN ZWISCHEN MIGRATIONS- UND REISELITERATUR

Roland Barthes' *L'empire des signes* ist Reiseliteratur, die bewusst im Zeichen der fremden Schrift steht. Auch Durs Grünbein taucht in *Lob des Taifuns. Reisetagebücher in Haikus* in die fremde japanische Schrift- und Sprachwelt ein, wenngleich mit konkreten literarischen Absichten, Texte bestimmter japanischer Autoren kennen zu lernen, selbst Haikus zu schreiben. Beide bleiben auf dem Terrain ihrer jeweiligen Muttersprache, Barthes mit Absicht, Grünbein bedauernd, weil er »das kostbare Flackern der Andersheit« (Grünbein 2008: 101) so nur in Übersetzungen wahrnehmen kann.

Darauf ist Yoko Tawada in der Umkehr der Reiserichtung nicht angewiesen. Indem sie die Grenze ins sprachliche Neuland überschreitet, erkundet sie dieses nicht nur als eine von außen wahrzunehmende und zu beschreibende Zeichenwelt, sondern trägt so auch zu einer »deutschen Literatur von außen« bei. Das tut sie schon früh mit den 1991 erschienenen Erzählungen und Gedichten in *Wo Europa anfängt* (Tawada 1991), vielschichtigen Texten einer ebenso realen wie phantastischen transsibirischen Reise, nicht zuletzt einer transkulturellen Annäherung an (ein literarisches) Europa.

Fremde ist dann nicht das existentielle Thema wie in der frühen Migrationsliteratur, sondern Exotik, Abenteuer und Gegenstand der Exkursion und Erforschung, die man aus einer mehr oder minder gesicherten Existenz heraus unternimmt.

LITERATUR

- Barthes, Roland (1974): *Die Lust am Text*. Übers. v. Traugott König. Frankfurt a.M.
- Ders. (1981): *Das Reich der Zeichen*. Übers. v. Michael Bischoff. Frankfurt a.M.
- Bay, Hansjörg (2006): *Wo das Schreiben anfängt*. Yoko Tawadas Poetik der Migration. In: Heinz Ludwig Arnold (Hg.): *Literatur und Migration*. München, S. 109-119.
- Biondi, Franco (1995): *Ode an die Fremde*. Sankt Augustin.
- Brecht, Bertolt (1978): *Gesammelte Gedichte*. Frankfurt a.M.
- Chiellino, Gino (2001): Werkstattgespräch. In: Robert-Bosch-Stiftung (Hg.): *Viele Kulturen – eine Sprache*. Adelbert-von-Chamisso-Preisträgerinnen und Preisträger 1985-2001. Stuttgart, S. 15.
- Domin, Hilde (1993): *Aber die Hoffnung*. Autobiografisches aus und über Deutschland. Frankfurt a.M.
- Ezli, Özkan (2006): *Von der Identitätskrise zu einer ethnografischen Poetik*. Migration in der deutsch-türkischen Literatur. In: Heinz Ludwig Arnold (Hg.): *Literatur und Migration*. München, S. 61-73.
- Filip, Ota (1997): *O du mein liebes fremdsprachiges Land*. In: Volker Heigenmooser/Johann P. Tammen (Hg.): *Verlegen im Exil: Reden, Vorträge, Statements, Fakten & Fiktionen, Lyrik und Prosa*. Dokumentation des Bremerhavener PEN-Symposiums 1997. Bremerhaven, S. 43-52.
- Grünbein, Durs (2008): *Lob des Taifuns*. Reisetagebücher in Haikus. Frankfurt a.M.
- Kanak Attak (2006): *Kanak Attak und basta! Manifest gegen Mülkultüralismus*. In: *die tageszeitung* v. 28. Januar 1999.
- Kristeva, Julia (1978): *Die Revolution der poetischen Sprache*. Übers. v. Reinold Werner. Frankfurt a.M.
- Madjderey, Abdolreza (1986): *Sprachnomadenleben*. In: Irmgard Ackermann/Harald Weinrich (Hg.): *Eine nicht nur deutsche Literatur*. München, S. 163.
- Nurimand, Bahman (1997): *Zerrissen zwischen zwei Kulturen*. In: Volker Heigenmooser/Johann P. Tammen (Hg.): *Verlegen im Exil: Reden, Vorträge, Statements, Fakten & Fiktionen, Lyrik und Prosa*. Dokumentation des Bremerhavener PEN-Symposiums 1997. Bremerhaven, S. 133f.
- Özdamar, Emine Sevgi (1998): *Die Brücke vom Goldenen Horn*. Köln.
- Pazarkaya, Yüksel (1997): *deutsche sprache*. In: Volker Heigenmooser/Johann P. Tammen (Hg.): *Verlegen im Exil: Reden, Vorträge, Statements, Fakten & Fiktionen, Lyrik und Prosa*. Dokumentation des Bremerhavener PEN-Symposiums 1997. Bremerhaven, S. 153.
- Rajčič, Dragica (2000): *Post bellum*. Edition 8. Zürich.
- Şenoçak, Zafer (2005): *Übergang*. Ausgewählte Gedichte 1980-2005. Berlin.
- Tauchert-da Cruz, Clara (1987): *Insel*. In: Karl Esselborn (Hg.): *Über Grenzen*. Berichte, Erzählungen, Gedichte von Ausländern. München, S. 173.
- Tawada, Yoko (1991): *Wo Europa anfängt*. Tübingen.
- Dies. (1996): *Talisman*. Tübingen.
- Dies. (1998): *Verwandlungen*. Tübinger Poetik-Vorlesungen. Tübingen.

- Trojanow, Ilija (1997): Ich bin deutscher als ein Großteil der Passauer. In: Volker Heigenmooser/Johann P. Tammen (Hg.): Verlegen im Exil: Reden, Vorträge, Statements, Fakten & Fiktionen, Lyrik und Prosa. Dokumentation des Bremerhavener PEN-Symposiums 1997. Bremerhaven, S. 127-129.
- Ders. (2006): Der Weltensammler. München.
- Ders. (2008): Voran ins Gondwanaland. Eine poetische Zeile in drei Doppelhälften und einem offenen Dach. In: Dorothee Kimmich/Philipp Ostrowicz (Hg.): Ferne Nähe. Tübinger Poetik-Dozentur 2007. Künzelsau, S. 67-94.
- Vesper, Guntram (1986): Fremde Gegend, schwere Stille. In: Rolf Bossert: Auf der Milchstraße wieder kein Licht. Berlin, S. 9-15.
- Weinrich, Harald (2001): Um eine deutsche Literatur von außen bittend. In: Robert-Bosch-Stiftung (Hg.): Viele Kulturen – eine Sprache. Adelbert-von-Chamisso-Preisträgerinnen und Preisträger 1985-2001. Stuttgart, S. 7.
- Zaimoglu, Feridun/Abel, Julia (2006): »Migrationsliteratur ist ein toter Kadaver«. Ein Gespräch. In: Heinz Ludwig Arnold (Hg.): Literatur und Migration. München, S. 159-166.

Rezensionen

**Florian Krobb: Vorkoloniale Afrika-Penetrationen.
Diskursive Vorstöße ins »Herz des großen Continents«
in der deutschen Reiseliteratur (ca. 1850-1890)**

Frankfurt am Main: Peter Lang 2017 – ISBN 978-3-631-71673-1 – 79,95 €

Die vorliegende Studie bündelt und systematisiert Krobb's vorgängige Untersuchungen zur Repräsentation Afrikas in Reiseberichten und in von diesen abhängiger Belletristik, wobei sich der Schwerpunkt in Übereinstimmung mit dem Untertitel vom letzteren auf das erstere Genre verschiebt; lediglich das Schlusskapitel wendet sich etwas ausführlicher den Afrikaromanen Karl Mays zu. Bereits das der Monographie vorangestellte Abstract formuliert als selbstgestecktes Ziel den Nachweis einer häufig postulierten, aber noch selten in dieser Komplexität vermessen und detailliert belegten Erkenntnis: Die *Vorkolonialen Afrika-Penetrationen* wollen nicht zeigen, dass, sondern wie das junge Kaiserreich durch die Konstitution eines kolonialen Diskurses in der deutschsprachigen Öffentlichkeit innerhalb weniger Jahrzehnte vom Beobachter zum Akteur im Wettstreit des europäischen Imperialismus wird. Zur detaillierten Erforschung dieses Phänomens untersucht Krobb zwölf Einzelaspekte, deren gegenseitige Interdependenzen zuweilen Dopplungen und Redundanzen einzelner Belegzitate oder Gedankengänge bedingen (die möglicherweise auch der Entstehungsgeschichte des vorliegenden Bandes geschuldet sind). Eine Einleitung reißt die verschiedenen Themenkomplexe bereits in ihren Grundzügen an, indem historische, mediale und literari-

sche Kontexte angedeutet und die zentralen Thesen der Studie im Einzelnen ausformuliert werden; allerdings vermisst der Leser eine Definition des Begriffs »vorkolonial« und eine stringente Begründung der eigenen Gliederung wird offenbar aus Überzeugung erst gar nicht angestrebt: »Die Systematisierung ist zudem künstlich, da in den Materialien die hier unterschiedenen Felder verquirlt sind, sich gegenseitig bedingen, erklären, aufschaukeln, vorantreiben« (33).

Ob die derart mit nonchalantem Understatement als willkürlich deklarierte »Systematisierung« allerdings wirklich vom Gegenstand vorgegeben ist, lässt sich bereits beim Blick auf das Inhaltsverzeichnis bezweifeln, denn dort finden sich Kapitel, die die Aneignung des Raumes thematisieren (I, VI, X), neben Abschnitten, deren Gegenstand die Rivalitäten der unterschiedlichen Reisenden sind (II, VIII, XII), während wieder andere die Kontaktzonen zwischen den Reisenden und ihrem Reiseland ausloten (III, IV, IX) oder die Wahrnehmung von Kontrasten zwischen der europäischen Heimat und dem afrikanischen Fremden beschreiben (V, VII, XI) – eine wesentlich stringendere thematische Gliederung wäre nicht nur naheliegend, sondern auch mit recht geringem Aufwand erreichbar gewesen. Krobb präferiert stattdessen eine vage chronologisch orientierte Abfolge, die

in Ansätzen an das pädagogisch-didaktische Konzept eines Spiralcurriculums gemahnt. Das mag als Warnung vor allzu einfachen Kurzschlüssen eine gewisse Wirkung erzielen und vielleicht auch angesichts der vom Untersuchungsgegenstand vorgegebenen Notwendigkeit zur Problematisierung gewaltsamer Einebnungsversuche, wie sie in der Reiseliteratur des 19. Jahrhunderts auf Schritt und Tritt begegnen, verständlich sein. Es trägt aber weniger zur Schärfung eines solchen Problembewusstseins beim Leser als vielmehr zu einer – durchaus angenehmen, aber letztlich ineffektiven – Lektüre bei, die sich vom unheimlich kenntnisreichen und anschaulichen Darstellungsstil des Verfassers von einem Themenkomplex zum nächsten führen lässt, ohne sich auch nur mit einer Fragestellung intensiv auseinandergesetzt zu haben. Dabei sind die vielen Einzelbeobachtungen durchaus stets stringent und transparent auf die Kernthesen der Studie bezogen – allein, ein etwas konventionellerer Aufbau und eine konsequentere Zusammenführung des Zusammengehörigen hätten der Überzeugungskraft einer Untersuchung, die sich ja gerade zum Ziel gesetzt hat, einen allgemein anerkannten Befund argumentativ zu verifizieren, wohl nicht geschadet.

Was die *Vorkolonialen Afrika-Penetrationen* allerdings in den einzelnen Kapiteln vor dem Leser ausbreiten, demonstriert nachdrücklich das aufklärerische Potenzial der *postcolonial studies*, wenn sie ihren Untersuchungsgegenstand – die Texte, in denen sich der koloniale Diskurs manifestiert – differenziert zu betrachten gewillt sind. Aufgrund seiner sachli-

chen Herangehensweise kann Krobb überzeugend darstellen, wie ein spezifisch deutscher Diskurs sich über klassische Dreieckskonstellationen – deren literarhistorischer Hintergrund allerdings nicht ausgelotet wird – einen Platz im teilkolonialisierten Afrika erschreibt. Dies gelingt, indem die deutschsprachigen Reisenden sich als idealistische Wissenschaftler und selbstlose Befreier aus Sklaverei und Despotismus in ein fruchtbares Verhältnis zum ›eigentlichen‹, indigenen Afrika (seinem Raum, seiner Natur, seinen Menschen) bringen, das die rivalisierenden kolonisierenden Kräfte (insbesondere den islamischen Kulturkreis und Großbritannien) zu Störfaktoren erklärt. Um diese These zu belegen, wählt der Verfasser ein Textkorpus, aus dem einige Reiseberichte herausgehoben werden; Heinrich Barth, Gustav Nachtigal, Georg Schweinfurth und Hermann von Wissmann bilden die Hauptbezugspunkte der in den *Vorkolonialen Afrika-Penetrationen* beschriebenen historischen Entwicklung. Daneben stellt Krobb zwei weniger beschreibende als vielmehr beschriebene Ikonen des deutschen Afrikadiskurses, die wie Barth und von Wissmann die Entwicklung von einer vorkolonialen zu einer kolonialen Haltung repräsentieren: den ersten prominenten Verschollenen Eduard Vogel und den Archetypus des deutschen Kolonialbeamtentums Emin Pascha (Eduard Schnitzer), deren Lebensläufe die zwölf Kapitel nicht nur durchziehen, sondern in gewisser Weise auch klammern und so die chronologische Ordnung derselben andeuten.

Im ersten Kapitel beschreibt Krobb, wie, ausgehend von den Be-

mühungen, den Verschollenen Vogel wiederzufinden, das Ziel aller Entdeckerzüge als geheimnisvolles ›Inneres‹ Afrikas konstruiert wird, das durch »Schachte und Stollen« ergründet werden müsse; kurz wird auch das Wiederaufleben dieser Bergwerksmetapher in Verbindung mit der des ›Dunklen‹ in der späteren Psychoanalyse erwähnt (48). Darüber hinaus dient das Kapitel der Präsentation wichtiger Traditionslinien zwischen den einzelnen Reiseberichten sowie einer kurzen Diskussion der Publikationskontexte. Diese fungieren dann über den Begriff der »Verästelung« als assoziatives Bindeglied zum zweiten Kapitel, das die verschiedenen Arten der Bezugnahme der Reisenden aufeinander thematisiert. Damit rückt das für die These der Studie zentrale Motiv von »Sog und Überbietung« in den Mittelpunkt, wobei insbesondere das Dilemma der späteren Reiseberichte beschrieben wird, die zum einen am Ruhm der Vorgänger zu partizipieren suchen, zum anderen aber auch auf den Nachweis einer eigenen, selbständig errungenen Pioniertat angewiesen bleiben. Ganz neu setzt das dritte, dem Verhältnis zwischen den europäischen Reisenden und ihrer afrikanischen Umgebung gewidmete Kapitel ein, indem es diesen Komplex beispielsweise anhand des Subgenres der Berichte ehemaliger Gefangener der Mahdisten wie Karl Neufeld und Rudolf Slatin darstellt (vgl. 136-146), erneuert jedoch auch mit Vogels Schicksal und darüber hinaus der Isolation Emin Paschas verbindet, um den im zweiten Kapitel beschriebenen »Sog« aus einer weiteren Perspektive zu beleuchten.

Das vierte Kapitel wendet sich der symbolischen Aneignung des Landes in der Beschreibung von Jagdszenen zu, die in allen Reiseberichten eine wichtige Rolle spielen. Krobb arbeitet hier die Installation eines als spezifisch deutsch präsentierten Ethos heraus, das sich zum einen auf den wissenschaftlichen Erkenntnisgewinn als den eigentlichen Zweck der Jagd, zum anderen auf ein mit dieser verbundenes diffuses Gefühl der Erhabenheit stützt. Er zeigt auf, wie diese Haltung dazu dient, die kolonialen Rivalen wie insbesondere den britischen *sportsman* zu disqualifizieren (vgl. 168f.) und zugleich die indigene Bevölkerung als hilfs- und schutzbedürftig darzustellen (vgl. 178f.). Das letztere Motiv spiegelt auch der Sklavereidiskurs wider, der in den *Vorkolonialen Afrika-Penetrationen* eine zentrale Rolle spielt und im Mittelpunkt des fünften Kapitels steht: Gerade aufgrund der Zugehörigkeit der Sklavenhändler zum islamischen Kulturkreis und der Misserfolge der britischen Abolitionisten böte sich hier eigentlich Gelegenheit zur Profilierung einer eigenständigen Rolle. Allerdings habe sich das Problem nach Ausweis der Reiseberichte schnell als derart komplex erwiesen, dass der anfängliche »Optimismus« bald allgemeiner Ratlosigkeit gewichen sei (208f.). Das sechste Kapitel, das an die im vierten und im ersten Kapitel verhandelten Diskurse anschließt (vgl. 231), stellt neben den verschiedenen Projekten einer Durchquerung des Kontinents auch Begegnungen von Forschungsreisenden in Afrika wie Vogel und Barth (vgl. 243f.) oder Wilhelm Junker und Emin Pascha (vgl. 245-247) dar, denen insbesondere im Kampf um mediale Auf-

merksamkeit besondere Bedeutung zugekommen sei.

Wie stark das Bild des längst zum Stereotyp gewordenen orientalischen Despotismus die Wahrnehmung der politischen Gegebenheiten in Afrika durch die europäischen Reisenden determiniert, stellt Krobbs im siebten Kapitel dar. Dazu weist er zum einen auf die elementaren Bedürfnisse der Reisenden wie Sicherheit und Versorgung hin, deren Gewährleistung oder Verweigerung die Einstufung eines Herrschers als Despoten maßgeblich bestimmen kann; noch bedeutsamer für die negative Bewertung vieler politischer und gesellschaftlicher Aspekte sei jedoch die »fortschrittlich-bürgerliche Weltsicht« der meisten Reisenden (274), die Kritik an den afrikanischen Herrschaftsverhältnissen gerade in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts als »idealistische Projektionen auf ein wehrloses diskursives Terrain« entlarve (277). Mit der Positionierung Deutschlands insbesondere gegenüber dem wichtigsten Rivalen Großbritannien, das als »Rivale und Vorbild« eine besondere Rolle für das eigene Selbstverständnis spiele (301), setzt sich das achte Kapitel auseinander, um auch in den Reiseberichten Tendenzen nachzuweisen, die einen Wandel von der bewundernden Nachahmung zu offener Anfeindung indizierten. Das neunte Kapitel bezieht sich insbesondere auf spätere Texte bzw. auf solche, die bereits kolonisierte Gebiete beschreiben. Es präsentiert deren Neigung, genauere Anweisungen zur vollständigen wissenschaftlichen Darstellung von Land und Leuten, aber auch Ratschläge für einen dauerhaften Aufenthalt in der afrikanischen Umwelt zu formulieren. Hier

wird die Grenze zwischen vorkolonialer und kolonialer Literatur aus inhaltlichen Gründen natürlich beständig überschritten, denn: »Die sukzessive Sättigung des Diskurses bereitet sein Umschlagen in Handeln vor« (341).

In ähnlicher Art und Weise nimmt auch das zehnte Kapitel die Bedeutung der Kartographie für den Kolonialismus des 19. Jahrhunderts in den Blick: In einem Dreischritt werde zunächst die Leere (die weißen Flecke der Karte) gefüllt, bis eine Verschiebung der Horizonte ins Unbekannte nicht mehr möglich sei, schließlich markiere die immer kleinräumigere kartographische Überformung eine endgültige Aneignung des indigenen Landes durch die Kolonialmacht. Die in den meisten Reiseberichten vertretene Ansicht, Afrika sei als »geschichtsloser Raum« aufzufassen, wird im elften Kapitel zunächst auf Hegels Geschichtsphilosophie zurückgeführt (vgl. 385-388). Im Anschluss referiert Krobbs die Versuche insbesondere Barths, gegen diese Autorität europäische Kategorien auf die afrikanische Geschichte anzuwenden (vgl. 398-401). Und schließlich stellt er dar, wie verschiedene Theorien des europäischen Ursprungs afrikanischer Kulturdenkmäler eine Abhängigkeit der afrikanischen von der europäischen Geschichte postulieren, die eine vollständige Eingliederung der ersteren in die letztere erlaubt. Im zwölften Kapitel steht nun ganz Emin Pascha als »Kristallisationsfaktor« im Mittelpunkt, dessen Repräsentation im Abenteuerroman Karl Mays eine »Diskursverknüpfung« darstelle, die nach Krobbs Ansicht offenbar ein zusammenfassendes Schlusskapitel überflüssig macht, da dieser Komplex zeige, »wie ubiquitär, gefes-

tigt, akzeptiert und in seinen Grundzügen einsinnig das deutsche Afrika-Narrativ [...] geworden ist« (423). Tatsächlich zählt Krobb etliche der in den vorangegangenen Kapiteln diskutierten Elemente dieses »Afrika-Narrativs« auf (425). Der Abschnitt zu Emin Pascha geht ausführlich auf die Konkurrenz zu Großbritannien ein, während der zu Karl May noch einmal die Jagd sowie die Sklaverei in den Vordergrund rückt und in der abenteuerlichen »Mimikry«, der Tarnung von Romanfiguren als Afrikaner, ein Seitenstück zur im dritten Kapitel thematisierten Frage der Anpassung präsentiert (445). Insgesamt jedoch bricht Krobb's Monographie mit dem letzten Satz dieses Kapitels etwas unvermittelt ohne Zusammenfassung, Ausblick o.Ä. ab, was zumindest beim Verfasser dieser Rezension, der in dieser Hinsicht zugegebenermaßen eher konservativ eingestellt ist, einen etwas unbefriedigenden Eindruck hinterlässt.

Dennoch kann nicht genug betont werden, wie wichtig die vorliegende Studie für die Erschließung der noch immer nicht ausreichend erforschten deutschsprachigen Reiseliteratur über Afrika und für die *postcolonial studies* im Allgemeinen ist: In vorbildlicher Weise werden hier Philo-

logie und Theoriebildung, Literatur- und Kulturwissenschaft zusammengeführt, auch wenn dem jeweils zweiten Element ein deutliches Übergewicht eingeräumt wird, was angesichts der Positionierung des Bandes in der Reihe »Zivilisationen & Geschichte« freilich auch nicht verwundern darf. Die durchgängige Ausrichtung der untersuchten Texte auf die zentrale These verortet den deutschen Afrikadiskurs in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts überzeugend in einem historischen Kontext, von dessen Einbeziehung Analyse und Interpretation der Reiseberichte ausgehen müssen, wenn sie ihrem Untersuchungsgegenstand gerecht werden wollen. Insofern ermöglicht die von Krobb geleistete Arbeit erst eine – als dringendes Forschungsdesiderat der Germanistik anzusehende – komplementäre Studie über die belletristische Verarbeitung der präsentierten Diskurse in Romanen und Erzählungen der Trivial- und der Höhenkammliteratur, die im letzten Kapitel (und in etlichen der in den *Vorkolonialen Afrika-Penetrationen* immer wieder zitierten Vorarbeiten des Verfassers) beispielhaft vorgeführt wird.

Heiko Ullrich

Swati Acharya (Hg.): Sa'adat Hasan Manto. Chronist des ungeteilten Irrsinns der Teilung Indiens

Heidelberg: Draupadi Verlag 2015 – ISBN 978-3-937603-98-8 – 16,00 €

Die zweisprachige Publikation, drei Beiträge sind auf Deutsch, vier auf Englisch verfasst, versammelt Beiträge von Kollegen indischer und europäischer Universitäten anlässlich des 100. Geburtstags Mantos im Jahr 2012.

Der Band formuliert bereits im Titel die vielen Facetten von Gewalt und Wahn, die Mantos Texte beschreiben und beklagen. Die Teilung (*partition*) der britischen Kronkolonie in die Staaten Indien und Pakistan (1947)

zerreißt Jahrhunderte, ja Jahrtausende alte Bindungen und Zusammenhänge zwischen Kulturen und Religionen, sie trifft alle Bewohner des indischen Subkontinents, sie ist auch in diesem Sinne ungeteilt, verschont niemanden. Mantos Schriften stellen nicht die Sicht eines Teils, des pakistanischen oder indischen, islamischen oder hinduistischen Teils dar, sondern den ganzen Wahnsinn der Teilung sowie seiner traumatisierenden Folgen.

Insofern zögert der Rezensent, Manto (1912-1955) einen urdusprachigen und indopakistanischen Autor zu nennen. Bezeichnenderweise sind Mantos Werke in verschiedenen Schriftformen, in Dehli auf Devanagiri, in Lahore auf Urdu publiziert. Sie sind vor allem ins Englische übersetzt, seit einigen Jahren, insbesondere durch die Übersetzungen von Christine Oesterheld, auch ins Deutsche, sie sind im Lotos Verlag und bei Suhrkamp erschienen. Hierüber gibt die Bibliographie am Ende des Bandes Auskunft.

Die gut einführende Einleitung macht deutlich, wie Manto durch alle Raster fällt und seine Werke bis heute eine offene schmerzende Wunde darbieten. Manto, der in Amritsar aufgewachsen ist, in Lahore und Bombay, nach der Teilung wieder in Lahore (jetzt Pakistan) gelebt hat, entzieht sich allen eindeutigen identitären Zuschreibungen. Er ist säkular, ohne jeglichen religiösen Eifer, er verweigert sich ethnizistischen und nationalen Selbstbildern. Seine transkulturelle Verfasstheit manifestiert sich in binnenindischem *code switching* wie in Brückenschlägen zwischen Indien und Europa. So hat er Oscar Wilde und Victor Hugo ins Urdu übersetzt.

Dem Sammelband gelingt nun überzeugend die Aufgabe, Kriterien für Mantos Schreibweise zur Verfügung zu stellen, einen rettenden Hohlspiegel gewissermaßen gegen die fatalen Identitäten zu entwerfen. Die ausschließenden Alternativen »Differenz statt Ähnlichkeit«, »Homogenität statt Hybridität«, »Verachtung statt Achtung« (12) bezeichnen die gewalterzeugende grenzziehende Logik.

Die Herausgeberin Swati Acharya hat Beiträge zusammengetragen mit dem Ziel, sowohl politisch-kulturelle wie soziale Aspekte von Grenzziehungen zu entwickeln. Mantos Texte bringen die (religions-)politische Teilung und soziale Spannungen in einen Zusammenhang. In der Einleitung bestimmt die Herausgeberin die transdisziplinäre Anlage des Bandes mit der dialektischen Beziehung zwischen Historiographie und Literatur. Diese Beziehung erlaubt es, die Gründungsmythen von Staaten wie auch Texte aufzuschließen, die die »Abfälle der Geschichte« (11) einbeziehen. Indes bringt der Band viel mehr. Es ergeben sich in vielfacher Hinsicht neue kulturwissenschaftliche Perspektiven. Der Band verbindet mit der Thematik Grenzziehungen und den dabei angelegten Kriterien wie Heterogenität/Homogenität zweierlei Bereiche: den besonderen krisenhaften Augenblick der Teilung und Staatengründung; transkulturelle Konfigurationen ambivalenter Sozialfiguren, vom Lumpenhändler zum Zuhälter. Dadurch überschreitet die Reflexion tendenziell auch die Beschränkung auf den postkolonialistischen Ansatz.

Anil Bhatti zeigt die Absurdität und Gewaltsamkeit der *partition* anhand Mantos Erzählung *Toba Tek*

Singh – die Insassen der Irrenanstalten werden nach jeweiliger Religion nach Indien oder Pakistan umgesiedelt. Mantos Text lässt den Vorgang umschlagen: Verrückt sind die umsiedelnden Behörden. Der Bezug zu Kafkas Parabeln bietet sich an. Mit Manto plädiert Bhatti dafür, die Rede von Identität und nationalen und religiösen Verschiedenheiten durch solche einer graduellen Skala von Ähnlichkeit und Unähnlichkeit zwischen Differenzen abzulösen. Letztere ist nicht nur den zahllosen Nachbarschaften und Synkretismen Indiens gemäßer, sie eignet sich auch als neues kulturtheoretisches Paradigma.¹

Tarun K. Saint hebt die zeitliche Fortdauer der Traumatisierung hervor, die von der Teilung ausgeht. Manto erzählt Trenngeschichten. Er bringt Grenzziehungen mit phantastischen, an lateinamerikanische Literatur innernden Stilmitteln zum Ausdruck. Gewaltsam ist nicht nur die Zerschlagung der Vielfalt selbst, katastrophal ist auch die langfristige psychische Verstümmelung der Menschen. Saint nimmt ganz besonders die Gewalt gegen Frauen wahr, wie Manto sie in *Khol Do* darstellt. Manto überträgt in seinen Trenngeschichten die physische, psychische und sprachliche Seite der Gewalt, die sich bis heute, etwa in religiösem Wahn gegen andere Religionen, fortsetzt.

In sprachwissenschaftlicher Perspektive wirft Mantos Schreiben die

Frage auf, wie Mehrsprachigkeit behauptet werden kann. Rosy Singh arbeitet Mantos Mehrsprachigkeit und sein *code switching* heraus. Anhand einer Textanalyse von *The dog of Twetal*, in der ein im Grenzraum laufender Hund von beiden Seiten verhöhnt und erschossen wird, ermittelt Singh sprachliche Verfahren, um politisch getrennte Welten wieder zu verbinden. Manto erreicht dies durch Nonsense, wie man es aus europäischer Literatur, etwa Dada, kennt, und anderen sprachlichen Verknüpfungen von Anderheiten. Manto passt nicht in die Schemata der linksgerichteten Schriftstellervereinigung Pakistans, die ihm den nachlässigen Umgang mit Urdu und das mangelnde soziale Engagement vorwirft, Singh zieht die Gruppe 47 zum Vergleich heran, die ebenfalls verständnislos für gewisse Abweichler war.

Diese Zurückhaltung des Beobachters ist das Thema von Hilal Ahmed. Er bezeichnet mit ›intellektueller Politik‹ jenen Doppelaspekt in Mantos Schreibweise, der ihn zu einem immer politischen und zugleich distanzierten Autor macht. Die leidenschaftslose Neutralität gilt freilich nur für die Kurzprosa.

Christina Oesterheld stellt die journalistischen Texte Mantos, das sind *Die Briefe an Onkel Sam*, einem fiktiven, in die USA ausgewanderten Verwandten, vor, die den Freiheitsanspruch der USA auf die Schippe nehmen. Oesterheld hat die Briefe selbst übersetzt. Die scharfe, sarkastische Kritik an den USA, an der Zweiteilung der Welt, der Atombombe, der militärischen Aufrüstung Pakistans durch die USA ordnet die von der britischen Kolonialmacht künstlich ge-

1 | Anil Bhatti hat inzwischen mit Dorothee Kimmich einen Band herausgegeben, der das Kriterium der Ähnlichkeit gegen differentielle kulturtheoretische Konzepte wie Multikulturalität in Anschlag bringt (vgl. Bhatti/Kimmich 2015).

schaffen Teile in den nicht weniger konflikt erzeugenden internationalen Wettkampf der Systeme ein.

Die beiden letzten Beiträge stiften Beziehungen zwischen Manto und europäischen Autoren. Margit Köves verbindet Mantos Kurzgeschichte *Siyah Hasye* und die *One Minute Stories* des ungarischen Schriftstellers István Örkény unter dem Gesichtspunkt der jeweiligen Katastrophen – *partition* und Shoah. Beiden Schriftstellern ist die ironische Distanz eigen, mit der sie das Engagement für eine bestimmte Partei unterlaufen. Die Bezugsetzung Indiens mit den Folgestaaten des vielkulturellen Habsburgerreiches hat eine gewisse Plausibilität, weitere Verbindungslinien zieht Köves zu der Realismusdebatte nach Lukács.

Swati Acharya schlägt Mantos Weigerung, homogene Welten zu erzwingen, in denen Identität herrscht, die sich gegen Differentes abhebt, auf die gesellschaftliche Wirklichkeit um. Der Nonkonformist Manto wendet sich den »Abwässerkanälen« (13), dem Abschaum und Auswurf der Gesellschaft, Randfiguren wie Zuhältern, Puffmüttern, Kleinkriminellen, Zeitungsjungen zu. Solche Verdammten und Anrühigen dieser Erde hat Manto, haben aber auch Charles Baudelaire und Walter Benjamin beschrieben. So kann Acharya Manto als Chiffonnier, als Lumpensammler bezeichnen. Der Dichter gehört selbst diesen Randbezirken an. Wenngleich Manto selbst ein relativ bürgerliches Leben geführt hat, sind doch seine Sympathie für die Ausgeschlossenen, sein Nonkonformismus und nicht zuletzt seine Alkoholabhängigkeit und sein früher Tod bezeichnend. Analog zur Analyse des Großstadtdiskurses im Passagenwerk

Benjamins wird Manto als Autor der Modernität greifbar. Er stellt zwiespältige Zuhälter vor, sie überbrücken soziale Differenzen. Auch die Prostitution ist in Mantos Texten komplex und widersprüchlich. Swati Acharya, die an einem größeren Werk über Prostitution in der deutschsprachigen Literatur und dem Film arbeitet, rückt damit schwer einzuordnende Sozialfiguren in den Fokus der Literatur- und Kulturwissenschaftler. Zu solchen Figuren gehören etwa auch Dandys und Hochstapler.

Es sei dem Rezensenten gestattet, noch einige Fragen zu stellen. Dem deutschsprachigen Leser kommt angesichts der schmerzhaften *partition* die mehr oder wenig glücklich überwundene deutsche Teilung in den Sinn. Selbstverständlich sind beide Teilungen unvergleichbar. Gerade die Unvergleichbarkeit lenkt den Blick auf den jeweiligen Systemwechsel und die jeweilige Staatsengründung. Die britische Kolonialmacht konnte eine Bresche in die indische Heterogenität schlagen. Die essenzialistische Differenz zwischen Religionen, in Indien zwischen Hindus und Moslems, von Anil Bhatti als »Postulat« (25) bezeichnet, ereignet sich in anderen Konfigurationen ständig und an sehr verschiedenen Orten. Sogar in Europa und in Deutschland zeigt sie seit neuestem ihr hässliches Gesicht. Der europäische Staatenbund, d.i. die Europäische Union, scheint dagegen machtlos. Ist eine polykulturelle Staatsengründung überhaupt denkbar?

Die Deutschen habe in ihrer Geschichte etliche Übergänge zwischen mehr und weniger einheitlicher Staatlichkeit, zwischen Teilungen und Zusammenfügungen erlebt. Sie sind da-

bei Objekt von Siegermächten wie auch eigene Akteure gewesen. Bei aller Verschiedenheit – wer könnte der Manto der deutschen *partition* sein? Die Unterschiede sind indes so augenfällig, dass es nicht verwunderlich ist, dass das Habsburgerreich nicht nur als ausgeschiedener Bezugspunkt bei der britischen Kolonialmacht, sondern wiederholt auch in den Beiträgen des Bandes als polykulturelle Folie herumgeistert.

So ergibt sich eine gewisse Affinität zu Bewusstseinslagen Deutschsprachiger durch das Thema der Teilung. Indes ist der Brückenschlag im Band auch ein indisch-französischer. In diesem Zusammenhang stellt sich der Rezensent eine weitere Frage im Hinblick auf den Begriff »säkular«. Es dürfte immer weniger Menschen geben, die von der Modernisierung und Globalisierung ein langfristiges Erlöschen der Religionen erwarten. Die Nationsbildung auch in Indien demonstriert, dass Moderne sich mit national-religiösen Zuspitzungen verbindet.² Nicht nur für Europa und Nordamerika ist die Vorstellung von Säkularisierung in der Form von Religionslosigkeit immer weniger plausibel. Die modernen Staaten haben nun das Konzept einer Trennung von Religion und Staat aufgeboten. Es ist in Frankreich besonders strikt durchgeführt, der Friede zwischen den Religionen und zwischen Staat und Religionen hingegen wurde hier lange nicht erreicht. Auch in Nehrus Konzept der Staatsgründung ist der säkulare Charakter des Staats Voraussetzung für den inneren Frieden. Die zivilstaatliche Einhegung der Religionen ist nun

in Frankreich eine sehr andere als in Deutschland. Für Deutschland ist der im 17. Jahrhundert erreichte Religionsfriede mindestens so wichtig wie die – unvollständige – Trennung von Kirche und Staat. Insofern erhält der Begriff »säkular« eine unklare schillernde Bedeutung. Scheint sich ein Konsens darüber erreichen zu lassen, dass der moderne Staat nicht religiös gebunden sein sollte, so kann man sich fragen, welche Bedeutung in Indien Konzepte wie Religionsfrieden und staatlich ermutigter Synkretismus, wie in Brasilien, haben könnten.

Eine letzte Anmerkung sei zu der Formel Hybridität statt Homogenität angebracht. Hier stellt sich die Frage, ob Heterogenität und Hybridität vereinbar sind. Die Vorstellung von Hybridität, von gescheckten Wesen und Bewusstseinsinhalten, kann selbst essentialistisch sein. Sie gerät dann in Gegensatz zu Ähnlichkeit. Statt Kreuzungen zu propagieren, könnten Kulturwissenschaftler indes auch Beschreibungen von Rekontextualisierungen bevorzugen.³

Diese Überlegungen bestätigen nur, dass Mantos Schriften einen dramatischen und schmerzhaften Stoff und überaus hilfreiche Anhaltspunkte für die politischen und kulturtheoretischen Debatten unserer Zeit bieten – und dies nicht nur bezogen auf Indien. Mit seiner Vorstellung in durchweg ausgezeichneten Beiträgen kann sein Anliegen jetzt auch an die Leser der deutschsprachigen Länder gelangen.

Thomas Keller

2 | Vgl. Essbach 2014.

3 | Vgl. Ette/Wirth 2014.

Literatur

- Bhatti, Anil/Kimmich, Dorothee (Hg.; 2015): Ähnlichkeit. Ein kulturtheoretisches Paradigma. Konstanz.
- Essbach, Wolfgang (2014): Religionssoziologie. Glaubenskrieg und Revolution als Wiege neuer Religionen. Bd. 1. München.
- Ette, Ottmar/Wirth, Uwe (Hg.; 2014): Nach der Hybridität. Zukünfte der Kulturtheorie. Berlin.

Wiebke Sievers (Hg.): Grenzüberschreitungen. Ein literatursoziologischer Blick auf die lange Geschichte von Literatur und Migration

Wien/Köln/Weimar: Böhlau 2016 – ISBN 978-3-205-20353-7 – 35,00 €

Was literarisches Grenzüberschreiten bedeutet, was es voraussetzt und in welchem Verhältnis es mit dem ›traditionellen‹ Kanon steht bzw. ob es darin Aufnahme findet oder nicht, sind einige der Hauptfragen dieses Bandes. Das Buch beruht auf den Forschungsergebnissen des Projektes *Literature on the move*¹ und setzt sich aus zwei Hauptteilen zusammen, denen ein einführendes Kapitel vorangestellt wird. Die Herausgeberin Wiebke Sievers unterzeichnet die Einführung und die erste Fallstudie, während die anderen Fallstudien den zwei anderen Projektbeteiligten, Holger Englerth und Silke Schwaiger, zugehören.

Den Untersuchungsgegenstand bilden Werke der im 20. und 21. Jahrhundert nach Österreich zugewanderten Autorinnen und Autoren, an deren Beispiel näher gezeigt werden soll, was die Voraussetzungen und die Auswirkungen des Prozesses der nationalen Grenzüberschreitung im Literaturbetrieb sind. Den Studien liegt ein literatursoziologischer und histo-

risch vergleichender Ansatz zugrunde, der sich von Pierre Bourdieus Arbeiten (wobei nur auf *Les Regles de l'art* von 1992 hingewiesen wird) ableitet. Seine bekannten Begriffe wie ›literarisches Feld‹, ›Habitus‹, ›symbolisches Kapital‹ usw. wenden die Autorinnen und Autoren auf die Entstehungszusammenhänge, die Anpassung und Aufnahme in den Betrieb des Aufnahmelandes an, wobei sie von Bourdieu ausgehend die nationale Ausgrenzung im Blick haben. Wie in der Einführung erklärt wird, bemüht sich der Band darum, das bisherige in der Fachliteratur etablierte Bild der ›Autorinnen und Autoren mit Migrationshintergrund‹ (an sich ein heikler Begriff, der wahrscheinlich wegen der immer wieder in der heutigen globalisierten Welt zum Normalfall gewordenen Migration verschwinden wird) als Grenzüberschreitende zu ergänzen und sie somit aus der Nische, in die sie gedrängt wurden, zu retten.

Aus diesem Grunde stellt das Buch zwei Gruppen von Autorinnen und Autoren gegenüber, zwischen denen vor allem literaturgeschichtliche Unterschiedlichkeiten bestehen, die aber

1 | Vgl. online unter: <http://www.litmove.oeaw.ac.at/> [Stand: 1.10.2017].

als gemeinsamen Nenner die Zuwanderung nach Österreich und die Aushandlungsprozesse im Literaturbetrieb des Aufnahmelandes haben. Über das einführende Kapitel hinaus, wo die Forschungsziele, die Methode, der Ansatz und ein literaturgeschichtlicher Einblick in das Verhältnis zwischen den Zugewanderten und dem Literaturbetrieb vom 20. Jahrhundert bis in die Gegenwart angeboten werden, besteht der Band aus Fallstudien zu den einzelnen Autorinnen und Autoren. Die zwei Hauptteile werden dementsprechend verschiedenen Haltungen des Literaturbetriebs zugeordnet: Einerseits steht der ersten Autorengruppe »[d]ie selbstverständliche Aufnahme von Zuwanderern im Literaturbetrieb bis in die 1950er Jahre« zu, während die andere mit »Grenzbeziehungen gegenüber zugewanderten AutorInnen in der Gegenwart« – so die Titel der zwei Hauptkapitel – zu kämpfen hat.

An den Beispielen von Elias Canetti, Milo Dor und György Sebestyén, die zwischen den 1930er und 1950er Jahren »völlig selbstverständlich« (11) in den binnenösterreichischen Literaturbetrieb aufgenommen wurden, weil er durch das multikulturelle Erbe des Habsburgerreiches an sich transnational gefärbt war, wird gezeigt, dass auch damals tatsächlich vorhandene Erscheinungen wie Migration und Mehrsprachigkeit in ihren Werken nicht thematisiert wurden bzw. die Aufnahme weder beeinflusst noch behindert haben. Da sich das literarische Feld in den 1970er und 80er Jahren nationalisierte, wurde der Zugang von Autorinnen und Autoren stark eingeschränkt, wobei erst seit den 1990er Jahren eine Lockerung spürbar wur-

de, die grundsätzlich im neuen Jahrtausend die Emergenz von »Migrationsautoren« wie Vladimir Vertlib und Dimitré Dinev ermöglichte.

Obwohl die Herausgeberin in der Einführung sehr überzeugend die Geschichte von Aufnahme und Ausgrenzung der Migration und Mehrsprachigkeit schildert, spannt die Autorenwahl im zweiten Teil des Bandes (Seher Çakır, Ilir Ferra, Stanislav Struhar, Tanja Maljartschuk) bei den Textanalysen einen m.E. zu weiten Bogen (nicht nur in zeitlicher Hinsicht, sondern auch in Fragen der ungleichen Kanonisierungsverfahren) von der Zwischenkriegszeit bis zur Gegenwartsliteratur. Das Unterfangen wird von dem Versuch motiviert, über bisherige auch in der Fachliteratur etablierte Autorinnen und Autoren wie Vertlib, Dinev, Julia Rabinovich und Anna Kim hinausblicken zu wollen und diese Begrenzung zu überwinden (vgl. 12). Als willkommene Folge dieses Hiatus ist die gegenseitige Beleuchtung dieser zeitlich weit voneinander entfernten Autorengruppe zu begrüßen, die sie als Stationen in dieser »Geschichte von Literatur und Migration« auftreten lässt (der Titel des Bandes ist allerdings zu breit angelegt und erweckt falsche Erwartungen, empfehlenswert wäre vielleicht eine Einschränkung mit der Präzisierung gewesen, dass »nur« auf die Literatur in Österreich von den 1930ern bis in die Gegenwart Bezug genommen wird).

Obwohl beide Gruppen in einem transnationalen Umfeld angesiedelt sind, waren bei der Rezeption ihrer Werke andere geschichtlich-politische Auswirkungen sowie interne Regelungen des Literaturbetriebs ausschlagge-

bend. Während Canetti, Dor und Sebestyén »selbstverständlich«, jedoch nicht reibungslos und ohne die Einflussnahme des politischen Feldes aufgenommen wurden, stießen später Zugewanderte und stoßen noch heute Gegenwartsautorinnen und -autoren auf Grenzen, die ihre Aufnahme erschweren, wenn nicht unmöglich machen.

Der erste Teil beginnt mit einer Studie, die Elias Canettis Wiener Zeit gewidmet ist. Dass gerade in diesen, seinen Migrations- und Mehrsprachigkeitserfahrungen naheliegenden Werken diese zwei Themen keinen Niederschlag finden, soll die These bedienen, dass das Erbe der »Habsburgermonarchie als eine transnationale deutschsprachige Kulturnation« (19) die Aufnahme von Autoren wie Canetti, Dor und Sebestyén ermöglichte, wobei Zuwanderung als Norm angesehen wurde und der Schlüsselcode die Einschreibung in die Einsprachigkeit war. Canetti habe zwar erkannt, dass gerade die Emigration in ihm das Bewusstsein des Weltbürgers erweckt hat (vgl. 59), doch erst später im Exil werden sich Migration und Mehrsprachigkeit zu einer utopischen Alternative gegen Krieg und Feindschaft entwickeln. Hätten vielleicht Beispiele aus den Werken dieser Zeit oder Hinweise darauf das Bild ergänzen können? Weiterhin werden zur Veranschaulichung von Canettis Theorie der akustischen Masken, die Mehrsprachigkeit in Einsprachigkeit einfließen lässt und den Verlust des Kommunikationsvermögens im gesellschaftlichen Zusammenbruch entlarvt, seine Werke *Die Blendung*, *Hochzeit* und *Komödie der Eitelkeit* herangezogen.

Milo Dor konnte ohne die Unterordnung unter die hegemoniale deutsche Sprache, die er in den 1930er Jahren aus Protest gegen den Nationalismus nicht benutzen wollte, keinen Zugang zum Literaturbetrieb finden. Deswegen versuchte er, sich im Anschluss an die französische Avantgarde als Hauptbezug zu positionieren. Aber trotz seines Engagements für eine kritische Literatur des Widerstandes in Österreich im Roman *Tote auf Urlaub* (1952) blieb ihm die volle Anerkennung versagt, und das obwohl sein Buch zu den meistbeachteten österreichischen Romanen seiner Zeit gehörte (vgl. 107). Ideologie und Metaphysik verstießen gegen die konservative Ausrichtung der restaurativen Nachkriegszeit. Seine spätere Wahrnehmung bedeutete zugleich eine Marginalisierung und »Re-Serbisierung« (vgl. 116f.), da sein Roman *Nichts als Erinnerung* (1959) nicht wegen seiner literarischen Qualität, sondern aufgrund des balkanischen Lokalkolorits geschätzt wurde.

Wie teilweise im Fall Dors wurde auch György Sebestyén eher als Kulturvermittler wahrgenommen. Da er an ältere Schriftstellergenerationen anknüpfte, galt sein Schreibstil als unzeitgemäß. Sein Roman *Die Türen schließen sich* (1957) wird eher als zeitgeschichtliches Dokument denn als literarischer Text rezipiert (160), obwohl der Ungarnaufstand lediglich als Hintergrund dient.

Der erste Beitrag der zweiten Gruppe von Autorinnen und Autoren widmet sich Seher Çakır. Hierbei wird schon am Anfang ausgeführt, dass sie von dem »klassischen« österreichischen Literaturbetrieb im engeren

Sinne« nicht unbedingt zum »elitären, ›literarischen‹ Teil« zugehörig wahrgenommen werde (vgl. 171). Der vorliegende Band hat bereits eindrucksvoll dargelegt, dass der Literaturbetrieb wegen des monolingualen österreichischen Erziehungssystems dazu neige, von ausgewanderten Autorinnen und Autoren »authentische Einblicke in das Leben« zu erwarten und ihre Werke »nicht als Kunst, sondern als soziologische Dokumente« (181) zu lesen, was den verweigerten Zugang zum klassischen Kanon erklären sollte. Doch im Falle Çakırs wird behauptet, dass ihre Texte nicht über Qualitäten verfügen würden, die von den Kriterien einer ›klassischen‹ Literaturkritik erfasst werden können (vgl. 184), sondern über »spezielle Qualitäten«, wobei Erzählen hier »nicht Kunstform« sei, »sondern eine menschliche Reaktion im Allgemeinen« (185). Das lässt im Zusammenhang des ganzen Bandes Fragezeichen und Widersprüche entstehen. Vielleicht hätte man deutlicher zwischen dem ›Literaturbetrieb‹ und der ›traditionellen‹ Literaturkritik (die keinesfalls deckungsgleich sind) einerseits bzw. dem Feuilletonbetrieb und dem akademischen Feld andererseits unterscheiden müssen, um die Aufnahme in den ›Literaturbetrieb‹ im Allgemeinen (wo die Neigung besteht, das Feld der kulturellen Produktion in das Feld der Macht einzubetten) oder ggf. in die Höhenkammliteratur (wo spezifisch symbolisches literarisches Kapital vorherrscht) besser erklären zu können.

Der Fall Ilir Ferra zeigt hingegen, wie ein Autor nur beschränkt wahrgenommen wird, der sich mit dem Erzählen auseinandersetzt, jedoch kei-

ne »›realistischen‹ Abbilder« (201) wie erwartet liefert: Stattdessen werden sie vom Literaturbetrieb entweder missverstanden oder nicht wahrgenommen (vgl. ebd.) und seine Romane *Rauchschatten* (2010) und *Minus* (2014) als Autobiographie bzw. Reportage gelesen. Auch wenn er auf seiner künstlerischen Autonomie besteht (vgl. 204), wie Englerth gut mit Bourdieu erkennt und begründet, gelingt es dem Autor leider nicht, sich in die österreichische literarische Tradition einzuschreiben.

Auch die Romane Stanislav Struhars, *Das Manuskript* (aus dem Tschechischen übersetzt, 2002) und *Eine Suche nach Glück* (2005), die den erzwungenen Sprachwechsel und das Außenseitertum im Literaturbetrieb thematisieren, werden marginal wahrgenommen, obwohl es ihnen an literarischer Qualität nicht mangelt. Einen interessanten Fall bildet die ukrainische Autorin Tanja Maljartschuk, die, obwohl sie ihr Domizil nach Österreich verlegt hat, weiterhin in ihrer Muttersprache schreibt und trotz der Übersetzungen wenig Aufmerksamkeit bekommt, denn, so Schwaiger, »die klassische literaturwissenschaftliche Forschung zieht sprachliche Grenzen« (265). Dass nicht nur Sprache allein die Wahrnehmung steuert, wurde eingehend in allen Studien nachgewiesen. Wie auch bei den anderen untersuchten Werken trägt die literarische Qualität und der Ansatz eines »Dazwischen als Raum der Kritik« (283) zur Anerkennung nicht bei, sie setzt allenfalls die Tradition der autobiographischen Lesart fort.

Insgesamt rekonstruiert der Band mit seiner für die Fachforschung will-

kommenen Ausrichtung die Geschichte der Werke von österreichischen Autorinnen und Autoren mit Migrationshintergrund seit den 1930er Jahren im Hinblick auf die problematische Anerkennung vom Kanon der Höhenkammliteratur bzw. die beschränkte oder missverstandene Wahrnehmung

seitens der Feuilletonrezeption. Diese Literatur der Grenzüberschreitung(en) wurde aber leider nicht selten entweder der monolingualen Schreib- und Kulturtradition eingeschrieben oder politisch instrumentalisiert.

Raluca Rădulescu

Gesellschaft für interkulturelle Germanistik



GiG im Gespräch 2017 / 2

GESINE LENORE SCHIEWER

Sehr geehrte Kolleginnen und Kollegen,
liebe Mitglieder der Gesellschaft für interkulturelle Germanistik,
sehr geehrte Leserinnen und Leser der Zeitschrift für interkulturelle Germanistik,

an einigen spätsommerlichen Tagen im August schreibe ich jetzt kurz vor der GiG-Jahrestagung 2017 in Flensburg diesen Beitrag für *GiG im Gespräch*. Allerdings liegt auch der Redaktionsschluss des aktuellen Hefts der ZiG 2017/2 vor der GiG-Tagung, die ja dieses Mal wegen des Semestertakts an der Universität Flensburg schon im September stattfindet, so dass ich meinen Tagungsbericht und die Informationen zu der GiG-Tagung 2018, die gemeinsam von den Kolleginnen und Kollegen in Togo und Benin veranstaltet und in Benin stattfinden wird, erst in der Frühjahrsausgabe der ZiG publizieren kann.

Diese Gelegenheit möchte ich nutzen, um in der vorliegenden *GiG im Gespräch*-Rubrik – in lockerem Anschluss an meine Skizze des neuen Forschungsschwerpunkts der GiG im Bereich der historischen Translationsforschung im letzten ZiG-Heft – einige Überlegungen zu einem Themenfeld vorzustellen, das wie schon die Translationswissenschaft im Rahmen der GiG bisher weniger Beachtung fand: die Interkulturelle Kommunikation. Natürlich sollen auch mögliche Korrespondenzen zur Interkulturellen Germanistik umrissen werden, auch wenn dies im Rahmen dieser Rubrik mit wenigen Seiten nur in allergrößten Zügen möglich ist. Dabei geht es mir zugleich darum, eine Brücke zu schlagen zu dem Fokusthema »Theorie der Interkulturalität« der GiG-Tagung 2016 in Ústí nad Labem und Prag, das auch im thematischen Teil dieser ZiG-Ausgabe mit den schriftlichen Fassungen einiger Referate präsent ist.

Theoriebildungen der Interkulturellen Kommunikation und vor allem auch praktische Anwendungsbezüge wie entsprechende Trainings haben in den vergangenen Jahrzehnten große Aufmerksamkeit erhalten, was sich unter anderem darin abbildet, dass an verschiedenen Universitäten eigene Institute mit eigenständigen Studiengängen etabliert wurden, die je nachdem z.B. kulturwissenschaftlich oder wirtschaftswissenschaftlich akzentuiert sein können. Verbindungen mit den Fachrichtungen Deutsch als Fremdsprache und Deutsch als Zweitsprache sind dabei sehr wohl anzutreffen, während Bezüge etwa zur Angewandten Linguistik alles andere als die Regel sind, wie Helen Spencer-Oatey und Helga Kotthoff in der Einleitung zu dem von ihnen 2007 herausgegebenen *Handbook of Intercultural Communication* kritisch anmerken: »For example, many handbooks and manuals of intercultural communication training include

no mention of applied linguistics research at all, even though there are many relevant insights for such training.« (Spencer-Oatey/Kotthoff 2007: 4). Gleichzeitig machen die beiden Herausgeberinnen in angemessener und ansprechender Ausgewogenheit deutlich, dass sie keineswegs der Ansicht sind, die Zuständigkeit könne allein bei der Angewandten Linguistik liegen. Vielmehr sind aus ihrer Sicht multidisziplinäre Zugänge erforderlich, um »real-life intercultural communication problems«(ebd.) zu untersuchen.

Nicht abgebildet wird im diesem Band unter den in Sektion I aufgezeigten »Multidisciplinary perspectives on intercultural communication« die Germanistik beziehungsweise die Interkulturelle Germanistik, was nicht wirklich überrascht, zumal wie eingangs erwähnt auch in der GiG dieser Themenkomplex bisher nicht breit repräsentiert ist.

Gleichwohl werden schon in der Einleitung der beiden Herausgeberinnen Ansatzpunkte genannt, die ohne weiteres zu den Fragestellungen auch der Interkulturellen Germanistik gehören und gerade im Zugriff der internationalen Germanistiken bestens bearbeitet werden können und von zentraler Bedeutung unter anderem für Bereiche der interkulturellen Bildung sind:

Many social issues remain largely covert within a society, because they are regarded as normal within that culture. These include, for example, the fact that women and foreigners in many fields less often advance to the centre of power, and that they rarely reach the executive suites anywhere. Admission is not explicitly denied to them; rather, they are impeded in access through a low evaluation of their habitus (Bourdieu 1984), to which speech behaviour belongs. In the evaluation of a communication-stylistic habitus, conflicts of historicity and interests come into play. Not all social institutions necessarily value equality of opportunity. Culture is a system of diversities and tensions, and includes differences of power, differences in access to legitimate means of expressing power, and struggles over these means. (Spencer-Oatey/Kotthoff 2007: 3; vgl. auch Halualai/Nakayama 2010: 1).

Hier genannte Aspekte wie a) die Ausgrenzung Fremder aufgrund ihres Sprachverhaltens und ihres allgemeinen Habitus, b) Interessen- und Konfliktlagen sowie c) der Zugang zu Macht und deren Sicherung sind gewiss Fragekomplexe der Interkulturalitätsforschung, die mit Ansätzen und methodischen Orientierungen germanistischer Sprach-, Literatur- und Kulturwissenschaften bearbeitet werden können.

Wollte man den Bogen sogar noch etwas weiter spannen, dann ließe sich beispielsweise eine Thematik einbeziehen, die seit einigen Jahren verstärkt um die Begriffe »Weltgesellschaft«, »Weltgemeinschaft«, »Weltbürgerschaft« oder »Global Citizenship« kreist und z.B. 2005 im ersten Sonderheft überhaupt der *Zeitschrift für Soziologie* in einem breit angelegten Spektrum dargestellt wurde. Unter den jüngst erschienenen Publikationen zum Thema kann der von Roland Bernecker und Ronald Grätz herausgegebene Band *Global Citizenship. Perspektiven einer Weltgemeinschaft* genannt werden. Besonders explizit werden die Bezüge von Weltgesellschaft, -gemeinschaft oder -bürgerschaft einerseits – wobei die Plausi-

bilität der jeweiligen Begriffswahl sowie Argumente dafür und dagegen an dieser Stelle gar nicht diskutiert werden sollen – und Kommunikation andererseits von Rudolf Stichweh eingebracht:

Wenn man das Konzept der Weltgesellschaft systematisch und nicht historisch einzuführen versucht, stößt man als erstes auf den Begriff der Kommunikation. [...] Kommunikation kann auch über unbegrenzt große Distanzen erfolgen, sofern es ein geeignetes Medium der Verbreitung von Kommunikationen gibt, und sie kann Prozessoren aufeinander beziehen, die Tausende von Jahren voneinander trennen, wenn beispielsweise ein Leser einen Text studiert, der vor langer Zeit geschrieben worden ist. In dieser Überbrückung räumlicher und zeitlicher Distanzen durch Kommunikation zeigt sich bereits die Eignung von Kommunikation für die Eröffnung globaler Zusammenhänge. (Stichweh 2009: 11f.)

Auch hier liegt auf der Hand, dass es zahlreiche Anknüpfungspunkte für die Interkulturelle Germanistik geben kann, um sich der Thematik zu nähern, angefangen selbstverständlich schon bei dem bereits im 18. Jahrhundert bei Christoph Martin Wieland anzutreffenden Begriff der ›Weltliteratur‹.

Wie eingangs erwähnt, könnte es lohnend sein, vielleicht zunächst im kleineren thematischen Rahmen abzuklopfen, wie die Forschung an den Schnittstellen von Interkultureller Germanistik und Interkultureller Kommunikation insgesamt intensiviert werden kann. Es würde mich sehr freuen, mit Ihnen darüber ins Gespräch zu kommen.

Zum Schluss verbleibe ich wieder mit allen guten Wünschen für Sie.

Sehr herzlich grüßt Sie

Ihre

Gesine Lenore Schiewer

LITERATUR

- Bernecker, Roland/Grätz, Ronald (Hg.; 2017): Global Citizenship. Perspektiven einer Weltgemeinschaft. Göttingen.
- Halualani, Rona Tamiko/Nakayama, Thomas K. (2010): Critical Intercultural Communication Studies. At a Crossroad. In: The Handbook of Critical Intercultural Communication. Hg. v. Thomas K. Nakayama u. Rona Tamiko Halualani. Malden, S. 1-16.
- Heintz, Bettina/Münch, Richard/Tyrell, Hartmann (Hg.; 2005): Weltgesellschaft. Theoretische Zugänge und empirische Problemlagen. Sonderheft der Zeitschrift für Soziologie. Stuttgart.
- Spencer-Oatey, Helen/Kotthoff, Helga (Hg.; 2007): Handbook of Intercultural Communication. Berlin/New York.
- Stichweh, Rudolf (2009): Das Konzept der Weltgesellschaft. Genese und Strukturbildung eines globalen Gesellschaftssystems. Workingpaper des Soziologischen Seminars 01/09. Soziologisches Seminar der Universität Luzern.

Autorinnen und Autoren

Bauer, Matthias, Prof. Dr., Europa-Universität Flensburg, Institut für Sprache, Literatur und Medien, Auf dem Campus 1, 24943 Flensburg, Deutschland; E-Mail: matthias.bauer@uni-flensburg.de.

Choluj, Bożena, Prof. Dr., Europa Universität Viadrina, Lehrstuhl für Deutsch-Polnische Literatur- und Kulturbeziehungen und Gender Studies (Collegium Polonicum), Große Scharnstraße 59, 15230 Frankfurt (Oder), Deutschland; E-Mail: choluj@europa-uni.de.

Cornejo, Renata, Dr. habil., Univerzita Jana Evangelisty Purkyně, Katedra germanistiky, Filozofická fakulta, Pasteurova 3571/13, 400 96 Ústí nad Labem, Tschechische Republik; E-Mail: renata.cornejo@ujep.cz.

Heimböckel, Dieter, Prof. Dr., Université du Luxembourg, Institut für deutsche Sprache, Literatur und für Interkulturalität, Maison des Sciences Humaines, 11, Porte des Sciences, 4366 Esch-Belval, Luxemburg; E-Mail: dieter.heimboeckel@uni.lu.

Hess-Lüttich, Ernest W.B., Prof. em. Dr. Dr. Dr. h.c., Universität Bern, Hon.Prof. Technische Universität Berlin, Institut für Sprache und Kommunikation, Straße des 17. Juni 135, 10623 Berlin, Deutschland; E-Mail: hess-luettich@campus.tu-berlin.de.

Keller, Thomas, Prof. em. Dr., Aix-Marseille Université, Département d'Etudes Germaniques, 29, Avenue Robert Schuman, 13621 Aix-en-Provence Cedex 1, Frankreich; E-Mail: thomas.keller@univ-amu.fr.

Mein, Georg, Prof. Dr., Université du Luxembourg, Institut für deutsche Sprache, Literatur und für Interkulturalität, Maison des Sciences Humaines, 11, Porte des Sciences, 4366 Esch-Belval, Luxemburg; E-Mail: georg.mein@uni.lu.

Osthues, Julian, Dr., Universität Bremen, Fachbereich 10: Sprach- und Literaturwissenschaften, Universitätsboulevard 13, 28359 Bremen, Deutschland; E-Mail: osthues@uni-bremen.de.

Patrut, Iulia-Karin, Prof. Dr., Europa-Universität Flensburg, Institut für Sprache, Literatur und Medien, Auf dem Campus 1, 24943 Flensburg, Deutschland; E-Mail: iulia-karin.patrut@uni-flensburg.de.

Preschl, Johannes, Dr., Leunaweg 26, 72379 Hechingen-Tübingen, Deutschland; E-Mail: johannes.preschl@hotmail.de.

Rădulescu, Raluca, Assoc. Prof. Dr., Universität Bukarest, Fakultät für Fremdsprachen und Literaturen, Institut für Germanistik, Pitar Moș 7-13, 010451 Bukarest, Rumänien; E-Mail: raluca.radulescu@lils.unibuc.ro.

Schiewer, Gesine, Prof. Dr., Universität Bayreuth, Interkulturelle Germanistik, 95440 Bayreuth, Deutschland; E-Mail: gesine.schiewer@uni-bayreuth.de.

Sieburg, Heinz, Prof. Dr., Université du Luxembourg, Institut für deutsche Sprache, Literatur und für Interkulturalität, Maison des Sciences Humaines, 11, Porte des Sciences, 4366 Esch-Belval, Luxemburg; E-Mail: heinz.sieburg@uni.lu.

Simo, David, Prof. Dr., Université de Yaoundé I, Département des Langues, Littératures et Civilisations étrangères, Section d'Etudes germaniques, B.P. 755, Yaoundé, Kamerun; E-Mail: simobiegain20@yahoo.fr.

Uerlings, Herbert, Prof. Dr., Universität Trier, FB II – Germanistik, 54286 Trier, Deutschland; E-Mail: uerlings@uni-trier.de.

Ullrich, Heiko, Dr., Eggerten 42, 76646 Bruchsal, Deutschland; E-Mail: heiko.f.ullrich@web.de.

Weinberg, Manfred, Prof. Dr., Univerzita Karlova, Ústav germánských studií, Filozofická fakulta, nám. Jana Palacha 2, 116 38 Praha 1, Tschechische Republik; E-Mail: manfred.weinberg@ff.cuni.cz.

Wiegmann, Eva, Dr., Université du Luxembourg, Institut für deutsche Sprache und Literatur und für Interkulturalität, Maison des Sciences Humaines, 11, Porte des Sciences, 4366 Esch-Belval, Luxemburg; E-Mail: eva.wiegmann@uni.lu.

Hinweise für Autorinnen und Autoren

Die *Zeitschrift für interkulturelle Germanistik* (ZiG) ist ein *Peer-reviewed-Journal*. Das heißt, dass alle Beiträge in anonymisierter Form von mindestens zwei Gutachtern gelesen und beurteilt werden.

Hinweise zur Einrichtung der Beiträge sind online unter www.zig-online.de zu finden.

Die Manuskripte sind in deutscher oder englischer Sprache als MS-Word®-Dokument oder im RTF-Format mit einem englischsprachigen Abstract an folgende Adresse einzureichen:

contact@zig-online.de

Literaturwissenschaft



Stephanie Bung, Jenny Schrödl (Hg.)

Phänomen Hörbuch

Interdisziplinäre Perspektiven und medialer Wandel

2016, 228 S., kart., Abb.

29,99 € (DE), 978-3-8376-3438-9

E-Book

PDF: 26,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-3438-3



Uta Fenske, Gregor Schuhen (Hg.)

Geschichte(n) von Macht und Ohnmacht

Narrative von Männlichkeit und Gewalt

2016, 318 S., kart.

34,99 € (DE), 978-3-8376-3266-8

E-Book

PDF: 34,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-3266-2



Stefan Hajduk

Poetologie der Stimmung

Ein ästhetisches Phänomen der frühen Goethezeit

2016, 516 S., kart.

44,99 € (DE), 978-3-8376-3433-4

E-Book

PDF: 44,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-3433-8

**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de**

Literaturwissenschaft



Carsten Gansel, Werner Nell (Hg.)

Vom kritischen Denker zur Medienprominenz?

Zur Rolle von Intellektuellen in Literatur und Gesellschaft vor und nach 1989

2015, 406 S., kart.

39,99 € (DE), 978-3-8376-3078-7

E-Book

PDF: 39,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-3078-1



Tanja Pröbstl

Zerstörte Sprache – gebrochenes Schweigen

Über die (Un-)Möglichkeit, von Folter zu erzählen

2015, 300 S., kart.

29,99 € (DE), 978-3-8376-3179-1

E-Book

PDF: 26,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-3179-5



Dieter Heimböckel, Georg Mein,

Gesine Lenore Schiewer, Heinz Sieburg (Hg.)

Zeitschrift für interkulturelle Germanistik

7. Jahrgang, 2016, Heft 2: Transiträume

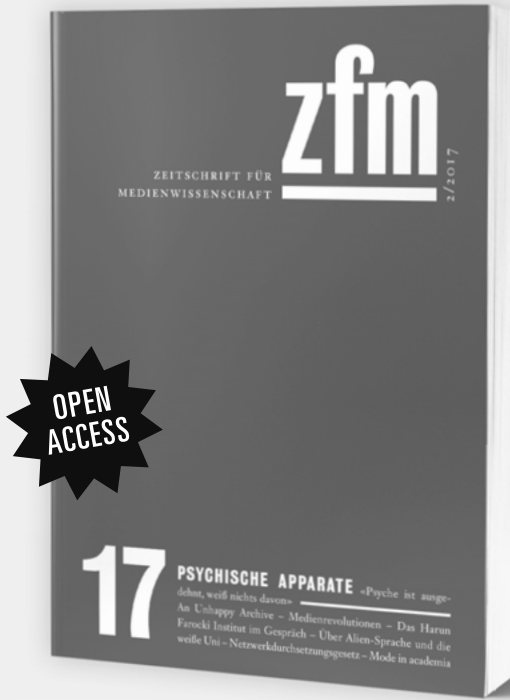
2016, 220 S., kart.

12,80 € (DE), 978-3-8376-3567-6

E-Book

PDF: 12,80 € (DE), ISBN 978-3-8394-3567-0

**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de**



Gesellschaft für Medienwissenschaft (Hg.)
Zeitschrift für Medienwissenschaft 17

Jg. 9, Heft 2/2017: Psychische Apparate

Oktober 2017, 216 Seiten, kart., zahlr. z.T. farb. Abb., 24,99 €, ISBN 978-3-8376-4083-0, Open Access

■ Die Zeitschrift für Medienwissenschaft steht für eine kulturwissenschaftlich orientierte Medienwissenschaft, die Untersuchungen zu Einzelmedien aufgreift und durchquert, um nach politischen Kräften und epistemischen Konstellationen zu fragen. Sie stellt Verbindungen zu internationaler Forschung ebenso her wie zu verschiedenen Disziplinen und bringt unterschiedliche Schreibweisen und Textformate, Bilder und Gespräche zusammen, um der Vielfalt, mit der geschrieben, nachgedacht und experimentiert werden kann, Raum zu geben.

Heft 17, Psychische Apparate, hg. von Kathrin Peters und Stephan Trinkaus, geht den Verbindungen zwischen Medienwissenschaft und Theorien des Psychischen nach. Es fragt, ob sich Psychoanalyse als eine Theorie der Medialität verstehen lässt, der Verschränktheit von Innen und Außen, von Eros und Thanatos, Symbolischem und Imaginärem, Ab- und Anwesenheit, Individuellem und Sozialem.

Die Beiträge zeigen: Wo Theorien des Psychischen nicht lediglich als narratologische oder als Figuren-Analyse betrieben werden, tritt anderes hervor: eine grundlegend relationale Perspektive, die nicht nur Verhältnisse zwischen Menschen, sondern auch ihre Beziehung zu Apparaten, ja das Psychische selbst als Apparat oder Maschine beschreibbar macht.