



Aus dem Inhalt

■ Heinz Sieburg Plädoyer für eine interkulturelle Mediävistik ■ Herbert Uerlings Interkulturelle Germanistik/Postkoloniale Studien in der Neueren deutschen Literaturwissenschaft ■ Daniel H. Rellstab Zwischen Transkulturalität, Transnationalität und simpler Nationalität ■ Volker C. Dörr West-östliche Lesespuren in Ludwig Tiecks *Des Lebens Ueberfluß* ■ Matthias N. Lorenz Über Otto E. Ehlers' *Reisebericht aus Samoa* von 1895 ■ Melanie Rohner Zur Repräsentation von *whiteness* in Max Frischs *Stiller* ■ Werner Hamacher *Heterautonomien* ■ Wolf Biermann Laudatio zum *Schubart-Preis* 2011 ■ Hans-Christoph Buch Rede zur Verleihung des *Schubart-Preises* in Aalen

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

zig | Zeitschrift für interkulturelle Germanistik

2. Jahrgang, 2011, Heft 1

Die Zeitschrift wird herausgegeben von

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

Wissenschaftlicher Beirat

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

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

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

Indexiert in EBSCOhost-Datenbanken.



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

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

Erschienen 2011 im transcript Verlag, Bielefeld

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

Lektorat: Dr. Wolfgang Delseit/Dr. Ralf Drost

Druck: Aalex Buchproduktion GmbH, Großburgwedel

ISSN 1869-3660

eISSN 2198-0330

Print-ISBN 978-3-8376-1735-1

PDF-ISBN 978-3-8394-1735-5

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

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

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

Inhalt

Editorial | 7

Aufsätze

Plädoyer für eine interkulturelle Mediävistik

HEINZ SIEBURG | 11

Interkulturelle Germanistik/Postkoloniale Studien in der Neueren deutschen Literaturwissenschaft

Eine Zwischenbilanz zum Grad ihrer Etablierung

HERBERT UERLINGS | 27

Zwischen Transkulturalität, Transnationalität und simpler Nationalität

Identitätskonfigurationen in *teentalk*

DANIEL H. RELLSTAB | 39

»Alles aus Liebe zum Orient geläufig«

West-östliche Lesespuren in Ludwig Tiecks *Des Lebens Ueberfluß*

VOLKER C. DÖRR | 63

Die Perle der Südsee und der Hass auf das Hybride

Über Otto E. Ehlers' *Reisebericht aus Samoa* von 1895

MATTHIAS N. LORENZ | 77

‚w/White‘ werden

Zur Repräsentation von *whiteness* in Max Frischs *Stiller*

MELANIE ROHNER | 95

BEITRÄGE ZUR KULTURTHEORIE UND THEORIE DER INTERKULTURALITÄT

Ankündigung der neuen Rubrik | 115

Heterautonomien

WERNER HAMACHER | 117

LITERARISCHER ESSAY

**Zur Verleihung des *Schubart-Literaturpreises der Stadt Aalen* 2011
an Hans Christoph Buch** | 141

**Laudatio zum *Schubart-Literaturpreis* 2011 für Hans Christoph Buch
am 3. April 2011 in der Stadt Aalen in Württemberg**

WOLF BIERMANN | 143

Als werde ein weiteres Buch erwartet.

Rede zur Verleihung des *Schubart-Preises* in Aalen

HANS-CHRISTOPH BUCH | 151

REZENSIONEN

Olga Iljassova-Morger/Elke Reinhardt-Becker (Hg.): *Literatur – Kultur – Verstehen. Neue Perspektiven in der interkulturellen Literaturwissenschaft.* Oberhausen: Universitätsverlag Rhein-Ruhr 2009

VON ANNE UHRMACHER | 159

Christine Regus: *Interkulturelles Theater zu Beginn des 21. Jahrhunderts.* Bielefeld: transcript 2008

VON CHRISTIAN STELTZ | 163

Marina Foschi Albert: *Il profilo stilistico del testo. Guida al confronto intertestuale e interculturale (Tedesco e Italiano).*

Pisa: University press 2009

VON ROSELLA PUGLIESE | 167

GESELLSCHAFT FÜR INTERKULTURELLE GERMANISTIK

Berichte | 171

Rundbrief 4.2 (2010) | 185

Autorinnen und Autoren | 191

Hinweise für Autorinnen und Autoren | 192

Editorial

Die *Zeitschrift für interkulturelle Germanistik* geht mit dem vorliegenden Heft in ihr zweites Jahr. Ihre noch junge Veröffentlichungsgeschichte liefert keinen Anlass dafür, bereits eine Art Bestandsaufnahme vorzunehmen. Sie darf sich aber an ihren Ansprüchen und Vorgaben messen lassen – daran etwa, dass sie sich als interdisziplinär offenes Periodikum versteht, das dazu beitragen möchte, das theoretische Profil der Interkulturalitätsforschung zu schärfen, ohne dabei ihren fachlichen Bedingungszusammenhang aus den Augen zu verlieren. Das dritte Heft trägt diesem Umstand insofern Rechnung, als es einerseits danach fragt, wie es um die institutionelle Integration der Interkulturalitätsforschung innerhalb der Germanistik bestellt ist, und ihren disziplinären Mehrwert auslotet. Andererseits eröffnet es mit der neuen Rubrik *Beiträge zur Kulturtheorie und Theorie der Interkulturalität* ein reflexionsoffenes und den Prozesscharakter der Kultur- und Interkulturalitätsforschung dokumentierendes Gespräch, indem bereits einschlägige Texte mit Neu- bzw. Erstveröffentlichungen zu diesem Bereich in einen kontinuierlichen Ideenaustausch treten sollen.

Neben der wissenschaftlichen Auseinandersetzung möchte die Zeitschrift für interkulturelle Germanistik das literarische Feld weiterhin stärken. Mit Hans Christoph Buch konnte für das aktuelle Heft ein Autor gewonnen werden, dessen langjährige und engagierte literarische Beschäftigung vor allem mit Afrika und Lateinamerika in diesem Jahr durch die Verleihung des *Schubart-Literaturpreises der Stadt Aalen* gewürdigt wurde. Seine Dankesrede druckt das Heft ebenso ab wie den Beitrag seines Laudators Wolf Biermann. Dabei vermittelt Biermanns Text nicht nur ein Stück deutscher Literatur- und Kulturgeschichte dies- und jenseits des eisernen Vorhangs, sondern er erinnert auch daran, dass Literatur nach wie vor und im weitesten Sinne (nicht nur, aber auch) *fait social* ist – und bleiben wird.

Bern und Luxemburg im Mai 2011

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

Aufsätze

Plädoyer für eine interkulturelle Mediävistik

HEINZ SIEBURG

Abstract

Although the connection between interculturalism and Germanic Medieval Studies is particularly obvious, explicit and reflected utilization of the intercultural concept in regard to the research of historical literature and language has just begun. This article seeks to identify the different conditions and possibilities of this relation. The language problem in the Middle Ages is used as an example of the complexity of cultural relations in this period.

Die geistes- und kulturwissenschaftliche Forschung der letzten Jahrzehnte hat dem Begriff der Interkulturalität maßgebliche Impulse zu verdanken. Aber obwohl, wie Müller (2003, 457) feststellt, die Mediävistik »ganz im Sinne des heutigen Begriffs von Interkulturalität [...] eine mehrfache interkulturelle Komponente« besitzt, hat dessen explizite und reflektierte Nutzbarmachung für das Feld der historischen Literatur- und Sprachforschung gerade erst begonnen.

Folgt man Schöning (2008, 247) resultiert die verbreitete Nichtbeachtung interkultureller Fragestellungen mit Blick auf das Mittelalter aus fragwürdigen methodologischen Voraussetzungen, nämlich der Fortwirkung eines dem 19. Jahrhundert entstammenden, dem Begriff der Nation verpflichteten Kulturmodells:

Der nationale Standpunkt aber begünstigte eine teleologisch-organologische Betrachtung der Literatur und damit eine diachrone, nach Originalität und Fortschritt sortierende produktionsästhetische Perspektive. Literaturgeschichtlich ausgeblendet wurde zwangsläufig, was nicht originell und fortschrittlich war, und das betraf im Grunde den gesamten Komplex der literarischen Interkulturalität.

Dem könnte entgegengehalten werden, dass die Mediävistik schon aufgrund der prinzipiellen kulturhistorischen ›Alterität‹ ihrer Forschungs- und Vermittlungsgegenstände immer schon, wenn auch nicht dem Begriff, so doch der Sache nach, mit Fragen der Interkulturalität befasst war und sich eine entsprechende konzeptionelle Neuausrichtung hier schlichtweg erübrige. Eine solche Denkweise schiene mir indes aus mehreren Gründen unangemessen:

Denn erstens könnte eine mediävistische Forschung unter dem Leitbegriff der Interkulturalität dazu anhalten, bereits gewonnene Erkenntnisse und Forschungsergebnisse neu zu bündeln, schärfer zu konturieren und darüber zu neuen Antworten und Fragen zu gelangen. Und zweitens könnte so ein Weg beschritten werden, die Mediävistik aus einem Nischendasein, gleichsam dem toten Winkel aktueller Fragestellungen, wieder stärker in das Zentrum literatur- und kulturwissenschaftlicher Forschung (und Lehre) zu rücken.

Man wird kaum fehlgehen, wenn man behauptet, die Mediävistik befinde sich in einem Selbstfindungsprozess. Überkommene Inhalte, Formen und Vermittlungswege stehen auf dem Prüfstand bzw. sind vor dem Hintergrund der veränderten Geltung der Geisteswissenschaften ausgemustert worden. Man denke nur daran, dass die Mediävistik nicht zuletzt auch aufgrund der Umsetzung der Bologna-Vorgaben an etlichen etablierten Universitätsstandorten immer mehr an Inhalten aufgeben musste. Die Geschichte der Mediävistik als Verlustgeschichte zu schreiben, wäre dennoch verfehlt. Ganz im Gegenteil gibt es auch eine Seite des Gewinns, die mittel- und langfristig zu einer Stärkung der germanistischen Mittelalterwissenschaft führen kann. Von Bedeutung scheinen mir dabei die folgenden Aspekte:

1. Die Mediävistik garantiert die Einheitlichkeit der Germanistik im Sinne einer ›Gelenkstelle‹ zwischen Literatur- und Sprachwissenschaft, »denn sie hat Teil an beiden Fächern und kann als Klammer des Gesamtfaches verstanden werden« (Schiewer 2006, 56).
2. Die Mediävistik ist prädestiniert, das Interkulturalitätsparadigma für sich fruchtbar zu machen und so eine Kernaufgabe aktueller kulturwissenschaftlich orientierter Literatur- und Sprachforschung zu leisten. Die damit notwendig verbundene Einbeziehung anderer Disziplinen wie Theologie, Philosophie, Romanistik, Altphilologie, Geschichtswissenschaft, Kunstgeschichte und Rechtsgeschichte hilft auch hier, Abschottungen zu durchbrechen und die vielfach erhobene Forderung nach Interdisziplinarität sinnvoll einzulösen.
3. Die Mediävistik könnte den anhaltenden Mittelalterboom nutzen, um Schwellenängste abzubauen und damit die Attraktivität des Faches steigern. Die unübersehbare Fülle von allerlei Mittelalterevents wie Burgenfeste, Ritterspiele und Märkte gewinnt ihre Popularität in großen Teilen sicher »aus antimodernistischen Vorbehalten gegenüber der Jetztzeit«, der das Mittelalter als (vermeintlich) »einfache, verstehbare und klar strukturierte ›entschleunigte‹ Kontrastwelt« (Sieburg 2010, 211) gegenübersteht. Unter mediävistisch-interkultureller Perspektive bietet sich hier ein ausgezeichnete Ansatz zur vertieften und kritischen Auseinandersetzung mit solchen Sichtweisen, insbesondere in der Lehre.

Der Begriff der Interkulturalität umreißt dabei zunächst ein Arbeitsfeld. Er ist als eine Grundkategorie aufzufassen, dessen definitorische Spannweite Begriffe

wie Transkulturalität oder Multikulturalität einbindet, was freilich nicht der Notwendigkeit enthebt, den definitorischen Rahmen einer interkulturellen Mediävistik abzustecken. Dazu gehört eine Perspektive auf Literaturprodukte, die diese als kulturelle Artefakte begreift, nach deren ›Sitz im Leben‹ fragt und so immer auch den Zeugniswert literarischer Quellen für den sie umgebenden kulturellen Kontext berücksichtigt. Dazu gehört weiterhin und notwendigerweise das Moment einer Wechselseitigkeit als Voraussetzung des Vergleichs, sei es in Hinsicht auf Relationen des Kontrastes, des Konflikts oder auch der Komplementarität. Ausdruck findet diese in Dichotomien wie ›Alterität und Modernität‹ (Jauß 1977) ›Das Fremde und das Eigene‹ (Wierlacher 1985) oder auch in durchaus dialektisch zu denkenden Gegensatzpaaren wie ›innen und außen‹, – mitunter auch erweitert um Perspektiven der Reziprozität, indem nämlich die eigene Sichtweise in der des anderen gespiegelt wird.¹ Konstitutiv ist demnach ein Spannungsmoment, das dem betrachtenden Subjekt eine Fremderfahrung auferlegt. Übersetzt auf den Gegenstandsbereich der Mediävistik wird man drei kategoriell verschiedene Differenzverhältnisse zu konstatieren haben:

1. *diachron* – im Sinne der zeitlich-vertikalen Differenz. So werden mittelalterliche Literaturinhalte, -konzepte und -formen schon aufgrund ihrer zeitlichen Distanziertheit als fremdkulturell wahrgenommen, wozu nicht zuletzt auch der fremde Sprachstand beiträgt. Von Interesse im Sinne einer diachronen Gegenüberstellung sind etwa Fragen nach den Funktionen von Literatur im Mittelalter, ihren Produktions- und Rezeptionsbedingungen, ihrer medialen Verfasstheit; daneben – und gleichzeitig verbunden damit – aber auch Fragen nach der Etablierung von gesellschaftlichen Machtverhältnissen, Mentalitätsausprägungen, Wertekanons und Rollenzuweisungen und ihren Niederschlägen oder Widerspiegelungen in der mittelalterlichen Literatur.
2. *historisch-synchron* – im Sinne interkultureller Konstellationen im Mittelalter selbst. Mittelalterliche deutsche Literatur entwickelt sich unter maßgeblicher fremdkultureller Einflussnahme bzw. Orientierung, und zwar in mehrfacher Hinsicht. Nämlich (a.) in Bezug auf die Begegnung mit anderen Kulturen, ihren Grundlagen und Errungenschaften. Zu denken wäre hier an die Konfrontation zwischen Okzident und Orient und deren Niederschlag in der Kreuzzugsdichtung, aber auch in der Fachliteratur der Zeit.²

1 | Ein schönes Beispiel hierfür liefert der Kölner (oder Niederrheinische) Orientbericht, ein um 1350 in Köln verfasster Reisebericht, der unter anderem von abenteuerlichen Begegnungen mit vielerlei fantastischen, gleichwohl menschähnlichen Kreaturen berichtet. An einer Stelle heißt es da bezogen auf die Bewohner des südlichen Erdrands in ripuarisch geprägtem Mittelhochdeutsch (Röhrich/Meisner [1887], 13): »ind diese lude dunckent uns as seltzen as wir sy« (›und diesen Leute kommen wir ebenso seltsam vor wie sie uns‹).

2 | Vgl. hierzu: Thomas Bein: Konrads von Megenberg Buch der Natur als germanistisch-mediävistisches Paradigma für einen innovativen, interkulturellen Unterricht. In: Zeitschrift für interkulturelle Germanistik 1 (2010), H. 2, S. 26–47.

In den Blick kommt hier weiterhin die Vorbildfunktion der altfranzösischen für die mittelhochdeutsche Literatur, ein Horizont, der sich noch dadurch weiten ließe, dass die Kultureinträge in die französische Literatur und die Übernahme der deutschsprachigen Werke in andere Sprachen und Kulturzusammenhänge berücksichtigt würden. Beispiel hierfür wäre die Entwicklung der Artusepik mit Vorläuferschritten in der lateinischen Historiografie und Bezügen zum britannisch-keltischen Kulturraum auf der einen Seite und etwa der Übertragung des mittelhochdeutschen Artusromans *Wigalois*, bzw. dessen Prosaauflösung, ins Dänische und Isländische auf der anderen. Darüber hinaus stellt sich (b.) die Frage der Integration vormittelalterlicher Quellen oder Narrative in die Literatur, wodurch sich die diachrone Perspektive in das Konstellationsverhältnis des Mittelalters zur Antike bzw. zum germanisch-archaischen Heidentum verlagert. Hierbei rücken beispielsweise antikisierende Stoffe ins Blickfeld oder auch die deutsch-germanische Heldendichtung, die auf Ereignisse und Erzähltraditionen der Völkerwanderungszeit zurückverweist. Und schließlich (c.) zeigt sich als eine interkulturelle Konstellation auch das zeitlich parallele Verhältnis der überwiegend lateinischen Schriftkultur gegenüber der Entwicklung der Volkssprache und volkssprachigen Literatur. So ist die Entstehung einer volkssprachig deutschen Literatur in ihren Anfängen zu weiten Teilen als Übersetzungs-, dabei aber gleichzeitig auch als Sprachentwicklungsleistung gegenüber der klerikalen Bildungssprache Latein zu erklären. Latein fungiert daneben aber auch als Sprache, in die aus dem Deutschen übersetzt werden kann (*Waltharius*)³ oder die eine ›Relaisfunktion‹ im Verhältnis des Französischen und Deutschen einnimmt (*Rolandslied des Pfaffen Konrad*).

3. *historisch-diachron* – im Sinne einer doppelten Relationierung. So stellt sich als reizvolle Aufgabe, mittelalterliche Interkulturalitätskonstellationen mit gegenwärtigen zu vergleichen, – etwa in Bezug auf Fragen der Toleranz gegenüber Andersgläubigen. Ein lohnendes Untersuchungsobjekt hierbei ist etwa das *Rolandslied des Pfaffen Konrad*, das eine wahrscheinlich zeittypisch realistische Frontstellung gegenüber dem Islam – in der Diktion des christlichen Mittelalters – dem Heidentum, einnimmt, zumal im Vergleich mit dem *Willehalm* Wolframs von Eschenbach, worin eine sehr viel tolerantere Haltung vertreten wird.⁴ Eine weitere Sichtachse gewinnt dieses Verhältnis natürlich dann, wenn entsprechende deutsche Texte des Mittelalters im Rahmen des DaF-Unterrichts von nicht-deutschsprachigen Rezipienten und mit Bezug auf deren kulturellen Hintergrund gelesen und interpretiert werden.

3 | Der »Waltharius« ist eine im 10. Jahrhundert entstandene lateinische Heldendichtung, die aller Wahrscheinlichkeit nach auf der Grundlage volkssprachig-deutscher Quellen basiert.

4 | Hierzu empfehlenswert etwa Barbara Sabel: Toleranzdenken in mittelhochdeutscher Literatur. Wiesbaden 2003.

Eine interkulturell orientierte Mediävistik wird kaum umhin kommen, sich mit dem Begriff (und Konzept) der Alterität auseinanderzusetzen, zumal sich hierüber auch Fragen hermeneutischer Zielsetzungen wie auch die zugrundeliegenden Epochenbegriffe verhandeln lassen.

Die Konjunktur des Begriffs Alterität verbindet sich eng mit dem Werk des Romanisten Hans Robert Jauß, insbesondere dem 1977 publizierten (Sammel-) Band ›Alterität und Modernität der mittelalterlichen Literatur‹. Jauß' Intention zielt hierin auf eine dezidierte Neuorientierung des Forschungs- und Bildungsinteresses an mittelalterlicher Literatur, und zwar im Sinne einer spezifischen hermeneutischen Aneignung der fremden Stoffwelten. Über die Bewusstmachung der »Andersheit einer abgeschiedenen Vergangenheit« soll mittelbar, nämlich »im Durchgang durch die Befremdung der Andersheit« eine ›Horizontverschmelzung‹ gelingen (Jauß 1977, 10). Hierbei soll das Fremde im Bekannten, respektive die Alterität in der Modernität aufgehen. Als Hermeneutik der verstehenden Aneignung hat das Konzept der Alterität im Rahmen postmoderner Forderungen nach uneingeschränkter Anerkennung jeglicher kultureller Fremdheit den Generalverdacht des Kolonialismus auf sich gezogen.⁵ Aber auch abgesehen von einer solchen Extremposition hat der Begriff der Alterität unterschiedliche Kritik erfahren, ohne dass dabei übersehen werden darf, dass das Konzept schon aufgrund seiner Plausibilität eine enorme Resonanz erfahren und der mediävistischen Forschung wesentliche neue Impulse verliehen hat. Gerade dieser Erfolg lässt manchem Kritiker den Alteritätsbegriff inzwischen als abgegriffen erscheinen. Andere sehen eine Mediävistik unter dem Vorzeichen der Alterität in der Gefahr der allzu plakativen Formulierung von Gegensätzlichkeiten bzw. der Aufmerksamkeitslenkung und -reduzierung auf das »Bizarre, Kuriose und Exotische«.⁶

Zu den frühen Kritikern am Alteritätskonzept von Jauß ist auch Alois Wierlacher in seinen ›Prolegomena zu einer interkulturellen Germanistik‹ (Wierlacher 1985) zu zählen. In dezidiert abgegrenzter Abgrenzung zu Jauß, dem er im Kern einen auf Vereinnahmung ausgerichteten Verstehensbegriff attestiert, entwickelt Wierlacher darin ein alternatives Konzept von Alterität, welches er als »Hermeneutik komplementärer Optik« (1985a, 19) verstanden wissen will. Der Leitbegriff der Alterität soll so, basierend auf dem Grundverständnis des symbolischen Interaktionismus, »nicht mehr nur ein Gegenstands-, sondern auch

5 | Vgl. Peter Czerwinski: Der Glanz der Abstraktion. Frühe Formen der Reflexivität im Mittelalter. Exempel einer Geschichte der Wahrnehmung I. Frankfurt a.M./New York. Ders.: Gegenwärtigkeit. Simultane Räume und zyklische Zeiten. Formen von Regeneration und Genealogie im Mittelalter. Exempel einer Geschichte der Wahrnehmung II. München 1993. Kritisch dazu Peter Strohschneider: Die Zeichen der Mediävistik. Ein Diskussionsbeitrag zum Mittelalter-Entwurf von Peter Czerwinskis ›Gegenwärtigkeit‹. In: Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur (IASL) 20 (1995), S. 173–191.

6 | So etwa Manuel Braun im Einladungsschreiben des Brackweiler Arbeitskreises zur CFP-Tagung 2008 unter der Themenstellung »Alterität des Mittelalters? Aufforderung zur Revision eines Forschungsprogramms«.

ein Wahrnehmungsbegriff« (Wierlacher 1985, S. 18) sein. Wierlacher entwickelt seine Hermeneutik mit Blick auf die Anforderungen einer seinerzeit noch jungen DaF-Ausrichtung. Als Grundkonstellation gilt ihm dabei die Sicht auf literarische Texte aus kulturbedingt unterschiedlichen Perspektiven.

Grunddifferenz zwischen beiden Ansätzen ist die Annahme eines Kontinuitätsrahmens identischer Kultur dort und die Interdependenz inner- und außerkultureller Betrachtungsweisen hier. Wierlacher geht in seiner Konzeption so letztlich von einer (dialogischen) Simultanität kulturell unterschiedlicher Sichtachsen bzw. Interpreten aus, eine Bedingung die für mediävistische Zugriffe prinzipiell nicht einlösbar ist. Er entwickelt so zwar ein auf interkulturelle Belange hin orientiertes Alteritätskonzept, da dieses aber gerade in Abhebung eines mediävistisch orientierten Alteritätsbegriffs geschieht, so könnte argumentiert werden, verbietet sich schon von daher eine Rückübersetzung seines Modells auf die Belange einer interkulturellen Mediävistik.

Ist also das Gründungsdokument einer interkulturellen Germanistik als Verdikt gegen eine interkulturelle Mediävistik zu lesen? Intentional ist dies sicher nicht so, zumal die Abgrenzung gegenüber dem jaußchen Alteritätsbegriff weniger darauf gerichtet ist, diesen zu diskreditieren, als vielmehr, diesen als Kontrastfolie zur schärferen Konturierung des eigenen Verständnisses zu nutzen. Zudem wendet sich die Kritik nicht gegen die Mediävistik als solche, sondern gegen unterstellte Vereinnahmungstendenzen im Sinne der Horizontverschmelzung.⁷ Zu kurz kommt dabei freilich die Beachtung der Eigengesetzlichkeit mediävistischer Herangehensweise, die aufgrund der zeitlichen Distanz zu ihren Objekten diesen gegenüber eben nicht in einen unmittelbaren Dialog eintreten kann. Eine Mediävistik unter dem Vorzeichen der Interkulturalität wird darum aber umso mehr bemüht sein, die von ihr untersuchten Gegenstände zunächst als solche des eigenen Rechts und damit aus ihrer Historizität heraus zu verstehen. Gleichzeitig kann durchaus ein berechtigter Eigennutz für den neuzeitlichen Rezipienten verbunden sein, gerade bezogen auf den schulischen oder akademischen Unterricht. Bei Formulierungen von Zwecken wie denen nach einer ›Selbstvergewisserung in der eigenen Gegenwart‹⁸ oder des ›Erkennens der Geschichtlichkeit des eigenen Standorts am Gegenbild‹⁹ geht es nicht um eine kolonisatorische Vereinnahmung des Mittelalters, sondern um dessen Wertschätzung vor dem Hintergrund moderner Orientierung. Gleichzeitig dienen derlei Zweckformulierungen natürlich auch der legitimen Aufmerksamkeitslenkung auf ansonsten völlig zu Unrecht bereits vielfach totgesagte Stoffe.

7 | Hinzuweisen ist auch darauf, dass Wierlacher im selben Band auch einen mediävistischen Beitrag zur ›Sprachgeschichte als Kulturgeschichte‹ (Reichmann 1985) publiziert.

8 | Vgl. die Internetseite der Abteilung Ältere deutsche Literaturgeschichte der Universität Mainz (<http://www.germanistik.uni-mainz.de/142.php> [15.05.2011]).

9 | Vgl. das Nachwort zu: Das Nibelungenlied 1. Mittelhochdeutscher Text und Übertragung. Hg., übers. u. mit einem Anh. vers. von Helmut Brackert. Frankfurt a.M. 2003, S. 263.

Dass unter genealogischem Vorzeichen im Verhältnis von Mittelalter und Moderne tatsächlich von einem Kontinuitätsrahmen gesprochen werden kann, steht außer Zweifel. Ebenso unbestritten ist, dass die Auseinandersetzung mit der mittelalterlichen Kultur eine Begegnung mit der Fremde, die aber gleichzeitig die »eigene Fremde und Geschichte« (Müller 2003, 457) ist, darstellt. Damit ist aber noch keine Antwort auf die Frage gegeben, wie starr die Grenzen zwischen beiden Epochen und mithin das Ausmaß der kulturellen Differenz aufzufassen sei. »Für uns ist der mittelalterliche Mensch ein Exot«, heißt es bei Le Goff bündig. Gegenüber uns Heutigen vom mittelalterlichen Menschen sprechen zu können, ist dadurch zu begründen,

dass das ideologische und kulturelle System, in dem er gefangen ist, das Weltbild, in dem er zuhause ist, die Mehrheit der Männer (und Frauen) dieser Jahrhunderte, seien sie nun Kleriker oder Laien, Reiche oder Arme, Mächtige oder Schwache, unter gemeinsame geistige Strukturen, ähnliche Objekte des Glaubens, der Einbildung, der Obsessionen zwingt (Le Goff 2004, 36).

Auch Peter Czerwinski legt das Mittelalter auf eine radikale Andersartigkeit und eine besondere Art des Zeichengebrauchs fest. Demnach unterscheidet sich der mittelalterliche Mensch etwa in Hinblick auf eine spezifisch zyklische Zeitwahrnehmung und eben durch eine nicht-kausale, nicht-sukzessive, nicht-systematische Logik in fundamentaler Weise von modernen Auffassungen.

Demgegenüber stehen Sichtweisen, die die Fortschrittsleistungen des Mittelalters als Wegbereiter der Moderne in Wissenschaft und Technik herausstellen, etwa mit Blick auf die Universitätsgründungen oder auch in Hinsicht auf die Entwicklungen in Bergbau und Landwirtschaft. Auch die für das Mittelalter typische Semioralität eröffnet Anschlussmöglichkeiten an die gegenwärtig vielfach beobachtbaren Phänomene einer Reoralisierung.¹⁰ Zumal unter diesem Blickwinkel ist eine starre Differenzierung nach Epochen, und umso mehr, wenn diese als monolithisch aufgefasst werden, kritisch zu betrachten. Die Vorstellung des europäischen Mittelalters als einer in sich geschlossenen und nach außen klar abgegrenzten Einheit ist nur unter der Voraussetzung weitreichender Abstraktion möglich und nur in Hinsicht auf die Perspektivierung besonderer Fragestellungen sinnvoll. Bei näherer Betrachtung kommen dagegen die vielfältigen kulturellen Verschiebungen, Überlagerungen und Beeinflussungen in den Blick, die ja gerade Voraussetzung für eine interkulturelle (historisch-synchrone) Perspektive sind. Hinzuweisen ist auch hier auf das Beispiel des literarischen Kulturtransfers zwischen Frankreich und Deutschland, vor allem in der Zeit um 1200. Nicht minder trifft dies für Phänomene der »Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen« zu, so etwa in Bezug auf die Durchdringung und Überla-

10 | Hierbei ist nicht nur an die ubiquitäre Ausbreitung der Mobil- und Netz-Telefonie zu denken oder an den zunehmenden Erfolg von Hörbüchern; auch die schriftliche Kommunikation orientiert sich in wesentlichen Feldern durchaus stark an gesprochener Sprache (SMS, E-Mail).

gerung christlicher und archaisch-heidnischer Vorstellungswelten, wie sie beispielsweise bezogen auf die althochdeutschen Zauber- und Segenssprüche oder das Neben- und Ineinander von höfischer und heldenepischer Literatur sichtbar werden. Dass auch die Neuzeit nur ein Behelfsbegriff ist und sich unter der vermeintlichen Homogenität vielfältigste Heterogenitäten, Brüche, Progressionen und Regressionen zeigen, muss eigentlich nicht eigens erwähnt werden.

Im Folgenden soll versucht werden, ein Beobachtungsfeld interkultureller Mediävistik näher zu beleuchten, nämlich das der Fremdsprachenproblematik, auch, weil sich hiermit die Thematisierung der bereits mehrfach genannten deutsch-französischen Kulturbeziehungen verbinden lässt.¹¹ Unterstrichen werden soll mit diesem Beispiel aber auch, dass interkulturelle Zugriffe keineswegs auf Literaturanalysen im engeren Sinne beschränkt sein müssen, sondern die historische Sprachforschung einen unverzichtbaren Beitrag beizusteuern in der Lage ist.

So ist die historische Sprachwissenschaft, flankiert durch die gegenwartssprachliche Linguistik, prädestiniert, Sprache als ein ›interkulturelles Konstrukt‹ kenntlich zu machen.¹² Eine solche Sichtweise hätte sich ideologisch unvoreingenommen mit den historisch unabweisbaren kulturdifferenten Einflussgrößen auf Werden und Entwicklung der deutschen Sprache auseinanderzusetzen. Erwartbar ist dabei eine frei von jeglichem Alarmismus vorgetragene Position zu allen Fragen im Kontext der verbreiteten Anglizismusdebatte wie auch zu Fragen des Sprachpurismus insgesamt. Dabei kann es freilich nicht darum gehen, sich jeglicher Sprachkritik zu enthalten, nur wird das Urteil vor dem Hintergrund der immer schon bestehenden Integration (und Bereicherung) der deutschen Sprache durch andere Sprachen sicher ausgewogener ausfallen müssen. Man denke nur an die Einflüsse des Lateinischen in der Experimentalzeit der sich allmählich als vollwertige Literatursprache herausbildenden althochdeutschen Volkssprache wie auch die unterschiedlichen ›Entlehnungswellen‹ italienischer, französischer und (nun) anglo-amerikanischer Provenienz. Zu berücksichtigen ist daneben auch, dass Entlehnungsbahnen keinesfalls eine Einbahnstraße sind, und auch das Deutsche nicht nur Nehmer-, sondern auch Gebersprache ist.

Die Begegnung mit dem Fremden in der Sprache spielt sich aber nicht nur in Form von Entlehnungsprozessen bezogen auf das Sprachsystem ab, sondern auf kommunikativ-pragmatischer Ebene auch in Hinblick auf die Fremdsprachen als solche und in der Konfrontation mit fremdkulturellen Sprachgemeinschaften oder Individuen. Schreibt man das Feld Deutsch-als-Fremdsprache in die Vergangenheit des Mittelalters fort, rücken notwendigerweise die fran-

11 | Hingewiesen sei in diesem Zusammenhang auf Ingrid Kasten/Werner Paravicini/René Pérennec (Hg.): *Kultureller Austausch und Literaturgeschichte im Mittelalter*. Sigmaringen 1998.

12 | Vgl. hierzu d. Verf.: *Die deutsche Sprache als interkulturelles Konstrukt*. In: Dieter Heimböckel u.a.: *Zwischen Provokation und Usurpation. Interkulturalität als (un-)vollendetes Projekt der Literatur- und Sprachwissenschaften*. München 2010, S. 349–358.

zösisch-deutschen Sprach-, Literatur- und Kulturbeziehungen in den Fokus. In den Blick fällt dabei zunächst schon das auffällige Neben- und Miteinander frühester altfranzösischer und althochdeutscher Texte, so beim Überlieferungsverbund der altfranzösischen *Eulaliasequenz* mit dem althochdeutschen *Ludwigslied* (etwa 880) – in einer ansonsten lateinischen Handschrift. Auch die *Straßburger Eide* des Jahres 842 überliefern das Mit- und Nebeneinander früher deutscher und französischer Sprache, wiederum eingebettet in einen ansonsten lateinischen Kontext. Hintergrund der Eide ist das Bündnis der Erben Karls des Großen, nämlich Ludwigs des Deutschen und Karls des Kahlen gegen ihren Bruder Lothar. Die *Straßburger Eide* bieten einen interessanten Einblick in die Problematik und soziale Schichtung von Ein- und Mehrsprachigkeit im frühen Mittelalter. So beedien die offensichtlich bilingualen Könige in der Sprache des jeweiligen Nachbarn: *Lodhuuicus romana, Karolus uero teudisca lingua iuraeunt*, (Ludwig der Deutsche also auf Altfranzösisch, Karl der Kahle auf Althochdeutsch; zit. n. Schlosser 2004, 72), die offensichtlich monolingualen Heere aber jeweils in ihrer eigenen Sprache.

Auch sonst finden sich in der Zeit Zeugnisse und Belege für die Beherrschung des Altfranzösischen (Romanischen) durch den deutschen Adel (etwa bezogen auf Otto den Großen), verbreiteter waren wohl aber Kompetenzen des Althochdeutschen in der adligen Führungsschicht des westlich-romanischen Teils des (ehemaligen) Karolingerreiches.¹³ So wurden beispielsweise auf der Ingelheimer Synode von 948 für den westfränkischen König Ludwig IV. und Otto den Großen, da diese des Lateinischen nicht mächtig waren, die lateinischen Dokumente ins Althochdeutsche übersetzt. Im 9. Jahrhundert betonte überdies Abt Lupus von Ferrières »die Bedeutung des Studiums der *Lingua germanica* für die romanisch-sprechende westfränkische Oberschicht« (Haubrichts 1995, 157). Aufschlussreich sind in diesem Zusammenhang auch mehrere »Gesprächsbüchlein«, die einen zwar nur rudimentären, gleichwohl aber lebendigen Eindruck in die auf die Volkssprache bezogene Spracherwerbspraxis vermitteln. Sowohl im *Pariser* wie auch im *Kasseler Gesprächsbüchlein* finden sich Eintragungen althochdeutscher Wörter und Phrasen, die offensichtlich als Konversationsübung für Reisende aus dem westfränkisch-französischen ins östlich angrenzende althochdeutsche Sprachgebiet dienten. Zweck war offensichtlich die Überwindung der französisch-deutschen Sprachbarriere. Gleichzeitig können die Gesprächsbüchlein als frühe Dokumente im Bereich Deutsch als Fremdsprache betrachtet werden.

Dass interkulturelle und selbst nachbarschaftliche Kontakte auch im Mittelalter nicht immer konfliktfrei abliefen und wechselseitige spöttische bis verunglimpfende Äußerungen ebenfalls zur sozialen Realität des Mittelalters gehörten, ist zwar bedauerlich, aber wenig überraschend und braucht keinesfalls verschwiegen zu werden. Ziel einer interkulturellen Perspektive kann eben nicht eine harmoniesüchtige und auf oberflächliche Einebnung von Kon-

13 | »Als Sprache der Könige ist die *lingua theodisca* auch noch bis um die Mitte des 10. Jahrhunderts im Westen bezeugt.« Haubrichts 2004, 3337.

fliktfeldern abzielende Untersuchungspraxis und auch nicht die Postulierung von Idyllen durch wissenschaftliche Gutmenschen sein. Insofern trifft die von Helmut Glück (2002, 68) mit Blick auf das *Kasseler Gesprächsbüchlein* etwas launisch vorgetragene, zumindest implizite Kritik nicht: »Die *Kasseler Glossen* enthalten eine textlinguistisch bemerkenswerte und für »interkulturelle Germanisten« deprimierende Stelle:

Stulti sunt Romani, sapienti sunt Paioari, modica est sapienti[a] in Romana plus habent stultitia quam sapientia. Tolesint uualha, spahesint Peigira; luzic ist spahi inuualhum, merahapent tolaheiti dennespahi.

[Die Römer (Romanen) sind dumm, die Baiern sind gescheit. Bei den Römern ist die Klugheit wenig entwickelt, sie besitzen mehr Dummheit als Klugheit.]¹⁴

Es sind aber insbesondere die Arbeiten Glücks (2002 u. 2002a), die den Blick der mediävistischen Forschung auf Fragen der Volkssprachen als Fremdsprachen gelenkt haben, ein Feld, das – zumal unter einer interkulturellen Perspektive – von besonderem Interesse sein muss. Zu bedenken ist in diesem Zusammenhang, dass Reisen nicht nur eine praktische Notwendigkeit der mittelalterlichen Alltagspraxis war und dabei mit vielerlei (auch dialektalen) Sprachbarrieren konfrontierte. Das Reisen ist auch ein vielfach sich wiederholendes Motiv in der Literatur des Mittelalters. So ist etwa der prototypische Held des Artusromans, der Ritter, stets ein Reisender, der sich auf seinen Aventurenfahrten mancherlei »Alteritätserfahrungen« ausgesetzt sieht, wobei mit Drachen, Zwergen, Riesen oder auch allerlei Zaubersalben und unsichtbar machenden Ringen die Sphäre einer Anderwelt aufscheint. Im *Wigalois* des Wirnt von Grafenberg begegnet der Titelheld einer Frau, die dem gültigen Geschlechterkode zuwiderhandelt, indem sie ihn kraftvoll angreift, ihn dadurch in einen Rollenkonflikt und als Folge dessen in eine lebensbedrohliche Situation bringt.¹⁵ Bedeutend abenteuerlicher noch geht es in der mittelalterlichen Reiseliteratur zu, insbesondere da, wo von den Monstern am südlichen Rand der Erde in lebhaften Schilderungen berichtet wird. Aber nicht nur in der fiktionalen Dichtung, sondern auch da, wo die Literatur realhistorische Ereignisse zum Ausgangspunkt hat, ist das Reisen konstitutiv. Zu denken ist hier an die Kreuzzugsdichtung wie auch die Heldenepik. Zwar ist das Reisen keine notwendige Voraussetzung für kulturelle Fremderfahrungen, wohl aber eine oft gegebene. Aus der Perspektive einer interkulturellen Mediävistik stellt sich dabei die Frage nach der spezifischen

14 | Zit. n. Glück 2002, 68.

15 | Gemeint ist die Begegnung mit dem bösen Waldweib Ruel; vgl. Z. 6372–6377. Überhaupt ließen sich Geschlechterkonstellationen des Mittelalters natürlich auch unter interkultureller Perspektive mit Gewinn untersuchen. Aufschlussreich in diesem Zusammenhang etwa Ingrid Bennewitz/Ingrid Kasten (Hg.): *Genderdiskurse und Körperbilder im Mittelalter. Eine Bilanzierung nach Butler und Laqueur*. Münster/Heidelberg/London 2002.

Darstellungsweise der unterschiedlichen Kultur-Begegnungen, ihrer Funktion im Textzusammenhang und ihrem Bezug zu den historischen Realitäten bzw. Intentionen (religiös, ideologisch, politisch).

Um aber bei dem Thema Fremdsprachen zu bleiben, ist zu konstatieren, dass es in der Mehrzahl der Fälle, – so wie wir das heute auch aus entsprechenden Filmen gewohnt sind, dabei sicherlich weniger einem mangelnden Reflexionsvermögen der Autoren als vielmehr der unverstellten Rezipierbarkeit geschuldet, – keinerlei Sprachprobleme gibt: »die Franzosen, Italiener, Slaven, Mauren usw. sprechen normalerweise flüssig Mittelhochdeutsch. Das entsprach natürlich nicht den Fakten«, heißt es entsprechend bei Glück (2002, 70). Dagegen stehen aber Dichtungen, in denen beim Kontakt mit fremden Kulturen die Frage des passenden Verständigungsmittels thematisiert wird bzw. erst ausgehandelt werden muss. Beispielhaft hierfür steht *Der guote Gêrhart*,¹⁶ eine um 1220 entstandene Verserzählung von Rudolf von Ems. Aufschlussreich ist darin die Begegnung des Kölner Kaufmanns Gêrhart auf seinen Reisen im Morgenland mit einem arabischen Adligen:

Der edel werde wîgant
begund grûezen mich zehant
in heidensch, als er mich gesach.
dô er gruoze mir verjach,
ich neig im, sam man gruoze sol.
doch dûhte in des, er sach vil wol,
sam die wîsen dicke tuont,
daz ich die sprâche niht verstuont.
dô sprach der fürste kurtoys:
»sagent an, verstât ir franzoys?«
»jâ, herre, mir ist ist wol erkant
beidiu sprâch und ouch daz lant.«
»sô sint gesalûieret mir.«
ich sprach: »gramarzi bêâ sir«
von herzen vrœliche.
dô sprach der fürste rîche:
»lieber herre gast, nû saget,
waz hât iuch in ditz lant verjaget?
sint ir ein Franzoys oder wer?
von welchem lande koment ir her?«
dô seit ich im ze mære
daz ich ein koufman wære
von tiutschen landen verre.¹⁷

16 | Vgl. unter dem Aspekt der interkulturellen Mediävistik auch die Interpretation von Schumacher 2010.

17 | Rudolf von Ems: *Der guote Gêrhart*. Hg. von John A. Asher. 3., durchges. Aufl. Tübingen 1989, V. 1344–1365.

Der adlige und vortreffliche Kämpfer begrüßte mich sogleich in heidnischer Sprache (arabisch).¹⁸ Daraufhin verneigte ich mich, wie es sich beim Grüßen gehört. Da wurde ihm klar, – wie es bei weisen Leuten oft der Fall ist –, dass ich die Sprache nicht verstand. Da sagte der Fürst in höflicher Manier: »Sprecht nur, versteht ihr Französisch?« »Ja, Herr, mir sind Sprache und Land wohl bekannt.« »Dann seid mir mit *salut* begrüßt.« Ich sprach: »*Grand merci beaucoup, Monsieur.*« Mit frohem Herzen sprach da der mächtige Fürst: »Lieber Gast, sagt mir, was hat euch in dieses Land verschlagen? Seid ihr ein Franzose oder was sonst? Aus welchem Land kommt ihr?« Da teilte ich ihm mit, dass ich ein Kaufmann aus dem fernen Deutschland wäre.

Die Szene verweist auf die besondere Bedeutung des Französischen. Dabei ist kaum anzunehmen, dass die französische Sprache bereits im Mittelalter im arabischen Raum weit verbreitet gewesen sein dürfte. Ableitbar ist aber indirekt die besondere Rolle der französischen Literatur für die deutsche Dichtung des Hochmittelalters. Insbesondere für die Blütezeit des Mittelhochdeutschen um 1200 ist die Rezeption französischer Werke geradezu konstitutiv. Im Gegensatz zur Periode des Althochdeutschen, in der man wohl von einem gewissen Übergewicht der ›deutschen Seite‹ im deutsch-französischen Beziehungsgeflecht auszugehen hat, haben sich die Gewichte im Hochmittelalter völlig verschoben. Die Zeit um 1200 war für die Sprach- und Literaturbeziehungen zwischen Frankreich und Deutschland einer der prägendsten Abschnitte. Dies gilt für den höfischen Roman und das darin vermittelte christlich geprägte Modell des Ritters als eines sittlich verfeinerten Kämpfers für Ehre und Gerechtigkeit. Nicht minder gilt dies aber auch für die Minnelyrik und die darin vertretene Auffassung einer höfisch-zeremoniellen Liebe (*amour courtois*).

Für die deutschen Dichter stellte sich als Aufgabe, die neuen Stoffe nicht nur übersetzungstechnisch zu bewältigen, sondern auch inhaltlich dem veränderten Publikum in Deutschland anzupassen und sich formell die strengere metrische Form des französischen Vorbilds anzueignen. Wenngleich das *Rolandlied* des Pfaffen Konrad nicht den Texten der mittelhochdeutschen Blütezeit zuzurechnen ist, basiert es auf französischer Vorlage, nämlich der *Chanson de Roland*. Eher kurios mutet heute an, wenn Konrad Einblicke in seine Übersetzungspraxis gewährt. Im Epilog gibt er nämlich an, sein Werk nicht direkt ins Deutsche übersetzt zu haben, sondern mittelbar über den Umweg des Lateinischen:

18 | Schumacher 2010, der die Erzählung und auch diese Szene zwar unter einer anders gelagerten Fragestellung, aber ebenfalls unter interkultureller Perspektive untersucht, weist zurecht darauf hin, dass der Begriff des Heiden in der mittelhochdeutschen Literatur einerseits »als unspezifische Sammelbezeichnung für die Anhänger nichtchristlicher Religionen« (51) verwandt wird, andererseits aber auch auf Muslime reduziert wurde und dass im gegebenen Zusammenhang die Übersetzung »heidensch« als »arabisch« »sicher nicht falsch« (53) wäre. Entsprechend übersetzt auch Glück 2002, S. 71.

*Ob iu daz liet geualle,
so gedencket ir min alle:
ich haize der pfaffe Chunrat.
also iz an dem bûche gescribin stat
in franczischer zungen,
so han ich iz in die latine bedwngin,
danne in di tutiske gekeret (V. 9076ff.).¹⁹*

Überhaupt ist ungeklärt, inwieweit die mittelhochdeutschen Autoren, die nach französischen Vorlagen gearbeitet haben, die altfranzösische Sprache beherrschten bzw. ob Dolmetscher zwischengeschaltet wurden. Wolfram von Eschenbach äußert sich im *Willehalm* ungewöhnlich direkt (237, 3ff.):

*Herbergen ist loyschiern genant.
so vil han ich der sprache erkant.
ein ungevüeger Schampaneys
kunde vil baz franzeys
dann ich, swie ich franzoys spreche*

Lagern heißt auf französisch ›logieren‹, soviel kenne ich von dieser Sprache. Aber ein Bauer in der Champagne könnte dennoch viel besser Französisch als ich, so gut ich selbst französisch spreche.²⁰

Bei lateinisch gebildeten Dichtern wie Heinrich von Veldeke, Hartmann von Aue oder Gottfried von Straßburg haben wohl auch die Lateinkenntnisse das Verständnis der französischen Quellen erleichtert.

Vorbereitet war der Erfolg der französischen Literatur bereits durch die ab dem 11. Jahrhundert aufkommende Vorliebe für französische Kleidung, Waffentechnik, Turnierwesen und Gesellschaftsformen. Wenig überraschend ist daher auch die Übernahme altfranzösischen Lehnwortguts: *pris* (›Preis‹), *turn* (›Turm‹), *tanzen*, *bûhurt* (›Reiterspiel‹), *tjost* (›ritterlicher Zweikampf mit dem Speer‹), *buckel* (›Schildbelag‹) fallen hierunter. Nach Baum (2000, 1108) beläuft sich der Umfang auf »fast 350 Fremdwörter, Ableitungen und Zusammensetzungen mit frz. Bestandteilen im 12. Jh., rund 700 im 13. Jh. und insgesamt etwa 2000 im 14. Jh.«

Französische Einsprengsel in der mittelhochdeutschen Literatur sind ein Beleg für die Funktion des Französischen als Prestigesprache bei Hofe. Ein Beispiel hierfür findet sich im *Tristan* Gottfrieds von Straßburg. Am englischen

19 | Das Rolandslied des Pfaffen Konrad. Hg. von Carl Wesle. 3., durchges. Aufl. besorgt von Peter Wapnewski. Tübingen 1985.

20 | Wolfram von Eschenbach: *Willehalm*. Text von Werner Schröder. Übers., Vorw. und Reg. von Dieter Kartschoke. 3., durchges. Ausg. Berlin/New York 2003.

Königshof kommt es zu einer in dieser Hinsicht bemerkenswerten Begegnung des Titelhelden mit König Marke (V. 335^{ff.}²¹):

Marke sach Tristanden an:
 »vriunt«, sprach er »heizestû Tristan?«
 »jâ hêrre, Tristan; dêu sal!«
 »dêu sal, bêas vassal!«
 »mercî«, sprach der »gentil rois,
 edeler künic curnewalois,
 ir und iur gesinde
 ir sît von gotes kinde
 iemer gebenediet!«
 dô wart gemerziet
 wunder von der hovediet.
 si triben niwan daz eine liet:
 »Tristan, Tristan li Parmenois
 cum est bêas et cum cûrtois!«

Marke sah Tristan an und sprach: »Mein Freund, heißt du Tristan?« »Ja, Herr, Tristan. Gott schütze Euch.« »Gott schütze dich, schöner Jüngling!« »Danke, vornehmer König«, erwiderte er, »Edler König von Cornwall, Ihr und Euer Gefolge mögt von Gottes Sohn auf ewig gesegnet sein!« Da bedankten sich vielmals die Angehörigen des Hofes. Sie sangen nur diesen einen Vers: »Tristan, Tristan aus Parmenien, wie schön und höfisch ist er!«

Als sicher kann gelten, dass Französischkenntnisse bei deutschen Adeligen im Hochmittelalter weiter verbreitet waren als umgekehrt Deutschkenntnisse an französischen Höfen. Anzunehmen ist dabei eine vergleichsweise ausgeprägte Sprachkompetenz im Altfranzösischen bei den adligen Damen.

Bereits im Verlauf des frühen 13. Jahrhunderts lockerten sich die Kontakte zur französischen Literatur wieder. Aber obwohl nach 1220 nur noch relativ wenige Werke aus dem Französischen übernommen wurden, bleibt das französische Muster dadurch indirekt weiterhin bestimmend, dass die nachklassischen Dichter die Autoren der Blütezeit zum Vorbild nahmen.

Unter interkultureller Perspektive erweist sich der deutsch-französische Kulturtransfer als eine enorme Bereicherung, insbesondere für die deutsche Seite. Dabei ist die Sprache des anderen einerseits Herausforderung zur Bewältigung alltagskommunikativer Bedürfnisse. Auf der anderen Seite, und dies gilt insbesondere für das Französische, erweist sich Sprache aber auch als Sozialsymbol zur Herstellung sozialer Integration, ist aber durchaus auch Distinktionsmerkmal. So fremd den modernen Lesern die mittelalterlichen Texte

21 | Gottfried von Straßburg: *Tristan*. Nach dem Text von Friedrich Ranke neu hg., ins Neuhochdeutsche übers., mit einem Stellenkomm. und einem Nachw. von Rüdiger Krohn. Bd. 1. Stuttgart ¹¹2006.

bisweilen auch anmuten mögen, in diesem Punkt – und nicht nur in diesem – begegnen sie der vertrauten Fremde.

LITERATUR

- Baum, Richard (2000): Französisch als dominante Sprache Europas. In: Sprachgeschichte. Ein Handbuch zur Geschichte der deutschen Sprache und ihrer Erforschung. 2., völlig neu bearb. u. erw. Aufl. Hg. von Werner Besch u.a. 2. Teilbd. Berlin/New York, S. 1107–1117
- Glück, Helmut (2002): Deutsch als Fremdsprache in Europa vom Mittelalter bis zur Barockzeit. Berlin/New York
- Ders. (2002a): Mittelalterliche Zeugnisse für den Erwerb des Deutschen als Fremdsprache. In: Ders.: Die Volkssprachen als Lerngegenstand in der frühen Neuzeit. Akten des Bamberger Symposions am 18. und 19. Mai 2001. Berlin/New York, S. 113–124
- Haubrichs, Wolfgang (1995): Geschichte der deutschen Literatur von den Anfängen bis zum Beginn der Neuzeit. Hg. v. Joachim Heinze. Bd. I: Von den Anfängen zum hohen Mittelalter. Tl. I: Anfänge: Versuche volkssprachlicher Schriftlichkeit in frühen Mittelalter (ca. 700–1050/60). 2. durchges. Aufl. Tübingen
- Ders. (2004): Geschichte der deutsch-romanischen Sprachgrenze im Westen. In: Sprachgeschichte. Ein Handbuch zur Geschichte der deutschen Sprache und ihrer Erforschung. 2., völlig neu bearb. u. erw. Aufl. Hg. von Werner Besch u.a. 4. Teilbd. Berlin/New York, S. 3331–3346
- Jauß, Hans Robert (1977): Alterität und Modernität der mittelalterlichen Literatur. Gesammelte Aufsätze 1956–1976. München
- Le Goff, Jacques (Hg.; 2004): Der Mensch im Mittelalter. Essen [Orig.: *L'uomo medievale*. Rom 1987]
- Müller, Ulrich (2003): Mediävistik und interkulturelle Germanistik. In: Alois Wierlacher/Andrea Bogner (Hg.): Handbuch interkulturelle Germanistik. Weimar, S. 457–461
- Reichmann, Oskar (1985): Sprachgeschichte als Kulturgeschichte. Historische Wortschatzforschung unter gegenwartsbezogenem Aspekt. In: Alois Wierlacher: Das Eigene und des Fremde. Prolegomena zu einer interkulturellen Germanistik. München, S. 111–122
- Röhrich, Reinhold/Meisner, Heinrich (1887): Ein niederrheinischer Bericht über den Orient. In: Zeitschrift für deutsche Philologie 19, S. 1–86
- Sieburg, Heinz (2010): Literatur des Mittelalters. Berlin
- Schiewer, Hans-Joachim (2006): Zur Situation der Mediävistik. In: Georg Mein (Hg.): Kerncurriculum BA-Germanistik. Chancen und Grenzen des Bologna-Prozesses. Bielefeld, S. 53–63
- Schlosser, Dieter (2004): Althochdeutsche Literatur. Mit altniederdeutschen Textbeispielen. Ausw. mit Übertragungen und Komm. 2. Aufl. Berlin
- Schöning, Udo (2008): Interkulturalität und Memoria im französischen Mittelalter. Das Beispiel der antiken Romane. In: Eva Dewes/Sandra Duhem (Hg.): Kulturelles Gedächtnis und interkulturelle Rezeption im europäischen Kontext [Vice versa. Deutsch-französische Kulturstudien]. Berlin, S. 245–260

- Schumacher, Meinolf (2010): Toleranz, Kaufmannsgeist und Heiligkeit im Kulturkontakt mit den ›Heiden‹. Die mittelhochdeutsche Erzählung »Der guote Gêrhart« von Rudolf von Ems. In: Zeitschrift für interkulturelle Germanistik 1, S. 49–58
- Wierlacher, Alois (Hg.; 1985): Das Fremde und das Eigene. Prolegomena zu einer interkulturellen Germanistik. München
- Ders. (1985a): Mit fremden Augen oder: Fremdheit als Ferment. Überlegungen zur Begründung einer interkulturellen Hermeneutik deutscher Literatur. In: Ders. (Hg.): Das Fremde und das Eigene. Prolegomena zu einer interkulturellen Germanistik. München, S. 3–28

Interkulturelle Germanistik/ Postkoloniale Studien in der Neueren deutschen Literaturwissenschaft

Eine Zwischenbilanz zum Grad ihrer Etablierung

HERBERT UERLINGS

Abstract

The article deals with the question, to which degree Intercultural/Postcolonial Studies have been established in Neuere deutsche Literaturwissenschaft. The focus is on introductions to German/literary studies, dictionaries, encyclopaedias and histories of German literature. The status quo is not satisfactory. There are severe shortcomings and good reasons for further implementation.

Gehören die Interkulturelle Germanistik/Postkolonialen Studien zum Kanon literaturwissenschaftlicher Verfahren in der Neueren deutschen Literaturwissenschaft?¹ Diese Frage scheint einigermaßen müßig zu sein: Interkulturelle/Postkoloniale Studien gehören in den Geistes- und Kulturwissenschaften weltweit zu den zentralen interdisziplinären Paradigmen. Ein markantes einschlägiges Datum für die Germanistik war der IVG-Kongress in Tokyo von 1990, bei dem die Wahl des Ortes Programm war und unter Titel »Begegnung mit dem ›Fremden‹. Grenzen – Traditionen – Vergleiche« bereits vor 15 Jahren eine erste Bilanz germanistischer Xenologie erarbeitet wurde, die im Druck dann elf Bände umfasste und doch erst zum Startschuss für eine in- und außerhalb der IVG explodierende »Fremdhheitsforschung« wurde (vgl. Iwasaki 1991).

1 | Postkoloniale Studien werden in der Neueren deutschen Literaturwissenschaft entweder als Teilbereich der Interkulturellen Germanistik behandelt, wofür systematische Argumente geltend gemacht werden, oder mehr oder weniger in Abgrenzung von ihr, um die Eigenständigkeit in Theorie und Methodik zu betonen. Diese Frage nach dem Verhältnis zueinander kann hier offen bleiben.

Inzwischen gibt es diverse Handbücher,² Einführungsbücher³ und andere monografische Überblicksdarstellungen,⁴ ferner mehrere wichtige Foren wie die Reihen *Stauffenburg Discussion* oder *Akten der Gesellschaft für interkulturelle Germanistik*, das *Jahrbuch Deutsch als Fremdsprache*, den *Welfengarten* oder die neu gegründete *Zeitschrift für interkulturelle Germanistik* sowie das eine oder andere Graduiertenkolleg.⁵ Kein Zweifel also: Es hat in der Germanistik, neben anderen, auch einen ›postcolonial turn‹ gegeben (vgl. Bachmann-Medick 2009, 84–237).

Das alles ist jedoch mit der einleitenden Frage nicht gemeint. Gemeint ist vielmehr, ob die Fülle dieser Aktivitäten sich dort niedergeschlagen hat, wo die Neuere deutsche Literaturwissenschaft ihren Kanon bildet, also Auskunft darüber gibt, was sie zu ihrem Kernbereich zählt.

Hat, wenn man sich die einschlägigen Orte der Kanonisierung wie Stellenausschreibungen/-besetzungen, Einführungsbücher in das Studium der Germanistik bzw. der Literaturwissenschaft, die Fachlexika und die Literaturgeschichten der letzten 15 Jahre ansieht, ein ›postcolonial turn‹ stattgefunden? Darauf wird im Folgenden eine eindeutige Antwort gegeben. Sie versteht sich als These auf der Grundlage einer notwendig unvollständigen und vorläufigen Autopsie und als Einladung zur Diskussion.

PROFESSUREN, EINFÜHRUNGSBÜCHER, LEXIKA

Eine Übersicht über die bundesdeutschen *Professuren* in der Neueren deutschen Literaturwissenschaft, die in nennenswerter Weise, d.h. etwa qua Denomination, in Gestalt drittmittelgeförderter Forschungsprojekte oder durch eine kontinuierliche, auch monografische Darstellungen umfassende Publikations-tätigkeit, zu Bereichen der Interkulturellen Germanistik/Postkolonialen Studien beigetragen haben, und deren Vergleich mit der Situation vor etwa zehn,

2 | Vor allem Wierlacher/Bogner 2003 u. Chiellino 2007.

3 | Etwa Castro Varela/Dhawan 2005 u. Hofmann 2006.

4 | Z.B. Mecklenburg 2008.

5 | Der Fokus dieses Beitrags liegt ausschließlich auf der Neueren deutschen Literaturwissenschaft. Zur Diskussion in der literaturwissenschaftlichen Mediävistik vgl. zuletzt Przybilski 2010, hier bes.: 2–34 (»Methode und Hermeneutik: Kultur und Kulturtransfer«): »Postkoloniales Denken, adaptiert für die Epoche des europäischen Mittelalters, fordert [...] grundsätzlich dazu auf, das Theorem der Dominanz des Christentums zu dekonstruieren, die zentrale Rolle Westeuropas zu hinterfragen und die – tatsächlichen und vermeintlichen – Randvölker und deren Kulturen stärker in den Blick zu nehmen.« (13) Przybilskis Arbeit versteht sich ausdrücklich als ein »Versuch, die ›Postkolonialität des Mittelalters‹ in der Verschränkung jüdischer und christlicher Kultur« (13) deutlich werden zu lassen, und adaptiert dafür unterschiedliche Konzepte der »Postcolonial Studies« und ihres Umfeldes.

15 Jahren, ergibt, dass sich die Zahl, auf insgesamt sehr niedrigen Niveau, kaum verändert hat.⁶

Unter 25 durchgesehenen Einführungsbüchern in das Studium der Germanistik oder der Literaturwissenschaft aus den letzten 15 Jahren gibt es sieben mit einem Kapitel zu Interkulturalität/Postkolonialismus, davon allerdings nur zwei in Einführungsbüchern, deren Titel sie als Einführungen in das Fach Germanistik ausweist (vgl. Gutjahr 2002; Fauser 2003⁷). Bei den übrigen fünf Büchern handelt es sich um Einführungen in die Literaturwissenschaft, in der Regel signalisiert bereits der Titel, dass es um ›Literaturwissenschaft als Kulturwissenschaft‹ geht (z.B. Schößler 2006). Dabei ist es keineswegs so, dass neuere Darstellungen das Thema vermehrt berücksichtigen würden; die beiden ältesten Einführungen stammen im Gegenteil von dem Anglisten Eberhard Kreutzer und der Germanistin und Kulturwissenschaftlerin Doris Bachmann-Medick aus den Jahren 1995 und 1996, überdies ist Bachmann-Medick gleich zweimal vertreten (vgl. Kreutzer 1995; Bachmann/Medick 1996 u. 2009). Man kann natürlich darüber streiten, inwieweit eigenständige Kapitel ein Maßstab für die Kanonisierung eines Ensembles von Fragestellungen, Theorien und Methoden sind, dennoch: Das eher bescheidene Ergebnis dieser Durchsicht lässt nicht auf eine ›Kanonisierung‹ schließen, sondern darauf, dass die neugermanistische Literaturwissenschaft Schwierigkeiten mit ihrer kulturwissenschaftlichen Erweiterung hatte und hat.

Ein ähnliches, aber prägnanteres Bild ergibt der Blick in die Lexika und Wörterbücher: Im bedeutendsten und umfangreichsten Lexikon unserer Disziplin, dem *Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft* (3 Bde., 1997–2003), angelegt als Begriffswörterbuch, das der lexikalischen Darstellung des Sprachgebrauchs des Faches Deutsche Literaturwissenschaft dient und dessen »möglichst vollständige und systematische Bestandsaufnahme« (*Reallexikon* 1, VII) erstrebt – in diesem *Reallexikon* gibt es kein Lemma »Postkolonialität« (oder »Kolonialliteratur« oder »Migrantenliteratur«). Andere Einträge (z.B. »Kanon«, »Karneval«, »Magischer Realismus«, »Weltliteratur«) beschränken sich auf die deutsche Perspektive, und dem – immerhin vorhandenen – Lemma »Interkulturalität« (Hess-Lüttich 2000) sind gerade einmal eineinhalb Seiten gewidmet, auf denen in konziser Form im wesentlichen Konzepte aus dem Umfeld der *Gesellschaft für interkulturelle Germanistik* vorgestellt werden, die implizieren, dass kulturelle Differenzierung vor allem ein in der Vergangenheit liegendes Geschehen ist, auf das ›Interkulturalität‹ reagiert. Noch schlechter sieht es in dem von Thomas Anz herausgegebenen dreibändigen *Handbuch der Literaturwissenschaft* (2007) aus: Hier sucht man in der Fülle des Dargebotenen vergebens nach Interkulturalität oder Postkolonialität.⁸

6 | Einschlägige Professuren in der Neueren deutschen Literaturwissenschaft gibt es m.W. derzeit in Bremen, Freiburg, Hamburg, Paderborn und Trier.

7 | Das Buch von Fauser ist in der Reihe »Einführungen Germanistik« erschienen.

8 | Die Ausnahme, die die Regel bestätigt, ist eine kleine Passage in Heinrich Deterings Kapitel zur Theologie (Bd. 2, 434f.).

Auch im Bereich der Lexika und Wörterbücher gibt es Gegenbeispiele, allerdings eher nicht-germanistischer Provenienz, vor allem das sieben Bände umfassende historische Wörterbuch *Ästhetische Grundbegriffe* (2000–2005). Die ÄGB sind hervorgegangen aus einem interdisziplinären Projekt des damaligen Zentralinstituts für Literaturgeschichte der Akademie der Wissenschaften der DDR und seiner Fortsetzung in der Zusammenarbeit des Berliner Zentrums für Literaturforschung und des Instituts für Romanische Sprachen und Literaturen der Universität Frankfurt. Das inter- und transdisziplinär angelegte Nachschlagewerk soll in begriffsgeschichtlicher Perspektive das gegenwärtige ästhetische Wissen »in einer Zeit des exponentiellen Literaturwachstums, der globalen Öffnung und des sich beschleunigenden Wandels der Kultur«⁹ erschließen. Um so überraschender ist, dass auch hier das Lemma »Postkolonialität« fehlt; bei intensiverer Suche findet sich immerhin ein Abschnitt im Lemma »Postmoderne«, der mit *Postkolonialität* überschrieben ist, er umfasst allerdings gerade mal drei von rund 5.600 Seiten.¹⁰ Der erste Eindruck täuscht jedoch: »Postkolonialität« ist der Sache und dem Begriff nach integraler Bestandteil mehrerer zum Teil sehr ansprechender Artikel, namentlich zu den Lemmata »Exotisch/Exotismus« und »Magisch/Magie« (beide von Carlos Rincón), »Magisch« und »Négritude/Black Aesthetics/créolité« (Karsten Garscha). Die Verfasser sind Romanisten.

Der Eindruck, dass Germanisten, die sich in den Nachschlagewerken über Postkolonialität informieren wollen, vor allem dort fündig werden, wo Nicht-Germanisten Regie führen, wird bestätigt durch den Blick auf kleinere, einbändige Lexika. Paradigmatisch ist das weit verbreitete *Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie* (1998, 4. aktual. und erw. Aufl. 2008), das, über die Lemmata »Postkoloniale Literaturtheorie und -kritik« und »Postkolonialismus/Postkolonialität« und die Lemmata zu den wichtigsten Theoretikern hinaus, eine ganze Reihe von postkolonial informierten Einträgen (u.a. »Kulturelle Alterität«, »Interkulturalität«, »Kanon«, »Multikulturalismus«, »Imagologie«, »Weltliteratur«) enthält. Der Herausgeber Ansgar Nünning ist Anglist. Fazit: Es sind die Nicht-Germanisten, die für die Kanonisierung von Postkolonialität in den vom Fach genutzten Nachschlagewerken sorgen.¹¹

9 | ÄGB, Bd. 1, VII.

10 | Magister 2010, 26–29. Der Verfasser, Anglist und Mitarbeiter des Zentrums für Literaturforschung Berlin, macht aus der Not eine Tugend, indem er sehr ins Grundsätzliche geht.

11 | Ein anderes Bild dürfte der Blick auf sehr umfangreiche Autoren- und Werklexika (»Kritisches Lexikon der Gegenwartsliteratur« [KLG], »Kindlers Literatur Lexikon«, »Killy Literaturlexikon« u.a.) ergeben, da sich der Zwang zur Auswahl hier weniger stark bemerkbar macht. Geprüft wurde diese Vermutung jedoch nicht, nicht zuletzt, weil sich hier kaum noch von »Kanonisierung« sprechen lässt.

LITERATURGESCHICHTEN

Ein dritter, unter den gewählten vielleicht der bedeutendste Ort der Kanonisierung ist die Literaturgeschichtsschreibung. Die Aufnahme interkultureller und postkolonialer Perspektiven könnte sich hier in dreierlei Hinsicht niederschlagen: erstens in einer Erweiterung des Kanons der Autoren und Werke, ihrer Deutungen und des Literaturbegriffs, zweitens in einer Neubestimmung des Verhältnisses von Literatur und Geschichte sowie, in Verbindung damit, einer Überprüfung der Prämissen, Ziele und Konzepte von Literaturgeschichtsschreibung und drittens in einer Reflexion des Verhältnisses unterschiedlicher Literaturen zueinander, namentlich der Entwicklung neuer Konzepte für die Berücksichtigung von Minderheitenliteraturen.¹²

Eine auf Beantwortung solcher Fragen gerichtete Untersuchung der ›großen‹, das ›Ganze‹ der deutschen Literaturgeschichte umfassenden Darstellungen scheint auf den ersten Blick von vornherein zum Scheitern verurteilt zu sein: Um 1990 waren die diversen Großunternehmen unseres Faches mindestens konzeptionell praktisch abgeschlossen. Man wird dennoch fündig: Die Darstellung interkultureller und postkolonialer Literatur in der Literaturgeschichte erfolgte *avant la lettre*. Im 1992 erschienenen Band *Gegenwartsliteratur seit 1968* (zugleich Bd. 12 von *Hansers Sozialgeschichte der deutschen Literatur vom 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart*) hat Sigrid Weigel für einen Teilbereich ein plausibles Modell entwickelt und umgesetzt. »Literatur der Fremde – Literatur in der Fremde« ist ihr rund 50 Seiten umfassendes Kapitel zur interkulturellen Literatur der 1970er und 80er Jahre überschrieben (Weigel 1992). Überzeugend daran war die Idee, unter dem Stichwort »Fremdheit« kulturelle Alterität bzw. Minorität als übergeordnetes Paradigma in eine Geschichte der deutschsprachigen Literatur einzuführen und erst dann, in Form von Binnendifferenzierungen und im Gestus des Auslotens von Ähnlichkeiten und Unterschieden, der Frage nach den verschiedenen Perspektiven auf und Konstruktionen von ›Fremdheit‹ nachzugehen. Dieses Konzept erlaubte es, Texte unterschiedlicher kultureller Minoritäten (Roma, Juden, ›Migrantenliteratur‹, ›Migrantenliteratur von Autorinnen‹) in einen gemeinsamen Zusammenhang mit jenem Teil der Literatur ›deutscher Autoren‹ zu bringen, der sich auf ›die Fremde‹ bezieht.

Die Schrift-Züge heimischer Autoren in die Fremde und die literarischen Bewegungen von kulturellen Minoritäten im Lande werden gleichermaßen berücksichtigt und befragt im Hinblick auf Aspekte von kultureller Identität und Kulturkontrasten, auf das Verhältnis von Eigenem und Fremden und von Mehrheits- und Minoritätenkulturen (ebd., 182).

12 | Zur Aufnahme interkultureller Literatur in Literaturgeschichten vgl. Blaschke 2010, 205–220. Wenn die folgenden Ausführungen deutlich skeptischer und kritischer ausfallen als die Blaschkes, dann nicht zuletzt deshalb, weil neben der Gegenwartsliteratur und der Literatur von Migranten andere Zeiten und Formen interkultureller/postkolonialer Literatur stärker berücksichtigt werden.

In der Durchführung dieses Programms werden alle Texte und Literaturen plausibel auf das jeweilige Zusammenspiel von Mimesis und Poiesis hin skizziert und das Kriterium der Kritik ist durchgängig der Rückfall in Strategien der Polarisierung, Dichotomisierung bzw. komplementär dazu der Vereinnahmung oder anderer Formen des Kassierens von Differenzen. Im Gegenzug werden dekonstruierende Bewegungen, Positionalität und das Dazwischen als für das *gesamte* Feld wichtige Strategien benannt.

Der Begriff ›Postkolonialismus‹ fällt wie gesagt zwar nicht, der Sache nach werden jedoch im Kapitel *Deutsche Autoren über/in der Fremde* (ebd., 193–207) einschlägige Texte von Peter Weiss, Hans Magnus Enzensberger, Heiner Müller, Uwe Timm, Hans Christoph Buch, Hubert Fichte und anderen behandelt und durch Verweise auf weitere Texte (namentlich Kleists *Verlobung in St. Domingo* und Bachmanns *Franza*) Bezüge hergestellt.

Damit stand Weigel Anfang der 1990er Jahre alleine da – und leider blieb sie auch ›ein vorübergehender Meteor‹. Keine zweite Literaturgeschichte hat dem Thema ›Literatur der Fremde – Literatur in der Fremde‹ (oder auch nur der ›Migrantenliteratur‹) je wieder so viel Raum zugestanden, kein zweiter Verfasser hat noch einmal ein schlüssiges Konzept für die Darstellung dieses Zusammenhangs gesucht.

Die übrigen in den 1990er Jahren erschienenen Literaturgeschichten verzichteten auf jede einlässlichere Form der Beschäftigung mit kultureller Fremdheit. Das gilt für Horst Albert Glasers vielbändige *Sozialgeschichte der deutschen Literatur* (Abschluss 1997) ebenso wie für die umfangreiche Literaturgeschichte des Deutschen Taschenbuch Verlages (Bd. 12: *Gegenwart 1968–1990*; Forster/Riegel 1998), Ralf Schnells *Metzler Geschichte der deutschsprachigen Literatur seit 1945* (1993) und vor allem den von Wilfried Barner 1994 herausgegebenen Band *Geschichte der deutschen Literatur von 1945 bis zur Gegenwart*, bei dem es sich zugleich um Bd. 12 der monumentalen, von de Boor und Newald begründeten *Geschichte der deutschen Literatur von den Anfängen bis zur Gegenwart* handelt.¹³ Im Unterschied zu Verfassern manch anderer seither erschienenen, interkulturell/postkolonial ebenfalls ignoranten Literaturgeschichten,¹⁴ revidierten Schnell und Barner ihre Darstellungen später in Form erweiterter Neuauflagen, wobei Schnell 2003 *in nuce* das Konzept Weigels aufnahm und in komprimierter Form variierte, während die (von Manfred Durzak verfasste) Darstellung bei Barner sich auf die ›Migrantenliteratur‹ beschränkt und den Eindruck erweckt, als sei die Aufnahme durch die Politik erzwungen worden, und zwar durch Gerhard Schröders öffentlichkeitswirksame Einladung an Özdamar und andere zu

13 | Auch in den beiden weiteren zuletzt erschienenen, von Peter Sprengel verfassten Bänden (1998 u. 2004) spielen interkulturelle/postkoloniale Perspektiven keine Rolle.

14 | Dass – neben vielem anderen – Interkulturalität, Postkolonialismus und ›Migrantenliteratur‹ etwa in Heinz Schlaffers Literaturgeschichte (2002) keine Rolle spielen, versteht sich von selbst und sei hier nur erwähnt, weil es die Folgen einer Obsession durch eine ›Leitkultur‹ deutlich macht.

einem Gespräch 2002 im Bundeskanzleramt (vgl. Durzak 2006).¹⁵ Ganze zehn von rund 1.000 Seiten sind 2006, unter der Überschrift *Der andere deutsche Roman*, Özdamar, Zaimoglu, Bondi, Kaminer und Vertlieb gewidmet. Die interkulturelle/postkoloniale Situation und Literatur sind kein Thema, und auch die rumäniendeutsche Literatur kommt nicht als solche vor, sondern nur in einem Lyrikkapitel. Dass eine Schriftstellerin namens Herta Müller 2009 den Nobelpreis erhalten würde, ist für die Leser dieses Buches nicht im mindesten erahnbar. Die Grenzen dieser Literaturgeschichte ergeben sich aus der starken Orientierung an Periodisierung, Gattungszugehörigkeit und nationalliterarischer Binnendifferenzierung der deutschsprachigen Literatur. Hier hat das Konzept von *Hansers Sozialgeschichte der deutschen Literatur* seine Stärke (vielleicht muss man auch sagen: durch die Preisgabe des ursprünglichen Konzepts ›Literaturgeschichte als Sozialgeschichte‹ in diesem Teilband entstehen Möglichkeiten, die gut genutzt werden): Dreh- und Angelpunkt ist die Frage nach den Beziehungen zwischen literarischer und politisch-gesellschaftlicher Entwicklung, und das erlaubt, neben Kontinuitäten auch Neues – markante Konflikte, Krisen, Konjunkturen – zum Kristallisationspunkt der Struktur der Darstellung werden zu lassen.¹⁶

Einer auch demgegenüber grundlegend anderen Konzeption der Literaturgeschichtsschreibung ist die 2007 erschienene *Neue Geschichte der deutschen Literatur* von David Wellbery und anderen verpflichtet (Wellbery u.a. 2007).¹⁷ Sie übernimmt von den Gliederungsprinzipien traditioneller Literaturgeschichten nur die Chronologie und reduziert auch diese noch auf eine Reihe konkreter Daten, die jeweils ein historisches Ereignis und ein Werk verbinden. Dadurch soll ein Freiraum gewonnen werden gegenüber den Zwängen, die sich aus den Kategorien Nation, ästhetisches Ideal, Gattung, Kausalität und Linearität ergeben, stattdessen sollen Synchronizität und Medienentwicklung stärker in den Blick gerückt werden (vgl. ebd.). Diese Struktur, umgesetzt in rund 200 kurze

15 | Mit dem Hinweis auf die Einladung Schröders an Walser, Özdamar, Hans Christoph Buch und andere zu einem Gespräch über ›Patriotismus‹ im Kanzleramt am 8. Mai 2002 beginnt Manfred Durzak seinen Abschnitt »Der andere deutsche Roman« (997). Während seine Ausführungen durchaus kenntnisreich sind, fallen die einleitenden Bemerkungen des Herausgebers Barner zum Thema etwas unwirsch aus: »Literaturen, d.h. vor allem Romane und Theaterstücke, sind an diesen globalen Auseinandersetzungen gewiß nur minimal beteiligt, die Texte von den ›dritten Räumen‹ (ein wichtiger Untertypus der weltweiten Migrantenliteratur) beschäftigen einige Intellektuelle.« (925) Die postkolonialen Werke bekannter Autoren (z.B. Bachmann, Buch, Fichte, Widmer) fallen nach wie vor durch das Raster dieser Literaturgeschichte.

16 | Etwas vielfältiger, d.h. Diskurse über die Dritte Welt, minoritäre und multikulturelle Positionen und Publikationen berücksichtigend, ist die Darstellung bei Stoehr 2001. Dem Urteil Blaschkes, Weigels Darstellung sei eine »wirkmächtige Blaupause für alle weiteren nachfolgenden Literaturgeschichten« (Blaschke 2010, 206), kann ich mich nicht anschließen.

17 | Die amerikanische Originalausgabe erschien 2004 unter dem Titel »A New History of German Literature«.

Essays, soll sowohl die Einzigartigkeit oder doch den Eigensinn literarischer Werke wie ihre Geschichtlichkeit deutlich machen. Erst in zweiter Linie, und eben im Ausgang von einzelnen Werken, sollen sich übergreifende Zusammenhänge ergeben. Das Konzept hat Stärken und Schwächen.¹⁸ Es eröffnet die Möglichkeit, ein Paradigma dadurch kenntlich zu machen, dass man unter einem Datum nicht nur einen einzelnen Text oder Autor behandelt, sondern ein Netz von Verweisen entwirft, das seine Entsprechung und Fortsetzung in anderen Kapiteln findet.¹⁹ Das ist im Falle der ›Migrantenliteratur‹ z.T. gelungen, auch wenn ausgerechnet hier die Literatur das Nachsehen gegenüber der Darstellung von zeitgeschichtlichen Konstellationen, Kulturfestivals und präsidialen Reden hat.²⁰ Vor allem aber für das wesentlich größere Feld der Auseinandersetzung mit dem Kolonialismus und die Implementierung postkolonialer Perspektiven bietet eine Literaturgeschichte, die auf ›große Erzählungen‹ ebenso verzichten will wie auf die Privilegierung einer einzigen Perspektive, natürlich die besten Voraussetzungen.

Der Königsweg zur Postkolonialität beginnt mit dem Eintrag »Juni 1888 / Deutschlands Herz der Finsternis«. Im anschließenden Essay von Judith Ryan wird der Beginn der Regentschaft Wilhelm II. zum Anlass für eine eingehende Darlegung der Kolonialismuskritik in Raabes *Stopfkuchen* sowie seiner ironischen Erzählweise, die nicht zuletzt aus seiner Auseinandersetzung mit dem deutschen Imperialismus und seinen Ideologemen resultiere (vgl. Ryan 2007). Über Querverweise entsteht lesend ein größeres Netz von Bezügen, zu denen Bemerkungen über das ›unheimliche‹ Grab des Chinesen in *Effi Briest* ebenso gehören wie ein Essay über Humboldts abwägende, Empirie und Kritik verbindende Ansichten über die südamerikanischen Kolonien oder über das Verhältnis vom Universellen zum Individuellen in Herders *Ideen*. Eine ganz andere Konstellation kennzeichnet Stadens *Wahrhaftig Historia* (1557). Das Buch wird

18 | Ohne die Verdienste des Unternehmens schmälern zu wollen: Zu den Eigentümlichkeiten gehören u.a. die schwankende Qualität der Essays (und einzelner Übersetzungen) und die offenkundig uneinheitliche Vorstellung davon, wer denn der Adressat der Darstellung ist. Das ›offene‹ Angebot an KollegInnen, Daten zu Texten zu finden, für die man sich begeistert, führt, wie nicht anders zu erwarten, zu Datenhäufungen um 1800 und um 1900 und einer von den Anfängen bis zur Gegenwart exponentiell steigenden Kurve. ›Offenheit‹ kann auch zum Einfallstor des vorhandene Kanons werden.

19 | Am Ende der Artikel finden sich jeweils ca. fünf Verweise auf andere Daten. Da das Gesamtregister fast nur Autoren und Werke umfasst (ansonsten etwa Juden und Jesuiten, aber nicht Kolonialismus/Postkolonialismus, Orient etc.), lassen sich über die Artikelhinweise hinausgehende größere Zusammenhänge vom Leser nur mühsam herstellen und schon gar nicht systematisch erschließen.

20 | Leslie A. Adelson nimmt das Erscheinungsjahr von Güney Dals weitgehend unbeachtet gebliebenem erstem Roman »Wenn Ali die Glocken läuten hört« (1979) zum Anlass für eine ausführliche Würdigung seiner Prosa und ihrer Poetik und nennt am Ende die Namen weiterer AutorInnen. Deniz Göktürk hingegen schreibt unter dem Datum »2000«, abgesehen von einem Zitat aus Zaimoğlu »Kanak Sprak«, nicht über Literatur, sondern über das politische »Spektakel des Multikulturalismus«.

als Selbstdarstellung eines frommen Autors, aber auch als Vorläufer moderner Ethnografien gewürdigt, eine Kombination, die es ausweise als ein typisches Produkt von Protestantismus, neuer Drucktechnik, kolonialen Wissensbedürfnissen und dem Interesse der Ärzteschaft an der Verbreitung neuer empirischer Untersuchungsmethoden.²¹ Als Erzeugnis einer kolonial imprägnierten Übergangszeit wird auch Olearius' ein Jahrhundert später erschienene *Vermehrte Neue Beschreibung der Muscowitischen und Persischen Reyse* (1656) gedeutet, das einzige nicht religiöse Werk des deutschen Barock, das im 17. Jahrhundert in andere Sprachen übersetzt wurde: Es steht im Schnittpunkt zwischen einem der Renaissance geschuldeten Festhalten an klassischen Traditionen und rationalen Erkundungsmethoden der europäischen Aufklärung und verdankt seinen Erfolg der geschickten Arbeit mit dem Bild- und Textmaterial, namentlich den Stichen und sehr präzisen Karten, die Kenntnis islamischer Quellen verraten. Wiederum eine andere Konstellation kennzeichnet den *Fortunatus* (1509), der vor dem Hintergrund der Fugger und des explosionsartigen Wachstums des Fernhandels, aber auch des Absturzes der Welser gelesen wird und damit als Kreuzungspunkt mehrerer soziökonomischer und kultureller Diskurse: »Kapitalismus und Merkantilismus, Reisen und Entdeckungen, dazu die neue Vorstellung von einem Individuum, ›das sich selbst erkennt‹ und dabei allen Ängsten und Unsicherheiten der aufkommenden Kaufmannschaft ausgeliefert ist« (Prager 2007, 279).

Die *Neue Geschichte der deutschen Literatur* enthält also durchaus Artikel, in denen überzeugend demonstriert wird, wie unterschiedlich und ertragreich einzelne Texte, vermittelt auch durch wissens- und medienhistorische Zusammenhänge, in entdeckungs- und kolonialgeschichtlichen Konstellationen gelesen werden können. Leider gilt das nur für die genannten Artikel. Für die Neuere deutsche Literatur muss man sagen: Der Königsweg endet, wo er beginnt, *Stopfkuchen* bleibt im Grunde das einzige ausführlicher gewürdigte Beispiel für eine literarische Auseinandersetzung mit dem Kolonialismus. Ansonsten ist leider ein Totalausfall zu vermelden: Wo es möglich gewesen wäre, etwa in den Darstellungen zu Kafka, Bachmanns *Franza* oder Lessings *Nathan*, wird Interkulturalität/Postkolonialität nicht thematisiert, andere Werke wie Forsters *Reise um die Welt*, Kleists *Verlobung in St. Domingo*, Kellers Erzählungen, Döblins *Amazonas-Trilogie*, Hofmannsthals *Märchen der 672. Nacht* oder Grass' *Zunge* zeigen fehlen ganz; Karl May fehlt ohnehin, weil Unterhaltungsliteratur in dieser Literaturgeschichte nicht zum Gegenstandsbereich gehört, und die einschlägigen, in anderen Literaturgeschichten durchaus behandelten Autoren wie Hans Christoph Buch, Hubert Fichte, Else Lasker-Schüler, Uwe Timm, Urs Widmer u.a. werden nicht einmal erwähnt. Diese Literaturgeschichte schöpft

21 | Leider ist der Artikel zu Staden wie manches andere über das Register nicht auffindbar.

also ihr Potential nicht aus und ist, was die Postkolonialität betrifft, so ›neu‹ nicht.²²

Der Blick in die Literaturgeschichtsschreibung mündet also in einem ernüchternden Fazit: Trotz gelungener Einzelbeispiele öffnet sich die Literaturgeschichtsschreibung nur zögernd für ›Migrantenliteratur‹ und so gut wie gar nicht für die Einbeziehung interkultureller/postkolonialer Literatur und entsprechender Perspektiven der Literaturgeschichtsschreibung.

Der Gesamtbefund – sehr partielle und zögerliche Kanonisierung – erlaubt den Schluss: Die Neuere deutsche Literaturwissenschaft findet auf dem Feld der Interkulturalität/Postkolonialität, wenn überhaupt, nur mit großer Verspätung Anschluss an die internationale Entwicklung in den Literaturwissenschaften, obwohl doch aus ihnen, mit Said, Spivak und Bhabha, die drei ›Kanoniker der Postkolonialität‹ hervorgegangen sind, deren Schriften dem Paradigma zu seinem weltweiten transdisziplinären Durchbruch verholfen haben. Die Gründe dafür dürften vielfältig sein: Sie liegen in einem strukturellen Konservatismus des Faches, im Verharren in längst überholten Grabenkämpfen (Philologie oder Kulturwissenschaft, Disziplinarität oder Interdisziplinarität, Literatur oder Text, Ästhetik oder Politik), einem gespenstischem Schattenboxen, an dessen Fortführung freilich auch manche Überdehnungen poststrukturalistisch-postkolonialer Theoreme und mancher Hype um gut gemeinte, aber literarisch wenig überzeugende ›hybride‹, ›interkulturelle‹ oder ›postkoloniale‹ Texte und ihre VerfasserInnen ihren Anteil haben. Überflüssigerweise, denn es gibt genügend Beispiele dafür, wie interkulturelle oder postkoloniale Phänomene literarisch faszinierend inszeniert und literaturwissenschaftlich überzeugend untersucht werden können. Anschluss an die internationale Entwicklung zu finden, würde bedeuten, dieses Paradigma in die eigene Disziplin und ihren spezifischen Gegenstandsbereich zu übersetzen. Soweit das bislang nicht geschehen ist, wird man sagen müssen, dass die germanistische Literaturwissenschaft ein Defizit in der Aufarbeitung ihres Gegenstandes hat. Deren Dreh- und Angelpunkt wäre eine Debatte über die Reichweite interkultureller/postkolonialer Konzepte im

22 | Der Befund steht zudem im Kontrast zu Wellberys (2007, 19) in der Einleitung erklärten Absicht, »Weltliteratur« zu einer Leitkategorie werden zu lassen. Auf diesem Hintergrund befremdet die Emphase, mit der Wellbery auf das spezifisch ›Deutsche‹ seines Unternehmens und seiner Konzeption hinweist: »*Eine Neue Geschichte der deutschen Literatur* hat Teil an der Hinwendung der jüngsten Geschichtsschreibung zum *reflective turn*, zur Selbstreflexion. Ihr formaler Aufbau und die Auswahl ihrer Inhalte nehmen Rücksicht auf die Voraussetzungen, die Literaturgeschichte sowohl als intellektuelle Erkundung wie als literarische Gattung hervorgebracht hat. Eine solche Selbstprüfung ist besonders angemessen bei einem Buch, das deutsche Literatur und geistige Traditionen porträtiert, denn die historische Betrachtung von Literatur ist selbst wohl eine deutsche Entdeckung. Aber sie entspricht auch einem Zug, der deutsche Kultur von ihrem europäischen Gegenüber unterscheidet: einer Tradition der Selbstreflexion, die eine bemerkenswerte – manchmal berauschende, gelegentlich schwerfällige – Durchdringung von Phantasie und begrifflicher Kraft zum Ergebnis hat.« (Ebd., 16f.)

Blick auf die deutschsprachige Literatur und über die in dieser Perspektive ›kanonwürdigen‹ Autoren und Werke.²³

LITERATUR

- Ästhetische Grundbegriffe. Historisches Wörterbuch in sieben Bänden. Hg. von Karlheinz Barck u.a. Studienausgabe. Stuttgart/Weimar 2010 [zit. als ÄGB]
- Bachmann-Medick, Doris (1996): Texte zwischen den Kulturen. Ein Ausflug in ›postkoloniale Landkarten‹. In: Hartmut Böhme/Klaus R. Scherpe (Hg.): Literatur- und Kulturwissenschaften. Positionen, Theorien, Modelle. Reinbek b. Hamburg, S. 60–77
- Bachmann-Medick, Doris (2009): Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften. 3. Aufl. Reinbek b. Hamburg
- Barner, Wilfried (Hg.; 1994): Geschichte der deutschen Literatur von 1945 bis zur Gegenwart. München
- Blaschke, Bernd (2010): Modelle der Kanonisierung interkultureller Literatur in Literaturgeschichten und Handbüchern. Strategien zur Verortung des Liminalen in der Germanistik. In: Dieter Heimböckel u.a. (Hg.): Zwischen Provokation und Usurpation. Interkulturalität als (un-)vollendetes Projekt der Literatur- und Sprachwissenschaften. München, S. 205–220
- Castro Varela, María do Mar/Dhawan, Nikita (2005): Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung. Bielefeld
- Chiellino, Carmine (Hg.; 2007): Interkulturelle Literatur in Deutschland. Ein Handbuch. Stuttgart
- Durzak, Manfred (2006): Die Erzählprosa der neunziger Jahre. In: Wilfried Barner (Hg.): Geschichte der deutschen Literatur von 1945 bis zur Gegenwart. 2. Aufl. München, S. 964–1007
- Fausser, Markus (2003): Einführung in die Kulturwissenschaft. Darmstadt
- Forster, Heinz/Riegel, Paul (1998): Deutsche Literaturgeschichte. Bd. 12: Die Gegenwart 1968–1990. München
- Glaser, Horst Albert (Hg.; 1980–1997): Deutsche Literatur. Eine Sozialgeschichte. 1–10 Reinbek b. Hamburg, Bd. 11: Bern/Stuttgart/Wien
- Gutjahr, Ortrud (2002): Alterität und Interkulturalität. Neuere deutsche Literatur. In: Claudia Benthien/Hans Rudolf Velten (Hg.): Germanistik als Kulturwissenschaft. Eine Einführung in neue Theoriekonzepte. Reinbek b. Hamburg, S. 345–367
- Handbuch der Literaturwissenschaft (2007). Hg. von Thomas Anz. 3 Bde. Stuttgart/Weimar
- Hess-Lüttich, Ernest W.B. (2000): Art. »Interkulturalität«. In: Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft. Bd. 2, S. 163–164
- Hofmann, Michael (2006): Interkulturelle Literaturwissenschaft. Eine Einführung. Paderborn

23 | Zu diesem Thema ist ein Band in Vorbereitung, der auf eine gemeinsame Tagung des Trierer SFB 600 »Fremdheit und Armut« und des DFG-Netzwerks »Postkoloniale Studien in der Germanistik« 2010 in Trier zurückgeht (Patrut/Uerlings 2011); der vorliegende Beitrag ist im Zusammenhang mit der Tagung entstanden.

- Iwasaki, Eijirō (Hg.; 1991): *Begegnung mit dem »Fremden«*. Grenzen, Traditionen, Vergleiche. Akten des VIII. Internationalen Germanisten-Kongresses, Tokyo 1990. 11 Bde. München
- Kreutzer, Eberhard (1995): Theoretische Grundlagen postkolonialer Literaturkritik. In: Ansgar Nünning (Hg.): *Literaturwissenschaftliche Theorien, Modelle und Methoden*. Trier, S. 199–213
- Magister, Karl Heinz: Art. »Postcoloniality«. In: *ÄGB*, Bd. 5, S. 26–29
- Mecklenburg, Norbert (2008): *Das Mädchen aus der Fremde*. Germanistik als interkulturelle Literaturwissenschaft. München
- Nünning, Ansgar (Hg.; 2008): *Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie*. Stuttgart/Weimar
- Patrut, Iulia-Karin/Uerlings, Herbert (Hg.; 2011): *Postkolonialismus und Kanon*. Relektüren, Revisionen und postkoloniale Ästhetik. Bielefeld [in Vorbereitung]
- Prager, Debra (2007): *Fortunatus entwirft die Welt und sich selbst*. In: David Wellbery u. a. (Hg.): *Eine neue Geschichte der deutschen Literatur*. Berlin 2007, S. 279–283
- Przybilski, Martin (2010): *Kulturtransfer zwischen Juden und Christen in der deutschen Literatur des Mittelalters*. Berlin/New York
- Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft (1997/2000/2003). Neubearbeitung des Reallexikons der deutschen Literaturgeschichte. Gemeinsam mit Harald Fricke, Klaus Grubmüller und Jan-Dirk Müller hg. von Klaus Weimar. 3 Bde. Berlin/New York
- Ryan, Judith (2007): *Deutschlands Herz der Finsternis*. In: David Wellbery u. a. (Hg.): *Eine neue Geschichte der deutschen Literatur*. Berlin 2007, S. 786–791
- Schlaffer, Heinz (2002): *Die kurze Geschichte der deutschen Literatur*. München/Wien
- Schnell, Ralf (1993): *Metzler Geschichte der deutschsprachigen Literatur seit 1945*. Stuttgart/Weimar
- Schöblier, Franziska (2006): *Literaturwissenschaft als Kulturwissenschaft*. Eine Einführung. Tübingen/Basel
- Sprengel, Peter (1998): *Geschichte der deutschsprachigen Literatur 1870–1900*. München
- Ders. (2004): *Geschichte der deutschsprachigen Literatur 1900–1918*. München
- Stoehr, Ingo R. (2001): *German Literature of the Twentieth Century*. From Aestheticism to Postmodernism. Rochester/Woodbridge
- Weigel, Sigrid (1992): *Literatur der Fremde – Literatur in der Fremde*. In: Klaus Briegleb/Dies. (Hg.): *Gegenwartsliteratur seit 1968*. München/Wien, S. 182–244
- Wierlacher, Alois/Bogner, Andrea (Hg.; 2003): *Handbuch interkulturelle Germanistik*. Stuttgart/Weimar
- Wellbery, David u. a. (Hg.; 2007): *Eine neue Geschichte der deutschen Literatur*. Berlin

Zwischen Transkulturalität, Transnationalität und simpler Nationalität

Identitätskonfigurationen in *teentalk*

DANIEL H. RELLSTAB

Abstract

In the humanities and the social sciences, the conception of cultures as national and static has been replaced by conceptions defining cultures as complex, dynamic, and very heterogeneous, as hybrid, transcultural, and transnational. However, hybridity, transculturality, and transnationality are concepts mainly used in academia; in the world of everyday life, the idea of culture as national, static, and homogenous is still very much alive. This begs the question if hybridity, transculturality, and transnationality only give etic accounts of phenomena in a globalized world, or if they are used in the world of everyday life. Analyzing interactions in a virtual network with a high percentage of immigrants in a Swiss teenage chat-room, I demonstrate that hybridity, transculturality, and transnationality are indeed emic categories used in identity constructions, and highly valued ones. Yet I also demonstrate that these conceptions do not replace the former notion of national cultures. They only index the specific position of immigrants, which is then contrasted with a »Swiss« position, a »Swiss« identity. Therefore, these conceptions are not used to dissolve boundaries between cultures, but they are used to re-iterate differences between what is perceived as pure »Swiss,« and what is perceived as »Non-Swiss.«

1. HYBRIDITÄT, TRANSKULTURALITÄT, TRANSNATIONALITÄT – ETISCHE BEGRIFFE DER **CULTURAL STUDIES** ODER EMISCHE TEILNEHMERKATEGORIEN IM GLOBALISIERTEN ALLTAG?

Das Bewusstsein um die Problematik eines Kulturbegriffs, der Kulturen als statische Nationalkulturen begreift, ist in den Sozial- und Geisteswissenschaften heute weit verbreitet. Die Vorstellung, dass sich Nationalkulturen klar unterscheiden lassen und dass damit auch Differenzen zwischen diesen einfach objektiviert werden können, wird zunehmend ersetzt durch Konzepte, in denen Kulturen nicht mehr als abgeschlossene Einheiten verstanden werden, sondern als vielschichtige, komplex strukturierte, dynamische und heterogene Gebilde.

Ein Begriff, der in diesem Zusammenhang immer wieder auftaucht, ist derjenige der Hybridität.

Der Begriff der Hybridität hat eine lange und komplexe Geschichte, und seine Verwendung in den Geistes- und Sozialwissenschaften ist, wie etwa Robert Young (1995) zeigt, nicht unproblematisch. Ursprünglich aus der Genetik stammend, nahm er spätestens im 19. Jahrhundert in kolonialen Diskursen eine zentrale Stellung ein, als hier über die Frage debattiert wurde, ob die Menschheit in unterschiedliche Spezies einzuteilen sei, und folglich, ob Nachkommen aus »gemischten« Beziehungen fortpflanzungsfähig seien.¹ Die Bedeutungsaspekte aus der Genetik sind in den geistes- und sozialwissenschaftlichen Verwendungsweisen heute allenfalls noch in metaphorischer Weise präsent. Wichtiger sind diejenigen Aspekte, die seit Michail Bakhtin und Homi Bhabha neu dazukamen. Bakhtin verwendet den Begriff zur Analyse der Alltagssprache und der Sprache der Literatur. Er bezeichnet etwa den Stil der *Commedia dell' Arte* als »intentional dialectological hybrid«, weil hier unterschiedliche italienische Dialekte kunstvoll zusammengebracht werden (Bakhtin 1981, 83). Der intentionalen Hybridisierung in der Sprache der Literatur schenkt Bakhtin besondere Aufmerksamkeit. Er erkennt aber ein ähnliches Prinzip in der Alltagssprache und bezeichnet dieses als wichtigsten Faktor in der historischen Entwicklung der Sprache (vgl. ebd., 358f.). Erst aber Bhabha und die *Postcolonial Studies* machen den Begriff populär (vgl. etwa Dirlik 1997). Ausgehend von Walter Benjamins Übersetzungsbegriff, Jacques Derridas Konzept der *Différance* und Jacques Lacans Psychoanalyse konturiert der postkoloniale Theoretiker Bhabha einen neuen Kulturbegriff, in welchem Hybridität eine zentrale Stellung einnimmt. Für Bhabha sind Kulturen prinzipiell unabgeschlossen, weil Prozesse kultureller Signifikation immer schon durch die kulturelle Differenz im Akt der Äußerung, der immer ein Akt der Wiederholung ist, verfremdet werden:

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 2007, 51)

1 | Vgl. dazu auch den Begriff »Mulatte/Mulattin«: »Die Bezeichnung ›M.‹ leitet sich ab aus dem spanisch-portugiesischen mulato von mulo ›Maulesel, Maultier – einem Tier, das aus einer Kreuzung von Pferd und Esel entsteht und nicht fortpflanzungsfähig ist. Mit dieser semantischen Anlehnung wird nicht nur der seit der Aufklärung gehegte Irrglauben transportiert, dass Menschen nach ›Rassen‹ unterteilt werden könnten. Zudem wir im Duktus dieser ›Rassentheorien‹ eine metaphorische Nähe zwischen Schwarzen und dem Tierreich hergestellt. Analog zu ›Bastard‹, das oft als Synonym oder generischer Oberbegriff zu ›M.‹ angeführt wird, wird dabei mit ›M.‹ zudem die Vorstellung transportiert, dass Schwarze und Weiße ›zusammen einen Hybriden hervorbringen, der unfruchtbar ist.« (Arndt/Theuerkauf 2004, 319)

Kulturelle Bedeutung wird also nur qua Iterierung generiert, ohne dass auf ein Original zurückgegriffen werden könnte. Daraus leitet Bhabha die Hybridität der Kultur ab:

The ›originary‹ is always open to translation so that it can never be said to have a totalised prior moment of being or meaning – an essence. What this really means is that cultures are only constituted in relation to that otherness internal to their own symbol-forming activity which makes them decentered structures – through that displacement or liminality opens up the possibility of articulating *different*, even incommensurable cultural practices and priorities. (Bhabha in Rutherford 1990, 209)

Hybridität ist gemäß Bhabhas semiotisch-dekonstruktiver Analyse jeder Kultur inhärent und damit auch kein Spezifikum kolonialer und postkolonialer Kulturen. Denn, wie man mit Derrida sagen könnte, in jeder Kultur hat die *différance* ihre Spur hinterlassen.

Hybridität wird heute vor allem als »Gegenkonzept gegen die konventionelle Vorstellung abgegrenzter Kulturen und gegen die Objektivierung kultureller Differenz« verwendet (Sökefeld 2007, 47; vgl. auch Wierlacher 2003, 260). Dabei wird der Begriff nicht immer im Sinne Bhabhas verstanden, sondern vielmehr, und aus semiotischer Perspektive simplifizierend, einfach als Vermischung der Kulturen auf allen Ebenen im Gefolge der gesteigerten Globalisierung: »For every culture, all other cultures have tendentially come to be inner-content or satellites.« (Welsch 1999, 198)² Hybridität wird damit synonym mit Transkulturalität, denn mit diesem Terminus wird die Idee bezeichnet, dass Kulturen generell in komplexer Weise miteinander verknüpft sind. Allerdings ist Transkulturalität eher als Gegenkonzept zu *Interkulturalität* und *Multikulturalität* entwickelt worden. Letztere setzten, so die Analyse von Wolfgang Welsch, die Vorstellung von Kulturen als sozial homogen, ethnisch einheitlich und klar voneinander abgegrenzt voraus.³ Innere Differenzierungen sowie übergreifende Gemeinsamkeiten würden außer acht gelassen. Interkulturalitätsansätze setzten die Homogenität und Abgeschlossenheit von Kulturen in ihren Analysen der Kulturkonflikte voraus; Multikulturalitätsansätze würden zwar kulturelle Vielfalt innerhalb von Gesellschaften oder Nationalstaaten wahrnehmen, doch blieben die Grenzen zwischen den Kulturen vorausgesetzt, was ebenfalls zu kulturellem Fundamentalismus führen könne. Transkulturalität dagegen hebe darauf ab, dass Kulturen nicht mehr einheitlich und homogen seien, sondern heterogen und komplex und gleichzeitig in extremem Maße miteinander verknüpft. Lebensstile differierten stärker innerhalb einer Gesellschaft als zwischen verschiedenen Kulturen, und die Globalisierung mit ihrer Mobilisierung von Menschen und Gütern habe dazu geführt, dass heute im Prinzip nichts

2 | Vgl. dazu etwa auch Reckwitz (2006, 21), der Bhabhas Konzeption von Hybridität auf die »Mischungsverhältnisse zwischen westlichen und nicht-westlichen Praktiken und Codes« bezieht.

3 | Diese Kritik stimmt nur bedingt. Vgl. dazu etwa Wierlacher (2003).

und niemand mehr exotisch, nichts mehr absolut fremd sei. Transkulturalität führt laut Welsch auf einer Mikroebene zur Hybridisierung von Identität, zur Konstruktion neuer Formen von Diversität, in welcher Lokales und Globales in überraschender Weise neu kombiniert wird (vgl. Welsch 1999).

Transkulturalität wird auch als Ergebnis von Migration beschrieben (vgl. Pennycook 2007, 47; Welsch 1999, 198). Werden indessen die vielfältigen Verbindungen fokussiert, die Migrierende zwischen ihrem neuen Wohnort und ihrer Herkunft unterhalten, dann wird insbesondere innerhalb der *Migration Studies* der Begriff der Transnationalität verwendet. Dieser Begriff wurde in den 1990er Jahren von einer Richtung der US-amerikanischen *Migration Studies* geprägt, die Migration nicht als linearen Prozess begreift, an dessen Endpunkt die vollständige Eingliederung steht, sondern die berücksichtigt, dass Migrierende stärkere und schwächere Verbindungen zu zurückgebliebenen Verwandten, ehemaligen Nachbarn, politischen Kameraden und Mitgliedern ihrer religiösen Gruppierungen pflegen. Diesen Prozess des Aufrechterhaltens sozialer Beziehungen, sei dies in Form von Besuchen, Remittenzen pekuniärer oder sozialer, d.h. symbolischen Art, wurde als *Transnationalismus* bezeichnet (vgl. Levitt/Jaworsky 2007, 130f.; Vertovec 2004, 970f.). Die weite Verbreitung des Begriffs in der Migrationsforschung führte dazu, dass *transnational* heute synonym mit *in der Diaspora lebend* verwendet wird (vgl. Grewal/Kaplan 2001, 665) und spezifische Identitäten, die Menschen in der Diaspora entwickeln, bezeichnet. Für Sara Fürstenau und Heike Niedrig ist die Tatsache, dass sich jugendliche herkunfts-fremde⁴ Deutsche einmal auf ihre Herkunft berufen, in anderen Kontexten aber darauf beharren, »einfach wie die«, das heißt die Deutschen zu sein, ein Hinweis auf die Entstehung eher transnational orientierter, hybrider Identitätsmuster (Fürstenau/Niedrig 2007, 114–116).

Die Begriffe Hybridität, Transkulturalität und Transnationalität versuchen kulturelle und soziale Aspekte des globalisierten Lebens zu erfassen. Innerhalb akademischer Diskussionen haben sie sich etabliert und sind alltäglich geworden. Dies gilt aber nicht für die außerakademische Welt. Die Vorstellung, dass Kulturen abgrenzbare Einheiten sind, dass Kultur und Nation eine Einheit bilden, ist, wie sich in zugespitzter Weise in medialen, politischen und alltäglichen Diskursen über Einwanderung zeigt, präsent wie eh und je. Ethnisierend-kulturalisierende Erklärungsmuster sind weit verbreitet (vgl. Weber 2010; Yildiz 2006),⁵ und die Grenzen zwischen dem Eigenen und dem Fremden werden je und je re-iteriert: Die Migrantin bleibt Migrantin, selbst in der dritten Genera-

4 | Der Terminus »herkunfts-fremd« wird vom deutsch-türkischen Schriftsteller Feridun Zaimoğlu anstelle der Phrase »mit Migrationshintergrund« oder der Charakterisierung »Migrant« verwendet. Vgl. dazu <http://www.migazin.de/2010/11/23/ich-bestehe-darauf> [15.05.2011].

5 | Prominentes Beispiel dafür ist Thilo Sarazin und sein Bestseller »Deutschland schafft sich ab« (2010).

tion.⁶ Kultur wird als determinierender Faktor der Identität betrachtet, der nicht ableibar ist, sondern quasi-genetisch vererbt wird: Türke bleibt Türke, Albaner bleibt Albaner, Somali bleibt Somali (vgl. Sökefeld 2007, 45) – natürlich mit all den stereotypen Attributen, die solchen Erklärungsmustern eigen sind. Interessanterweise werden solch stereotype Attribute auch von Betroffenen im Sinne einer positiven Umdeutung der stigmatisierenden Zuschreibung übernommen (Goffman 1975). Beispiele dafür lassen sich in unterschiedlichen sozialen Gruppen finden: Italienische Migrantengruppen zelebrierten in der Schweiz in den 1970er Jahren ihre Verschiedenheit in identitären Vereinen. Heute stilisieren sich jugendliche Migranten aus dem Kosovo als »gewalttätig, sexistisch und autovernarrt« (Cattacin 2010, 128). In der türkischen Diaspora in Deutschland lassen sich junge Türken die Bezeichnung als »Scheißtürken« mit der Begründung gefallen: »Obwohl, wir sind schlimm, damit haben die auch recht« (Ismail in Weber 2010, 319).

Diese Beispiele sind nicht nur relevant, weil sie zeigen, dass sich ethnisierend-kulturalisierende Zuschreibungen im Sinne von *self fulfilling prophecies* bestätigen können. Sie weisen ebenfalls darauf hin, dass möglicherweise auch für diejenigen, die im Nexus der Kulturen und Nationen leben, Hybridität, Transkulturalität und Transnationalität nicht zwingend Alltagskategorien sind, in welchen sie denken und nach denen sie handeln. Dies lässt die Frage aufkommen, ob denn die von den *Cultural* und den *Migration Studies* profilierten Begriffe überhaupt Entsprechungen in den Lebenswelten der Betroffenen haben, oder ob sie nur in den Sprachspielen diverser Wissenschaftszweige beheimatet sind. Haben die Begriffe als etische auch emische Entsprechungen, oder, anders formuliert, sind sie als Konstruktionen zweiten Grades im Sinn von Alfred Schütz in den Konstruktionen ersten Grades, den Konstruktionen des Alltags, verankert (vgl. dazu Nederveen Pieterse 2001 u. Schütz 1971)? Antworten auf diese Fragen lassen sich dort finden, wo Migranten und deren Nachkommen ihre kulturellen, räumlichen und sozialen Verortungen thematisieren und diskutieren. Dies geschieht heute auch im Internet, und zwar nicht nur in Foren und auf Websites, die explizit für bestimmte Diasporagemeinschaften eingerichtet wurden, sondern auch in öffentlichen, anonymen *Chatrooms*, etwa in dem an ein unspezifisches Teenagerpublikum adressierten Schweizer *Chatroom teentalk*.⁷

2. DIE DATEN AUS TEENTALK

teentalk wurde vom größten Schweizer Telekommunikationsunternehmen als einer von vielen *Chatrooms* auf der sogenannten *bluewin*-Chat-Plattform angeboten; diese Plattform wurde im Herbst 2009 geschlossen. Heute wird sie von

6 | Vgl. dazu etwa Skenderovic 2007, der die Politisierung der Einbürgerungsverfahren in der Schweiz beschreibt.

7 | Zu Websites und Foren für bestimmte Diasporagemeinschaften vgl. Androutsopoulos 2007 u. Brinkerhoff 2009.

einem anderen Betreiber unter anderem Namen weitergeführt.⁸ Die Daten, die ich hier verwende, wurden noch auf der *bluewin*-Plattform per *Chat-Logging* gesammelt, und zwar vom 2. bis 16. November 2007. Während dieser zwei Wochen wurde jede Äußerung, jede Statusmeldung, jeder Handlungseintrag im öffentlichen Raum von *teentalk* aufgezeichnet; das waren insgesamt 307.498 Einträge. Im Durchschnitt erschien in diesem Zeitraum alle 3,7 Sekunden eine neue Nachricht, eine neue Statusmeldung oder ein neuer Handlungseintrag auf dem Bildschirm. *teentalk* wurde also während dieses Zeitraums rege besucht. Das zeigt auch ein Vergleich mit dem *Chatroom* für Christen. Hier sind im selben Zeitraum nur 11.726 Einträge verzeichnet. Das ist weniger als 4 % dessen, was in *teentalk* geschah.

Die Zugangsschwelle zu allen *Chatrooms* war unter *bluewin* sehr niedrig: Eine Registrierung mit Angabe von Name und Alter war nicht notwendig. Nach der Wahl eines *Nicknames* konnte sofort mitgechattet werden. Die Möglichkeit, anonym zu bleiben, war also hoch. Zwar waren alle *Chatrooms* moderiert, und der Teentalk wäre Jugendlichen bis 20 Jahren vorbehalten gewesen. Allerdings führte der Anbieter keine Alterskontrollen der Teilnehmenden durch, und einzig *Nicknames*, die Altersangaben über 20 Jahren enthielten (z.B. zh_23) wurden aus dem *Chatroom* verbannt. Wie auch die hier verwendeten Daten zeigen, reduzieren Chatter aber Anonymität und etablieren einen Zustand, den man als Halbanonymität bezeichnen könnte. Die Fragen nach dem Alter, der Herkunft und dem Geschlecht des Gegenübers sind omnipräsent, und es wird auch versucht, die gelieferten Angaben zu überprüfen. Der Austausch von Fotos und MSN-Adressen – eigentlich verboten – ist in *teentalk* gang und gäbe. Außerdem wird in den Interaktionen ebenfalls ersichtlich, dass sich Teilnehmende auch außerhalb der *Chatrooms* treffen.

Der Datenerhebungszeitraum ist relevant. Im Herbst 2007 fanden in der Schweiz Parlamentswahlen statt. Im Wahlkampf spielte nicht nur der banale Nationalismus, wie Michael Billig (2006) ihn nennt, eine Rolle. Der Wahlkampf war vielmehr bestimmt durch Ethnonationalismus und gar Rassismus, denn die größte Partei der Schweiz, die Schweizerische Volkspartei (SVP), versuchte, mit einer vom UNO-Sonderberichterstatter für Rassismus als rassistisch bezeichneten Kampagne ihren Wähleranteil zu erhöhen – was ihr schließlich auch gelang.⁹ Die damals verwendete Kampagne mit dem sprichwörtlichen schwarzen Schaf (vgl. Abb. 1) sorgte weltweit für Schlagzeilen (vgl. New York Times v. 8. Oktober 2007, A1).

8 | Vgl. <http://www.chatmania.ch/index.php?module=aboutus> [15.05.2011]. »Chatmania.ch« versteht sich als Nachfolgerin des *bluewin*-Chats. Das Angebot von »Chatmania« ist mit dem von »bluewin« identisch.

9 | Zum politischen Diskurs über Fremde und die Rolle der rechten Parteien, insbesondere der SVP, vgl. Riaño/Wastl 2006 u. Skenderovic 2007.

Abbildung 1: Plakat JA zur Ausschaffungsinitiative



Zeitpunkt und Ort waren geeignet, um Daten zu sammeln, die zeigen, ob Hybridität, Transkulturalität und Transnationalität Teilnehmerkategorien sind. Denn in *teentalk* trafen sich viele multilinguale Chatter, viele verwiesen darauf, dass sie herkunftsfremd sind, und Debatten und Diskussionen über Herkunft und Zugehörigkeit waren omnipräsent.

3. DISKURSE DER DIFFERENZ IM CHATROOM

Noch in den 1990er Jahren versuchten uns Medieneuphoriker glauben zu machen, dass im Internet ein virtuelles Paralleluniversum entstanden sei, in welchem die Bedingungen der realen Welt außer Kraft gesetzt seien. Ebenfalls beliebt war die These, dass Internet-User sich laufend neu erfinden, sich laufend neue Identitäten geben können (vgl. etwa Danet, 1998; Haraway, 1991; Turkle, 1998). Wie jedoch die stärker empirisch ausgerichtete Internetforschung zeigt, sind diese Thesen zu undifferenziert. *Online*-Kommunikation ist heute zum integralen und wichtigen Bestandteil des sozialen Lebens geworden (vgl. Valkenburg/Peter 2011).¹⁰ Zudem hat sich das Internet längstens ausdifferenziert, es sind unterschiedlichste Plattformen mit den unterschiedlichsten Zielsetzungen entstanden, welche die Kommunikation bestimmten Zwängen unterwerfen (vgl. etwa Döring, 2000). Zwar sind Spiele mit Identitäten in Spielumgebungen durchaus üblich. Zwar ist es richtig, dass im primär textbasierten, öffentlichen *Chatroom*, um den es im Folgenden gehen wird, die Konstruktion von Identität vor allem sprachlich-performativer Art ist, was neue Spielräume des Möglichen eröffnet. Doch ist es nicht so, dass es Chattern egal wäre, mit wem sie interagieren. Die Reduktion der Sinneskanäle, das Fehlen des visuellen, akustischen, haptischen und olfaktorischen Kanals führt nicht dazu, dass Informationen

10 | Allerdings scheinen *Chatrooms* unter Jugendlichen an Popularität eingebüßt zu haben. Vgl. dazu Tynes 2007.

über Alter, Geschlecht, Herkunft und Hautfarbe irrelevant würden (vgl. Burkhalter, 1999; Kennedy, 2006; Rellstab, 2007, 2009). Der Wille zu Wissen, mit wem man es zu tun hat, ist, wie schon ein kurzer Blick in den Chat zeigt, sehr verbreitet. Sich mit einem gesichtslosen Gegenüber zu unterhalten, scheint keine Option zu sein. Selbst- und Fremdkategorisierungen sind omnipräsent.

Die soziale Verbindlichkeit in öffentlichen, anonymen *Chatrooms* ist jedoch gering. Nonkonformes, aggressives Verhalten, sogenanntes *flaming*, ist häufig (vgl. Avgerinakou 2003). Die Gründe dafür liegen in der spezifischen »Kommunikationstechnologie« (Beißwenger 2005). Zwar haben Selbstachtung und Rücksichtnahme immer noch eine doppelte Wirkung, aber gewissermaßen unter negativen Vorzeichen: Die Regel, dass man sich in der Interaktion üblicherweise so verhält, dass sowohl das eigene Image wie auch dasjenige des Gegenübers gewahrt wird, ist nämlich außer Kraft gesetzt (vgl. Goffman 1999, 16 et passim). Weil Chatter im anonymen, öffentlichen *Chatroom* ihr lebensweltliches Image nicht bedrohen können, müssen sie weder auf ihr eigenes Image noch auf dasjenige der anderen Rücksicht nehmen. Das ebnet aggressivem Verhalten den Weg, eröffnet die Möglichkeit, über Tabuthemen zu diskutieren (vgl. Brown/Levinson 1987, 67), und erlaubt es, Positionen einzunehmen, die man sich in der *Face-to-Face*-Kommunikation, jedenfalls in der Öffentlichkeit, nicht zu vertreten trauen würde. In *teentalk* sind diese teilweise offen xenophob, neo-rassistisch und gar nationalsozialistisch:

- [3:15:51 AM:] Helvetica: Sensemann, nur will ich eidgenossin bin, heisst das
no lang nöd das ich nöd is süüd tirol chan go bordä
- [3:15:51 AM:] Sensemann[Eidgenosse]: Helvetica will usland kake
isch?
- [...]
- [3:16:07 AM:] Sensemann[Eidgenosse]: jääääää
- [3:16:09 AM:] Helvetica: gege s usland hani eig nüüt. nur gege d immigrante
- [...]
- [3:17:29 AM:] Helvetica: süd tirol isch öschtrich und germany (scheisse aber no
anemmbar) und so sind ja au Arier
- [3:17:32 AM:] Helvetica: also wo ischs problem

Öffentliche *Chatrooms* sind also nicht von der gesellschaftlichen Realität abgekoppelt. Sie können vielmehr als Lupen wirken, unter denen brisante Diskurse vergrößert wahrgenommen werden können. Deswegen ermöglichen es Analysen von Chat-Interaktionen mit Hilfe diskursanalytischer, an die medialen Gegebenheiten des *Chatrooms* angepasster Instrumente (vgl. dazu Beißwenger 2005; Rellstab 2007 u. 2009), der Frage nachzugehen, ob Hybridität, Transkulturalität und Transnationalität Teilnehmerkategorien sind oder nicht.

4. EIN MULTILINGUALES VIRTUELLES NETZWERK IN *TEENTALK*

Virtuelle Angebote werden in vielfältiger Weise genutzt, und wie meine Daten zeigen, diente *teentalk* einer Gruppe von Jugendlichen, unter ihnen viele, die sich als herkunftsfremd bezeichnen, als Plattform, um sich regelmäßig zu treffen. Sie machten *teentalk* damit zu ihrem Raum.¹¹ Dieses virtuell zu nennende soziale Netzwerk entdeckte ich, indem ich Methoden der Analyse sozialer Netzwerke, wie sie für die Soziolinguistik entwickelt wurden (vgl. Milroy 2002; Milroy/Milroy 1992), für die Verhältnisse im *Chatroom* adaptierte. Als Anker wählte ich den aktivsten Chatter, KrEuZbErG-kRuNk. Er hat 18.963 Einträge, das sind etwa zweimal soviel wie die nächste Chatterin, hon3jj, hat.¹² In einem ersten Schritt analysierte ich, mit wem KrEuZbErG-kRuNk interagierte. Um zu entscheiden, ob all diejenigen, mit denen er sich unterhält, ein soziales Netzwerk bilden, berechnete ich die Dichte der kommunikativen Verbindungen zwischen all seinen Interagierenden. Da, wie Ernst von Kardoff (2006) darlegt, virtuelle Netzwerke üblicherweise weniger dicht sind als solche in der nicht-virtuellen Lebenswelt, war das Resultat nicht sonderlich überraschend: Das Netzwerk hatte nur eine Dichte von 32,9 %, das heißt, nur knapp ein Drittel aller möglichen kommunikativen Verbindungen war realisiert. In einem zweiten Schritt schloss ich diejenigen von KrEuZbErG-kRuNks Interaktionspartnern aus, die nur einmal mit ihm interagierten und die an weniger als sieben Tagen in *teentalk* präsent waren. Zurück blieben diejenigen, die sich eine konstante Netzsidentität gaben, häufig präsent waren und mit KrEuZbErG-kRuNk interagierten. Meine Restriktionen führten zu einem Zuwachs der Dichte um über 20 % auf 54,7 %. Dies legt nahe, dass ich so ein «virtuelles Netzwerk» im Sinne von Kardoffs identifizieren konnte (2006, 75). Dieses Netzwerk bestand aus folgenden Mitgliedern.¹³

11 | Damit sind meine Daten auch etwas anders als diejenigen von Androutsopoulos 2007, der sich mit Interaktionen auf Plattformen auseinandersetzt, die explizit bestimmte Diaspora-Gemeinschaften adressieren.

12 | Die *Nicknames* der Teilnehmenden wurden nicht geändert. Dies widerspricht *prima facie* einer ethischen »netnography«, wie Robert Kozinets sie definiert. Da *teentalk* inzwischen von einem anderen Unternehmen geführt wird, ist es aber nicht mehr möglich, die Beiträge der Chatter aufzurufen, was vielleicht Rückschlüsse auf ihre reale Existenz möglich machen würde. Aus rechtlicher – nicht ethischer – Perspektive scheint das Nennen der Pseudonyme und das Zitieren zudem unproblematisch zu sein. Kozinets schreibt für den US-Kontext: »However, even if the identification of culture members occurs, because the online forum is legally viewed as a public place, this should undermine claims of invasions of privacy« (Kozinets, 2010, 146).

13 | Ein Jahr später, als ich im selben *Chatroom* wieder Daten erhob, war das Netzwerk nicht mehr da.

	<i>Name</i>	<i>Behauptete Identitäten</i>
1	KrEuZbErG-kRuNk	Kroatien – Schweiz
2	goaner	Schweiz
3	Lionm	Schweiz
4	Hon3jj	Italien – Schweiz
5	FCL-Bubchen	Schweiz
6	Locita	Spanien – Dominikanische Republik
7	KeKsi_BaTo	Bosnien
8	Kat_deluna_w	Dominikanische Republik – Kuba
9	Emy	Schweiz – Italien
10	Electro/aMaca	Bosnien (Serbisch)
11	LA	Schweiz
12	uNiKKaTiLi9	Kosovo (Albanisch)
13	gG	?
14	Eichhoeffi	?
15	Laurar7	Schweiz
16	KaTiL_FrOm_PrEsHeVa	Serbien (Albanisch)
17	Zig-Zag	Schweiz
18	The^Us-DivaH	Albanien
19	JETONI_BONBONI	Bosnien (Albanisch)
20	Principe_m	Portugal – Kuba – Brasilien
21	Rammstein	Schweiz
22	Tschewap	Kroatien
23	Maincore	?
24	Flame	Schweiz
25	FreshPrince	Schweiz – Pakistan
26	KoSoVa_StYlIsH_LaDy	Kosovo (Albanisch)
27	psycho_woman	Schweiz
28	aMeLie-nix-p	Kosovo (Albanisch)
29	Ethnobarbie	Schweiz
30	Fabulous	Kosovo (Albanisch)
31	dani_playa_shipi	Kosovo (Albanisch)
32	Aaliyah	Spanien – Schweiz
33	RaFaEl	Russland – Türkei – Kosovo (Albanisch) – Spanien
34	Whitetigerli	Schweiz
35	sweet_style_menzh	Mazedonien
36	chronic	Nicht Schweiz
37	babyphat	Schweiz
38	prince_deluxe	Balkan

Das Netzwerk ist äußerst multilingual. Die Basisvarietäten, wie man sie in Anlehnung an François Grosjeans nennen könnte (vgl. Grosjean 2008), sind zwar schriftliche Varianten der von den Teilnehmenden gesprochenen schweizer-

deutschen Dialekte. Standardsprache wird, wie dies nicht anders zu erwarten ist (vgl. Siebenhaar 2006), sehr selten verwendet. Neben den schweizerdeutschen Dialekten werden vor allem die in der Schweiz unter schulpflichtigen Kindern und Jugendlichen verbreiteten nicht-deutschen Herkunftssprachen Kroatisch, Serbisch, Bosnisch, Mazedonisch und Albanisch, aber auch Spanisch und Türkisch verwendet.¹⁴ Englisch kommt, wie in einem eher jugendlichen Kontext nicht anders zu erwarten ist, in Form von Begrüßungen, Floskeln und Sprüchen relativ häufig vor. Französisch findet man dagegen praktisch nie.

5. TRANSKULTURALITÄT UND TRANSNATIONALITÄT = AUSLÄNDERMERKMALE

Nicknames sind die wichtigsten Bausteine in der Konstruktion von Netzidentitäten. Neben denjenigen, die ihre Namen aus popkulturellen Repertoires wie etwa demjenigen des HipHop beziehen (The^Us-DivaH, babyphat, prince_deluxe), benutzen andere Indizes, die auf eine fremde Herkunft hinweisen: Tschewap spielt auf die Cevapcici an; Kat_deluna_w benutzt Spanisch, KeKsi_BaTo verwendet Kroatisch und zeigt damit eine Verbindung zum Balkan an. Im Prinzip sind alle diese *Nicknames* Hybride im Sinne von Bhabha, und zwar in offensichtlicher Weise. Denn sie sind bewusste Wiederholungen und bewusste Abwandlungen von kulturellen *Types*, teilweise sogar mit spezifischen ethnischen Indices. Doch Transkulturalität oder gar Transnationalität signalisieren sie nur bedingt.

Andere *Nicknames* indizieren deutlich Transkulturalität und Transnationalität: Electro_Maca kombiniert Maca, serbisch oder kroatisch für Kätzchen, mit dem englischen Adjektiv ihrer Lieblingsmusikrichtung. KoSoVa_StYlIsH_LaDy verortet sich zwar im Kosovo, doch signalisiert sie mit dem Englischen gleichzeitig ihre transkulturelle, den Kosovo transzendierende Ausrichtung. KaTiL_FrOm_PrEsHeVa, was mit das Ungeheuer aus Presheva übersetzt werden könnte, verweist einerseits auf die südserbische Stadt, markiert durch die Verwendung des Albanischen aber seine ethnische Herkunft und stellt durch die Verwendung des Englischen gleichzeitig seine Zugehörigkeit zu einer globalisierten Welt zur Schau. dani_playa_shipi wiederum zeigt seine transkulturell-transnationale Ausrichtung gleich doppelt an: Indem er die in der Schweiz gültige Kurzform ›Dani‹ des Vornamens Daniel mit ›shipi‹, einem Lehnwort

14 | Zu den nicht-deutschen Herkunftssprachen, die von schulpflichtigen Kindern und Jugendlichen gesprochen werden, vgl. etwa für den Kanton Bern (Böni/Salm 2008). Gesamtschweizerische Statistiken gibt es nicht, da das Schulwesen in der Schweiz föderalistisch strukturiert ist. Herkunftssprachen der Gesamtbevölkerung wurden zuletzt im Jahr 2000 erhoben; vgl. dazu Lüdi/Werlen 2005. Die Kategorisierung der Sprachen der ehemaligen jugoslawischen Republik stellt ein besonderes Problem dar; vgl. dazu Greenberg 2004. In dieser Hinsicht nehme ich eine emische Perspektive ein, übernehme also die Kategorisierungen der Chattenden.

aus dem Albanischen (vgl. »shqip«, Albanisch, und »shipetar«, albanisch) kombiniert, indiziert er seine räumlichen und kulturellen Verortungen. Indem er diese mit dem »playa« (BEV für »player«, d.h. »womanizer«¹⁵) verbindet, markiert er gleichzeitig auch seinen Anschluss an das globale, *per se* transkulturelle Phänomen des HipHop.¹⁶

Fragen nach dem ethnischen oder nationalen Hintergrund sind in *teentalk* üblich. Über die ethnische, nationale oder gar religiöse Herkunft des Gegenübers informiert zu sein, ist genauso wichtig, wie etwa über dessen *Gender* Bescheid zu wissen:

[3:57:07 AM] KoSoVa_StYllsH_LaDy: er is
 [3:57:11 AM] KoSoVa_StYllsH_LaDy: pakistaner oder?
 [...]
 [3:58:24 AM:] LIHI: woher kommst?
 [...]
 [3:58:29 AM:] LIHI: Pakistan!
 [3:58:30 AM:] FreshPrince: pakistan ;)
 [3:58:33 AM:] FreshPrince: yup
 [3:58:35 AM:] FreshPrince: :)
 [3:58:37 AM:] FreshPrince: :D
 [3:58:39 AM:] LIHI: moslem oder
 [...]
 [3:58:43 AM:] FreshPrince: klar!
 [3:58:43 AM:] FreshPrince: :D
 [3:58:50 AM:] LIHI: Selam Aleykum
 [3:58:51 AM:] LIHI: :)¹⁷
 [3:58:55 AM:] FreshPrince: wa aleikum salam
 [3:58:56 AM:] FreshPrince: :)

So ist es auch nicht erstaunlich, dass sich transkulturelle und transnationale Selbstkategorisierungen auch in den Interaktionen selbst finden lassen:

[7:23:11 PM:] Oo-SuKaina-oO: hesch du CH-Pass
 [7:23:15 PM:] KrEuZbErG-kRuNk: jo und cro¹⁸
 [7:23:16 PM:] KrEuZbErG-kRuNk: xD
 [...]

15 | Vgl. dazu den urban dictionary: »uses women for sex or other favors usually by charming the girl till they fall in love with them« <http://www.urbandictionary.com/define.php?term=playa> [15.05.2011].

16 | Zum HipHop als transkultureller Erscheinung vgl. Pennycook 2007.

17 | Um die Lesbarkeit der *Chat-Logfiles* zu erhöhen, werden diejenigen »Diskursstränge« (vgl. dazu Bittner 2003) aus den Zitaten gelöscht, die nichts mit dem zentralen, fokussierten Diskursstrang zu tun haben.

18 | Abkürzung für Kroatien/kroatisch.

[7:23:22 PM:] KrEuZbErG-kRuNk: muaha
 [7:23:23 PM:] KrEuZbErG-kRuNk: xD
 [7:23:25 PM:] Oo-SuKaina-oO: ok
 [7:23:25 PM:] KrEuZbErG-kRuNk: i beides

Die eigene Transkulturalität und Transnationalität wird aber nicht einfach nur beschrieben, sondern teilweise in bildhafte Sprache und in emotionalisierende Metaphern gefasst. Auf die Frage, ob dani_shipi_playa in Zurzach, einer Schweizer Kleinstadt lebe, schreibt er, seine *Origo* gleichsam in den Kosovo versetzend:

[9:51:36 PM:] dani_shipi_playa: da leb ich körperlich
 [...]
 [9:51:43 PM:] dani_shipi_playa: aber mti herz leb ich in kosovo

Er inszeniert damit seine eigene Transnationalität als Gegensatz zwischen der körperlichen Präsenz in der Schweiz und seiner eigentlichen Heimat. Transnationalität und Transkulturalität werden von den Chattenden gar mit alltags-sprachlichen Termini gefasst: »[10:47:04 PM:] JETONI_BONBONI: ech be en balkan miiix«. Und sie haben einen hohen Wert, wie in der folgenden Interaktion sichtbar wird.

[1:19:16 PM:] KrEuZbErG-kRuNk: ne ihr münd remix sie
 [1:19:18 PM:] KrEuZbErG-kRuNk: das isch kuul
 [1:19:19 PM:] KrEuZbErG-kRuNk: xD
 [1:19:23 PM:] KrEuZbErG-kRuNk: so eien wie ih
 [1:19:23 PM:] KrEuZbErG-kRuNk: xD
 [1:19:24 PM:] KrEuZbErG-kRuNk: hahahahaha
 [1:19:25 PM:] Principe_m: ich habe den charme der portugiesen.
 die wildniss der cubaner und denn flair der brasilianer
 [1:19:26 PM:] Principe_m: ^^
 [1:19:39 PM:] KrEuZbErG-kRuNk: uhhhh principe de ish nice gsi!!
 [1:19:40 PM:] KrEuZbErG-kRuNk: :D
 [1:19:44 PM:] Principe_m: ^^
 [1:19:44 PM:] emy: naja ich hab da eh gelogen xD ich bin zu
 75 prozent schweizerin und zu 15 italo ^^
 [1:19:51 PM:] Principe_m: eine italienerin
 [1:19:53 PM:] Principe_m: haha
 [1:19:53 PM:] KrEuZbErG-kRuNk: ausländer!!!

Als Teilnehmerkategorien nehmen Transkulturalität und Transnationalität im Mitgliedschaftskategoriensystem der Chattenden einen bestimmten, beschreibbaren Platz ein (vgl. dazu Sacks 1972; Schegloff 2007). Diesen Platz indiziert KrEuZbErG-kRuNk in seinem die angeführte Interaktion abschließend kommentierenden Eintrag (vgl. »1:19:53 PM«): Transnationalität und Transkulturalität sind mit der Kategorie »Ausländer« verknüpft. Diese Systematik der Katego-

risierung findet sich nicht nur an dieser Stelle. Sie wird auch dort sichtbar, wo die Zugehörigkeit zur Kategorie des Transkulturellen, Transnationalen und die Mitgliedschaft in der Kategorie ›Schweizerin oder Schweizer‹ als sich gegenseitig ausschließend dargestellt wird. Das bedeutet in letzter Konsequenz auch, dass für die Chattenden Transkulturalität und Transnationalität zwar Kategorien sind, an denen sie sich orientieren und die sie in ihren Identitätskonfigurationen je und je rekonstruieren. Diese Kategorien ersetzen die hergebrachten Vorstellungen von Nationalkulturen aber nicht, sondern sie treten zu dieser in Konkurrenz.

6. SCHWEIZER SEIN

Nicht anders als in der realen Welt hängt die Zugehörigkeit zu spezifischen Mitgliedschaftskategorien im Chat nicht allein von der Selbstverortung ab, sondern ist das Resultat von Interaktionen, in welchen spezifische Merkmale, die für die Kategorienzuweisung relevant sind, bearbeitet werden. Die interaktive Aushandlung der Kategorienzugehörigkeit ist umso wichtiger deshalb, weil die Kategorien emotional besetzt und mit Werten verknüpft sind. »Remix« ist cool, wie KrEuZbErG-kRuNk formuliert, Schweizer zu sein dagegen nicht: »[11:49:29 AM:] afrikaner-ZH: schwizer sind eifach un cool«. Über eine fremde Herkunft zu verfügen, wird von den herkunftsfremden Chattern als prestigeträchtig wahrgenommen, Schweizer zu sein dagegen als Stigma. Dies führt in einem *Chatroom*, wo die Identitäten *de facto* frei gewählt werden können, zum Problem: Jeder kann behaupten, etwas zu sein, das er vielleicht gar nicht ist. Dieses Problem wird dadurch gelöst, dass die Identitäten im Chat auf ihre Konsistenz hin geprüft werden (vgl. Herring/Martinson 2004). Wie im realen Leben auch müsste ein Chatter, der über das Stigma verfügt, Schweizer zu sein, Techniken entwickeln, um dieses zu verbergen (vgl. Goffman 1975). Gelingt ihm das nicht, dann wird sein Stigma enthüllt. Eine solche Stigma-Enthüllung wird in folgender Interaktion inszeniert. Hon3jj und KrEuZbErG-kRuNk diskutieren darüber, ob Fabulous, wie er behauptet, auch wirklich Albaner ist:

[1:41:30 AM:]	hon3jj: gel de fabi isch schwizer?
[...]	
[1:41:43 AM:]	KrEuZbErG-kRuNk: aber er sseit daddy sig shipi
[...]	
[1:41:50 AM:]	hon3jj: er mir au
[...]	
[1:42:05 AM:]	hon3jj: nacher ich so wieso heissisch den zum nachname ma...
[1:42:06 AM:]	hon3jj: hahahaha
[1:42:09 AM:]	hon3jj: so en schwizername
[...]	
[1:42:18 AM:]	hon3jj: er so bö
[1:42:18 AM:]	hon3jj: hahahaha

[1:42:21 AM:] hon3jj: ich so ok
 [1:42:23 AM:] KrEuZbErG-kRuNk: lol
 [1:42:26 AM:] hon3jj: ich so red emal albanisch
 [1:42:29 AM:] hon3jj: er so nei chan nöd so guet
 [1:42:30 AM:] hon3jj: ich so aha
 [1:42:32 AM:] hon3jj: hhahahahahah
 [1:42:33 AM:] KrEuZbErG-kRuNk: ka er ned
 [1:42:34 AM:] KrEuZbErG-kRuNk: xD
 [1:42:40 AM:] hon3jj: er lügt sowiso
 [1:42:45 AM:] hon3jj: er gseht nöd wie en shipi us

hon3jj initiiert die Diskussion mit einer assertiven Frage, die, wie auch die Partikel *gel* zeigt (vgl. Schlieben-Lange 1979), Zustimmung von ihrem Interaktionspartner fordert. Sie ist also überzeugt, dass Fabulous nicht Shipi, sondern Schweizer ist. KrEuZbErG-kRuNk verweigert ihr die Zustimmung vorerst (vgl. »1:41:43 AM«). Er verweist darauf, dass Fabulous angegeben hat, dass sein Vater *shipi*, also Albaner sei. KrEuZbErG-kRuNks Argument indiziert, welcher Logik die Interagierenden hier folgen: Schweizer ist derjenige, dessen Elternteile beide Schweizer sind. Mit der Behauptung, einen albanischen Vater zu haben, kann Fabulous schon für sich in Anspruch nehmen, Mitglied der Kategorie der Nichtschweizer zu sein. Diese Behauptung muss nun belegt werden. Die Belege sind, wie hon3jj in ihrer anschließenden Erzählung zeigt, empirischer Art: Sie fragt nach dem Familiennamen und den Sprachkenntnissen, und wie sie erzählend enthüllt, sprechen die Belege, die Fabulous anführt, gegen ihn: Er nannte ihr einen sehr schweizerisch klingenden Familiennamen (»1:42:05 AM« – »1:42:09 AM«), und Albanisch kann er, wie sie zitierend erzählt, nicht so gut (»1:42:26 AM« – »1:42:30 AM«), offensichtlich, wie KrEuZbErG-kRuNk folgert, weil er überhaupt nicht Albanisch spricht (»1:42:33 AM«). Fabulous kann zudem, wie hon3jj abschließend meint, gar kein Albaner sein, weil er nicht wie ein Albaner aussieht. Hon3jj und KrEuZbErG-kRuNk orientieren sich, wie hier deutlich sichtbar wird, an der Idee, dass zwischen Aussehen, kulturellen Ressourcen und Herkunft Kohärenzen bestehen müssen und dass durch Belege und Systematik Zuteilungen entweder zur Gruppe der Schweizer oder der Nichtschweizer möglich sind. Die Merkmale dafür, ein Schweizer zu sein, werden hier *ex negativo* definiert: Ein Schweizer hat keinen albanischen Vater, spricht nicht albanisch und sieht nicht albanisch aus. Diese Definition könnte man ethno-nationalistisch nennen.

7. SCHWEIZER SEIN: NEIN!

Obwohl sich technisch gesehen jede und jeder an jeder Unterhaltung im Chat beteiligen kann, kann es für Außenstehende schwierig sein, sich in laufende Unterhaltungen einzuklinken, besonders dann, wenn es die Unterhaltung einer *Ingroup* ist. Die Strategien, die eingeschlagen werden, um Zugang zur

Unterhaltung zu kriegen, sind unterschiedlich; hier das Beispiel eines misslungenen Versuchs. Mister_Balkan wendet sich nach ungefähr 90 Minuten erfolglosen Versuchs, sich in die Interaktion zwischen psycho-woman, KrEuZ-bErG-kRuNk, uNiKKaTiL19, Lion_m und Kat_deluna_w einzuklinken, direkt an Kat_deluna_w, um sie in eine Zweierinteraktion zu verwickeln. Diese schenkt ihm jedoch anfänglich keine Beachtung, vielleicht weil sie, eine »Latina«, gerade dabei ist, in einem speziellen Akt von »Crossing« ein »alba-Lied«, das heißt ein albanisches Lied, zu singen (vgl. Rampton 1995):

[2:40:16 PM:] Kat_deluna_w: ich bin shipi bin so richtig khaste, wenn gwüsi
monät da sind tueni faste, ab und zue usraste, vor allem bi lütt
mit glatze... pfust han ich immer parat, en bmw m3 ir
garage... *sing* albani – albani ghetto life

[...]

[2:41:04 PM:] Mister_Balkan: heyyy kat_deluna

[2:41:05 PM:] Mister_Balkan: ciao

[2:41:06 PM:] Kat_deluna_w: ich sing es alba lied

[...]

[2:41:07 PM:] Mister_Balkan: hesslichiiii

[2:41:07 PM:] Kat_deluna_w: -.-

[2:41:09 PM:] Mister_Balkan: alles klaar bi dir

[...]

[2:41:14 PM:] Mister_Balkan: hesslich

[...]

[2:41:17 PM:] Mister_Balkan: schwizer choppf

[...]

[2:41:21 PM:] Kat_deluna_w: hahahhaah

[2:41:22 PM:] Mister_Balkan: jajaja

[2:41:25 PM:] Mister_Balkan: deluna

[2:41:25 PM:] Kat_deluna_w: balkan psssst

[2:41:27 PM:] Kat_deluna_w: ich und ch

[2:41:28 PM:] Mister_Balkan: die hessliche

[...]

[2:41:38 PM:] Mister_Balkan: ja chum

[...]

[2:41:40 PM:] Mister_Balkan: frässi man

[2:41:41 PM:] Mister_Balkan: du grussigi

[2:41:42 PM:] Kat_deluna_w: voll süess wie du versuechsch vo mir
ufmerksamkeit zbecho

[...]

[2:41:50 PM:] Mister_Balkan: hahahhahahaa

[2:41:50 PM:] Mister_Balkan: man

[2:41:50 PM:] Kat_deluna_w: und Ch bini nid

[...]

[2:41:53 PM:] Kat_deluna_w: ^^

[...]

[2:41:56 PM:] Mister_Balkan: ja denhalt

[2:41:59 PM:] Mister_Balkan: ne anderi scheiss nationalität

[2:42:02 PM:] KrEuZbErG-kRuNk: man man man de isch so unterbelichtet

[2:42:03 PM:] KrEuZbErG-kRuNk: xD

Während Kat_deluna_w »singt«, damit das *Footing* wechselt (vgl. Goffman 1981) und dabei gleichsam auch die Identität einer Albanerin übernimmt, versucht Mister_Balkan, eine Interaktionsachse mit ihr zu etablieren: Er schreibt sie direkt an (»2:41:04 PM«), grüßt sie anschließend (»2:41:05 PM«), was eigentlich unnötig wäre, denn Kat_deluna_w hat vorher, wenn auch nur kurz, mit ihm interagiert, und versucht sie dann zu provozieren, indem er sie als »Hässliche« anspricht (»2:41:07 PM«). Dass dies ein Mittel sein soll, um ihre Aufmerksamkeit zu erhalten, zeigt sich daran, dass er anschließend gleich nach ihrem Wohlbefinden fragt (»2:41:09 PM«). Er erwartet also eine Antwort. Sein Versuch der Etablierung einer Interaktionsachse scheitert aber, und seine Provokation verpufft und wird interaktiv nicht zur Beleidigung. Kat_deluna_w hat, wie sie in ihrem nächsten Eintrag zeigt, keine Lust zu interagieren: Ihr *Emoticon* schläft (vgl. »2:41:07 PM«).¹⁹ Nach ungefähr sieben Sekunden wiederholt Mister_Balkan seinen Versuch. Noch einmal benutzt er die Adressierung »hessliche«, noch einmal reagiert Kat_deluna_w nicht.

Das ändert sich, als er Kat_deluna_w als »Schweizerkopf« anspricht (»2:41:17 PM«). Diese Adressierung lässt sich Kat_deluna_w offensichtlich nicht gefallen: Sie selbst interpretiert sie als schlechten Witz (»2:41:21 PM«), fordert dann Mister_Balkan auf, zu schweigen (»2:21:25 PM«), stellt anschließend die Konjunktion von ihr und der Schweiz (»ch«) in lakonischer Weise als absurd dar (»2:41:72 PM«), und weist sie etwas später noch einmal zurück (»2:41:50 PM«). Dass sie kein Problem hat, andere nationale Identitäten zu übernehmen, hat sie als »Animatorin« (Goffman 1981, 226) eines albanischen Lieds gezeigt. Dass die Bezeichnung als »hessliche« sie nicht aus der Ruhe zu bringen vermag, demonstriert sie mit Schweigen. Ein »schwizer choppf«, ein »Schweizerkopf«, will sie aber nicht sein. Da wehrt sie sich.

8. SCHWEIZER SEIN: NUR IM SPIEL

Rollenspiele, während denen zeitweilig die übliche Chat-Identität abgelegt wird, sind im *Chatroom* gang und gäbe (vgl. Rellstab 2009). Und so ist es auch nicht erstaunlich, dass die Chattenden des Netzwerks andere Rollen erproben, unter anderem auch die Rolle des Schweizers. KeKsi_BaTo spielt in der folgenden Interaktion einen Schweizer Bauern, also einen Typus, der sicherlich nicht für die progressive, sondern für die ländliche, traditionelle Schweiz steht. Dass zwi-

19 | Zur Beleidigung als interaktiver Kategorie vgl. etwa Hutchby 2008.

schen ihm und seiner Rolle ein Unterschied besteht, markiert er schon zu Beginn dadurch, dass er seine Identität öffentlich wechselt:

[8:37:08 PM:] ***: KeKsi_BaTo ist jetzt bekannt als Schwiizer_PuuuR.
 [8:37:10 PM:] Schwiizer_PuuuR: hahaha
 [...]
 [8:37:14 PM:] Schwiizer_PuuuR: hajde etz erkäris ehm (los, ablbaisch)
 [...]
 [8:37:22 PM:] Gjakova--ladyyyy89: hahahah schweizerr
 [8:37:24 PM:] Schwiizer_PuuuR: villicht loster zue
 [...]
 [8:37:31 PM:] Gjakova--ladyyyy89: hahah schwizerr gell
 [...]
 [8:37:38 PM:] Gjakova--ladyyyy89: probiers mal
 [8:37:41 PM:] Schwiizer_PuuuR: eehmm hets do au puurine xD
 [8:37:44 PM:] Schwiizer_PuuuR: hahahah
 [...]
 [8:37:52 PM:] Hot_balkaner: superschwizer:-)
 [8:37:52 PM:] Gjakova--ladyyyy89: jaaaa ich bins sheidi
 [8:37:52 PM:] Schwiizer_PuuuR: smilee du jugo
 [8:38:05 PM:] Hot_balkaner: ehjj voll krass man
 [8:38:06 PM:] Schwiizer_PuuuR: gjakiii freut mich i bi de hanspeter
 [...]
 [8:38:10 PM:] smile_: i ha emmer gseit wäredem chrieg het mer det onde alls
 selle i hage all tag e flüger met jugos ond waffe abeschecke...
 de hette mer iez die plog nöm...
 [8:38:24 PM:] Hot_balkaner: smile halt schnure
 [8:38:27 PM:] Schwiizer_PuuuR: smile ta cift nane (ich fick deine mutter,
 albanisch)
 [...]
 [8:38:32 PM:] sexy_balkaner: ej hot was schnurrt de für en sprach man?
 [8:38:33 PM:] Schwiizer_PuuuR: du grussige shwizer
 [...]
 [8:39:20 PM:] ***: Schwiizer_PuuuR ist jetzt bekannt als KeKsi_BaTo.

Durch den Wechsel des Namens etabliert KeKsi_BaTo auch einen neuen Rahmen (vgl. Goffman 2000). Rahmen und Namen ändert er aus didaktischen Gründen, um den ausländerfeindlichen smile, der Bosnier als »Jugos« bezeichnete, eines Besseren zu belehren (»8:36:03 PM«). KeKsi_BaTo will, wie er in (»8:37:14 PM«) klarmacht, dem Schweizer smile auf gleicher Ebene begegnen: Er hofft so, ihm erklären zu können, was der Unterschied zwischen »Jugos« und »Bosniern« ist (vgl. »8:37:24 PM«). KeKsi_BaTo geht nicht vollständig in seiner neuen Rolle auf: Er kommentiert seinen Wechsel mit einem Lachen und distanziert sich damit von seiner Rolle, die er mit seinem Lachen auch als lächerlich darstellt (»8:37:10 PM«). Er benutzt die albanische Aufforderung »had-

je« (»komm!«, »los!«) zu Beginn seines ersten Eintrags als Schweizer Bauer und transformiert damit diesen Bauern in einen, der über albanische Sprachkenntnisse verfügt (»8:37:14 PM«). Dass KeKsi_BaTo den Bauern nur spielt, wird auch von den anderen laufend bestätigt: Gjakova-ladyyyy89 findet Rollenwechsel und Idee, als Bauer auf smile_ zuzugehen, lustig, und sie teilt seine Ansicht, dass dies klappen könnte (»gell«) (»8:37:22« – »8:37:38 PM«). Hot_balkaner findet den Rollenwechsel einfach »voll krass« (»8:38:05 PM«).

Die Belehrung smiles lässt auf sich warten. KeKsi_BaTo schmückt vorerst seine Rolle etwas aus und gibt vor, eine Bäuerin zu suchen, was zu einer kurzen »Bauer sucht Frau«-Episode führt (vgl. »8:37:52« – »8:38:05 PM«). Er adressiert smile_ während dieser Episode nur in einer Nebensequenz: Er nennt ihn »Jugo«, benutzt also die gleiche pejorative Charakterisierung, die dieser vorher verwendet hat (»8:37:52«). smile_ reagiert vorerst nicht. Erst gut eine Minute, nachdem KeKsi_BaTo die Rolle getauscht hat, *postet* smile_ einen in verstärktem Maße rassistischen und diffamierenden Eintrag (»8:38:10 PM«). Damit provoziert er, dass KeKsi_BaTo aus seiner Rolle als Schweizer Bauer fällt: Er beschimpft smile_ zuerst auf Albanisch (»8:38:27 PM«) und adressiert ihn dann als »grussige[n] shwizer« (»8:38:33 PM«), als »ekligen Schweizer«, und damit in einer Zwei-Wort-Formulierung, wie sie für rassistische Beleidigungen typisch ist (vgl. Stokoe/Edwards 2007, 352). Damit re-iteriert er die Differenz zwischen sich und smile, die er ja gerade mit seiner Rolle als Schweizer Bauer wenigstens vordergründig überbrücken wollte, und kurz darauf nimmt er ganz Abschied von seinem Rollenspiel.

9. TRANSKULTURALITÄT UND TRANSNATIONALITÄT VERSUS SIMPLE NATIONALITÄT: EIN FAZIT FÜR TEENTALK

Die Episoden zeigen, wie in Interaktionen innerhalb und an den Rändern des Netzwerks Differenz geschaffen wird. In ihnen wird auch gut sichtbar, dass Transkulturalität und Transnationalität zwar Teilnehmerkategorien sind, diese aber die alten Vorstellungen davon, dass Kulturen geschlossen und abgeschlossen sind, nicht ersetzen, sondern vielmehr ergänzen. Zwar suchen die herkunftsfremden Mitglieder des Netzwerks nicht Zuflucht in Identitätskonstruktionen, in welchen die eigene Herkunft absolut gesetzt würde. Die Aspekte, die sie selbst zu Schweizerinnen oder Schweizern machen könnten, etwa der Umstand, dass sie zum größten Teil Schweizerdeutsch verwenden, werden aber ständig ausgeblendet. Dies setzt eine Logik voraus, die prinzipiell das, was Schweizerisch ist, als eigenständig und abgeschlossen versteht. Die herkunftsfremden Chattenden des Netzwerks ziehen also eine Grenze zwischen sich und den Schweizern. Dies ist angesichts der Tatsache, dass in politischen Diskursen »das Nationale« als Kategorie Verwendung findet und gegen »das Fremde« ausgespielt wird, sicherlich nicht erstaunlich: Herkunftsfremde Jugendliche reagieren auf ethnonationalistische Positionen, die in politischen Diskursen in der Schweiz üblich geworden sind. Das wird zuweilen auch deutlich sichtbar,

wie etwa in folgender Interaktion, wo s-stylez_m zur Konstituierung einer Rap-Formation aufruft:

[1:41:20 AM:] s-stylez_m: ey jungs für min nechste rap bruchi soooooo viel
 uslender wi es nur gat
 [1:41:32 AM:] FreshPrince: [s-stylez_m] ok:P
 [1:41:33 AM:] s-stylez_m: min rap heisst das schwarze schaff
 [...]
 [1:41:56 AM:] FreshPrince: nur ausländer erlaubt!
 [1:41:56 AM:] FreshPrince: :D

Die Differenz wird also auch von Seiten derjenigen, die für sich eine transkulturelle-transnationale Identität in Anspruch nehmen, je und je rekonstruiert. Dies ist im Resultat unheimlich, denn damit re-iterieren auch sie die Vorstellung, dass sie nicht zur Schweiz gehören.

LITERATUR

- Androutsopoulos, Jannis (2007): Language Choice and Code Switching in German-Based Diasporic Web Forums. In: Brenda Danet/Susan C. Herring (Hg.): *The Multilingual Internet. Language, Culture, and Communication online*. Oxford, S. 340–361
- Arndt, Susan/Theuerkauf, Inger (2004): Lemma »Mulatte/Mulattin«. In: Ders./Antje Hornscheidt (Hg.): *Afrika und die deutsche Sprache. Ein kritisches Nachschlagewerk*. Münster, S. 173–175
- Avgerinakou, Anthi (2003): »Flaming« in Computer-Mediated Interactions. In: Colin B. Grant (Hg.): *Rethinking Communicative Interaction: New Interdisciplinary Horizons*. Amsterdam, S. 273–293
- Bakhtin, Mikhail M. (1981): *The Dialogic Imagination. Four Essays*. Austin
- Beißwenger, Michael (2005): Interaktionsmanagement in Chat und Diskurs. Technologiebedingte Besonderheiten bei der Aushandlung und Realisierung kommunikativer Züge in Chat-Umgebungen. in: Ders./Angelika Storrer (Hg.): *Chat-Kommunikation in Beruf, Bildung und Medien. Konzepte, Werkzeuge, Anwendungsfelder*. Stuttgart, S. 64–87
- Bhabha, Homi K. (2007): *The Location of Culture*. London/New York
- Billig, Michael (2006): *Banal Nationalism* [Reprint]. Hg. v. Sage Publ. London
- Bittner, Johannes (2003): *Digitalität, Sprache, Kommunikation. Eine Untersuchung zur Medialität von digitalen Kommunikationsformen und Textsorten und deren varietäten linguistischer Modellierung*. Berlin
- Böni, Edi/Salm, Elisabeth (2008): *Multikulturalität in Kindergarten, Primarschule und Sekundarstufe 1 des Kantons Bern. Schulstatistische Auswertungen mit Daten des Schuljahres 2006*. Erziehungsdirektion des Kantons Bern. Bern
- Brinkerhoff, Jennifer M. (2009): *Digital Diasporas. Identity and Transnational Engagement*. New York
- Brown, Penelope/Levinson, Stephen C. (1987): *Politeness. Some Universals in Language Usage*. Cambridge u.a.

- Burkhalter, Byron (1999): Reading Race Online: Discovering Racial Identity in Usenet Discussions. In: Marc A. Smith/Peter Kollock (Hg.): Communities in Cyberspace. London u.a., S. 60–74
- Cattacin, S. (2010): Einschluss und Ausschluss von Verschiedenheit in der reflexiven Moderne. In: Schweizerisches Rotes Kreuz (Hg.): Einschluss und Ausschluss. Betrachtungen zur Integration und sozialer Ausgrenzung in der Schweiz. Zürich, S. 126–132
- Danet, Brenda (1998): Text as Mask: Gender, Play, and Performance on the Internet. in: Steven G. Jones (Hg.): Cybersociety 2.0. Revisiting Computer-Mediated Communication and Community. Thousand Oaks u.a., S. 129–158
- Dirlik, Arif (1997): The Postcolonial Aura. Third World Criticism in the Age of Global Capitalism. Boulder/Oxford
- Döring, Nicola (2000): Identität + Internet = Virtuelle Identität? In: forum medienethik 2, S. 65–75
- Fürstenau, Sara/Niedrig, Heike (2007): Transnationale Migration und Jugend. In: Reinhard Johler u.a. (Hg.): Europa und seine Fremden. Die Gestaltung kultureller Vielfalt als Herausforderung. Bielefeld, S. 109–127
- Goffman, Erving (1975): Stigma. Über Techniken der Bewältigung beschädigter Identität. Frankfurt a.M.
- Ders. (1981): Forms of talk. Oxford/Philadelphia
- Ders. (1999): Interaktionsrituale. Über Verhalten in direkter Kommunikation, 5. Aufl. Frankfurt a.M.
- Ders. (2000): Rahmen-Analyse. Ein Versuch über die Organisation von Alltagserfahrungen, 5. Aufl. Frankfurt a.M.
- Greenberg, Robert D. (2004): Language and Identity in the Balkans. Serbo-Croatian and its Disintegration. Oxford
- Grewal, Inderpal/Kaplan, Caren (2001): Global Identities. Theorizing Transnational Studies of Sexuality. In: Gay and Lesbian Quarterly 7, S. 663–679
- Grosjean, François (2008): Studying Bilinguals. Oxford
- Haraway, Donna J. (1991): Simians, Cyborgs, and Other Women: The Reinvention of Nature. New York
- Herring, Susan/Martinson, Anna (2004): Assessing Gender Authenticity in Computer-Mediated Language use. Evidence From an Identity Game. In: Journal of Language and Social Psychology 23, S. 424–446
- Hutchby, Ian (2008): Participants' Orientations to Interruptions, Rudeness and other Impolite Acts in Talk-In-Interaction. In: Journal of Politeness Research. Language, Behaviour, Culture 4, S. 221–241
- Kennedy, Helen (2006): Beyond Anonymity, or Future Directions for Internet Identity Research. In: New Media & Society 8, S. 859–876.
- Kozinets, Robert V. (2010): Netnography. Doing Ethnographic Research Online. Los Angeles
- Levitt, Peggy/Jaworsky, B. Nadja (2007): Transnational Migration Studies: Past Developments and Future Trends. In: Annual Review of Sociology 33, S. 129–156
- Lüdi, Georges/Werlen, Iwar (2005): Schweizerische Volkszählung 2000: Sprachlandschaft in der Schweiz. Neuenburg

- Milroy, Lesley (2002): Social Networks. In: J.K. Chambers/Peter Trudgill/Natalie Schilling-Estes (Hg.): *The Handbook of Language Variation and Change*. Malden (MA)/Oxford, S. 549–572
- Dies./Milroy, James (1992): Social Network and Social Class: Toward an Integrated Sociolinguistic Model. In: *Language in Society* 21, S. 1–26
- Nederveen Pieterse, Jan (2001): Hybridity. So What? The Anti-Hybridity Backlash and the Riddles of Recognition. In: *Theory Culture Society* 18, S. 219–245
- Pennycook, Alastair (2007): *Global Englishes and Transcultural Flows*. London
- Rampton, Ben (1995): *Crossing: Language and Ethnicity among Adolescents*. London
- Reckwitz, Andreas (2006): *Das hybride Subjekt. Eine Theorie der Subjektkulturen von der bürgerlichen Moderne zur Postmoderne*. Weilerswist
- Rellstab, Daniel H. (2007): Staging Gender Online – Gender Plays in Swiss Internet Relay Channels. In: *Discourse & Society* 18, S. 761–783
- Ders. (2009): Mit Goffman online: Inszenierungen und Improvisationen von Genderidentitäten im Chatroom. In: Mareike Buss u.a. (Hg.): *Theatralität sprachlichen Handelns. Eine Metaphorik zwischen Linguistik und Kulturwissenschaften*. München, S. 217–242
- Riaño, Yvonne/Wastl-Walter, Doris (2006): Immigration Policies, State Discourses on Foreigners, and the Politics of Identity in Switzerland. In: *Environment and Planning A* 38, S. 1693–1713
- Rutherford, Jonathan (1990): The Third Space. Interview with Homi K. Bhabha. In: Ders. (Hg.): *Identity: Community, Culture, Difference*. London, S. 207–221
- Sacks, Harvey (1972): An Initial Investigation of the Usability of Conversational Data for Doing Sociology. In: David N. Sudnow (Hg.): *Studies in Social Interaction*. New York/London, S. 31–74
- Sarazin, Thilo (2010): *Deutschland schafft sich ab. Wie wir unser Land aufs Spiel setzen*. München
- Schegloff, Emanuel A. (2007): A Tutorial on Membership Categorization. In: *Journal of Pragmatics* 39, S. 462–482
- Schlieben-Lange, Brigitte (1979): Bairisch eh – halt – fei., in: Harald Weydt (Hg.): *Die Partikeln der deutschen Sprache*. Berlin/New York, S. 307–317
- Schütz, Alfred (1971): Wissenschaftliche Interpretation und Alltagsverständnis menschlichen Handelns. In: Ders. (Hg.): *Gesammelte Aufsätze I: Das Problem der sozialen Wirklichkeit*. Den Haag, S. 1–54
- Siebenhaar, Beat (2006): Code Choice and Code-Switching in Swiss-German Internet Relay Chat Rooms. In: *Journal of Sociolinguistics* 10, S. 481–506.
- Skenderovic, Demir (2007): Immigration and the Radical Right in Switzerland: Ideology, Discourse and Opportunities. In: *Patterns of Prejudice* 41, S. 155–176.
- Sökefeld, Martin (2007): Zum Paradigma kultureller Differenz. In: Reinhard Johler u.a. (Hg.): *Europa und seine Fremden. Die Gestaltung kultureller Vielfalt als Herausforderung*. Bielefeld, S. 41–57.
- Stokoe, Elizabeth/Edwards, D. (2007): »Black this, black that«: Racial Insults and Reported Speech in Neighbour Complaints and Police Interrogations. In: *Discourse & Society* 18, S. 355–390
- Turkle, Sherry (1998): *Leben im Netz. Identität in Zeiten des Internet*. Reinbek b. Hamburg

- Tynes, Brendesha M. (2007): Internet Safety Gone Wild? In: *Journal of Adolescent Research* 22, S. 575–584
- Valkenburg, Patti M./Peter, Jochen (2011): Online Communication Among Adolescents: An Integrated Model of its Attraction, Opportunities, and Risks. In: *Journal of Adolescent Health* 48, H. 2, S. 121–127
- Vertovec, Steven (2004): Migrant Transnationalism and Modes of Transformation. In: *International Migration Review* 38, S. 970–1001
- Weber, Martina (2010): Ethnisierung und Männlichkeitsinszenierungen. Symbolische Kämpfe von Jungen mit türkischem Migrationshintergrund. In: Christiane Riegel/Thomas Geisen (Hg.): *Jugend, Zugehörigkeit und Migration. Subjektpositionierung im Kontext von Jugendkultur, Ethnizitäts- und Geschlechterkonstruktionen*. 2., durchges. Aufl. Wiesbaden, S. 309–324
- Welsch, Wolfgang (1999): Transculturality: The Puzzling Form of Cultures Today. In: Mike Featherstone/Scott Lash (Hg.): *Spaces of Culture. City, Nation, World*. London u.a. S. 194–213
- Wierlacher, Alois (2003): Art. »Interkulturalität«. In: Ders./Andrea Bogner (Hg.): *Handbuch interkultureller Germanistik*. Stuttgart/Weimar, S. 257–270
- Yildiz, Erol (2006): Stigmatisierende Mediendiskurse in der kosmopolitanen Einwanderungsgesellschaft. In: Christoph Butterwegge/Gudrun Hentges (Hg.): *Massenmedien, Migration und Integration*. Wiesbaden, S. 37–54
- Young, Robert J.C. (1995): *Colonial Desire. Hybridity in Theory, Culture and Race*. London/New York

»Alles aus Liebe zum Orient geläufig«

West-östliche Lesespuren in

Ludwig Tiecks *Des Lebens Ueberfluß*

VOLKER C. DÖRR

Abstract

*Recent literary criticism has largely regarded Ludwig Tieck's late novella *Des Lebens Ueberfluß* (1837) as a piece on writing and reading. In this perspective, the notion of orientalism (in Edward Said's terms) plays an important role: The orient features as a topos of wealth, such as a wealth of meaning. It's intertext reveals how Tieck's novella advocates the limitation of meaning as well as the exclusion of wealth. Ultimately, the rhetoric of the text (in a deconstructive sense) has the last word, in form of the return of the excluded.*

Wer sich mit dem literarischen Orient beschäftigt, kommt an Edward Saids 1978 erschienenem Buch *Orientalism* nicht vorbei; es erweist sich als immer noch wirkmächtig, wird noch immer kontrovers diskutiert und dabei zuweilen zum bloßen Schlagwort verdichtet. Dabei kann man sich bereits von Saids Einleitung auf eine falsche Fährte locken lassen: »There was nothing in Germany to correspond to the Anglo-French presence in India, the Lavant, North Africa«, heißt es da (Said 2003, 19). Der deutsche Orient nämlich sei ein gelehrter oder zumindest klassischer Orient gewesen, Gegenstand von Gedichten und Romanen, aber nie konkret (»never actual«). Signifikant sei, so Said, dass die beiden angesehensten deutschen Werke über den Orient nicht aus tatsächlichen Erfahrungen schöpften: Goethes *West-östlicher Divan* basiere auf einer Rheinreise, Friedrich Schlegels *Über die Sprache und Weisheit der Indier* auf Bibliotheksaufenthalten in Paris. Wenn dies aber als Aufforderung verstanden wird, den Orient der Deutschen vom Verdacht des Orientalismus pauschal freizusprechen, dann wird dabei das Folgende überlesen: dass es nämlich doch eine und zwar eine entscheidende Gemeinsamkeit zwischen dem deutschen Zugriff auf den Orient und demjenigen Englands, Frankreichs und später der USA gebe: »a kind of intellectual *authority* over the Orient within Western culture« (ebd.). Das aber – also ›intellektuelle Autorität‹ über den Orient, der konstruiert wird aus

Interesse an einer abgrenzenden Selbstdefinition und nicht etwa aus interesselosem Wohlgefallen am orientalischen Phänomen – macht ja einen zentralen Aspekt von Saids Begriff des ›Orientalismus‹ aus.

Dass Friedrich Schlegels Text in Pariser Bibliotheken entstanden ist und nicht etwa auf einer Reise durchs Land der »Indier«, ist richtig; dass Goethes *Divan* in gleichem Sinne auf einer Rheinreise basiere, ist eine flache Pointe – und eigentlich falsch. Denn zwar stimmt das Faktum, auf das Said – auf erstaunlich bildungsbürgerliche Weise – anspielt: Goethe hatte die Ausgabe der frisch erschienenen Hafis-Übersetzung von Joseph von Hammer (der 1835 unter dem Namen von Hammer-Purgstall in den Freiherrenstand erhoben wurde), mit der dann alles begann, von seinem Verleger Cotta anlässlich einer Reise in die Rhein- und Main-Gegenden geschenkt bekommen. Aber diese Episode zeigt eben: Auch Goethes Orient ist als Effekt von Lektüre entstanden. Ganz grundsätzlich besteht der Verdacht, dass, von wenigen Ausnahmen abgesehen,¹ der deutsche Orient, metonymisch gesprochen, immer in der Bibliothek entsteht. Das aber unterscheidet den Orient der deutschen Literatur nicht von deren anderen Gegenständen; denn zuletzt entsteht alle Literatur, mindestens in großen und wesentlichen Teilen, in der Bibliothek.

Und in der Bibliothek, durch intertextuelle Beziehungen also, oder zuweilen noch konkreter durch textuelle oder gar persönliche Kontakte, schreiben sich auch innerhalb ›gelehrter‹ Beziehungen politische Haltungen fort; denn, auch das kann man bei Said nachlesen (vgl. Said 2003, 123ff.): Orientalistische Forschungen, besonders des 19. Jahrhunderts, sind alles andere als unpolitisch. Wenn etwa Friedrich Schlegel bei eben dem Louis Mathieu Langlès Persisch studiert, auf dessen Vorschlag die *École spéciale des langues orientales vivantes* eingerichtet worden war, die ihrerseits »in engem Zusammenhang mit Napoleons gezieltem Orient-Interesse stand« (Fuchs/Sumiyoshi 1984, 51), dann hat man es spätestens in zweiter Potenz mit Orientalismus im engeren Sinne zu tun.

Sowohl das Lesen als auch die Literatur spielen in Ludwig Tiecks später Novelle *Des Lebens Ueberfluß* (1837) eine ausgesprochen prominente Rolle. Im Falle des Orients scheint das anders zu sein – aber: Es scheint eben nur so. Die Novelle erzählt die Geschichte der Mesalliance der adligen Clara mit dem bürgerlichen Gesandtschaftsangehörigen Heinrich. Beide sind vor Claras Vater geflohen und fristen unter Pseudonymen eine armselige Existenz in einer Dachkammer. Völlig mittellos, gehen die Liebenden, um über den Winter zu kommen, schließlich dazu über, zunächst das Geländer der zu ihrer Kammer führenden Treppe zu verfeuern und schließlich die Treppe selbst – was deswegen möglich ist, weil sie das Haus sowieso nie verlassen. Geradezu notwendigerweise lässt sich dieser Knoten nur durch einen *Deus ex machina* lösen (vgl. Bachmaier 1981, 77), der sich hier aber als *Deus ex oriente* erweist: Auf dem Gipfel des Streites mit dem Vermieter, der verständlicherweise für den Verlust seiner Treppe entschädigt werden will, kehrt der lange verschollene und längst

1 | Zu den Ausnahmen wäre etwa Ida Hahn-Hahn zu zählen, deren Orientbeschreibungen (auch) auf tatsächlichen Erfahrungen beruhen.

tot geglaubte Freund Andreas zurück und verkündet, gleich einer profanierten Fee aus dem Morgenlande, seinem in Bedrängnis geratenen Freund Heinrich: »Dein Kapital, welches Du mir damals bei meiner Abreise anvertrautest, hat in Indien so gewuchert, daß Du Dich jetzt einen reichen Mann nennen kannst; Du kannst also jetzt unabhängig leben, wie und wo Du willst.« (Tieck 1854, 67f.)

Bezieht man den Titel *Des Lebens Ueberfluß* auf die materiellen Verhältnisse der Protagonisten, wird man also sagen können: Der Überfluss kommt aus dem Orient. Dabei deuten die Beiläufigkeit und Selbstverständlichkeit, mit der der Text das Kapital Heinrichs ausgerechnet in Indien hat »wuchern« lassen, darauf hin, dass eines für den Text offenbar gar nicht erläuterungsbedürftig ist: dass man sich im 19. Jahrhundert, dem Jahrhundert des Kolonialismus, auch als Deutscher einen Platz an der Morgensonne verschaffen konnte – etwa auf dem Umweg über England. Auch wenn ihre Präsenz derjenigen Englands und Frankreichs nicht »korrespondierte«: Wirtschaftliche Beziehungen oder genauer: kolonialistische Verstrickungen, die Kapital »wuchern« lassen konnten, bestanden seitens der Deutschen allemal. Und tatsächlich hat auch der Freund Andreas ganz persönlich den Umweg über eine echte Kolonialmacht gemacht; denn er kommt nicht direkt aus dem Orient zurück, sondern aus London (der Stadt, in der die Britische Ostindische Kompanie ihren Sitz hatte), wo er auch seinem Freund Heinrich auf die Spur gekommen ist – und dies mittels Literatur. Doch dazu später mehr.

Als Motivation, die Andreas in den Orient geführt hat, wird jedoch eine ganz andere, eher »gelehrte« vorgestellt. In der Erzählung von Andreas' vorübergehendem Verschwinden, mit der Heinrich ihn Clara ebenso vorstellt wie dem Leser der Novelle, heißt es:

Als wir in die Residenz zurückkehrten, faßte er [Andreas] den Plan, nach Ostindien zu gehen; denn er war ganz unabhängig. Nach jenen Ländern der Wunder zog ihn sein Herz; dort wollte er lernen, schauen und seinen heißen Durst nach Kenntnissen und der Ferne sättigen. (Ebd., 16)

Heinrich sollte ihn, so hatte Andreas gewünscht, begleiten – allein, Heinrich »konnte die Leidenschaft [s]eines Freundes nicht theilen; auch hatte [er] alle jene Kenntnisse nicht gesammelt, die Sprachen nicht gelernt, was ihm [Andreas] Alles aus Liebe zum Orient geläufig war« (ebd., 17).

Zunächst mag paradox erscheinen, dass Heinrich deswegen nicht mit Andreas zusammen »Kenntnisse« sammeln mag, weil er nicht bereits »Kenntnisse [...] gesammelt« hat. Aber dies reflektiert zum einen natürlich die epistemologische Tatsache, dass sich ohne Kenntnisse keine Kenntnisse gewinnen lassen – oder: dass es ohne *vorausgehende* Theorie keine Empirie zu gewinnen gibt (vgl. Popper 2002, 71). Zum anderen aber stiftet es auch einen Verdacht: Dass man nämlich womöglich auch in den Orient reist, um Kenntnisse zu erhalten, über die man, aus der Lektüre, bereits verfügt; dass man die Empirie sucht, um seine Vorurteile bestätigt zu bekommen. Und dass es sich bei Ostindien um »Länder der Wunder« handelt, weiß man nun wirklich schon aus der Literatur. Über die

Figur Andreas werden also zwei Momente miteinander verschränkt: literarisch vermittelte Wunder und ökonomischer Reichtum. Andreas aber hatte, schon vor seiner Reise in den Orient, »an allem Ueberfluß« – und damit, indem er also nicht nur an des Lebens, sondern auch, wenn der Kalauer erlaubt ist, an des Lesens Überfluss teilhat, fungiert er als scharfer Kontrast zu Heinrich; diesen nämlich konnte nicht nur bereits sein Vater bloß »mäßig unterhalten« (Tieck 1854, 16), sondern er selbst leistet auch in der erzählten Handlung der Novelle auf beides Verzicht: auf luxuriöses Leben und überflüssiges Lesen. Doch auch dazu später mehr.

Für die Verknüpfung von ökonomischem Reichtum und textuellem Überfluss mit dem Topos des Orients gibt es ein prominentes Vorbild: Goethes *West-östlichen Divan*. Tieck lässt in seinem 1828 entstandenen Kunstgespräch *Goethe und seine Zeit* die Figur des sogenannten »Paradoxen« auftreten, der – wohl stellvertretend für seinen Autor – über den *Divan* »predigt«, er habe, wie viele andere Leser auch, »dieses Entfliehen oder diesen Rückzug aus Deutschland«, den die »orientalischen oder halborientalischen Gedichte« darstellen (Tieck spielt hier deutlich auf das *Divan*-Mottogedicht *Hegire*² an), »weniger verstanden«. Den »historisch-kritischen Anhang« hingegen, also die *Noten und Abhandlungen zu besserem Verständnis des west-östlichen Divans*, finde der »Paradoxe« schwer zu beurteilen, weil er das Bild des von ihm – und seinem Autor Tieck – höher geschätzten »früheren Goethe« »verdunkele«. In direktem Anschluss daran wirft er Goethe dann vor, was für Andreas gerade nicht gilt: Goethe nämlich habe

niemals das Bedürfniß gehabt, [...] in der Poesie, die Grenzen, den Umfang, die Zeiten und das gegenseitige Verhältniß der mannichfaltigen großen Erscheinungen zu ergründen, oder nur kennen zu lernen. Gerade hier, wo man meinen sollte, alles habe das meiste Interesse für ihn, hat er es fast dem Zufall überlassen, welche Kenntniß ihm würde. (Tieck 1848, 233)

Tieck bescheinigt Goethe also alles andere als einen »heißen Durst nach Kenntnissen«. Bemerkenswert ist dabei: Die Goethe unterstellte Ignoranz besteht nicht gegenüber dem faktischen Orient; Tieck wirft Goethe nicht vor, dass er nicht – wie sein Andreas – in den Orient gereist sei. Vielmehr wirft er ihm mangelnde systematische Erkundung der Poesie in der Lektüre vor.

Ebenfalls interessant mag nun ein Bezug sein, der zunächst womöglich etwas weit hergeholt scheint: In den *Noten und Abhandlungen zum besseren Verständnis des west-östlichen Divans* charakterisiert Goethe es als prototypisch,

daß dem Orientalen bey allem alles einfällt, so daß er, übers Kreuz das Fernste zu verknüpfen gewohnt, durch die geringste Buchstaben- und Silbenbiegung Widersprechendes aus einander herzuleiten kein Bedenken trägt (Goethe 1994, 197).

2 | »Nord und West und Süd zersplittern, / Throne bersten, Reiche zittern, / Flüchte du, im reinen Osten / Patriarchenluft zu kosten, / Unter Lieben, Trinken, Singen / Soll dich Chisers Quell verjüngen.« (Goethe 1994, 12)

Bemerkenswert ist, dass Goethe hier geradezu gegen den sogenannten ›Post-strukturalismus‹ zu argumentieren scheint, denn genau dies: Bedenkenlosigkeit gegenüber Herleitungen von Abgelegenem, wenn nicht Abseitigem, aus dem *Material* der Sprache, macht ja einen der Hauptvorwürfe gegenüber ›post-strukturalistischen‹ Lektüren aus. Umberto Eco etwa charakterisiert in seinem Versuch, *Grenzen der Interpretation* aufzuzeigen, solche Lektüren folgendermaßen: Sie huldigen dem Glauben,

daß jedes Ding – wenn man nur die richtige rhetorische Verknüpfung findet – auf jedes andere Dinge verweisen kann [...], daß jedes Ding mit jedem anderen durch ein labyrinthisches Netzwerk wechselseitiger Verweisungen verbunden ist (Eco 1992, 426).

Dieses Prinzip nennt Eco »Hermetische Semiose«: weil es auch das Grundprinzip des *Corpus Hermeticum* ist, also jener dem Hermes Trismegistos zugeschriebenen Texte, die im zweiten nachchristlichen Jahrhundert den Status einer »uralten«, »exotischen« Weisheit gewannen: als Antwort auf eine Krise des klassischen Rationalismus, der sich anderen Göttern zuwenden musste, denen der »Weisen des Orients, die unbekannte Sprachen redeten« (ebd., 63). Was hier auf den Plan tritt und seine Anziehungskraft auf einen ermüdeten Rationalismus bis heute beweist: das Prinzip, das »in jedem Text, so wie im Großen Text der Welt, die Fülle der Bedeutung und nicht deren Fehlen feststellt« (ebd., 426) – dieses Prinzip des Überflusses des Lesens, des semiotischen Luxus stammt also, Eco zufolge, aus dem Orient.

Nach diesem kurzen Ausflug ins »labyrinthische Netzwerk wechselseitiger Verweisungen« aber zurück, wenn noch nicht zu Tiecks Novelle, so doch zu Goethe; denn ebenso bemerkenswert wie Goethes Charakterisierung dessen, was Eco »unbegrenzte Semiose« nennt, als orientalisch ist der Gedanke, den die *Noten und Abhandlungen* im Fortgang entwickeln: »Hier sieht man daß die Sprache schon an und für sich productiv ist und zwar, in so fern sie dem Gedanken entgegen kommt, rednerisch, in so fern sie der Einbildungskraft zusagt, poetisch.« (Goethe 1994, 197) Dass die Sprache in ihrer Materialität »productiv« ist, gehört doch, mitsamt der Engführung von Poetizität und Rhetorizität, zu den Grundhypothesen der Dekonstruktion. Festzuhalten bleibt, dass (auch) Goethe, wenn auch in einer produktionsästhetischen Wendung, diejenige Auffassung von poetischer Sprache als ›orientalisch‹ charakterisiert, die prototypisch für poststrukturalistische Modelle von Textualität ist.

Bei aller Skepsis Tiecks gegenüber den *Noten und Abhandlungen zu besserem Verständnis des west-östlichen Divans* – in einem Punkt trifft er sich mit Goethe: in der Hochschätzung von Jean Paul. Über ihn heißt es in den *Noten und Abhandlungen*, seine Werke zeugen »von einem verständigen, umschauenden, einsichtigen, unterrichteten, ausgebildeten und dabey wohlwollenden, frommen Sinne« (ebd., 202). Ist schon diese Kaskade von ornamentierenden Epitheta auffällig (nicht zuletzt, weil sie aus der Feder von Jean Pauls »lebenslangem literarischen Antipoden« [Birus 1986, 1] Goethe stammt) – um so mehr ist es die weitergehende Charakterisierung:

Ein so begabter Geist blickt, nach eigentlichst orientalischer Weise, munter und kühn in seiner Welt umher, erschafft die seltsamsten Bezüge, verknüpft das Unverträgliche, jedoch dergestalt daß ein geheimer ethischer Faden sich mitschlinge, wodurch das Ganze zu einer gewissen Einheit geleitet wird. (Goethe 1994, 202)

Dass Jean Paul mit der Wendung »seltsamste Bezüge« treffend charakterisiert ist, leuchtet unmittelbar ein; ebenso, dass er damit, obwohl orientalische Poesie in seinem »sonst so polyhistorischem geistigen Haushalt kaum auch nur die geringste Rolle gespielt« hat (Birus 1986, 1), in dem eben definierten Sinne als ›orientalisch‹ apostrophiert werden kann. Dies ist übrigens keine genuine Erfindung Goethes, sondern, wie sein gesamter Orient, angelesen und zitiert; denn der Hinweis auf das Orientalische Jean Pauls stammt von dem ersten Gewährsmann für Orientalisches im *Divan*: vom Hafis-Übersetzer Joseph von Hammer.³ Entscheidend ist aber Folgendes: In einer Engführung von Ethik und Ästhetik unter dem Rubrum der *bienséance*, des Angemessenen und Schicklichen, wie sie für Goethes Klassizismus charakteristisch ist, wird Jean Paul eine Ethik zugeschrieben, ein »geheimer ethischer Faden«, der dem »Ganzen« eine (ästhetische) Einheit garantiert.⁴ Damit beweist Jean Paul das, was dem Orientalen abgeht: »Geschmack«, die »Sonderung nämlich des Schicklichen vom Unschicklichen«, wovon in der »orientalischen Poesie« »gar nicht die Rede seyn könne« (Goethe 1994, 197). Dies korrespondiert wiederum einer Kritik, die Tieck seine Figur des Paradoxen an Goethe anbringen lässt: Diesem nämlich wirft er die indifferente Einstellung gegenüber der deutschen Nationalliteratur vor, sein »schwankendes Herumtasten«, das aus »zu großer Reizbarkeit« resultiere, weil ihm ein »unerschütterlicher Mittelpunkt« gefehlt habe. Goethe also fehlt, so Tieck, das, was Goethe wiederum (anders übrigens als Tieck) Jean Paul zu-, dem ›Orientalen‹ aber abspricht: eine einheitsstiftende Ethik.

Es zeigt sich, dass der Weimarer Klassizismus tatsächlich die Verklammerung von ästhetischer und ethischer Autonomie (wie sie sich bereits in den Gründungsurkunden des ästhetischen Autonomie-Diskurses, Kants *Kritik der Urteilskraft* und *Über die bildende Nachahmung des Schönen* von Karl Philipp Moritz zeigt) auch in eher romanti(zist)schen Ausprägungen wie Goethes *Divan* fortschreibt; und sie wird auch, dann unter bürgerlichem und nicht höfischem Primat, im 19. Jahrhundert weiter fortgeschrieben werden. Jean Paul erscheint als ein ›edler Wilder‹, als ein ›guter‹, weil domestizierter Orientale; er ist nicht mehr, wie noch in Goethes gleichnamigem Spottgedicht von 1796, der »Chineser in Rom«, ein pathologisierter »Schwärmer« (Goethe 1987, 706), sondern nun ein »Araber« in Weimar – ein Araber, der aber eben nicht die »Spur des Rechten

3 | Geschichte der schönen Redekünste Persiens, Wien 1818, 27; vgl. dazu Birus 1986, 8f.

4 | Hendrik Birus bezieht das Prädikat »ethisch« im Sinne der aristotelischen »Poetik« auf »den Charakter und die Sinnesart des Autors«, die bei Goethe als dem Autor von »Dichtung und Wahrheit« tatsächlich die Rolle einer Instanz spielt, die in Zeiten divergierender Leserkreise noch die Einheit des Werks garantieren soll (Birus 1986, 23).

und Lobenswürdigen« verliere und sich vor »baarem Unsinn« zu hüten wisse (Goethe 1994, 197f.).

In entsprechendem Sinne, als Chiffre für den Gegensatz zum »Geschmack«, der das »Schickliche« vom »Unschicklichen« abzusondern hilft, gebraucht auch Tieck den Topos des Orients. In *Goethe und seine Zeit* (1828) verwendet er sogar explizit den Terminus »Orientalismus« zur Bezeichnung der inkommensurablen Fremdheit von (zitiertem) Textmaterial: »Orientalismus« wird dort, mit Blick auf Klopstock, den bereits der junge Herder des Orientalischen bezichtigte (vgl. Lohmeier 1968, 16), bestimmt als »eine Darstellung und Sprache [...], die in allen seinen Gedichten [...] nicht in unsere Sitte, Weise und Gesinnung hineinklingen« (Tieck 1848, 24of.). Und dass das orientalische Fremde durch Formen des semiotischen Überflusses, etwa eine »Üppigkeit bildlicher Phantasie«, charakterisiert sei, das ist wiederum ein weit verbreiteter Topos – er findet sich auch etwa in Schlegels *Über die Sprache und Weisheit der Indier* (vgl. Schlegel 1975, 313).

Festgehalten werden kann, dass – für Goethe wie für Tieck – der Orient eine Chiffre für Fremde ist, vor allem für eine Fremde des sprachlichen Materials. Eine genauere Betrachtung der Dichotomie Orient *versus* »Geschmack« resp. »Sitte« erregt aber den häufig angebrachten Verdacht, dass das Eigene das ist, von dem man hofft, dass es übrigbleibt, wenn man das Fremde ausschließt. Denn weder bestimmt Goethe »Geschmack« noch Tieck die »Sitten« positiv; sie bestimmen sich negativ aus der Ausschließung des Orientalischen – und Ähnliches gilt auch für Ecos Grenzen der Interpretation, deren Ausschluss der Hermetischen Semiose (also die Ausgrenzung der Grenzenlosigkeit) erheblich konkreter ist als die Berufung auf semiotische Ökonomie und gesunden Menschenverstand – so plausibel diese wiederum auch sein mag. Wirklich eindeutig gesagt wird stets nur, was ausgeschlossen sein soll: der Orient. Und dieses Moment: die Bestimmung des Eigenen durch abwertenden Ausschluss des Fremden ist genau das, was Said zufolge den Orientalismus bestimmt.

Auch wenn es so aussieht, als drohe Verirrung im »labyrinthischen Netzwerk wechselseitiger Verweisungen«: der ›Orientale‹ Jean Paul immerhin ist in *Des Lebens Ueberfluß* explizit präsent – als Autor des *Siebenkäs*, der aber keine ethische Orientierung in der Lebenswelt der Protagonisten zu geben vermag: »Du weißt, liebste Clara«, sagt Heinrich bereits auf der zweiten Seite der tieckischen Novelle, »wie sehr ich den Siebenkäs unsers Jean Paul liebe und verehere; wie dieser sein Humorist sich aber helfen würde, wenn er in unsrer Lage wäre, bleibt mir doch ein Rätsel.« (Tieck 1854, 6)⁵

Die Erwähnung Jean Pauls zu den Orientalismen von *Des Lebens Ueberfluß* zu zählen, würde allerdings ein zirkuläres Argument voraussetzen, weil es sei-

5 | Das Rätsel hat seinen Grund darin, dass die im »Siebenkäs« vorgeführte »Ichverdoppelung«, die »einen Tod in der prosaisch-bedürfnisbeherrschten Welt und eine Auferstehung in der poetisch-idyllischen Welt [ermöglicht]« (Oesterle 1983, 242), hier nicht mehr funktioniert. – Als »novel about the destruction of a marriage« liest den »Siebenkäs« Robert Gould (1990, 241).

ne methodologische Prämisse, die Lizenz der ›orientalischen‹ Verbindung von Entlegenstem, aus derselben Quelle beziehen würde wie die Charakterisierung von Jean Paul als Orientale – oder kurz: zur expliziten Aufrufung Jean Pauls die implizite von Goethes *Divan* zu assoziieren, kann nur dann der *Intentio operis* zugerechnet werden, wenn der *Divan* und seine Engführung solcher Assoziationen mit Jean Paul ebenso wie mit dem Orient bereits im Horizont des Textes liegen. Die Frage, ob sie das tun, soll hier offen bleiben.

Und auch in einem anderen Punkt soll offen gehalten werden, ob es sich ›tatsächlich‹ um einen Rekurs auf die *Noten und Abhandlungen zu besserem Verständnis des west-östlichen Divans* handelt: Wenn Heinrich den Verlust der zwischen ihm und Clara gewechselten Briefe, die sie auf ihrer Flucht zurücklassen mussten, als Resultat einer »Omarschen Verfolgung« charakterisiert (Tieck 1854, 23), dann spielt dies wohl auf eine Episode des frühen Kalifats an, die auch Goethes *Noten* erzählen: Es geht um den Untergang der Sassaniden, einer »Dynastie [...] welche die altpersische Religion gehegt und einen seltenen Grad der Kultur verbreitet hatte«: »Die Araber« aber, unter Omar I.,

stürmten sogleich auf alle Bücher los, nach ihrer Ansicht, nur überflüssige oder schädliche Schreibereyen; sie zerstörten alle Denkmale der Literatur, so daß kaum die geringsten Bruchstücke zu uns gelangen konnten. (Goethe 1994, 161)

Dass als Resultat im Falle Heinrichs »Schreibereyen« vernichtet sind, macht das *Tertiurm comparationis* der Metapher aus. Damit wird die Vernichtung textueller Substanz, an der Heinrich selbst scheitern wird, als ›orientalisches‹ Moment ausgewiesen – ein Moment, das zugleich erlaubt, ›den‹ Orient zu differenzieren: zwischen den überbordenden Wundern Indiens und der vorgeblichen Buchstabenfeindlichkeit Arabiens. In Goethes Erzählung der Omar-Episode aber kehrt das Ausgeschlossene wieder (wie sich zeigen wird: in Analogie zur Pointe der tieckschen Novelle):

Doch auch hier überwog die Bildung des Überwundenen nach und nach die Rohheit des Überwinders und die Mahometanischen Sieger gefielen sich in der Prachtliebe, den angenehmen Sitten und den dichterischen Resten der Besiegten. (Ebd.)

Goethe hingegen, der für Tieck wie kein anderer Zeitgenosse als Spiegelfigur, als Vor- wie Gegenbild fungierte, ist auch in dieser Novelle mehrfach unausgesprochen, aber unverkennbar anwesend: als Autor des *Götz von Berlichingen*⁶ ebenso wie der *Unterhaltungen deutscher Ausgewanderten* (1795).⁷ Die Frage, ob damit auch zugleich der Autor des *West-östlichen Divans* im Text präsent ist, führt auf

6 | Wenn Heinrich seiner Gattin gegenüber im Zustand der Belagerung durch Vermieter und Polizei die Hoffnung auf einen »Sickingen« formuliert, der »kommt, uns zu erlösen« (Tieck 1854, 65). Dies freilich verweist auf den »früheren Goethe«.

7 | Vgl. dazu und zum Konzept der »Schonung«, das Goethes »Unterhaltungen« entstammt, Oesterle 1983, 251.

eine der grundsätzlichen der Intertextualitätstheorie: Was bedeutet eigentlich »effektive Präsenz« eines Textes in einem anderen (Genette 1993, 10), wenn es sich, wie meist in den interessanten Fällen, um implizite Erwähnungen handelt?

Eines aber macht der Text der Novelle recht explizit: Er legt seine (und seines Autors?) Quellen von Kenntnissen über den Orient offen – oder zumindest einen Teil davon. »Wie kein anderer Text Ludwig Tiecks ist *Des Lebens Überfluß* vollgestopft mit Zitaten, Anspielungen und Reminiszenzen, die Heinrich als einen Leser von enzyklopädischem Traditionsbewußtsein ausweisen.« (Brecht 1993, 224) Und wenigstens in zweien dieser Texte spielt auch der Orient eine Rolle: Es sind die Erzählungen aus *Tausendundeiner Nacht* – und Geoffrey Chaucers *Canterbury Tales*. Sie, die Heinrich als kostbare Inkunabel besessen,⁸ aber inzwischen zur Sicherung des Lebensunterhalts versetzt hat, sind nicht nur ein erzähltes Gesellschaftspanorama Englands im 14. Jahrhundert; sie stiften auch topische Bezüge zum Orient. So führt die *Erzählung des Rechtsgelehrten* (*The Man of Law's Tale*) Händler aus Syrien ein, die mit den prototypischen Schätzen des Orients handeln: mit Seide nämlich, mit Goldbrokat und Gewürzen. Diese Geschichte erzählt von der per Heiratsvertrag geregelten Konversion eines ganzen Hofstaats zum Islam; sie geht an der Intrige einer bösen muslimischen Schwiegermutter zuschanden, die einfach alle ermorden lässt und deswegen wohl zu Recht »Semiramis die Zweite« genannt wird (Chaucer 1969, 157). Topisch hieran ist die Verkopplung des Orients mit dem Motiv der Frau als Versucherin, auf die etwa Said hinweist;⁹ dass das Weib eigentlich des Teufels ist, dass Satan »noch stets die Weiber nach Belieben« lenkt (Chaucer 1969, 157), scheint für den Orient in besonderem Maße zu gelten.

Dass es auch Orientalen gibt, gegen deren moralischen Wert wenig spricht – außer eben, dass sie Orientalen (oder genauer: Muslime) sind –, zeigt Chaucers *Erzählung des Junkers* (*The Squire's Tale*), die fragmentarisch gebliebene Geschichte von König Cambuscan, dem »nichts [gebrach], was einen König ehrt, / Als daß in anderm Glauben er geboren« (ebd., 472). Topisch hier sind die ihm von »Arabiens König, Indiens Herr« (ebd., 474) zugeordneten Geburtstagsgeschenke: ein »Roß von Erz«, das große Entfernungen im Flug zu überbrücken vermag; ein Zauberspiegel, der in die Zukunft zu blicken erlaubt (besonders in diejenige untreuer Liebender); ein Ring, der die Sprache der Vögel verstehen lässt; schließlich ein unbezwingbar mächtiges Zauberschwert, das die Wunden zu heilen vermag, die es schlägt. Diese Inventarliste von magischen Geschenken aus Indien könnte auch von Wilhelm Hauff stammen – oder eben aus der anderen bei Tieck genannten unerschöpflichen Quelle von Orientalismen: aus *Tausendundeiner Nacht*. Das hat seinen Grund wohl darin, dass die indisch-arabisch-persisch-ägyptische Sammlung und Chaucer die Motive letztlich aus denselben (arabischen) Quellen schöpfen – Chaucer wohl über mittelfranzösische Umwege (vgl. Heffernan 2003, 65; Lynch 1995, 539).

8 | Es handelt sich offenbar um die Ausgabe von William Caxton (1474); vgl. dazu Gould 1990, 250.

9 | So etwa, am Beispiel von Flaubert: Said 2003, 187f.

Kurz vor dem »Wendepunkt«, dem Punkt also, »von welchem aus sie [die »Geschichte«] sich unerwartet völlig umkehrt, und doch natürlich, dem Charakter und den Umständen angemessen die Folge entwickelt« (Tieck 1829, LXXXVI),¹⁰ kurz bevor die Tatsache, dass Heinrich die ins Idyll führende Treppe verfeuert hat, vom zurückkehrenden Vermieter entdeckt wird, resümiert Clara:

Wir leben eigentlich [...] ein Märchen, leben so wunderbar, wie es nur in der Tausend-
undeinen Nacht geschildert werden kann. Aber wie soll das in der Zukunft werden;
denn diese sogenannte Zukunft rückt doch irgend einmal in unsre Gegenwart hinein.
(Tieck 1854, 54)

Der Gegensatz, den Clara hier aufbaut: zwischen der ungewissen Zukunft und damit einem Leben, das sich der Literarisierung widersetzt, und *Tausendundeiner Nacht* als einem eher orientalistischen denn orientalischen Textkorpus,¹¹ dieser vermeintliche Gegensatz zwischen Leben und Lesen geht freilich nicht auf. Denn auch der scheinbare Einbruch des Lebens in die durch und durch papierene Idylle ist, wie zu zeigen sein wird, ein Einbruch von Text in die Textualität.

Claras Reflexion fügt sich in eine Beobachtung, die von der Forschung zuletzt mehrfach gemacht worden ist: Zu seiner geradezu notorischen Intertextualität tritt eine romantisch zu nennende »selbstreflexive Qualität« (Brecht 1993, 120) des Textes. So stellt etwa Robert Gould im Blick auf Tiecks Text fest: »Thoughts, events, and persons are presented mediated through several layers of consciousness and language, and the act of narration is pushed into the foreground.« (Gould 1990, 239) Das Resultat sei »a self-conscious novella about writing which also reveals that much of what it contains is only writing – words indeed, evocative and powerful, but not ›reality.«« (Ebd., 253) Und an die Lesart Goulds anknüpfend, hat Imke Meyer vor wenigen Jahren eine Lektüre der Novelle vorgelegt, die deren Protagonisten Heinrich als »Ironisierung des Novellenerzählers« deutet, der eigentlich kein »unerhörtes Ereignis« erzähle, sondern vielmehr vom Erzählen selbst: als einer Setzung von Sinn. Der Erzähler suche »den Fortbestand der narrativen Fiktion dadurch zu sichern [...], daß er das vorgefundene Erzählmateriale radikal ummontiert und zerlegt«. Die »narrative Ökonomie der Geschichte«, so Meyer, dürfe

10 | Zur Kritik an der »Fahndung nach Wendepunkten«, die sich meist »nur unter allerlei Verrenkungen« auffinden ließen, und ihrer »unheilvollen Rolle« in der Forschung vgl. Brecht 1993, 182f.

11 | Orientalistisch sind die Märchen, weil es in ihrer französischen Kodifizierung zu einer Rückkopplung mit dem französischen Zaubermärchen gekommen ist: als Reaktion auf den Erwartungshorizont des Lesers. Im Anschluss an Said lässt sich die Leistung der deutschen Übersetzung dann als »imaginativer Orientalismus aus zweiter Hand« charakterisieren, weil es sich um eine Übersetzung der französischen Übersetzung handelt (Bosse 1997, 55).

nicht durch »Überflüssiges« beeinträchtigt werden. Ein Bedrohtwerden des Idylls soll verhindert werden: solange nicht erfaßt wird, daß die Basis des Idylls ebenso fragil wie fiktiv ist, ist diese Basis nicht bedroht. (Meyer 2001, 198)

Heinrich nämlich habe »vor Clara die Tatsache verstecken wollen, daß er das vermeintlich statische Dachkammeridyll ironischerweise nur mit Hilfe eines Tricks aufrechterhalten konnte« – eines Tricks, der »im bildlichen wie wörtlichen Sinne an den Grundfesten dieses Idylls selber rüttelt« (ebd., 199).

Dass das Idyll nicht durch »Überflüssiges« bedroht werden dürfe, bezieht sich darauf, wie Heinrich die Verbrennung der Treppe gegenüber dem Vermieter rechtfertigt: indem er die Treppe »zu den Ueberflüssigkeiten des Lebens, zum leeren Luxus, zu den unnützen Erfindungen« zählt (Tieck 1854, 60f.). Zwar scheint in dem Moment, als Heinrich nach dem Geländer auch noch die Treppe selbst zu verfeuern beginnt, die papierene, märchenhafte Idylle bis an ihre »Basis« von der Zukunft bedroht, aber eine genaue Allegorese des Bildes von der Treppe zeigt doch: Preisgegeben wird hier nicht die materielle Basis, also etwa das »Leben« als mimetische Grundlage des novellistischen Erzählens (vgl. hingegen Meyer 2001, 198f.); aufgegeben werden, so Heinrich, kann die Treppe, weil sie bloß »ein Bedingtes [...], eine Vermittelung« sei (Tieck 1854, 56) – also: ein Medium. Wenn die erzählte Idylle hier also ihre Grundlage aufzuzehren droht, so weniger ihre materielle Basis – denn Heinrich verbrennt ja nicht die Dielenbretter, auf denen jene gründet – als vielmehr ihren medialen Bezug zu etwas außerhalb ihrer selbst. Versucht wird also nichts anderes, als die Welt des Textes (oder, weil es sich um so sehr reflexives Erzählen handelt: den Text der Welt des Textes) von etwas Äußerem abzuschneiden. Dieses Äußere aber ist, genau besehen, nicht die Welt, sondern die Bücherwelt; denn Heinrich rechtfertigt sein Verheizen der Treppe dem Vermieter gegenüber damit, dass sie sowieso nur zwei »Gesellen« dienlich gewesen sei, die ihm »bittere Erfahrungen« bereitet haben: dem betrügerischen Verleger, der ihm sein Manuskript »abgeschwatzt«, und dem Buchhändler, der ihm den Chaucer »abgedrungen« habe (ebd., 59f.). So schneidet also der Verlust der Treppe das erzählte Idyll vom Intertext ab. Seine übrigen Bücher hatte Heinrich bereits lange zuvor versetzt und das einzige, was er nun noch liest, ist sein eigenes Tagebuch. Auf dem Höhe- und Wendepunkt also liest Heinrich, und damit Tiecks Text, in einer virtuell endlosen Rekursion nur noch sich selbst – ein Sinnbild reflexiver Textimmanenz.

Gleichviel, ob das Verfeuern der Treppe buchstäblich-materiell als Versuch der Lebenserhaltung der Protagonisten oder als Verzehrung des Erzählmaterials oder als Versuch der Abschottung des Textes gegen intertextuelle Bezüge verstanden wird – eines macht der weitere Verlauf deutlich: Der Versuch scheitert, auch wenn die Protagonisten selbst, zumindest auf der basalen Ebene der Erhaltung ihres Lebens, nicht scheitern – im Gegenteil.

Der am Ende erscheinende *Deus ex machina* Andreas bringt nicht nur Heinrichs »Kapital« zurück, das »in Indien [...] gewuchert« hat; er bringt auch die frohe Botschaft von der zwischenzeitlich erfolgten Wiederaufnahme Heinrichs

und Claras in die Gesellschaft, aus der sie geflohen waren, um gegen die Konventionen ihre Liebe zu leben. Mit der finanziellen und der gesellschaftlichen Restitution aber kehren die intertextuellen Bezüge wieder, denn Andreas führt Heinrichs kostbare Chaucer-Ausgabe mit sich, die er in einem Londoner Antiquariat gefunden hatte – samt einem Hinweis auf den Aufenthaltsort Heinrichs. »Dies Buch«, so Andreas, »ist wunderbarerweise die Treppe, die uns wieder zueinander geführt hat« (ebd., 68). Wenn aber das Buch die Treppe ist, so darf doch die Treppe in reverser Metaphorisierung als Zeichen für das Buch gelten.

Sinnfällig wird also: Nicht nur die Abschottung nach Außen durch (Selbst-) Vernichtung des Mediums gelingt nicht; was ebenfalls nicht gelingt, ist die Trennung von handlungsrelevantem Nutzen einerseits und labyrinthischer Semiose andererseits. Zwar kommt am Ende des Textes aus Indien nicht die eingangs befürchtete »ungeheure Empörung«, die »sich [...] gleich der Cholera nach Europa herüberwälzen werde, um allen Brennstoff in lichte Flammen zu setzen« (ebd., 6); vielmehr kommt aus Indien der ausgeschlossene Luxus: als Befriedigung notwendiger Bedürfnisse – im semiotischen wie ökonomischen Sinne.

Die befürchtete Empörung des Orients aber bleibt textuell: Der ökonomisch ausgebeutete und semiotisch ausgeschlossene Orient, der immer schon Zitat ist, kehrt durch und in den *Canterbury Tales* als Zitat der Ausschließung zurück: In Chaucers Text, der wie wenige andere emblematisch für die Engführung von Weltpanorama und Intertextualität steht, erscheinen Indien und der Orient so wie in den Erzählungen aus *Tausendundeiner Nacht* und im 19. Jahrhundert fast immer: brutal, weiblich, lasziv – und luxuriös (vgl. Lynch 1995, 532). Dieser Orient ist doppelt medial vermittelt, aber eine Rückkehr erlebt er allemal. Die Ausschließung entlegener Bezüge kapituliert also schließlich vor dem Ausgeschlossenen.

Tiecks Text reflektiert in außergewöhnlich hohem Maße die Entstehung seiner Fabel aus dem Erzählen und aus dem Zitat. Es scheint aber, als falle er, zumindest was »den« Orient betrifft, am Ende hinter sich selbst zurück: Die Wirklichkeit, die mit Andreas' Rückkehr gegen die literarisch-topische Idylle ihre alten Rechte einfordert, besteht – und zwar, ohne dass dies ebenfalls reflektiert würde – auch nur aus Literatur. Der Orient, der als ökonomischer Garant des Lebens eingesetzt wird, macht höchstens implizit darauf aufmerksam, dass er eine nur textuell vermittelte Größe ist. Der Orient, der doch bloß ein Orient ist, wie er im Buche steht, erweist sich mithin als blinder Fleck der *Self-consciousness* des Textes.

Der Text der Novelle also weiß nicht um diese – im Sinne Edward Saids – *orientalistische* Qualität »des« Orients, wohl aber der Leser, der sich zum Fürsprecher des Orients machen kann. Als solcher kann er etwa darauf hinweisen, dass der ausgeschlossene Orient: die, mit Goethe gesprochen, Verknüpfung des Fernsten und Unverträglichen, nicht weniger bezeichnet als das Funktionsprinzip von Literatur. Damit spricht dann der ausgeschlossene Orient nicht für sich »selbst«; aber er kann ja auch nicht selbst in die Subjekt-Position rücken, weil es ihn nicht gibt. Auch der subalterne Orient kann nicht sprechen, und »subalter-

ner Orient« ist, folgt man Said, sowieso ein Pleonasmus. Aber immerhin macht das Ausgeschlossene den Leser zum Komplizen einer perpetuierten Revision der Ausschließung. Dies wird einem nur dann als geringe Leistung erscheinen, wenn man eine tiefere Einsicht in historische Formen der Zuschreibung von Bedeutung für einen geringen Ertrag hält. Das ist sie nicht – im Gegenteil.

LITERATUR

- Bachmaier, Helmut (1981): Nachwort. In: Ludwig Tieck: Des Lebens Überfluß. Novelle. Stuttgart, S. 67–79
- Birus, Hendrik (1986): Vergleichung. Goethes Einführung in die Schreibweise Jean Pauls. Stuttgart
- Bosse, Anke (1997): Orientalismus im Frühwerk Ludwig Tiecks. In: Walter Schmitz (Hg.): Ludwig Tieck. Literaturprogramm und Lebensinszenierung im Kontext der Zeit. Tübingen, S. 43–62
- Brecht, Christoph (1993): Die gefährliche Rede. Sprachreflexion und Erzählstruktur in der Prosa Ludwig Tiecks. Tübingen
- Chaucer, Geoffrey (1969): Die Canterbury Tales. **Nach der Ausgabe von Adolf von Düring, 1883–86**, bearb. und eingel. von Lambert Hoevel. Köln
- Eco, Umberto (1992): Grenzen der Interpretation. München/Wien
- Fuchs-Sumiyoshi, Andrea (1984): Orientalismus in der deutschen Literatur. Untersuchungen zu Werken des 19. und 20. Jahrhunderts, von Goethes »West-östlichem Divan« bis Thomas Manns »Joseph«-Tetralogie. Hildesheim
- Genette, Gérard (1993): Palimpseste. Die Literatur auf zweiter Stufe, Frankfurt a.M.
- Goethe, Johann Wolfgang (1987): Gedichte 1756 – 1799. Hg. v. Karl Eibl. Frankfurt a.M. [Sämtliche Werke. Briefe, Tagebücher und Gespräche, I. Abt., Bd. 1]
- Ders. (1994): West-östlicher Divan. Teil 1. Hg. v. Hendrik Birus. Frankfurt a.M. [Sämtliche Werke. Briefe, Tagebücher und Gespräche, I. Abt., Bd. 3/1]
- Gould, Robert (1990): Tieck's »Des Lebens Überfluß« as a Self-Conscious Text. In: Seminar 26, S. 237–255
- Heffernan, Carol F. (2003): The Orient in Chaucer and Medieval Romance. Cambridge
- Lohmeier, Dieter (1968): Herder und Klopstock. Herders Auseinandersetzung mit der Persönlichkeit und dem Werk Klopstocks. Bad Homburg v.d.H. u.a. [Ars poetica. Studien 4]
- Lynch, Kathryn L. (1995): East Meets West in Chaucer's Squire's and Franklin's Tales. In: Speculum 70, S. 530–551
- Meyer, Imke (2001): Ludwig Tiecks »Des Lebens Überfluß«. Zur Dekomposition eines narrativen Zeit-Raumes. In: Seminar 37, S. 189–208
- Oesterle, Ingrid (1983): Ludwig Tieck: Des Lebens Überfluß. In: Paul Michael Lützeler (Hg.): Romane und Erzählungen zwischen Romantik und Realismus. Neue Interpretationen. Stuttgart, S. 231–267
- Popper, Karl (2002): Logik der Forschung. ND der 10., verb. u. verm. Aufl. Tübingen
- Said, Edward W. (2003): Orientalism. London
- Schlegel, Friedrich (1975): Ueber die Sprache und Weisheit der Indier [1808]. In: Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe. Bd. 8: Studien zur Philosophie und Theologie.

Eingel. und hg. v. Ernst Behler und Ursula Struc-Oppenberg. München u.a., S. 105–433

Tieck, Ludwig (1829): Vorbericht zur dritten Lieferung. In: Ludwig Tieck's Schriften. Eilfter Band: Schauspiele. Berlin, S. VII-XC

Ders. (1848): Goethe und seine Zeit [1828]. In: Kritische Schriften. Zum erstenmale gesammelt und mit einer Vorrede hg. von Ludwig Tieck. Bd. 2. Leipzig [Schriften 32], S. 171–312

Ders. (1854): Des Lebens Ueberfluß. In: Ludwig Tieck's gesammelte Novellen. Vollständige auf's Neue durchges. Ausg. Bd. 10. Berlin [Schriften 26], S. 3–70

Die Perle der Südsee und der Hass auf das Hybride

Otto E. Ehlers' *Reisebericht über Samoa* von 1895

MATTHIAS N. LORENZ

Abstract

Today, few people have ever heard of Otto Ehrenfried Ehlers, but at the end of the 19th century he was one of the most commercially successful German travel writers. He was constantly searching for adventure, only to find again and again that the age of exploration and colonial expansion was over. When Ehlers went to Samoa in 1894 he hoped to witness a complete German take-over of Samoa, which however was prevented by Bismarck. Racist views appear in all travel literature of the period, and in Samoa, as elsewhere, there was a clear division between indigenous peoples and Europeans. Ehlers did not employ the prevailing racist diction in his writings, but his attitude remains ambivalent. He stresses that the Samoans should be left as they are, not made to work, or »civilised«. Seeing Samoans dressed and behaving in an European fashion, upsets Ehlers, because they no longer appear genuine to him. Ehlers' idea of the Samoan »paradise« owes much to Rousseau and his notion of the »noble savage«. Hybridisation, he believes, leads to downfall and ruin. The paradise will lose its basis in community. It's no surprise, that its antipode – society – finally appears as a Jew. Referring to this, he discusses a complex range of purity and hybridity, regarding topography, economy and humans (especially women). Ehlers focuses on four kinds of hybridisation: hybridisation on a social level, of the sexes, of the culture, of the economy.

Der heute fast vergessene Weltreisende Otto Ehrenfried Ehlers (1855–1895) war zu seiner Zeit ein Phänomen: Seine Bücher über Indien (1894), Indo-China (1894), Samoa (1895) und Ostasien (1896) erschienen geballt in einem Zeitraum von nur drei Jahren, letztere zu einem Zeitpunkt, als Ehlers bereits vermisst und tot war – ein Umstand, der ihre Popularität noch steigerte.¹ Der Tod dieses kosmopolitischen Flaneurs und solventen Dandy-Reisenden ist dann auch

1 | An indischen Fürstenhöfen. 2 Bde. Berlin 1894 (drei Aufl. allein im Erscheinungsjahr); Im Sattel durch Indochina. 2 Bde. Berlin 1894 (1901 bereits in 6. Aufl.); Samoa. Die Perle der Südsee. Berlin 1895 (zwei Aufl. im Erscheinungsjahr); Im Osten Asiens. Berlin 1896 (drei Aufl. im Erscheinungsjahr).

ebenso skurril wie bezeichnend für Ehlers' Zugriff auf die Fremde insgesamt: Als jemand, der stets auf der Suche nach Abenteuern und Zerstreuung unterwegs ist, muss er immer wieder feststellen, dass er zu spät kommt. Der Erdball ist am Ende des 19. Jahrhunderts längst entdeckt, vermessen, unter den Kolonialmächten aufgeteilt und wirtschaftlich erschlossen.

Daher rüstet Ehlers, der bergsteigerische Laie aus Hamburg, als er 1888 vom Plan der Erstbesteigung des Kilimandscharo erfährt, sofort eine 80-köpfige Expedition aus, mit der er allen anderen zuvorkommen will – und die erwartungsgemäß scheitert. 1889 zerstreut Ehlers sich, indem er als selbsternannter Emissär zwischen einem afrikanischen Häuptling namens Mandara und Kaiser Wilhelm II. fungiert und Geschenke vom einen zum anderen bringt und retour. 1890 bereist er Indien, eine Erfahrung, die in die o.g. Publikationsflut des Jahres 1894 mündet.

1893 nach Berlin zurückgekehrt, beschäftigte er sich mit der Frage der Zähmung des afrikanischen Elefanten, wußte dafür auch Colonialfreunde zu interessieren und Mittel zu gewinnen. Zu Vorstudien begab er sich neuerdings nach Indien und in das Brahmaputragebiet. (ADB 1904, 282)

Von dort reist er 1894 jedoch bereits nach wenigen Wochen Aufenthalt nach Samoa ab, weil er sich erhofft, die aktuelle Krise zwischen den Kolonialmächten Deutschland, England und den USA, die die Zeitungsspalten füllte, würde zu einer deutschen Inbesitznahme Samoas führen.² Das Erlebnis der Landnahme ist Ehlers jedoch nicht vergönnt, Bismarck pfeift seine Diplomaten zurück und hält eisern am Tridominium, der gemeinsamen Verwaltung Samoas durch die drei Großmächte, fest.³ Und so bricht Ehlers 1895 erneut Hals über Kopf auf, als er in Samoa hört, es sei noch niemandem gelungen, Neuguinea von Nord nach Süd zu durchqueren – ohne jedes Wissen über die Verhältnisse vor Ort, ohne Kompass und mit viel zu wenig Nahrung. Nur ein Teil seiner einheimischen Träger kommt schließlich ausgemergelt auf der Südseite an, *ohne* Ehlers und den einzigen anderen weißen Expeditionsteilnehmer, Polizeimeister Wilhelm Piering. Sie sollen Opfer von Hungerkannibalismus geworden sein.⁴

Ein Phänomen stellt Ehlers jedoch auch als Reiseschriftsteller dar, ist sein wirkmächtiges Samoa-Buch, das Anteil an einer regelrechten Samoa-Begeiste-

2 | Vgl. Ehlers 2008, 9 u. 56f. Die Originalausgabe von 1895 findet sich im Internet unter http://books2ebooks.eu/media/ebooks/UBI07A001350_chapter1.pdf [15.05.2011].

3 | Vgl. hierzu Giesen 1984 (Bismarck war wenig erfreut von den nationalistischen Bestrebungen seiner Konsuln auf Samoa und sprach bald nurmehr von deren Flaggenhissungen, Memoranden und Alleingängen als Ausdruck eines »morbus consularis«, vgl. ebd., 198 u. 213.)

4 | Vgl. hierzu das Nachwort der bibliophilen Neuausgabe von Ehlers' »Samoa«: Hiery 2008, 149–187, sowie den Beitrag zum Phänomen des »Kannibalismus in Deutsch-Neuguinea« von Haberberger 2002, 312–321.

rung im Reich hatte,⁵ doch nicht nur eine kuriose und kurzweilige Lektüre: Es entspricht auch kaum der gängigen rassistischen Diktion des Kolonialdiskurses der Kaiserzeit. Das vulgäre Herrenmenschentum der Deutschen in Afrika findet sich zwar allgemein nicht in den Reiseberichten aus Samoa,⁶ wohl aber gab es auch in dieser »Vorzeigekolonie«⁷ des zweiten Kaiserreiches eine deutlich rassistische Trennung zwischen »Eingeborenen« und Europäern. Diskurse etwa in der deutschen *Samoanischen Zeitung* (1900–1914) über die stets drohende Gefahr der »Verkanakerung« der Weißen und den Status der »Mischlinge«, die in Listen verzeichnet und von Europäern wie Samoanern gleichermaßen als inferior angesehen wurden, verdeutlichen plastisch, dass volle staatsbürgerliche Rechte nur genoss, wer zur europäischen Minderheit gezählt wurde.⁸ Deren Überlegenheit wird von keinem Reiseschriftsteller des frühen 20. Jahrhunderts angezweifelt. Ehlers zeigt in seinem Buch aber immerhin ein durchaus klares Bewusstsein davon, dass der europäische Kolonialismus trotz aller »Schutzmacht«-Beteuerungen und »Zivilisierungs«-Anstrengungen in erster Linie die wirtschaftliche Ausbeutung der Kolonien bedeutet.⁹ In der für ihn typischen ironischen Diktion schreibt er:

5 | Vgl. Hiery 2008.

6 | Vgl. DiPaola 2004, 49–52 u. 155–158. – Ehlers selbst weiß von den Vorgängen etwa in Kamerun, wo »mit Nilpferdpeitschen [...] die guten Formen verletzt worden seien« (Ehlers 2008, 87). Der Historiker Thomas Morlang hat jüngst eine vergessene deutsche »Strafexpedition« auf den Karolinen aufgearbeitet, die – eher untypisch für die »Deutsche Südsee« – dem unbedingten Unterwerfungswillen der Deutschen in Afrika und ihrer Politik der verbrannten Erde entsprach. Die Verantwortlichen waren denn auch Kolonialbeamte, die sich zuvor bereits einen zweifelhaften Ruf in Togo, Kamerun und Deutsch-Ostafrika erworben hatten; vgl. Morlang 2010.

7 | Im Reichstag wurde Samoa etwa von dem Christsozialen Friedrich Mumm als »Musterländle« bezeichnet, was von Seiten der SPD nicht unwidersprochen blieb (vgl. Samulski 2004, 329). Eine Idealisierung der friedlich verlaufenen 14 Jahre deutscher Kolonialherrschaft auf Samoa vor allem unter dem Gouverneur Wilhelm Solf (1900–1911), wie sie etwa die Darstellung Horst Gründers (1995, 181–188) durchzieht, scheint jedenfalls unangebracht. So schrieb Solf 1908 in einer Denkschrift: »Wenn Deutschland aber als Kolonialmacht unter eingeborenen Völkern niederer Rasse Erfolg haben, wenn der einzelne Deutsche als Repräsentant dieser Macht sein Prestige als Weißer und als Herr nicht einbüßen will, dann muß Deutschland in seinem Ehrenkodex des Begriff des Rassenstolzes und der Rassenreinheit aufnehmen.« (Zit. n. Samulski 2004, 342.) Dass etwa keine Bilder von körperlicher Züchtigung und Misshandlung aus der »deutschen« Südsee existieren, sollte keineswegs Anlass »zu abenteuerlichen Behauptungen« in Richtung einer Idealisierung geben, so Hiery (2005, 9).

8 | Vgl. DiPaola 2004, 142–154.

9 | »[...] daß die Europäer hierherkommen, um möglichst viel Geld zu verdienen« (Ehlers 2008, 61), es daher auch beim Anwerben auswärtiger Arbeitskräfte »nicht ganz zwanglos« (ebd., 96) zugehe.

Mir tun die Samoaner eigentlich leid. Die einzige Sache, die ihnen außer dem Essen, Trinken und Faulenzen Vergnügen macht, das Kriegsspiel, verbieten ihnen die Europäer, die im Lande doch von Rechts wegen ebenso wenig zu suchen wie zu sagen haben. Was würden wir alten Korpsstudenten davon denken, wenn die Feuerländer nach Deutschland kämen und sich's in den Kopf setzen wollten, unseren Messuren ein Ende zu bereiten! (78)

Diese Äußerung ist auch typisch für die Ambivalenz des ehlersschen Blickes auf die Samoaner: Einerseits erkennt er das Unrecht, das ihnen geschieht, andererseits stuft er ihr Verhalten als etwas Inferiores ein, indem er den 1893/94 auf Samoa herrschenden Bürgerkrieg zu einer harmlosen Mensur verniedlicht – einem postpubertären Ritual seiner Heimatkultur, bei dem eben niemand ernstlich zu Schaden kommt.¹⁰ Die Infantilisierung der Samoaner durchzieht den ganzen Reisebericht¹¹ und findet noch einmal besonderen Ausdruck in der Betrachtung der samoanischen Frauen. Jene, die Ehlers eingehend und mit Interesse beschreibt, sind »kleine Märchenprinzessin[en]« (82) und »Nixen« (142) wie etwa die »kaum sechzehnjährige« (82) Pflgetochter eines Deutschen, Sifilina.¹² Wie allen männlichen Europäern – neben Kokosöl und -fleisch avancieren erotische Fotografien zum Exportschlager Samoas im Wilhelminismus¹³ – werden die Samoanerinnen Ehlers zur sexuellen Obsession; eine Haltung, die generell dem kolonialistischen Reisen als *Inbesitznahme* von Land und Leuten zu entsprechen scheint. Als Ehlers erstmals auf dem fünften Kontinent ankommt (der Auftakt zu seiner Samoa-Reise), betritt er »den einzigen von mir noch nicht entweihten Erdteil« (17) – bei aller Ironie schwingt hier auch das Bild der Entjungferung mit.¹⁴

Eben dieses Jungfräuliche ist in Australien (das Buch langt erst nach fast 40 Seiten auf dem titelgebenden Samoa an) – das ist eben Ehlers' Schicksal als zu spät gekommener Entdeckungsreisender – nicht mehr aufzufinden. Australien wird daher zur Enttäuschung: Hier herrscht längst eine angolamerikanisch dominierte, demokratische Kultur, sogar »die stimmberechtigte Frau« solle »jetzt auch in Südaustralien eingeführt werden« (52), was Ehlers zu einer Warnung veranlasst: Die »Maoriweiber« im benachbarten Neuseeland seien »in den

10 | Ehlers selbst trug deutliche »Schmisse« im Gesicht, vgl. das Porträt im DFG-Projekt »Bildarchiv der deutschen Kolonialgesellschaft« unter www.ub.bildarchiv-dkg.uni-frankfurt.de/Bildprojekt/frames/hauptframe.html [15.05.2011].

11 | Der Bürgerkrieg als »Schützenfest mit Gesang und Tanz und gelegentlichem Kopfabschneiden« (Ehlers 2008, S. 76), die »Kindlichkeit ihrer Kriegführung« (ebd., S. 79), das Kriegslager der Rebellen als »Kleinkinderbewahranstalt« (ebd., 134) – »Mit einem Worte, die ganze Geschichte machte den denkbar kindlichsten Eindruck.« (Ebd.)

12 | Der Name scheint nicht auf die Syphilis anzudeuten, sondern auf Samoa gebräuchlich.

13 | Vgl. Tonin 2002, 209.

14 | Ein gängiges Muster: »Im kolonialen Diskurs der (phantasmatischen) Raumbewehrung stellt sich zugleich ein klares Schema der Gender-Zuweisung ein: Die den Raum erobernden Helden sind männlich, aktiv, extrovertiert, die »wartenden« Gebiete hingegen werden mit weiblicher Semantik konnotiert [...]« (Honold 2010, 2.)

wunderbarsten Toiletten an der Wahlurne« erschienen und »trieben allerlei Al-
lotria« (53), während die Europäerinnen durch die Gleichstellung alle galanten

*Abbildung 1: »Junge Samoanerin« (o.J.)
Bildarchiv der deutschen Kolonialgesellschaft
Bild-Nr. 023–0261–10*



*Abbildung 2: Thomas Andrew: »Aktstudie«
(um 1905) aus: Tonin 2002, 208*



Privilegien eingebüßt hätten. Auch die deutschen Siedler drohten, »verengländert« (20) zu werden. Schön ist die Fremde dagegen immer dann, wenn sie der deutschen Heimat – etwa nahe Adelaide »das freundlich gelegene, soliden Wohlstand verratende Dörfchen Hahndorf, an dessen einfachen Häuschen überall deutsche Namen zu lesen sind« und wo man »auf deutsche Frage [...] deutsche Antwort« erhält (21) – oder aber der eigenen Vorstellungswelt entspricht: So gesteht Ehlers freimütig, Samoa deshalb schöner als die Sandwichinseln (Hawaii) zu finden,¹⁵ weil letztere »nicht dem Bilde, welches meine Phantasie mir vorgegaukelt« (56), entsprachen, während Samoa »genau so märchenhaft schön« war, wie »ich mir die Südsee vorgestellt« (ebd.) hatte.

Ehlers nutzt immer wieder die Schilderung einer oder weniger Figuren als Pars pro toto zur Veranschaulichung einer ganzen Kultur, die dementsprechend mitunter auch im Kollektivsingular bezeichnet wird: der Amerikaner (vgl. 47) oder »der Samoaner« (68). In Australien steht für die Ureinwohner, die »Australneger«, »ein bereits ergrautes, scheinbar gelähmtes Weib«, das bezeichnenderweise »neben einem verlöschenden Feuer einsam und fröstelnd am Boden lieg[t], das Abstoßendste von einem menschlichen Wesen, was man sich nur vorstellen kann.« (43) Hinzu kommen lediglich in einem Nebensatz noch einige »weibliche[] Scheusale« (43), die sich prostituieren. Alle Versuche, die Ureinwohner zu zivilisieren, seien gescheitert: »die ganze Rasse dem Untergange geweiht« (44), einerseits, weil sie sich wirtschaftlich kaum als »nützlich« (44) erwiesen habe, andererseits, weil sich die Kolonialregierungen auch nicht »[a]llzu viel« um ihr »Wohl« (43) kümmern. Diese kurze Episode über die »Australneger«, die Ehlers rasch abschließt, da der Besuch einer Fleischgefrieranstalt in Sydney »nicht minder interessant« (44) sei (tatsächlich äußert er sich zur Bedrohung des europäischen Fleischmarktes durch Gefrierfleischimporte sowie zu dessen Herstellung und Vertrieb sogar weit ausführlicher), passt eigentlich in das Bild, das wir uns gemeinhin vom Rassismus des weißen Mannes zu machen pflegen.

Wie kommt es aber, dass Ehlers die ebenfalls dunkelhäutigen Samoaner, die sich ebenso wenig als nützliche Arbeitskräfte erweisen, wie er mehrfach feststellt (vgl. 95, 145), geradezu idealisiert? Augenscheinlich ist sein rassenbiologisches Sensorium ästhetisch ausgerichtet: Er findet die glatthaarigen und »bronzefarbene[n]« (64) Samoaner einfach schön(er): »der schönste Menschenschlag [...], dem ich begegnet bin« (65), während die »Australneger« die »garsstigsten Menschen, denen ich irgendwo begegnet bin« (43), seien. Um seine Begeisterung für die doch kindlichen und arbeitsscheuen Samoaner vor seinem einheimischen Lesepublikum zu rechtfertigen, versucht Ehlers, sie zumindest mit ein paar deutschen Sekundärtugenden auszustatten: Die samoanische Hütte müsse Haus genannt werden, »denn für eine Hütte ist die ganze Bauart viel zu solide.« (68) Schließlich haben die Samoaner »Genau wie wir [...] ihre gelern-

15 | Im Hinblick auf Ehlers' ausgeprägtes antibritisches Ressentiment könnte schon die Benennung Hawaiis nach dem korrupten John Montagu, dem IV. Earl of Sandwich, sein Missfallen erregt haben.

ten Bauhandwerker« (69). An die Beschreibung des »soliden«, von »gelernten« Handwerkern errichteten Hauses schließt eine des samoanischen Dorfes an, das so auch einer provinziellen Idylle entstammen könnte: »Die Häuser gruppieren sich um einen weiten, sauber gehaltenen kiesbestreuten Platz, auf dem das [...] Gasthaus liegt« (109). Ergänzend die Naturerfahrung: »Die Luft ist kühl, der Wald erinnert lebhaft an einen jungen deutschen Buchenwald« (138).

*Abbildung 3: »Eingeborenen-Kirche« (o.J.)
Bildarchiv der deutschen Kolonialgesellschaft
Bild-Nr. 043-4021-09*



Abbildung 4: Norddeutsches Reetdachhaus



Auf sprachlicher Ebene wird so vollzogen, was Jens Jäger für einen bestimmten Typus kolonialer Fotografien beschrieben hat, nämlich, dass ihre Inszenierung vor allem von Landschaft, Natur und Gebäuden ganz einer europäischen

Sichtweise auf die Heimat entspricht. Auch eine zeitgenössische Fotografie aus Samoa hat Anteil an der (von Jäger anhand von afrikanischen Beispielmotiven beschriebenen) »Transformation der Kolonien in konsumierbare Einheiten«,¹⁶ erinnert der Bau doch durchaus an ein weißverputztes niederdeutsches Reetdachhaus. Nur die umstehenden Palmen fungieren als notwendiges Zeichen der »différance«, das auf den tatsächlichen Ort der Aufnahme hinweist.

Ehlers' besonderes Lob gebührt der »Sauberkeit« (110) der Samoaner beim Kochen; Eindruck macht auch der »schneidige junge Königssohn« Tamasese (132), wie überhaupt die Wahrnehmung der Samoaner als mutig-kämpferisches Volk die Reiseberichte aus Samoa und damit auch die fotografische Inszenierung der männlichen Samoaner als (wenn auch exotische) Militärs prägt, die auf einem Gruppenbild auch schon mal preußisch salutieren und »Kaiser-Wilhelm-Schnurrbärte«¹⁷ tragen.

*Abbildung 5: »Eingeborene« (o.J.)
Bildarchiv der deutschen Kolonialgesellschaft
Bild-Nr. 043-4020-03*



16 | Jäger 2008; vgl. hierzu auch Jäger 2009, 467–489.

17 | Hiery 2002, Abb. 106 (siehe die Bildunterschrift, die dieselbe Fotografie auf »ca. 1908« datiert).

Dieser Zug der ehlersschen Darstellung entspricht damit dem zweiten Typus des von Daniela Magill (1989, 2) vorgeschlagenen Rasters möglichen Verhaltens bei der Berührung mit fremden kulturellen Codes:

Bei der Berührung mit Fremdcodes kann, je nach Stärke und Verbindlichkeit der Eigencodes, folgendes geschehen:

1. Anpassung an die Fremdcodes, sie werden übernommen, die eigenen werden abgelegt
2. Unterwerfung des Fremden und seiner Codes, die eigenen werden aufrechterhalten, die fremden verschwinden
3. die eigenen Codes werden durch teilweise Übernahme der fremden angereichert, eine Vermischung findet statt.

Abbildung 6: »Eingeborenen-Gruppe« (o.J.)

Bildarchiv der deutschen Kolonialgesellschaft

Bild-Nr. 043-4020-13



Ehlers kokettiert zwar zuweilen mit der erstgenannten Möglichkeit, wenn er sich selbst etwa als »verwöhnter Kulturmensch« (69) denunziert und das einfache samoanische Steinbett lobt, klar bestimmend ist jedoch sein Drang zur Aneignung des Fremden und zur unhinterfragten Überschreibung von dessen Codes. Diese vollzieht sich durch die genannte Domestizierung der Südsee als heimat-tümelnde Idylle ebenso wie durch seine Bemächtigung des samoanischen Körpers. Die Nacktheit der Samoaner ist ein Faszinosum für alle Europäer der Zeit: die blanken Brüste der jungen Frauen, die muskulösen Körper der Männer, die kunstvollen Tätowierungen bis in den Genitalbereich. Ehlers kann seinen Lesern denn auch berichten:

Daß in Samoa nicht nur die Männer, sondern ausnahmsweise auch die Frauen mit der Tätowierharke in Berührung kommen, würde ich kaum erfahren haben, wenn nicht eine

opferfreudige Vertreterin der edlen Weiblichkeit sich herbeigelassen hätte, mir im Interesse der Wissenschaft ein Privatissimum in der Plastik zu lesen. Die ganze außerordentlich diskret angebrachte Tätowierung besteht, wie ich dabei entdeckte, aus Punkten sowie Plus- und Minuszeichen. Ob hier ein tiefer Sinn im kindischen Spiele liegt, das zu ermitteln, ist mir nicht gelungen. (67)

Diese zwei Sätze geben ein ganzes Bündel an Informationen über die sexuelle Motivation der männlich-weißen Forscherlust preis: Die Samoanerin wird als eine Art Probandin vorgestellt, die sich für die Wissenschaft »opfert«, und das Rendezvous als »Privatissimum«, also als exklusive akademische Veranstaltung bezeichnet. Das Objekt des vorgeblichen Interesses – die Tätowierung – ist allerdings nicht deren Thema, sondern die »Plastik«, also der nackte Körper der Frau, und wird einmal mehr infantilisiert als »kindliches Spiel«, das kulturell näher zu verstehen augenscheinlich nicht lohnt beziehungsweise gar nicht Ziel der Übung ist,¹⁸ die sich schließlich in dem harmlosen Wörtchen »dabei« verrät: Dieses »dabei« verweist auf eine Tätigkeit, während derer Ehlers die Beschaffenheit der Zeichen wahrnimmt, besagte Tätigkeit selbst bleibt jedoch unbennant und kann im genannten Kontext nur auf einen Sexualkontakt anspielen.

Bei aller Bedenkenlosigkeit einer solchen Inbesitznahme der Fremde, die sich auf Topografie (Entweihung Australiens), Ökonomie (Ehlers empfiehlt den Deutschen die Inbesitznahme Samoas als »wertvolle Kolonie« (145), die nicht nur Kokosprodukte, sondern auch erstklassige Kaffee- und Kakaobohnen [vgl. 99] liefern könne) und Menschen (Frauen) erstreckt: Ehlers ist sehr darum bemüht, seiner Leserschaft klar zu machen, dass man die Samoaner so sein lassen solle, wie sie sind. Gegen eine den Eingeborenen auferlegte Arbeitspflicht spricht er sich ebenso aus wie gegen ihre Missionierung oder »Zivilisierung« – die sichtbaren Folgen derselben rufen sogar höchsten Widerwillen in ihm hervor.

Daß die Kultur, die alle Welt beleckt, auch auf Samoa sich erstreckt und daß [...] die christliche Petroleumlampe deutschen Fabrikates an Stelle des unchristlichen Herdfeuers getreten ist, daß es samoanische Häuser gibt, in denen sich neben der Kava-Bowle auch die Nähmaschine, die Schwarzwalduhr, der Schaukelstuhl und womöglich eine Flasche Lohses Maiglöckchen-Parfüm findet, darf nicht verschwiegen werden. Aber solche Haushaltungen sind auch heute noch, Gott sei Dank, Ausnahmen [...]. (71)¹⁹

[...] bald waren es einige zum Gottesdienst gehende junge Mädchen, die mein Interesse in Anspruch nahmen. Um ihres Seelenhirten Wohlgefallen zu erregen, trugen sie

18 | Vgl. zur »Tatauierung« Bargatzky 2002, 607–635, insbes.: 616 (Abbildung von 1896 nach Felix v. Luschan) u. 617ff. (Abschnitt »Mana, tapu und Tatauierung – Die Einbindung des Menschen in den Kosmos«).

19 | Bilder eines solchen Kontrastes von Tradition und Moderne, allerdings in Neuguinea, finden sich z.B. in Hiery 2002, Abb. 66–68.

anstatt der kleidsamen Landestracht lange, hemdartige Kattungewänder und europäische runde Strohhüte, die meist infolge langjähriger Dienstzeit und rücksichtsloser Behandlung aus Rand und Band gegangen waren. Warum Priester, Pfaffen und Missionare solche und ähnliche Geschmacklosigkeiten groß züchten, ist mir von jeher ein Rätsel [...]. (81)

Auch bei als Plantagenarbeiter nach Samoa eingewanderten anderen Polynesiern moniert Ehlers, dass diese mit »dem Anziehen der ihnen verabfolgten Kleidungsstücke gleichzeitig einen großen Teil ihrer heimatlichen Sitten und Gebräuche ablegen.« (100) Der Wahrnehmung kultureller Degeneration setzt Ehlers »echt« gebliebene Samoaner entgegen: singende und trommelnde »Krieger [...] mit blau und schwarz bemalten Gesichtern, kurzen Lendenschürzen aus Tapa oder Blattstreifen, Laubgewinde um Hals und Schultern« (81). Der von Ehlers stark emotional besetzte Gegensatz von falsch und echt kann sich sogar in der Beobachtung einer einzigen Person manifestieren, etwa des Mädchens Silifina, das in exotischer Tracht »entzückend« (82) wirkt, in einem europäischen Ballkleid jedoch wie ein »in dem Trubel des Weihnachtsverkehrs schlecht behandelte[s] Postpaket« (83). Auch eine Gruppe samoanischer Missionsstudenten macht »von unten betrachtet, mit ihren bloßen Beinen und Lava-Lavas einen befriedigend stilgerechten Eindruck. Auf der oberen Körperhälfte trugen sie jedoch [...] den Panzer des zivilisierten Menschen, das in Samoa den Gentleman machende gestärkte Oberhemd. Ist so etwas zu glauben? – Nein! [...] Ich gerate jedesmal in eine gelinde Wut [...].« (112) Das Bewertungsschema erstreckt sich weiterhin auf die Natur, die gelobt wird als »eine echt tropische« (67), und auf kulturelle Riten wie den Siva-Tanz, der in seiner europäisch-züchtig domestizierten Variante nurmehr »den Eindruck von Zimmerymnastik« (83) mache, während »Ein richtiger Siva [...] in der Regel in einem ›fa muli pei pei‹ genannten Tanze« ende, »indem nur Anmut die Lenden der Tanzenden gürtet« (83) – was »meine kühnsten Erwartungen weit übertraf [...]« (84) Inbegriff des degenerierten Samoaners ist der »König der Samoaner, Herr[] Malietoa Laupepa« (85). Laupepa wohnt europäisch, ist durch die Abhängigkeit von der Obrigkeit ebenso entmündigt wie von seiner Frau, die »die Königlichen Hosen anhat und den Pantoffel schwingt, wenn es in Samoa Hosen und Pantoffeln gäbe« (88), kann nicht mit Geld umgehen und ist so hoch verschuldet, dass »Königliche Wechsel [...] selbst von Autographensammlern nicht mehr honoriert« (91) werden. Er wird als feige, dumm und fett charakterisiert (vgl. 86), übertrifft nur von seiner Gattin, die so monströs sei, dass ihre Schritte ein Erbeben auslösten und ihre Gestalt die Sonne verdunkle (vgl. 88). Ihm entgegengestellt wird der besagte »schneidige junge Königssohn mit seinem malerischen Gefolge« (132), den Rebellen.

Solange die Samoaner sich in Ehlers' Augen wie Samoaner betragen, lässt er sie gelten und ist seine Schilderung im Vergleich mit anderen Texten der Zeit vergleichsweise frei von Rassismus. Das für den rassistischen Diskurs grundlegende dichotomische Schema bedient er gerade nicht, es gibt bei Ehlers eben im wahrsten Sinne des Wortes kein binäres Schwarz-Weiß-Denken, das

Weißten stets zustimmen und Schwarze stets ablehnen würde. Jede Form von *Hybridisierung* kritisiert er jedoch scharf – und das nicht nur bei den Samoanern mit Schwarzwalduhren und Kattunhemden. Auch jenen Deutschen, die in den Kolonien »verengländern«, ist sein Zorn gewiss: »in Sydney lebende Damen«, die, »selbst wenn sie unter sich sind, englisch miteinander sprechen« (20) und korrespondieren, bezeichnet er als hochgradig »entartete Weiber« (21). »Daß die Kinder solcher Frauen – hoffentlich hat die Vorsehung ein Einsehen und schlägt sie mit Unfruchtbarkeit – schon bevor sie geboren, dem Deutschtum verloren sind, liegt auf der Hand.« (20f.) Der dafür verantwortliche Kulturimperialismus der Angloamerikaner wird daher von Ehlers verspottet, wo immer es nur angeht: Er zieht »einfache, saubere Gebäude« den »amerikanischen Städten«, wo »neben elenden Spelunken zwanzigstöckige Häuser, sogenannte Himmelskratzer, bis in die Wolken ragen« (18) vor. Eine Kulturlosigkeit vor allem der Amerikaner wird immer wieder beschworen: »Der Australier kaut im Gegensatz zum Amerikaner im allgemeinen weder Tabak noch Gummibonbons und ist denn auch im Vergleich zu diesem in Bezug auf Spucken ein wahrer Engel. Dennoch genügt das, was er in dieser Hinsicht leistet, vollauf, seine Gesellschaft einem Europäer hier und da zu verleiden.« (35) Die sozialen Verkehrsformen hätten in den Kolonien unter dem demokratischen Einfluss der Angloamerikaner stark gelitten, so echauft sich Ehlers über deutsche Dienstmädchen in Australien, die aufgrund zu hoher Gehälter und der Aussicht auf das Wahlrecht für Frauen ihre Stellung vergessen, sich »gesteppte seidene Unterröcke das Stück zu 60 – 100 Mark« (39) anschaffen und freche Reden gegen ihre Herrschaft führen (vgl. 40). Kein Wunder, da doch die demokratisierten Amerikaner – die Rede ist von einer Schiffsbesatzung – »sich mit den Mützen auf dem Kopfe, die Hände in den Hosentaschen, pfeifend oder singend im Salon herumräkeln« (48). An die Stelle geistiger Kultur trete bei den Angloamerikanern die Kultur des Geldes, die Kommerzialisierung durchziehe die gesamte Landschaft und Gesellschaft: Es gebe im Gegensatz zu Amerika »in Australien denn doch immer noch einige unbemalte Felswände und unbedruckte Zahnstocher.« (38) Doch auch hier gelte: »Alles ist ›business‹, ich möchte beinahe sagen selbst die Vergnügungen und die Frömmigkeit. Ich habe in Australien nie einer Unterhaltung gelauscht, in der nicht von Pounds, Schillings und Pence, Stock exchange, Goldshares u.s.w. die Rede war.« (38)

Besonders auf dem Dampfer nach Samoa gehen Ehlers die Amerikaner und Australier mit ihren rüpelhaften Manieren und ihrem pekuniären Imponiergehabe auf die Nerven: »Die Australier renommierten in Pounds, die Amerikaner in Dollars, die einen bezeichneten die anderen als ›uncivilized people‹, ›bush-rangers‹ und was weiß ich sonst noch, so daß es mich heute noch wundert, daß alles ohne Keilerei und Boxerei abgegangen ist.« (47) Kurz: »fast durchweg Australier und Amerikaner von der schlimmsten Sorte« (47). Doch »Ein an Bord befindlicher Europäer schien sich gleichfalls in der Rolle des Amerikaners zu gefallen und suchte ihn an Rücksichtslosigkeit womöglich noch zu überbieten.« (47) Es ist besonders diese Imitation, die Ehlers aufs Korn nimmt. Eingerückt zitiert er leicht abgewandelt den Schiller-Vers »Auch wie er sich räuspert, und

wie er spuckt, / Das hat er ihm gründlich abgeguckt.« (47) Sigmund Freud hat 1921 in seiner Schrift *Massenpsychologie und Ich-Analyse* jene Passage aus *Wallensteins Lager* als Illustration für seine Ausführungen zu Idealisierung und Identifizierung verwendet:

Es ist evident, daß der Soldat seinen Vorgesetzten, also eigentlich den Anführer, zum Ideal nimmt, während er sich mit seinesgleichen identifiziert und aus dieser Ichgemeinschaft die Verpflichtungen der Kameradschaft zur gegenseitigen Hilfeleistung und Güterteilung ableitet. Aber er wird lächerlich, wenn er sich mit dem Feldherrn identifizieren will. Der Jäger in Wallensteins Lager verspottet darob den Wachtmeister: Wie er räuspert und wie er spuckt, / Das habt ihr ihm glücklich abgeguckt ... (Freud 1972, 150)

Der amerikanisierte Europäer ist also von Ehlers über das allemal den Zeitgenossen geläufige Schillerwort als lächerlich anmaßend eingeführt, bevor er beschrieben wird: Es handelt sich um

einen amerikanischen Juden, dessen Wiege, wenn nicht alle Anzeichen trügten, in der Frankfurter Judengasse gestanden hatte. Er war einer der größten Renommisten, die wir an Bord hatten, und konnte den Mund nie voll genug nehmen – nebenbei bemerkt auch beim Essen, wo er sein Möglichstes tat, Herrn Claus Spreckels [d.i. der Reeder] zu schädigen. Was er aß und in welcher Reihenfolge er die Speisen genoß, war ihm gleichgültig: so sah ich ihn eines Mittags – der Kapitän ist mein Zeuge – gekochten Fisch mit Blumenkohl und Aprikosenkompott essen und dazu Kaffee trinken. Daß er, trotzdem er behauptete, kein Wort Deutsch zu verstehen, von Geburt mein Landsmann war, erkannte ich aus der Tapferkeit, mit der er mit dem Messer an seinem Munde herumfuhrwerke. (47)

So wie die apathische Alte für die untergehende »Rasse« der »Australneger« steht und der so gänzlich unmajestätische »König der Samoaner, Herr[] Malietoa Laupapa« für die bereits degenerierte, von ihrer »echten« Lebensweise entfremdete Fraktion der Samoaner, avanciert bei Ehlers der Jude zum *Pars pro toto* für die abgelehnte Kultur der Amerikaner. Dass dieser Vertreter des antagonistischen Prinzips von Ehlers ausgerechnet als in Deutschland gebürtig entlarvt wird und das zudem nicht zugeben will, ist kein Widerspruch, sondern fügt sich nahtlos ein in Ehlers' Bewertungsschema von echt vs. unecht: Das politische Prinzip der amerikanischen Demokratie mit ihrer Nivellierung der Standesunterschiede und der Verabschiedung einer durch die Geburt bestimmten Volkszugehörigkeit im Einwanderungsland Amerika sowie das ökonomische Prinzip eines auf den bloßen Tauschwert fixierten Kapitalismus, der ebenfalls nivellierend wirkt – etwa auf die europäischen Schafzüchter, denen mit den australischen Gefrierfleischimporten »enormer Schaden« (45) zugefügt würde –, lässt sich konsequenterweise veranschaulichen in der Projektion eines Juden, der als Person selbst festgeschriebene Identitäten unterläuft. Und da das amerikanische Prinzip, das sich auf abstrakte demokratisch-kapitalistische Verkehrsformen beschränkt, von Eh-

lers strikt abgelehnt wird, muss dessen Vertreter unbedingt in seiner Eigenschaft als hybride Figur lächerlich gemacht werden, und sei es in seinem Essverhalten. In der Gestalt des Juden verkörpern sich neben der »angloamerikanischen« Angeberei und Kulturlosigkeit auch Gier, Täuschung, sprachliche Inferiorität und sogar Schmarotzertum, wenn ihm vorgeworfen wird, am Buffet die »Schädigung« des deutschen Reeders zu betreiben. Ein als übersteigert geltendes Assimilationsbestreben deutscher Juden ist im Wilhelminismus sehr oft Anlass für ein Verlachen durch die Mehrheitsgesellschaft, die dieses Bestreben keinesfalls anzuerkennen gewillt ist.²⁰ Die antisemitischen Zuschreibungen sind hier also offenkundig, folgen jedoch abermals keinem rassenbiologischen Muster, der Jude wird physiognomisch nicht beschrieben. Er wird allein für seine ökonomische und kulturelle Renommiersucht kritisiert – beziehungsweise dient das von Ehlers entworfene Zerrbild dazu, eben diese den Amerikanern zugeschriebenen Eigenschaften zu kritisieren. Da die angloamerikanische Kultur Ehlers zufolge auf eine Ökonomisierung aller Lebensbereiche hinausläuft (»selbst die Vergnügungen und die Frömmigkeit«), bietet sich für ihn die Projektion eines Juden als Statthalter hierfür geradezu an, identifiziert der Autor doch die gesamte Sphäre des Handels als »jüdisch«: Bei der Beschreibung der Schafzucht preist er die geringe Arbeit, die die Züchter in Australien damit haben, die jedoch nach jeder Schur unterbrochen werde von den »Wollkäufern, Christen und Juden«, mit denen sie sich »herumzuärgern« (25) hätten – käme es auf die antisemitische Konnotation nicht an, wäre der vermeintlich egalisierende Zusatz »Christen und Juden« völlig verzichtbar. Expliziter wird Ehlers zumindest für den zeitgenössischen Leser bei der Beschreibung des Feilschens zwischen (deutschen) Matrosen und Samoanern: »Offiziere und Mannschaften handelten mit alten abgelegten Kleidungsstücken, als seien sie sämtlich auf dem seligen Mühlendamm in Berlin oder dem Steinweg in Hamburg groß geworden« (115). Beide Straßennamen verweisen auf jüdische Viertel: Der Steinweg war Standort der Synagoge in Hamburg und in der antisemitischen Rhetorik wurden Juden als »Mühlendammer« (Herzig 1992, 14f.) nach diesem jüdischen Kleinhändlerviertel in Berlin bezeichnet.

Im Zentrum von Ehlers' exotistischer, locker-unterhaltsamen Reisebeschreibung steht damit eine kritische Abrechnung mit Hybridisierungen aller Art:

- der *Hybridisierung des Sozialen* am Beispiel des gesellschaftlichen Aufstiegsversuches des rebellierenden Dienstmädchens und des aus einfachen Verhältnissen stammenden Juden, die durch die Lächerlichkeit der Imitation (der seidene Unterrock des Mädchens, Sprache und Benehmen des Juden) als scheiternde vorgeführt werden soll;
- der *Hybridisierung der Geschlechter* am Beispiel wahlberechtigter Frauen und der monströsen Frau des Königs von Samoa, deren Erscheinung als Schreckensbild für die vollzogene Vermännlichung der Frau und die damit einhergehende Entmachtung des Mannes fungiert;

20 | Was sich etwa in den zahllosen antisemitischen Postkarten der Zeit niederschlägt, vgl. hierzu Haibl 2000 u. Bajohr 2003.

- der *Hybridisierung der Kultur* am Beispiel der Englisch sprechenden deutschen Siedlerinnen oder der europäisch gekleideten Samoaner, die nicht mehr nackt gehen und keine »echte« Siva mehr tanzen;
- der *Hybridisierung der Ökonomie* am Beispiel des Imponiergehabes mit *Dollars* und *Pounds* und dem für den antisemitischen Diskurs der Zeit so zentralen Verweis auf die Börse:²¹ »Stock exchange, Goldshares u.s.w.« (38).

Der Börse als Schauplatz einer völlig entfremdeten Beziehung zu Arbeit, Ware und Besitz stellt Ehlers die Begegnung mit einem »bejahrte[n]« irischen »Krüppel« (27) gegenüber, der im australischen Ararat nur mit der Kraft seiner Arme nach Gold gräbt und dessen Existenz Ehlers Rührung und Respekt abnötigt. Sein Beispiel – er findet kaum etwas und ist bettelarm, will der Gesellschaft jedoch nicht als Almosenempfänger zur Last fallen und arbeitet daher unermüdlich – steht für das Prinzip direkter, »fassbarer« Arbeit und einer »unternehmerischen« Existenz in persönlicher Verantwortung, die das Prinzip der »Goldshares« nicht kennt und die von ihm vernichtet zu werden droht (wie auch die deutsche Schafzucht vom Importhandel): »der Kapitalist verdrängte den auf seine eigene Faust grabenden Abenteurer« (30), was der Reisende sehr bedauert (vgl. 27 u. 31). Ehlers stellt dieser Form des Kapitalismus wiederum einen »Kommunismus« der »echten« Samoaner gegenüber: »Freigebigkeit und Gastlichkeit das sind die beiden hervorstechendsten Eigenschaften des samoanischen Volkscharakters. [...] Unter sich sind die Samoaner in einer Weise gastfrei und freigebig, die nahezu an Kommunismus grenzt und sogar der weiteren Entwicklung des Lands hinderlich ist.« (74f.) Der letzte Halbsatz verdeutlicht, dass die Opposition von Kapitalismus und Kommunismus kein politisches Plädoyer für eine der beiden Wirtschafts- und Gesellschaftsformen impliziert. Ein Stellvertreter dieses »echten« Samoa ist Safu, ein 14-jähriger, den Ehlers als »Hilfsdiener und Dolmetscher« (72) beschäftigt und der »in seinem Benehmen, in seiner Art zu denken und zu handeln, Samoaner vom reinsten Wasser war.« (74) Safu nutzt all seinen Lohn, um einem anderen Diener Geschenke zu machen. Mit Geld weiß er nichts anzufangen, den Wertunterschied zwischen einem Strohhut und einem Pferd kann er nicht begreifen. Ungeachtet dessen (oder gerade darum) ist er »ein reizend liebenswürdiger Junge von anschniegenderm, zutunlichem Wesen, hatte allerliebste Manieren und eine schnelle Auffassungsgabe. [...] Er bewegte sich in der unbefangenen Weise, bescheiden und wohlherzogen, wie ein Knabe aus guter Familie [...]« (72f.) Safu ist im Gegensatz zu dem Juden ganz er selbst, authentisch auch in seiner gutmütigen Trägheit, die ihm jede anstrengende Betätigung – die in Ehlers' Samoa auch nicht nötig erscheint zum Überleben – verbietet. Da Samoa Ehlers' Vorstellung vom »Paradies« (56) erfüllt, nimmt er zumindest die »reinen« Samoaner als unschuldige und unverdorbene Naturkinder war. Diese Vorstellung ist keineswegs eine christliche, sondern verdankt sich Jean-Jacques Rousseaus antizivilisatorischem Kulturpessimismus (»Alles ist gut, wie es aus den Händen des

21 | Vgl. zu diesem Topos ausführlich Schößler 2009.

Schöpfers kommt; alles entartet unter den Händen des Menschen.«²²), der im »edlen Wilden« sein Ideal gefunden hat: Jene Samoaner dagegen, die durch Missionierung hybridisiert wurden, fallen Ehlers insbesondere dadurch auf, dass sie unverschämt und respektlos sind, stehlen (vgl. 119) und für »das Herunterholen einer Kokosnuß, das Zeigen eines Weges oder einer Badestelle einen Dollar verlang[en]« (112). Kurz: Die kulturelle Hybridisierung des Paradieses bedeutet dessen Untergang, so wie die Hybridisierung der Geschlechterrollen und sozialer Rollen den Untergang eines festgefügtten bürgerlichen Weltbildes bedeutet. Die unverdorbenen Samoaner zeichnen sich durch ihr Leben in Gemeinschaft aus, während all jene Figuren, die im Verlauf des Reiseberichtes Ehlers' Missfallen auf sich ziehen, Produkte einer als schädlich empfundenen Vergesellschaftung sind.²³ Und so steht der die Identität des deutschen Bourgeois sichernden Idee einer nationalen *Gemeinschaft*, die er in Samoa noch vorhanden glaubt, die nicht-identische Identität (vgl. hierzu Holz 2007, 37–57) des Juden als Verkörperung der *Gesellschaft* gegenüber, die auch in der Beschreibung jener Samoaner anklingt, die bereits durch Kulturkontakt korrumpiert sind. Ehlers' Verwünschungen treffen damit stets Konstruktionen und Erscheinungsformen des Hybriden, mit denen die nationale Ordnung der Welt insgesamt in Gefahr gerät. Wie von Homi K. Bhabha (*The Location of Culture*. London 1994) zur Diskussion gestellt,²⁴ erweist sich die Aneignung der Kultur der (Kolonial-)Herren durch die Subalternen (hier: Samoaner, Frauen, Juden, Dienstboten) stets als eine Verfremdung, die die herrschende Autorität untergräbt. Im durch Kontakt und Grenzüberschreitung eröffneten Raum zwischen den Kulturen, Geschlechtern, Rassen und Klassen verliert der weiße Mann an Macht, indem sich die Beherrschten seinem Zugriff zu entziehen drohen. Ehlers fasst diese Öffnung postkolonialer Räume durch Übersetzung, Identifikation, Aushandlung und Mimikry (die zentralen von Bhabha beschriebenen Strategien) aus seiner Perspektive durchaus folgerichtig als Bedrohung *seines* Weltentwurfs, von ihm metaphorisiert als Verunreinigungen und Verfälschungen herrschender Diskurse, auf. Und zumindest in dieser Hinsicht ist das eingangs beschworene »Phänomen« Otto Ehlers dann doch ein eher konventionelles Beispiel für den konservativen Reflex auf die gesellschaftlichen Umbrüche in der Moderne. Den deutschen Weltreisenden des 19. Jahrhunderts ereilt auch hier auf Samoa, wo sich seine Spur zu verlieren beginnt, das Schicksal, stets zu spät zu kommen.

22 | So der erste Satz in Rousseaus »Emil oder Über die Erziehung« (1998, 9).

23 | Ob Ehlers das erst in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts populär gewordene Werk »Gemeinschaft und Gesellschaft« (erstmalig 1887 erschienen) des Soziologen Ferdinand Tönnies kannte, ist nicht bekannt.

24 | Vgl. in deutlich mehr um Verständlichkeit bemühten Worten die Darstellungen des Ansatzes durch Bonz/Struve 2006, 140–153, sowie Castro Varela/Dhawan 2005, 83–110.

LITERATUR

- Art. »Ehlers, Otto E.«. In: Allgemeine Deutsche Biographie. Nachträge bis 1899: Döllinger-Friedreich. Bd. 48. Leipzig 1904 [zit. als ADB]
- Bajohr, Frank (2003): »Unser Hotel ist judenfrei«. Bäder-Antisemitismus im 19. und 20. Jahrhundert. 3. Aufl. Frankfurt a.M.
- Bargatzky, Thomas (2002): Die Weltanschauung der Polynesier unter besonderer Berücksichtigung Samoas. In: Hermann Joseph Hiery (Hg.): Die deutsche Südsee 1884–1914. Ein Handbuch. 2. Aufl. Paderborn u.a., S. 312–321
- Bonz, Jochen/Struve, Karen (2006): Homi K. Bhabha: Auf der Innenseite kultureller Differenz: »in the middle of differences«. In: Stephan Moebius/Dirk Quadflieg (Hg.): Kultur. Theorien der Gegenwart. Wiesbaden 2006, S. 140–153
- Castro Varela, Maria do Mar/Dhawan, Nikita (2005): Homi K. Bhabha – Von Mimikry, Maskerade und Hybridität. In: Dies. (Hg.): Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung. Bielefeld, S. 83–110
- DiPaola, Kathrin (2004): Samoa – Perle der deutschen Kolonien? »Bilder« des exotischen Anderen in Geschichte(n) des 20. Jahrhunderts. Diss. Univ. of Maryland
- Ehlers, Otto E. (1894a): An indischen Fürstenhöfen. 2 Bde. Berlin
- Ders. (1894b): Im Sattel durch Indochina. 2. Bde. Berlin
- Ders. (1895): Samoa. Die Perle der Südsee. Berlin [ND Düsseldorf 2008]
- Ders. (1896): Im Osten Asiens. Berlin
- Freud, Sigmund (1972): Massenpsychologie und Ich-Analyse. In: Ders.: Gesammelte Werke. Bd. 13. 7. Aufl. Frankfurt a.M.
- Giesen, Dieter (1984): Kolonialpolitik zwischen Irritation und Illusion. Prolegomena zu einer Rechts- und Sozialgeschichte deutscher Kolonialbestrebungen im Pazifik am Beispiel Samoas (1857–89). In: Dieter Wilke (Hg.): Festschrift zum 125jährigen Bestehen der Juristischen Gesellschaft zu Berlin. Berlin/New York, S. 177–226
- Gründers, Horst (1995): Geschichte der deutschen Kolonien. 3. Aufl. Paderborn
- Haberberger, Simon (2002): Kannibalismus in Deutsch-Neuguinea. In: Hermann Joseph Hiery (Hg.): Die deutsche Südsee 1884–1914. Ein Handbuch. 2. Aufl. Paderborn u.a., S. 312–321
- Haibl, Michaela (200): Zerrbild als Stereotyp. Visuelle Darstellungen von Juden zwischen 1850 und 1900. Berlin
- Herzig, Arno (1992): Judenhaß und Antisemitismus bei den Unterschichten und in der frühen Arbeiterbewegung. In: Ludger Heid/Arnold Paucker (Hg.): Juden und deutsche Arbeiterbewegung bis 1933. Soziale Utopien und religiös-kulturelle Traditionen. Tübingen
- Hiery, Hermann Joseph (2005): Bilder aus der deutschen Südsee. Fotografien 1884–1914, Paderborn u.a.
- Ders. (2008): Zur historischen Bedeutung eines deutschen Weltreisenden. In: Otto E. Ehlers: Samoa. Perle der Südsee. Düsseldorf, S. 149–187
- Holz, Klaus (2007): Die Paradoxie der Normalisierung. Drei Gegensatzpaare des Antisemitismus vor und nach Auschwitz. In: Klaus-Michael Bogdal u.a. (Hg.): Literarischer Antisemitismus nach Auschwitz. Stuttgart/Weimar
- Honold, Alexander (2010): Literatur in der Globalisierung – Globalisierung in der Literatur. In: www.germanistik.ch 02

- Jäger, Jens: »Heimat« in Afrika. Oder: die mediale Aneignung der Kolonien um 1900. In: *Zeitenblicke* 7 (2008), H. 2 [online unter: www.zeitenblicke.de/2008/2/jaeger (30.04.2011)]
- Ders. (2009): Colony as Heimat? The Formation of Colonial Identity in Germany around 1900. In: *German History* 27, H. 4, S. 467-489
- Magill, Daniela (1989): *Literarische Reisen in die exotische Fremde. Topoi der Darstellung von Eigen- und Fremdkultur*. Frankfurt a.M.
- Morlang, Thomas (2010): *Rebellion in der Südsee. Der Aufstand auf Ponape gegen die deutschen Kolonialherren 1910/11*. Berlin
- Rousseau, Jean Jacques (1998): *Emil oder Über die Erziehung* [1762]. 13. Aufl. Paderborn
- Samulski, Roland (2004): Die Sünde im Auge des Betrachters. Rassenmischung und deutsche Rassenpolitik im Schutzgebiet Samoa 1900-1914. In: Franz Becker (Hg.): *Rassenmischehen – Mischlinge – Rassentrennung. Zur Politik der Rasse im deutschen Kolonialreich*. Stuttgart
- Schößler, Franziska (2009): *Börsenfieber und Kaufrausch. Ökonomie, Judentum und Weiblichkeit bei Theodor Fontane, Heinrich Mann, Thomas Mann, Arthur Schnitzler und Émile Zola*. Bielefeld
- Tonin Robert (2002): Venus von Samoa. In: Alexander Honold/Oliver Simons (Hg.): *Kolonialismus als Kultur. Literatur, Medien, Wissenschaft in der deutschen Gründerzeit des Fremden*. Tübingen/Basel

›w/White‹ werden

Zur Repräsentation von *whiteness* in Max Frischs *Stiller*

MELANIE ROHNER

Abstract

The article demonstrates the extent in which the main characters' actions, thoughts and emotions in Max Frisch's novel Stiller (1954) are prompted by normative concepts of whiteness. First, Julika's asexuality, lifelessness, virtual immaterialness and moral integrity can be correlated to an image of ›white‹ femininity with a long tradition. Second, making visible the apparent invisibility of white skin, Stiller's pseudonym, »White«, shall be taken literally. The character is read as a wishful projection by Stiller, who fails to conform to an explicitly ›white‹ ideal of masculinity – an ideal widely evoked in the 1950s, e.g. in numerous Western films and in the work of Ernest Hemingway.

Im Zentrum von Max Frischs Roman *Stiller* steht mit dem Schweizer Anatol Ludwig Stiller eine Person, die sich erbittert weigert, diese Person zu sein. »Ich bin nicht Stiller« (III, 361),¹ lautet denn schon der erste Satz des eponymen Erzählers und Protagonisten, der stattdessen darauf insistiert, ein amerikanischer Staatsbürger namens James Larkin White zu sein – und zwar so hartnäckig, dass der zürcherischen Polizei nichts anderes übrig bleibt, als ihn gleich nach seiner Rückkehr in die Schweiz zu inhaftieren. Nicht nur durch die Vehemenz seiner Weigerung indes verrät sich Stiller. Auch seine Aufzeichnungen im Gefängnis – als die sich der erste Teil des Romans präsentiert – machen rasch klar, dass es sich beim vermeintlichen Amerikaner um den verschollenen Stiller handeln muss. Die zentrale Frage des Romans lautet denn auch nicht, ob White Stiller ist, sondern ob einer, der etliche Jahre woanders war, in Amerika vieles erlebt und sich also verändert hat, immer noch die gleiche Person ›ist‹ wie zuvor.

Stillers neuer Name White hat in der Forschung Anlass zu verschiedenen Spekulationen gegeben. Meistens wird in ihm ein Symbol für den selbst gewählten Neuanfang Stillers gesehen: Indem Stiller seine Vergangenheit von

1 | Zitiert wird, wenn nicht anders angegeben, nach Frisch 1998 mit römischer Bandzahl und arabischer Seitenangabe.

sich werfe, beginne er gleichsam als ›unbeschriebenes Blatt‹ ein neues Leben.² Manchmal ist freilich auch positivistisch argumentiert worden: Frisch habe den Namen James Larkin White von dem Entdecker jener Carlsbader Kavernen übernommen, die im Roman Bühne für die vermeintliche Begegnung des Protagonisten mit seinem Doppelgänger sind (vgl. Naumann 1986, 698f.) und die Frisch als Tourist tatsächlich besucht hat. Und positivistische Erklärung und symbolische Interpretation wurden auch schon kombiniert:

The use of the actual name of the caves' discoverer provided Frisch's narrative with ready-made symbolic nuances. White or Weiß, as the protagonist asks to be called in Switzerland, indicates the *tabula rasa*, the blank page on which the character remains to be written or come to self-realization. (Fickert 1978, 479)

Die naheliegende Möglichkeit aber, dass das Pseudonym Stillers auch eine ethnische Bedeutung haben könnte, dass es als Appellativ explizit auf die *whiteness* seines Trägers verweist, ist in der Forschung noch nicht einmal in Erwägung gezogen worden. Tatsächlich nennt sich Stiller erst von einem ganz bestimmten Zeitpunkt an, der bei einer positivistischen Herleitung nicht erfasst wird, White: erst nach einem Selbstmordversuch beziehungsweise nachdem er in der Karlsbader Kavernen-Episode seinen Doppelgänger, einen sogenannten Mexican boy (III, 521), getötet haben will. Dass die ethnischen Markierungen sowohl des Protagonisten wie auch dieses Doppelgängers in der Forschung bisher ignoriert wurden, überrascht umso mehr, als diese in der »Identität« ja regelmäßig ein Hauptthema des Romans ausmacht und es keiner besonders forcierten Lektüre bedarf, um die Carlsbader Kavernen-Episode als Veranschaulichung der Identitätsbildung Whites über einen Prozess der Alterisierung zu erkennen: Was nach Stillers Dafürhalten nicht zu einer ›weißen‹ männlichen Identität, zur Identität Whites eben, gehört, wird über die fiktive Tötung des eigenen Fremden – in diesem Fall des »Mexican boy« – ausgelöscht.

In Whites Abenteuergeschichten, die Stiller vornehmlich für seinen Gefängniswärter Knobel erfindet, imaginiert und bezeichnet er White explizit als amerikanischen »Cowboy« (III, 506), wie er in zahlreichen Wildwestfilmen mythisiert wurde, die gerade in den 1950er Jahren ihre Blütezeit erlebten (vgl. Grob/Kiefer 2003, 31). Den Klischees dieses Genres entsprechend reist White als *Lonesome Cowboy* pfeifend durch Amerika und Mexiko:

Ich sah die Prärie, die Schlächtereien von Chicago, [...] die Indianer, die größte Kupfergrube der Welt, die größte Hängebrücke der Welt, ich redete mit fremden Gesichtern [...], ich arbeitete einen Monat in Detroit [...], Geld hatte ich fast nie, aber ich piff vor Seligkeit[...] (III, 685)

2 | Eine Liste von Forschern, die diese These vertreten, findet sich bei Naumann 1986, 702, Anm. 2.

White ist wie ein echter Westernheld stets mobil, hält sich sowohl in der Wildnis (bei den »Indianern«) als auch in Städten auf (»Chicago«, »Detroit« sowie San Francisco, wo 1952 noch »die größte Hängebrücke der Welt« stand),³ kann aber keinem der beiden Bereiche ganz zugeordnet werden. Somit erscheint er weder zu zivilisiert noch zu wild: Eine zu starke Assoziation mit Zivilisation und städtischem Leben würde ihn in gefährliche Nähe zu Vorstellungen von Weichlichkeit, Weiblichkeit und dergleichen rücken, während in der Wildnis des Westens nur »die ›Wilden‹ selbst zu Hause [sind] und daneben höchstens noch brutale Verbrecherbanden und verrohte weiße Männer« (Weidinger 2006, 97). Im Gegensatz zu diesen hat der Cowboy auch Glück bei Frauen, nutzt es sexuell allerdings nie aus: »He is a fighting monk, [...] whose soul is as white as his hat« (Savage 1986, 103). Als White einmal eine »schöne« »junge Mulattin« aus einem »brennenden Sägewerk« rettet, geht er mit ihr denn auch lediglich »zum Fischen« (III, 404–407).

Als ›Westerner‹ ist White freilich auch Individualist, der, wenn er seine Gründe hat, sich in Selbstjustiz üben und seinen Nebenbuhler Joe etwa, der »[e]ine Limousine [...] gestohlen[]« (III, 403) hat, in bester Cowboy-Manier in der Wüste einfach niederschießen kann: »Und Schuß. Und kein Wort mehr von Joe« (ebd.). Die Durchsetzungskraft und Entschlossenheit, die White hier in der lebensbedrohenden Wildnis zeigt, verdeutlichen genauso wie seine lakonisch abgehackten Sätze, dass der Westernheld in ein Männlichkeitsparadigma eingeschrieben ist, das auf Taten, nicht auf Worte gerichtet ist. Schließlich ist es die Aufgabe eines rechten, eben immer im Bereich zwischen Wildnis und Zivilisation agierenden ›Westerners‹, diesen Grenzbereich stetig Richtung Westen zu verschieben, der Zivilisation neues Land zugänglich zu machen – das Frontierprojekt voranzutreiben (vgl. Grob/Kiefer 2003, 22): White entdeckt in bereits erwähntem Abenteuer immerhin die Karlsbader Kavernen – wie 1901 sein realer Namensspender James Larkin White, den Stiller am Ende seiner Erzählung über Whites Entdeckung sogar namentlich nennt. Damit kennzeichnet Stiller aber nicht nur seine Berichte als Erfindungen, sondern verweist eben auch auf die Genre-Topoi, anhand derer er die Figur White inszeniert: »James (Jim) Larkin White« soll, wie für Touristen auf einem »Denkstein« mit »metallenen Lettern« zu lesen sei, »a young cowboy« gewesen sein (III, 521). Als solch ein legendärer Cowboy entspricht White den in den 1950er Jahren vorherrschenden Männlichkeitsidealen, die der Western transportierte und tradierte (vgl. Zurstiege 1998, 63–67); der Norm einer, wie sich noch erweisen wird, ganz spezifisch ›weißen‹ Männlichkeit, die sich über »Christianity, ›race‹ and enterprise/imperialism« (Dyer 1997, 14) definiert.

3 | Auch wenn die genannten Städte natürlich größer sind als jene in Wildwestfilmen, ruft das beschriebene, stetige Oszillieren Whites zwischen Land und Stadt doch den Mythos des ewig mobilen Westernhelden auf, der eben nie allzu lange in der Stadt oder Wildnis verweilt, sondern meist in einer Gegend zwischen den beiden Bereichen (der »Prärie«) unterwegs ist.

Im Gegensatz zu White ist Stiller eine Figur, die immer Angst hat, »in irgendeinem Sinn nicht zu genügen« (III, 440). Vor allem leidet er seit seiner von ihm selbst so bezeichneten »Niederlage in Spanien« unter der Angst, kein »richtiger Mann zu sein« (III, 496). Als Freiwilliger im »Spanischen Bürgerkrieg« hat er seine »Feuerprobe«, »eine kleine Fähre am Tajo zu bewachen«, nicht bestanden und die feindlichen »Franco-Spanier« »die Fähre benutzen [lassen], ohne zu schießen, wiewohl es für ihn [...] eine Leichtigkeit gewesen wäre, die vier Feinde auf der Fähre abzuschießen« (III, 489). Als Hypotext dieser Episode, über dessen intertextuellen Bezug Stillers Versagen akzentuiert wird, nennt die Forschung mit *For Whom the Bell Tolls* (1940) jeweils einen Roman Ernest Hemingways. Gerade 1954, also im Erscheinungsjahr des *Stiller*, erhielt dieser den Nobelpreis für Literatur. Zwar wurde ihm der Nobelpreis nicht für diesen Roman, sondern für *The Old Man and the Sea* (1952) zugesprochen, aber Frisch dürfte an Hemingways *For Whom the Bell Tolls* interessiert haben, was in allen Romanen des Amerikaners zum Ausdruck kommt: dessen Modell eines »twentieth-century masculine literary hero« (Rodriguez 2003, 204), das sich in etlichen Aspekten mit jenem des Westernhelden deckt: »[T]he man of action, a lone individualist with primitive emotions who struggles bravely against personal or cosmic circumstances« (ebd., 204). So ist denn auch Robert Jordan in *For Whom the Bell Tolls* ein überaus viriler Mann, der wie Stiller als Freiwilliger am spanischen Bürgerkrieg teilnimmt, aber im Unterschied zu Stiller ernsthaft bereit ist, für seine Ideale sein Leben zu riskieren. Tatsächlich ist die ganze Episode von Stillers Versagen am Tajo im genauen Gegensatz zu Jordans Abenteuer konzipiert: »Jordan ist ein erfahrener Experte, Stiller ein unerfahrener Dilettant. Stiller soll die Brücke bewachen, Jordan zerstört sie. Jordan gewinnt Liebe und Achtung, Stillers Feigheit kostet ihn beides« (Köpke 1977, 160). Diese oppositive Konstellation lässt sich zusätzlich an den beiden Frauenfiguren nachvollziehen: Anja, der Stiller erfolglos zu imponieren versucht, ist als »Polin« mit »volle[m] Temperament, etwas Tatarenblut, eine Kämpferin von Geburt« (III, 614), ein »Flintenweib« *par excellence*, wie es Klaus Theweleit in *Männerphantasien* analysiert hat. Die Angst vor dem Kommunismus sowie der »Frau« und dem »Osten« im Allgemeinen vereinen sich in ihr zu einem Schreckens- und Faszinationsbild (vgl. Theweleit 2000, I, 78–87). Maria hingegen ist ein junges, schüchternes und verschüchtertes Mädchen, das erst kürzlich vergewaltigt wurde, vom amerikanischen *Womenizer* und *Hero* Jordan aber so stark angezogen wird und zu ihm so großes Vertrauen fasst, dass es sich ihm schon in der ersten Nacht nach dessen Ankunft hingibt. Dadurch kann Jordan Maria von ihrem Vergewaltigungstrauma erlösen, kurz bevor er sich während eines feindlichen Angriffs für sie opfert.

Die Erlöserfunktion, die Jordan für Maria hat und die einzunehmen Stiller bei der ihm überlegenen Anja nie in den Sinn käme, will Stiller schließlich bei Julika einnehmen, um nach seinem Versagen in Spanien wenigstens in dieser Hinsicht mit Hemingways Protagonisten gleichzuziehen, um »kein armer und schwacher Mensch« zu sein, sondern eben ausdrücklich »ihr Erlöser« (III, 766): »Dich [Julika] zum Blühen zu bringen, eine Aufgabe, die niemand sonst

übernommen hatte, das war mein schlichter Wahnsinn. Dich zum Blühen zu bringen!« (III, 496) Letztlich besteht Stillers selbst gestellte Aufgabe also darin, sich wenigstens auf sexuellem Gebiet nachträglich als Mann zu beweisen.

Die Ehe mit Julika stellt für Stiller eine »Bewährungsprobe« dar wie sein Spanienerlebnis; doch muss er auch seine Ehe später als »Niederlage« (III, 768) bezeichnen. Dieser Kriegsmetaphorik entspricht übrigens die Engführung von Julikas und Stillers Ehekrieg mit dem Zweiten Weltkrieg. Beide enden 1945 und dauern in etwa gleich lang (vgl. Schößler/Schwab 2004, 41). Vor allem aber lässt Stillers Leidensgeschichte Parallelen zur Passionsgeschichte Jesu Christi erkennen: Stiller erzählt Julika einen Traum, in dem sein *Alter Ego* Isidor »seine beiden Hände mit Wundmalen« zeigt (III, 408); er bleibt – wie Christus im Totenreich – drei Tage lang in den Karlsbader Kavernen; seine Doppelgänger verletzen sich darin Hände und Füße; wie Christus seinem Jünger Petrus stellt Stiller Julika die dreimalige Christusfrage: »Liebst du mich?« (III, 713f.);⁴ und in einer ersten Version des Romans wäre Stiller innerhalb der erzählten Zeit auch gestorben.⁵ Stattdessen stirbt nun Julika am Ostermontag, was die Erlöserpose Stillers zwar gleichsam doppelt ironisiert, aber auch und gerade noch durch diese Ironisierung desto nachdrücklicher auf sie hinweist.

Vom christlichen Menschenbild ist auch Stillers Verhältnis zu seinem Körper geprägt. Geht das Christentum von einer Spaltung zwischen Geist und Leib aus, reproduziert es, so Richard Dyer, »such dualistic thought only, magically, incomprehensibly, to transcend it in the spirit-in-the-body of Mary and Christ« (Dyer 1997, 16). Christus ist sowohl Fleisch als auch Geist, erlebt Schmerz während der Passion, zeigt in der Auferstehung aber, dass er seine Leiblichkeit transzendieren kann. Maria ihrerseits wird ohne eigenes Zutun vom Geist erfüllt. Um die *gender*-ideologischen Folgen dieser Konfiguration grob vereinfacht zu skizzieren, beerben vor allem die bürgerlichen Geschlechtscharaktere ab dem ausgehenden 17. Jahrhundert mit dem Marien- ein Weiblichkeitsideal, dessen paradoxe Forderung nach jungfräulicher Mutterschaft nur eine Lösung zulässt: ein möglichst unwissendes und damit »unschuldiges« Verhältnis zur eigenen wie zur Sexualität überhaupt, um seelisch und körperlich »rein« zu bleiben. Christlich-europäische Männlichkeit hingegen ist und darf nicht sexuell »unschuldig« sein – der sozusagen nur scheu-verschämt sich sehrende Mann wäre unweigerlich »weiblich«. In diesem Männlichkeitskonzept konstituiert sich der Mann im Wissen um seine Triebe und durch das Verhältnis, in das er sich zu ihnen setzt. Christlich-europäische und damit »weiße« Männlichkeit befindet sich in einem stetigen »internal struggle between mind (God) and body (man)« (Dyer 1997, 17). Der Anspruch lautet *idealiter*: wie Jesus über die eigene Leiblichkeit zu triumphieren, durch »suffering, self-denial and self-control, and also material achievement, if it can be construed as the temporary and partial triumph of the mind over the body« (Dyer 1997, 17).

4 | Johannes 21, 15–17; Vgl. dazu Wierlacher 1986, 275–277.

5 | Das geht aus dem Lektoratsbericht des Suhrkamp Verlags von Friedrich Podszus hervor (Max Frisch-Archiv der Eidgenössischen Technischen Hochschule, Zürich).

Vor dem Hintergrund der in Europa seit dem 18. Jahrhundert entstandenen Rassenkonzepte folgte aus diesem christlichen Dualismus sozusagen ›natürlich‹, dass eine so definierte Männlichkeit weißen Männern vorbehalten blieb. Erstens war in der christlichen Symbolik und Ikonografie Geist immer schon mit Weiß, der Farbe des Lichts und des Göttlichen, assoziiert (Husmann-Kastein 2006, 46). Und zweitens wurden »non-whites« in rassistisch-anthropologischen Diskursen ›traditionell‹ auf ihre Naturnähe und ihren Körper reduziert, die ihr Empfinden, Denken und Handeln angeblich determinierten, so dass ein Triumph über die eigene Physis für sie gar nicht in Frage kommen konnte. Die weiße Hautfarbe hingegen verwies immer schon auf ein zusätzliches Anderes, auf etwas Unkörperliches, den *Spirit*, der das Leibliche kontrolliert (vgl. Dyer, 18–30).

Auf diesen, neben »enterprise/imperialism« (auch im Imperialismus organisiert ein ›weißer‹ Geist ›nicht-weiße‹ Körper) für ›weiße‹ Männlichkeit zentralen Aspekt der Körperbeherrschung wird also rekuriert, wenn Stillers Männlichkeitsgeschichte mit der Passionsgeschichte verknüpft wird und Stiller gegen seinen Körper einen Kampf ficht, der immer wieder fokussiert wird: Stiller leidet über die Maßen unter »seinem Zerwürfnis mit dem Körper« (III, 460). Es ist ihm »furchtbar, wenn er schwitzt[]« (III, 459). Vor allem quält ihn seine Sexualität, er kommt sich »als der Besudelnde vor« (III, 459) oder »wie ein öliger, verschwitzter, stinkiger Fischer« (III, 449), wenn er sich Julika nähert – kurzum: Er hat das »Pech, in einem Körper zu wohnen, der sein Liebstes beschmutzt[]« (III, 460).

Um seiner zeitweiligen Geliebten Sibylle dieses Dilemma in einem kleinen Rollenspiel zu veranschaulichen, übernimmt Stiller einmal die Rolle eines Stiers und weist Sibylle den Part des »silbern-weiße[n] Matador[s]« zu, der die Aufgabe hat, den »Sieg des Geistes über das tierische Leben« zu erringen:

Der Geist erscheint als silbern-weißer Matador, die blanke Klinge unter dem roten Tuch, nicht um zu töten, o nein, sondern um zu siegen, um die Figuren äußerster Todesgefahr zu bestehen, eine nach der andern, ohne je einen Schritt zurückzuweichen, Eleganz ist alles, Feigheit ist schlimmer als der Tod, es geht um einen Sieg des Geistes über das tierische Leben, und dann erst, wenn er seine Gefahren bestanden hat, dann erst darf er seine Klinge gebrauchen [...]. (III, 607f.)

Dass Sibylle hier die Rolle übernimmt, die eigentlich Stillers Frau zukommen sollte, der Balletttänzerin Julika, deren Stelle die Geliebte also auch hier wieder bloß vertritt, wird deutlich, wenn man einen Artikel Frischs aus dem Jahr 1951 hinzuzieht, *Spanien – Im ersten Eindruck*. Darin beschreibt Frisch den Matador als »Tänzer«, dessen Auftritt »balletthaft« wirke und der »auf den Zehen« stehe, wenn er dem anstürmenden Stier »Spieße [in den] Nacken« (III, 182) stecke:

[U]nd schon ist er da, der erste Stier, *schwarz wie Pech*, straff und jung, wild vor Kraft. Die Arena liegt halb in der Sonne, halb im Schatten; Leben und Tod. Und dann kommen

die weißen, fast silbrigen Toreros mit ihrem schwarzen Dreispitz und ihren roten Tüchern, *balletthaft*; noch bleibt es Spiel, waffenlos. (III, 181; Hervorh. d. Verf.)

Diese Stierkampfmetapher – die vermutlich ebenfalls Frischs Hemingway-Lektüre geschuldet ist⁶ – greift der Autor auch in seinen 1953 in der *Neuen Zürcher Zeitung* publizierten Nachbemerkungen zu *Don Juan oder Die Liebe zur Geometrie* auf: Don Juan bestreite den »tödlichen Kampf des Geistes« gegen die »naturhafte Gewalt des Geschlechts, das er aber, im Gegensatz zum *Torero*, nicht töten könne, ohne sich selbst zu töten« (III, 173). Beide Figuren, *Julika* und *Don Juan*, können also mit dem *Torero* gleichgesetzt werden, aber der Kampf, den die beiden Figuren bestreiten, unterscheidet sich aufgrund ihrer Geschlechterzugehörigkeit: Während *Julika* – als »weiße« Frau oder eben »weißer *Mata-dor*« – lediglich die Aufgabe hat, sich der offensichtlich »schwarzen« Sexualität des Mannes zu erwehren wie der *Torero* des Stiers, ficht *Don Juan* auf beiden Seiten: Er ist Stier und *Torero* zugleich, er kann den Stier »nicht töten [...], ohne sich selbst zu töten« (III, 173). Und genauso geht es *Stiller*, der in dem kleinen Stierkampffrollenspiel zwar die Rolle des Stiers, der »dunklen« aggressiven Sexualität, aber eben auch jene der Regie übernimmt und damit beide Seiten kontrolliert oder doch zu kontrollieren versucht. Sinnigerweise wird *Stiller* mit einem »Minotaurus« (III, 41) gleichgesetzt. Und ebenso sinnig ist die Farbsymbolik des Rollenspiels: Die Farbe Weiß, wie bereits erwähnt, wurde seit je »als Symbol des Lichts mit Geist und Männlichkeit assoziiert« (Husmann-Kastein 2006, 46). Das heißt indes nicht, dass sich ideale »weiße« Männlichkeit nur über Geist manifestiert, sondern »weißer« Männlichkeit liegen eben zwei Prinzipien zugrunde: das Prinzip der *whiteness* und das der Männlichkeit. Ohne eine gleichsam stierhafte, animalische, »dunkle« Seite, ohne Begehren, würde die Maskulinität des »weißen« Mannes in Zweifel gezogen, denn »the darkness is a sign of his true masculinity, just as his ability to control it is a sign of whiteness« (Dyer 1997, 28). Gerade dieser Widerspruch, dieser Widerstreit zwischen »gut« und »böse«, Licht und Dunkel, Verstand und Trieb bildet den Nukleus eines bestimmten Heldennarrativs, für das etwa Hemingways Helden als Beispiele firmieren können: »For Hemingway, man is always at war with himself« (Rodriguez 2003, 204). Kein anderer Held indes hat sich so stark unter Kontrolle wie der Westernheld: Er lebt asketisch, eben als »fighting monk«.

»Wer hätte nicht zuweilen den Wunsch, Mönch zu werden!« (III, 534), notiert auch *Stiller*, dessen Selbstbeherrschung aber große Mängel aufweist: Als er etwa *Julika* in Davos besucht, packt er sie auf einem Spaziergang »wie ein Tarzan«, der er »nun, weiß Gott, nicht« ist, küsst sie »mit unbegreiflicher Heftigkeit«, wird immer »fassungsloser« und beißt sie schließlich unter »Tränen« und »Schluchzen« und »naß von Schweiß« »in ihren Schoß«, beißt »wie ein Hund«, während er sie mit »Hände[n] wie Krallen« am Gesäß hält (III, 473f.).

6 | Vgl. Ernest Hemingways »Stierkampf-Buch« (III, 706) – »The Sun Also Rises« – steht auch in Stillers Bücherregal.

Dass Stiller in dieser Situation mit einem »Tarzan« verglichen wird, ist ein beachtenswertes Detail. Denn Tarzan, »the ape-man«, steht seinerseits wieder geradezu prototypisch für den Kampf des »weißen« Mannes gegen sein dunkles »tierisches Leben«, das Stiller hier so offensichtlich übermannt – Tarzan soll, so steht es in der ersten Tarzannovelle, in der Sprache der Affen »White-Skin« bedeuten (Burroughs 2008, 48). Stiller hat im Gegensatz zu Tarzan seine »dunkle Seite« nicht unter Kontrolle. Er ist »weiß Gott« kein Tarzan, der gerade ein Musterbild »weißer« Männlichkeit verkörpert. So wie Stiller sich Julika hier nähert, würde sich der moralisch integre Tarzan selbstverständlich nie an Jane heranmachen. Zeichen von Tarzans starkem Willen und Manifestation seiner Triebkontrolle, Zeichen also seiner *whiteness*, ist seine in allen Verfilmungen prominent in Szene gesetzte Muskelkraft, sein *built body*:

The built white body is not the body that white men are born with, it is the body made possible by their natural mental superiority. The point after all is that it is built, a product of the application of thought and planning, an achievement. It is the sense of the mind at work behind the production of this body that most defines its whiteness. (Dyer 1997, 164)

Der »magere« (III, 387) Stiller ist Tarzan folglich genauso unterlegen, wie er dem Ideal eines Westernhelden nicht entspricht. Diese Unterlegenheit zeigt sich jedoch nicht nur in seiner Lusternheit, also darin, dass er seinen »inneren Schweinehund« beziehungsweise den »Affen oder Stier« in sich nicht zu beherrschen vermag. Wird es ernst, findet sich die Lusternheit von der Physis im Stich gelassen: »Jahrelang habe ich noch davon geträumt: ich möchte schießen, aber es schießt nicht – ich brauche dir nicht zu sagen, was das heißt, es ist der typische Traum der Impotenz« (III, 617). Nicht nur Stillers *whiteness* erscheint folglich als labil, auch seine Männlichkeit steht offensichtlich in der Krise, immer wieder erscheint er effeminiert: So ist beispielsweise von Stillers »feminine[m] Talent zur Anpassung« (III, 743) die Rede; bezeichnet ihn Sibylle als »Schwester« (III, 632); und vermerkt auch Stiller selber als Erzähler: »[E]r ist wohl sehr feminin« (III, 600). Seine »Krise der Männlichkeit« ergibt sich aber nicht nur militärisch (weil er in Spanien versagte) und sexuell (weil er seine Triebe nicht unter Kontrolle hat und Julika nicht »zum Blühen« bringt), sondern auch ökonomisch: Einer traditionell männlich kodierten Versorgerrolle kann er, der von seiner Frau ausgehalten wird, nicht nachkommen. Zudem gelingt es ihm nicht, den genealogischen Fortbestand seines Geschlechts zu sichern: Julika will nicht schwanger werden und Sibylle treibt ihr gemeinsames Kind ohne sein Wissen ab.

Als Reaktion auf diese Krise flüchtet Stiller einerseits in die USA der 1950er Jahre. Andererseits und vom Vorsatz geleitet, »westwärts zu fahren, gleichviel wohin« (III, 685), folgt er dem »Helden-Initiationsprogramm[]«, das [...] der Western propagiert«, dem »Go west« (Liebrand 2003, 65), und entflieht in ein imaginäres, anachronistisches, semi-koloniales Amerika, in welchem er explizit als White agiert. Whites Geschichten spielen sich denn – das dürfte aus obigen

Erörterungen klar hervorgegangen sein – nicht im ›realen‹ Amerika der 1950er Jahre ab, sondern in einem Amerika, das dem Wilden Westen nachempfunden ist, wie er in zahlreichen zeitgenössischen Filmen inszeniert wurde. Friedrich Dürrenmatt strich in seinem *Fragment einer Kritik* von 1954 an Stillers Amerika-berichten denn auch die »ganz und gar uneuropäisch[en]« Landschaftsschilderungen heraus. Whites Abenteuer aber bezeichnete er als »verunglückte Schriftstellerei«, als »billiges Kino«. ⁷

Die Welt im »Kino«, namentlich der Wilde Westen, ist für Stiller insofern attraktiv, als krisenhafte Männlichkeit hier – anders als auf Stillers ›realem‹ Herkunftskontinent und in seinem ›realen‹ Herkunftsland – nicht vom zunehmenden Einzug der Frauen in die männlich kodierten Räume von Wissen und Macht, Politik und Arbeit bedroht wird, wo männliche Versagensängste mit politisch engagierten Kommunistinnen und Ärztinnen wie Anja konfrontiert werden oder Frauen wie Julika die männliche Versorgerrolle übernehmen. Der Wilde Westen funktioniert vielmehr als Raum, in dem Strategien des *othering* noch greifen. Hier lässt sich männliche Identität noch von einem klar markierten ›Anderen‹ abgrenzen und hier kann ein Mann seinen *Spirit*, seinen ›weißen‹ Geist mit ›unternehmerischen/imperialistischen‹ Abenteuern noch unter Beweis stellen und so dem hegemonialen ›weißen‹ Männlichkeitsideal gerecht werden – eben als Westernheld und »Cowboy«, der seinen Geist etwa über seine Entschlossenheit und Willenskraft im Kampf gegen seine oft ›nicht-weißen‹ Widersacher demonstriert. Folgerichtig ist der »Mexican boy«, den White während seines ›imperialistischen‹ Abenteuers in den Carlsbader Kavernen tötet, denn auch ›rassisch‹ markiert – sprich ›nicht-weiß‹ – , und zwar nicht nur, weil er höchstwahrscheinlich – wie angeblich alle »Mexikaner« – eine »rötliche« (III, 381) Hautfarbe hat, ⁸ sondern weil er offensichtlich auch all jene unterlegenen Eigenschaften Stillers personifiziert, die nicht ins Paradigma von James oder Jim Larkin Whites *whiteness* passen. So wird beispielsweise Rationalität dem ›weißen‹ Jim zu- und dem ›mexikanischen‹ Doppelgänger-Jim abgesprochen; plant der ›weiße‹ Cowboy mit »bare[r] Vernunft« (III, 516) jeden Schritt und beschwört den »Mexican boy« mehrmals, »vernünftig« (III, 516 u. 518) zu sein; handelt dieser dennoch völlig irrational, zerschlägt etwa eine Laterne, verliert wiederholt die Beherrschung, »weint[]« (III, 517), »jammert[]« (III, 519) und provoziert einen Faustkampf. Vor allem aber ist es der ›mexikanische‹ Jim, den »die Weiber« locken, der Natur und Triebe verkörpert, während der ›weiße‹ Jim den Traum hegt, als »Gärtner[]«, wenn möglich in einer fruchtbaren Gegend«, die Natur zu kultivieren (III, 518). Der ›mexikanische‹ Jim ist offensichtlich Stillers ›innerer Stier‹ und ›Schweinehund‹, den es für den ›weißen‹ Mann eben zu kontrollieren, zu unterwerfen und zu kolonialisieren gilt. Als Verkörperung verdrängter und ›abzutötender‹ Selbstanteile erfüllt der »Mexican boy« im Üb-

7 | Friedrich Dürrenmatts »Fragment einer Kritik« findet sich in Walter Schmitz' Materialienband zum »Stiller« (Schmitz 1978, 1, 82; Hervorh. d. Verf.).

8 | Auch Frisch selbst vermerkte in einem 1952 publizierten Reisebericht, in Mexiko seien »die meisten [...] reine Indianer« (III, 203; Hervorh. d. Verf.).

rigen die gleiche Funktion wie Joe, ein »Negro« und Ehemann von Florence (III, 403), den White als Nebenbuhler in der Wüste niederschießt und der wohl ebenfalls einen Teil Stillers verkörpert, der dem normativen Ideal von *whiteness* nicht entspricht: Joe ist wie Stiller selbst ein zwar verheirateter, aber einsamer Mann und voller Eifersucht (vgl. Goetsch 1995, 456).

Mit seiner Flucht vor der heimischen Krise in einen solchen kolonialen – wenngleich kinematografisch-imaginären – Raum, um sich, wie Frisch selbst meinte, eine »Kinotopp-Biographie« zu schaffen (Arabella 2003, 169), folgt Stiller auch in der Zeit des eben angebrochenen Postkolonialismus noch einem klassisch-kolonialen Erzählmuster: Seine Verwandtschaft mit Gottfried Kellers Pankraz, dem Schmoller, der aus dem weiblich dominierten Haushalt ins koloniale Indien und Afrika flüchtet, um dort ein ›rechter Mann‹ zu werden – oder eben auch nicht –, wurde gerade auch in einer zeitgenössischen Rezension herausgestrichen.⁹

Diesem Modell der Rekonstituierung ›weißer‹ Männlichkeit in einem kolonialen Raum folgt auch Isidor, Stillers *Alter Ego*, der Protagonist einer kleinen eingeschobenen und von Frisch selbst so genannten »Scherzgeschichte« (Arabella 2003, 174),¹⁰ die Stiller in seinen Heften notiert und die ihrerseits minutiös der kellerschen Novelle entlang geführt ist: Isidor, ein »Apotheker« und explizit »gewissenhafter Mensch« und »getreuer Ehemann«, hat schon lange genug von der »steten Fragerei« seiner Frau, »wohin er ginge« und »wo er gewesen wäre«, und landet eines Tages, weil er »aus purem Trotz« vor dieser Fragerei nicht rechtzeitig auf den »Mallorca-Dampfer« zu seiner Frau zurückkehrt, in der Fremdenlegion. Da »Frankreich [...] noch immer gegen den Verlust seiner Kolonien« kämpft, lernt er die Welt kennen und wird »zum Mann erzogen«. Nach sieben Jahren entschließt sich dieser »gewissenhafte[]« Isidor aus »pure[r] Anständigkeit«, seine Frau und »fünf Kinder, alle nicht ohne Ähnlichkeit mit ihm«, wieder einmal zu besuchen. Mit dem »Tropenhelm unter dem Arm« und einem »Gürtel mit Revolver« erscheint er bei seiner Familie »als der Mann, der er in den harten Kämpfen geworden« ist. »Er schlendert[] den Rasen hinauf, als käme er wie gewöhnlich aus seiner Apotheke, nicht aber aus Afrika und Indochina«. Da aber seine Gattin sich anmaßt, den gestandenen Mann zu fragen, wo er die letzten sieben Jahre gewesen sei, zieht Isidor den »sichtlich vom Gebrauch etwas abgenutzt[en]« »Revolver aus dem Gurt« und

9 | Die Rezension stammt von Max Rychner und erschien erstmals in »Die Tat« (Zürich) am 27. November 1954 (ND: Schmitz 1978, 2, 404).

10 | Dass Frisch selbst die »Isidor«-Geschichte als »Scherzgeschichte« bezeichnet hat, erklärt wahrscheinlich die Namenwahl Frischs. »Isidor« hieß nämlich auch eine ›Scherzfigur‹, die in der Propaganda der NSDAP immer wieder zur Diffamierung der Juden instrumentalisiert wurde (vgl. die Hetzkampagnen Joseph Göbbels gegen den Berliner Polizei-Vizepräsident Bernhard Weiß, den Göbbels als »Isidor Weiß« diffamierte). Offenbar ist Frisch der Name »Isidor« aber nur als ›scherzhafter‹ Name und nicht als stark stigmatisierter jüdischer Name im Gedächtnis geblieben, da es keinen weiteren Hinweis auf eine jüdische Identität Isidors zu geben scheint. Vgl. auch eine weitere Figur dieses Namens in »Bin oder Die Reise nach Peking« (I, 648).

gibt »drei Schüsse in die [...] Torte« ab, um »mit gelassenen Schritten« wieder zu verschwinden (III, 393–395). Er hat in der Fremde die Krisenhaftigkeit seiner Männlichkeit offensichtlich überwunden, ist »w/White« geworden, kann jetzt »schießen« und seiner stetig fragenden Frau Paroli bieten.

Ungleich schwieriger gestaltet sich das Verhältnis Stillers zu seiner Frau Julika. Auch er verlässt zwar wie Isidor wegen seiner Gattin die Schweiz und kehrt ihretwegen zurück, weil er – so gesteht er Rolf – »sie nicht vergessen« könne, »[w]ie man eine Niederlage nicht vergessen kann« (III, 768). Nach seiner Rückkehr als vermeintlich gestandener Mann beziehungsweise »Westerner« – ein neu gewonnenes Rollen- und Selbstverständnis, das er sogleich mit brachialer Gewalt oder doch einer Ohrfeige am Zoll und mit Whiskykonsum demonstriert – ist denn auch sein vordringliches Ziel, Julika doch noch zu erlösen und von ihr erlöst zu werden. Als in der Fremde erprobter »weißer« Mann, als der er sich in seinen Amerikageschichten inszeniert, will er sich nun auch in der Heimat bewähren und erreichen, was ihm vormals verwehrt blieb. An seiner Frau beißt er sich aber – und im Gegensatz zu Isidor – einmal mehr die Zähne aus, seine Beziehung zu ihr bleibt eine »Nußknacker-Suite« (III, 437 u. 685), gerade weil Julika nicht nur sexualisiert, sondern auch rassialisiert wird.

Etwas vom Erstem, was Leserinnen und Leser, und zwar vonseiten eines Kommissärs, über Stillers Gattin erfahren, ist, dass Julika »eine bildschöne Frau« (III, 367) sei. Auch Knobel findet Julika »bildschön« (III, 370); Stillers Verteidiger ist von ihr »sehr charmiert« (III, 401); und Stiller selber unterstreicht, sie sei so »schön, daß man einfach betroffen ist« (III, 420). Dass Julika schön ist »wie ein Bild«, deutet schon an, dass sie einem tradierten Schönheitsideal entspricht. Sie gleicht mit ihrer »[m]askenartige[n] [...] fixierte[n] Mimik« (III, 407), ihrem »Alabaster-Teint« (III, 724) und dem »antikische[n] Gelock« (III, 523) ihrer Haare denn auch offensichtlich einer klassisch-antiken Statue. Zudem wird sie mit verschiedenen, topisch »wunderschönen« Märchenprinzessinnen assoziiert: mit Schneewittchen, wenn sie auf der Jugendstilveranda in Davos gebettet liegt wie in einem gläsernen »Sarg« (III, 501); und mit Dornröschen, wenn sie, ungeachtet ihrer Ehe mit Stiller, wie die schlafende Prinzessin immer noch auf den Mann oder Prinzen wartet (vgl. Pickar 1978, 96), »der sie einmal erwecken wird«. Trotz ihres ehelichen Geschlechtsverkehrs hat sie

Augenblicke von entwaffnender *Unschuld*, ein plötzliches Erblühen in *Mädchenjahren* [...]. Sie ist [...] wie erstaunt [sic!], daß noch kein Mann sie *erkannt* hat. [...] Sie ist ein *Mädchen*, das da wartet in der Hülle fraulicher Reife [...] und ihre Augen [...] haben einen Glanz der offenen Erwartung, daß man eifersüchtig ist auf den Mann, der sie einmal *erwecken* wird. (III, 420f.; Hervorh. d. Verf.)

Dass Julika nicht »erweck[t]« oder – in biblischer Rhetorik – »erkannt« worden ist, heißt hier offensichtlich, dass sie noch nie einen »sogenannten Orgasmus erf[a]hr[en]« (III, 449) hat und entsprechend »unschuldig«, gewissermaßen jungfräulich geblieben ist. Darin ist der Text dem bereits erwähnten protestantisch-bürgerlichen Diskurs über asexuelle Weiblichkeit verpflichtet, wonach

Frauen die »Jungfräulichkeit der Seele« durchaus bewahren können, wenn sie die »fleischlichen Ehepflichten« leidenschaftslos über sich ergehen und damit ihre »dramatische Leiblichkeit hinter sich« lassen (Koschorke 2001, 190). Diesem asexuellen Ideal wird Julika auch angenähert, wenn sie wiederholt als »Nonne« (III, 438 u. 483) bezeichnet wird; wenn der heimgekehrte, erfahrene Stiller sofort glaubt, an ihr Zeichen »hochgradige[r] Frigidität« und einen Ekel »vor männliche[r] Sinnlichkeit« (III, 449) beobachten zu müssen; wenn ihr Körper von Stiller als toter wahrgenommen wird, etwa in Davos, wo sie ihm »einer Mumie sehr ähnlich« erscheint (III, 492) und er sie zum Abschied küsst, als »läge [sie] schon im Sarg« (III, 501); und wenn Sibylle eine Plastik, die Stiller von Julika gefertigt hat, mit auffällig tautologischem Adjektiv als »schöne, seltsame, tote Vase« beschreibt (III, 608; Hervorh. d. Verf.).

Wegen dieser Stilisierung zu einer Toten wurde Julika in der Forschung teilweise als »schöne Leiche« bezeichnet (vgl. Goetsch 1995, 465; Schößler/Schwab 2004, 72), in dem Sinn, den Elisabeth Bronfen dieser Wendung gegeben hat. Bronfen beschreibt in *Over her dead body* die Etablierung der kulturellen Ordnung durch die Umwandlung eines »body that is perceived or culturally constructed as an animate natural material into the inanimate aesthetic form« (Bronfen 1994, 72). So ist denn auch nicht nur Julika »einer Mumie sehr ähnlich« (III, 492), sondern auch Stillers Plastiken »erinner[n] an Mumien« (III, 707). Und seiner Geliebten stellt Stiller eines seiner Werke sogar als seine Frau vor:

[Sibylle] stand mit dem Gläslein in der Hand vor irgendeinem Gips, als Stiller [...] hervortrat und sagte: »Das ist meine Frau.« Es war ein Kopf auf einem langen, säulenhaften Hals, eher eine Vase als eine Frau, seltsam, und Sibylle war froh, daß keine Äußerung von ihr erwartet wurde. »Ist das nicht furchtbar für deine Frau?« fragte sie immerhin, »ich fände es furchtbar, wenn du mich so in Kunst verwandeln würdest!« (III, 604f.)

Gleichsam als umgekehrter Pygmalion hat der Bildhauer Stiller aus seiner lebendigen Frau ein »totes« Kunstwerk geschaffen. Stiller hat Julika zu einer Statue gemacht und bezeichnet diese Statue – ihre Zeichenhaftigkeit bezeichnenderweise quasi überspringend – auch explizit als »[s]eine Frau«. Er hat Julika, wie er auch selber meint, »in Kunst verwandel[t]« und sie insofern wirklich, wie er wiederholt behauptet, ermordet.

Zu einer ästhetischen Gestalt wird Julika aber nicht nur in ihrer Darstellung als Tote, sondern ihr Körper scheint sich auch in ihrem Tanz gewissermaßen zu verflüchtigen – tanzen Primaballerinas doch auf ihren Zehenspitzen wie gewichtslos oder, mit Julikas eigenem Wort »schwerelos[]« (III, 479). Dazu passt auch, dass Julika »tuberkulös[]« (III, 442) ist, an Lungenschwindsucht leidet, ihr Körper also eigentlich immer im Ver->schwinden« begriffen ist: Tuberkulose, schreibt Susan Sontag, »macht den Körper transparent« (1978, 14). Zu dieser Isotopie des sich verflüchtigenden Körpers zählt auch Julikas immer wiederkehrende Assoziation mit Wasser: Stiller beschreibt sie als »ein Meertier, das nur unter Wasser zu seinem Farbwunder gelangt« (III, 438; Hervorh. d. Verf.),

oder als »kalte[s] Meertier« (III, 534). In ihrer Gegenwart kommt sich Stiller wie gesehen als »öliger, verschwitzter, stinkiger Fischer mit einer kristallinen *Wasserfee!*« vor (III, 449; Hervorh. d. Verf.). Wenn Julika auf der Bühne steht, schwimmt sie sozusagen in »den bläulichen Fluten des Scheinwerfers« (III, 482). Und nachdem Stiller mit ihr auf einem Segelausflug war, erinnert er sich vornehmlich an »die Wasserperlen auf ihren Armen« (III, 523). Theweleit hat die literarische Topik dieser Verbindung von Wasser und Weiblichkeit ausführlich dargelegt und sie als »Ableger des Marienkultes« gewertet, da die »fleischliche[] Realität« (Theweleit 2000, I, 294) der Frau über die Verbindung mit Wasser tendenziell aufgelöst werde. Auch er geht davon aus, dass der Mann in der idealisierten Frau einer Marienfigur begegne, was unweigerlich zu Schuldgefühlen des Mannes führe, wenn er sie mit seiner »dunklen« Sexualität bedränge:

Man kann [...] sagen, daß der eheliche Geschlechtsverkehr in die Klammer eines double-bind gerät: der Auftrag, Kinder zu zeugen, ist mit der Funktion der »weißen« Ehefrau, die der [...] Mann [...] heiratet, schon gar nicht mehr vereinbar. Was in einem solchen System auch getan wird, irgendein Gebot wird verletzt, das Resultat ist das drückende Gefühl permanenter Schuld. (Theweleit 2000, I, 393)

Auch wenn Theweleit hier mit »weiß[]« nicht auf die Ethnizität der »Ehefrau« anspielt, sondern figurativ auf deren asexuelle Reinheit, lässt sich seine Beobachtung mit Dyer als charakteristisch für das Ideal der »weißen« Frau, der »pure white woman«, spezifizieren, deren Bild sich gleichermaßen aus dem Schönheitsideal der antiken Plastik und der christlichen Engels- und Marienlehre ergeben habe und das sich gerade in den 1950er Jahren großer Beliebtheit erfreute – in Hollywoodfilmen und nicht zuletzt als Werbemittel der Kosmetikindustrie. Den Prototyp dieser »pure white woman« beschreibt Dyer als »unschuldig«, »asexuell«, »makellos«, »tadellos«, (rassisch) »unvermischt«, »entkörperlicht« sowie »unfehlbar« und zeigt damit auch gleich auf »what is at the heart of the conception of whiteness as virtue, namely absence« (Dyer 1997, 74).

Julikas »Unfehlbarkeit« und »Tadellosigkeit« manifestieren sich immer wieder in ihrer moralischen Überlegenheit, die mit der Symbolik ihrer Hautfarbe korrespondiert und die Stiller so zu schaffen macht. Dazu gehört zum Beispiel die Loyalität, mit der sie ihn finanziell unterhält, ohne ihm »daraus« »einen Vorwurf« zu machen (III, 441), ihm ihr Portemonnaie jeweils »unter [s]eine[n] Ellbogen« (III, 435) schiebt, damit er bezahlen kann, sowie ihm den »ärztlichen Rat [...] verschweig[t]«, auf Kur zu gehen, »um ihm nicht das Gefühl zu geben, daß er zu wenig verdiene« (III, 441). Und dazu gehört auch, dass nach Meinung eigentlich aller Romanfiguren Julika keine Schuld am Scheitern ihrer Ehe trifft.¹¹ Zwar betrügt Julika Stiller auch einmal, aber für ihren Ausbruch aus der Ehe wird einzig ihr Ehemann verantwortlich gemacht: »Stiller trieb sie dazu« (III, 452).

11 | Vgl. III, 461, 463, 471, 719, 749 u. 648.

Das zeitgenössische Publikum freilich oder mindestens die Rezensenten des Romans sympathisierten offensichtlich und beinahe ausschließlich mit Stiller.¹² Hermann Hesse etwa beschrieb Stiller als »sehr liebenswerte[n] Mensch[en], dem man wünscht, es möge ihm Verständnis und Liebe [...] entgegenkommen«.¹³ Und auch noch 1978 ging aus einer empirischen Erhebung unter deutschen und österreichischen Studentinnen und Studenten hervor, dass auch sie bei der Lektüre des Romans für Stiller und nicht etwa für Julika Partei nahmen.¹⁴ Über die am nächsten liegende Erklärung hinaus, dass nämlich die Erzählperspektive zur Identifizierung mit Stiller einlädt, lässt sich diese Rezeption vielleicht auch darauf zurückführen, dass das Idealbild der *pure white woman* gerade als Ideal sowohl anziehend als auch distanzierend wirken kann. Zwar weist es der »weißen« Frau, die es verkörpern soll, einerseits eine Position moralischer Superiorität zu und macht sie zu einem Objekt demütiger Andacht. Aber andererseits kann wohl gerade diese Superiorität und die damit verbundene sexuelle Unerreichbarkeit Ressentiments hervorrufen. Entsprechend ambivalent wirkt Julika jedenfalls auf Stiller, der sich ihrer quasi-körperlosen Reinheit mit seiner eigenen, »dunklen« Sexualität nicht nähern kann, ohne eben Angst zu haben, »sein Liebstes [zu] beschmutz[en]«.

Julikas *whiteness* resultiert also aus einer Summe von Faktoren: aus ihrer Reinheit, Asexualität, Leblosigkeit, virtuellen Körperlosigkeit, moralischen Integrität und ihrer Schönheit. Denn als explizit »bildschöne« Frau wird Julika über die Abbildungstradition von Frauen in der europäischen Malerei ebenfalls mit einer rein weißen Hautfarbe assoziiert. Wie wichtig es Frisch gewesen sein muss, Julikas Hautfarbe so weiß wie überhaupt möglich darzustellen, zeigt sich schon darin, dass Julika in einer Vorstufe des *Stiller*-Romans, im Hörspiel *Rip van Winkle*, noch »blond« (III, 805) war und damit durchaus einem abendländischen Schönheitsideal entsprach, dessen Tradition sich bis in die Antike zurückverfolgen lässt. Im *Stiller* indes muss sie schließlich sogar rote Haare zugeschrieben bekommen. Immer wieder wird ihre »Alabasterhaut« (III, 473, 523, 687 u. 724) herausgestrichen, erst recht natürlich, wenn Julika in der Davos-Episode eben zu einem Schneewittchen stilisiert wird (vgl. Pickar 1978, 98), das bekanntlich eine Haut »so weiß wie Schnee« (Grimm 1837, 313) hat. Als Julika im Lungensanatorium auf ihrer »Jugendstil-Veranda« (III, 469) beziehungsweise innerhalb ihrer »Jugendstil-Verglasung« (III, 433, 472) wie in einem gläsernen »Sarg« liegt, beschäftigt sie sich fast während ihres ganzen

12 | Vgl. etwa die Rezensionen von Karl Kron, Claude R. Stange und Rudolph Wahl (ND: Schmitz 1978, II, 385, 408 u. 454).

13 | Hermann Hesses Rezension erschien erstmals in »Die Weltwoche« (Zürich) am 19. November 1954 (ND: Schmitz 1978, II, 396).

14 | Die empirische Untersuchung führten Helene Karmasin, Walter Schmitz und Marianne Wunsch an den Universitäten Wien und München durch (Schmitz 1978, II, 493–537).

Gesprächs mit Stiller denn auch damit, weißen »Schnee« (III, 499) von ihrer Decke zu blasen.¹⁵

Wie sehr Julikas weiße Haut, ganz der Tradition der abendländischen Farbsymbolik entsprechend, als Zeichen ihrer Moral und Integrität, ihrer Asexualität fungiert, erhärtet insbesondere ein Vergleich mit der »Mulattin namens Florence« (III, 536), die in genauem Kontrast zu Julika konzipiert ist (vgl. Pickar 1978, 94–97). Diese Kontrastposition ist sogar dem Namen Florence schon eingeschrieben, was in der Forschung bemerkenswerterweise noch keine Erwähnung gefunden hat: Versucht Stiller krampfhaft, Julika »zum Blühen zu bringen«, begegnet er in Florence einer Frau *en fleur*, einer Frau, deren sprechender Name eindeutig darauf verweist, dass sie schon »blüht«. Darüber hinaus vermittelt dieser »blühende« Name auch die Opposition Natürlichkeit/Künstlichkeit, die das Verhältnis zwischen Florence und der Figur mit dem »Künstlernamen« (III, 367) Julika strukturiert: Ist diese »bildschön«, also in ästhetisch sublimierter Weise »schön«, wird jene im Gegenteil nur als »ein Geschöpf, schön wie ein Tier« (III, 406) bezeichnet. Gleichet Julika einer Märchenprinzessin, so Florence einer »Gazelle« (III, 536). Sind Julikas Augen wie »farblöse[s] Fensterglas« (III, 407), schauen Florences Augen aus wie »Tollkirschen« (III, 407). Und hat Julika schließlich wie gesehen »alabasterfarbene« Haut, ist die Hautfarbe der »Mulattin« vergleichbar mit der Farbe der prototypischen Kolonialware, des »Kaffee[s]« (III, 407). Insbesondere Florences Tanz aber, den Stiller beobachtet, verrät den diametralen Unterschied zwischen ihr und Stillers Ehefrau:

Ihr Partner war gerade ein halbdunkler US-Army-Sergeant [...], ein großer Kerl mit den schmalen Hüften eines Löwen, mit zwei Beinen aus Gummi und mit dem halboffenen Mund der Lust, mit den blicklosen Augen der Ekstase, ein Kerl, der den Brustkorb und die Schultern eines Michelangelo-Sklaven hatte, er konnte nicht mehr; Florence tanzte allein. Ich hätte jetzt einspringen können; wenn ich gekonnt hätte. Florence tanzte noch immer allein; jetzt kam ein anderer, um sie zu drehen [...]; dazu machte Florence eine so königliche Gebärde so seligen Triumphes; daß man sich in seiner körperlichen Ausdruckslosigkeit wie ein Krüppel vorkam, [...] jetzt hörte man nur noch eine dumpfe Trommel aus dem Urwald [...], während sie weitertanzte. Ein dritter Tänzer wurde verbraucht, ein vierter. (III, 537f.)

In einer signifikanten Verknüpfung von *race* und *gender* projiziert Stiller hier seine Sexualfantasien und -ängste auf Florence. Zur Sexualisierung der »Mulattin« trägt natürlich schon die Blickkonstellation bei, vor allem aber klingt in ihrer Repräsentation ein gängiges Stereotyp rassistischer Diskurse an: das Stereotyp der »lüsternen schwarzen Frau« mit ihrem vermeintlich »insatiable sexual desire« (Collins 2000, 83). Nicht einmal ein dem Klischee des physisch starken »Schwarzen«¹⁶ entsprechend »löwenähnlicher« »US-Sergeant« und drei weitere

15 | Vgl. auch III, 495, wo die »Schneekristalle«, die Julika wegbläst, gleich zweimal herausgestrichen werden.

16 | Vgl. Mercer/Julien 1994, 137.

Männer scheinen dieser Wiedergängerin der tanzenden Salome zu genügen, die als verlockende Orientalin und *belle juive* ihrerseits ethnisch markiert war.

Florences Tanz unterscheidet sich somit fundamental von jenem Julikas, die ihre disziplinierte Ballettkunst isoliert vom Publikum allein auf einer Bühne vorführt. Zwar schreibt Stiller auch Julikas Tanz ein sexuelles Moment ein, soll ihr Ballett doch »die einzige Möglichkeit ihrer Wollust« darstellen (III, 450). Aber diese Wollust scheint sie – falls sie eine solche denn überhaupt empfindet und hier nicht vielmehr die Lust »des Mannes« wieder auf das Objekt seiner Begierde wechselt – mit niemandem teilen zu wollen oder zu können. Zwar lassen sich durchaus auch Äquivalenzen zwischen Julika und Florence ausmachen: Beide nehmen etwa innerhalb des Romans eine untergeordnete Position ein, werden tendenziell auf ihre Körper reduziert und öfters infantilisiert. Florence jedoch wird nicht nur nachdrücklicher, konsequenter noch verkindlicht, als »unbefangen wie ein Kind, ein sehr glückliches Kind« beschrieben (III, 538); sondern ihre konstant emphatisierte Körperlichkeit ist eben keine künstliche, ihr Tanz ein »Urwald«-Tanz und ihr »Gang« »gazellenhaft[]« (III, 536). Im Gegensatz zur Europäerin Julika wird Florence mit ihrem »braunen Gesicht« (ebd.) mit Afrika assoziiert; und diese vermeintliche Herkunft schlägt sich in einer Binnenstrukturierung der Kategorie »Weiblichkeit« nieder, in die die westlichen Grundoppositionen Mann/Frau und Kultur/Natur ihrerseits projiziert werden: Julika als »weiße« Europäerin erscheint als entschieden männlicher, intellektueller und künstlicher als die »Afrikanerin« Florence, die offensichtlich den als weiblich und »natürlich« semantisierten »dark continent« repräsentiert. Diese Binnenstruktur erklärt auch die Widersprüche in den Beschreibungen Julikas: Sie wird zwar tendenziell auf ihren Körper reduziert, diesem Körper geht Natürlichkeit aber völlig ab. Er ist so künstlich, dass er eben, wie oben gesehen, zum Kunstwerk wird, ja als degeneriert erscheint, was nicht zuletzt ihre kariösen Zähne verdeutlichen. Außerdem ist Julika im Gegensatz zu Stiller zwar weiblich, aber in Opposition zu Florence, der sie nie begegnet, eher männlich konnotiert. In letzter Konsequenz muss ihr daher trotz ihrer Kindlichkeit auch Männlichkeit oder jedenfalls androgyne Knabenhaftigkeit zugesprochen werden. Und tatsächlich hat sie »etwas Knappes, etwas Knabenhaftes [...], etwas Ephebenhaftes« (III, 407f.). Sie neigt dazu, sich »in Prinzen und Pagen« (III, 450) zu verkleiden, und hat eine »heimliche Angst, keine Frau zu sein« (III, 440).

Der einzige und daher äußerst bemerkenswerte Bruch in dieser dualistischen Konzeption der beiden Figuren ergibt sich in der Davos-Episode, als Julika entgegen ihrer Art beginnt, »ein bisher unbekanntes und verwirrendes Verlangen nach dem Mann« zu verspüren und »von Oberärzten, Bäckerburschen und Männern träumt, die [sie] nie gesehen hat[]« (III, 482). Nun wird ihre Hautfarbe jener Florences angeglichen und plötzlich als »sonnenbraun[]« (III, 473; Hervorh. d. Verf.) beschrieben – eine offensichtliche Veränderung ihres Körpers, die von Stiller obendrein noch gegen »ihre gewöhnliche Alabasterblässe« abgesetzt wird (III, 473). Die Koppelung von brauner Haut und Sexualität, die in der Beschreibung Florences ihren gleichsam hypertrophen Ausdruck

findet, bestätigt sich im Übrigen auch bei Sibylle, deren Hautfarbe nur gerade zweimal erwähnt wird: Als sie in Pontresina bemerken muss, dass sich »der Weg von der Frau zur Dirne [...] als erstaunlich kurz« (III, 654) erweist und sie »in zwei aufeinanderfolgenden Nächten mit zwei verschiedenen Herren« (III, 653) schläft, hat sie ebenfalls »von der Sonne gebräunt« zu sein (III, 644; Hervorh. d. Verf.). Und als Stiller sie im Krankenhaus besucht, wo sie auf der Wöchnerinnenstation liegt und also eine Extremsituation von weiblichem Körperglück gerade hinter sich hat, wird »[i]hr Gesicht« ausdrücklich als »*braun*« (III, 599; Hervorh. d. Verf.) apostrophiert.

LITERATUR

- Arabella, Paola (2003): Interview mit Max Frisch, Zürich, 12. Juni 1985. In: Dies.: Roman des Übergangs. Max Frischs »Stiller« und die Romankunst um die Jahrhundertmitte. Würzburg, S. 167–182
- Brombert, Victor (1999): In Praise of Antiheroes. Figures and Themes in Modern European Literature 1830–1980. Chicago/London
- Bronfen, Elisabeth (1992): Over Her Dead Body. Death, Femininity and the Aesthetic. Manchester
- Burroughs, Edgar Rice (2008): Tarzan of the Apes. London
- Collins, Patricia Hill (2000): Black Feminist Thought. Knowledge, Consciousness and the Politics of Empowerment. 2nd Ed. New York
- Dyer, Richard (1997): White. London/New York
- Fickert, Kurt (1987): The American Character James Larkin White in Max Frisch's »Stiller«. In: Monatshefte 79, S. 478–485
- Frisch, Max (1998): Gesammelte Werke in zeitlicher Folge. 7 Bde. Hg. v. Hans Mayer. Frankfurt a.M., darin: Bd. I (1931–1944): Kleine Prosaschriften. Blätter aus dem Brotsack. Jürg Reinhart. Die Schwierigen oder J'adore ce qui me brûle. Bin oder Die Reise nach Peking. Bd. II (1944–1949): Santa Cruz. Nun singen sie wieder. Die Chinesische Mauer. Als der Krieg zu Ende war. Kleine Prosaschriften. Tagebuch 1946–1949. Bd. III (1949–1956): Graf Öderland. Don Juan oder Die Liebe zur Geometrie. Kleine Prosaschriften. Der Laie und die Architektur. Achtung: Die Schweiz. Stiller. Rip van Winkle. Bd. IV (1957–1963): Homo faber. Kleine Prosaschriften. Biedermann und die Brandstifter. Die große Wut des Philipp Hotz. Andorra. Bd. V (1964–1967): Mein Name sei Gantenbein. Kleine Prosaschriften. Zürich-Transit. Biographie: Ein Spiel. Bd. VI (1968–1975): Tagebuch 1966–1971. Wilhelm Tell für die Schule. Kleine Prosaschriften. Dienstbüchlein. Montauk. Bd. VIII (1976–1985): Kleine Prosaschriften. Triptychon. Der Mensch erscheint im Holozän. Blaubart.
- Goetsch, Paul (1995): Ein Leben in Geschichten und Zitaten. Max Frischs »Stiller« und die amerikanische Literatur. In: Bernd Engler/Kurt Müller (Hg.): Exempla. Studien zur Bedeutung und Funktion exemplarischen Erzählens. Berlin, S. 449–472
- Grimm, Jacob/Grimm, Wilhelm (1837): Schneewittchen. In: Dies.: Kinder- und Hausmärchen. Große Ausgabe. Bd. 1. 3. Aufl. Göttingen, S. 313–324
- Grob, Norbert/Kiefer, Bernd (2003): Einleitung. In: Dies. (Hg.): Filmgenres: Western. Stuttgart, S. 12–41

- Hemingway, Ernest (1926): *The Sun Also Rises*. New York
- Ders. (1940): *For Whom the Bell Tolls*. New York
- Husmann-Kastein, Jana (2006): Schwarz-Weiß. Farb- und Geschlechtssymbolik in den Anfängen der Rassenkonstruktionen. In: Dies. u.a. (Hg.): *Weiß – Weißsein – Whiteness. Kritische Studien zu Gender und Rassismus*. Frankfurt a.M., S. 43–60
- Köpke, Wulf (1977): Max Frischs »Stiller« als Zauberberg-Parodie. In: *Wirkendes Wort* 27, S. 159–170
- Koschorke, Albrecht (2001): *Die heilige Familie und ihre Folgen. Ein Versuch*. 3. Aufl. Frankfurt a.M.
- Liebrand, Claudia (2003): *Gender-Topographien. Kulturwissenschaftliche Lektüren von Hollywoodfilmen der Jahrhundertwende*. Köln
- Mercer, Kobena/Julien, Isaac (1994): Black Masculinity and the Politics of Race. In: Dies. (Hg.): *Welcome to the Jungle. New Positions in Black Cultural Studies*. London/New York, S. 131–170
- Naumann, Helmut (1986): Anatol Ludwig Stiller alias James Larkin White. Ein Beitrag zur Arbeitsweise Max Frischs. In: *Modern Language Notes (MLN)* 101, H. 3, S. 697–704
- Pickar, Gertrud B. (1978): »Kann man schreiben, ohne eine Rolle zu spielen?« Zur Problematik des fingierten Erzählens in »Stiller«. In: Gerhard P. Knapp (Hg.): *Max Frisch. Aspekte des Prosawerks*. Bern, S. 77–102
- Rodriguez, Carlos (2003): Hemingway, Ernest. In: Bret E. Carrol (Hg.): *American Masculinities. A historical Encyclopaedia*. Thousand Oaks/London/New Delhi, S. 204f.
- Savage, William W. (1986): *The Cowboy Hero. His Image in American History and Culture*. 3rd Ed. Norman/London
- Schmitz, Walter (Hg.; 1978): *Materialien zu Max Frischs »Stiller«*. 2 Bde. Frankfurt a.M.
- Schößler, Franziska/Schwab, Eva (2004): *Max Frisch. »Stiller. Ein Roman.«* München/Düsseldorf/Stuttgart
- Sontag, Susan (1978): *Krankheit als Metapher*. München/Wien
- Theweleit, Klaus (2000): *Männerphantasien*. 2 Bde. München/Zürich
- Weidinger, Martin (2006): *Nationale Mythen – Männliche Helden. Politik und Geschlecht im amerikanischen Western*. Frankfurt a.M./New York
- Wierlacher, Alois (1986): Max Frisch und Goethe. Zum Plagiatprofil des »Stiller«. In: *Goethe-Jahrbuch* 103, S. 266–277
- Zurstiege, Guido (1998): *Männlichkeitsbilder – Männlichkeit in der Werbung: Zur Darstellung von Männern in der Anzeigengewerbung der 50er, 70er und 90er Jahre*. Wiesbaden

Beiträge zur Kulturtheorie und Theorie der Interkulturalität

Mit dem Beitrag *Heterautonomien* von Werner Hamacher eröffnet die ZiG eine neue Rubrik, die Beiträge zur Kulturtheorie und Theorie der Interkulturalität versammelt. Ziel ist es, die Debatten um den Kulturbegriff und um das Konzept der Interkulturalität theoretisch schärfer zu profilieren. Neben neuen Beiträgen sollen in dieser Rubrik auch mittlerweile einschlägig gewordene Texte wieder abgedruckt werden, von denen die Herausgeber meinen, dass sich vor dem Hintergrund aktueller Fragestellungen und Diskussionen eine Re-Lektüre lohnt.

Dass sich der Problemhorizont der Interkulturalitätsforschung immer auf der Folie eines spezifisch profilierten Kulturbegriffs entfaltet, ist ebenso wenig von der Hand zu weisen wie die Tatsache, dass Kultur in ihrer jeweiligen Verfasstheit auch Rechenschaft über die Mechanismen der Konstruktion ihres Außen zu geben hat. Die Schwierigkeiten und mannigfaltigen Implikationen dieses Wechselverhältnisses sind Gegenstand ganz unterschiedlicher Disziplinen und Theorieströmungen. Ein Ziel der neuen Theorie-Rubrik liegt insofern auch darin, dogmatische Frontstellungen um der Sache selber willen zu überwinden. Ob das Problem aus Sicht der Inter-, Trans- oder Multikulturalität fokussiert wird, ob von Hybridität oder Alterität, von Inklusion/Exklusion, von Horizontverschmelzung oder von Dekonstruktion die Rede ist, spielt zunächst ebenso wenig eine Rolle wie die konkrete disziplinäre Ausrichtung, in der Fragestellungen, um die es uns hier geht, vielleicht im Gewand ganz anderer Begriffe verhandelt werden.

Da Erkenntnisfortschritt sich häufig durch Theorieimport und damit einhergehende Reorganisation von sedimentierten Kategorien innerhalb einer Disziplin einstellt, werden in den *Beiträgen zur Kulturtheorie und Theorie der Interkulturalität* auch vermehrt Texte aus der Ethnologie, der Soziologie und der Anthropologie ebenso wie Beiträge aus der Psychoanalyse und der Philosophie erscheinen. Wir möchten daher alle Leser der ZiG zur Partizipation an der neuen Rubrik einladen – sei es durch eigene Beiträge, sei es durch Hinweise auf ›klassische‹ oder wegweisende Texte.

Heterautonomien

WERNER HAMACHER

– One 2 Many Multiculturalisms – ¹

Kultur hat – wenn sie sich denn haben läßt – immer der Andere. Sie ist die Kunst des Unnaiven, die Scham vor dem Eigenen, eingefleischte Abwendung von sich; sie ist die Würde des Nicht-Egoismus – und kulturlos wäre, wer die Möglichkeit ausschließen wollte, daß auch sie noch, so definiert, eine List des Egoismus sein könnte.

Kultur ist also immer auch die Scham der Kultur darüber, daß sie nicht kultiviert genug, immer noch naiv, nativistisch, natürlich, nationalistisch, ego-

1 | Der hier abgedruckte Text stellt die überarbeitete Fassung der ersten Hälfte des Essays dar, der unter dem selben Titel 2003 in dem von Burkhard Liebsch und Dagmar Mensink herausgegebenen Sammelband »Gewalt Verstehen« im Akademie Verlag, Berlin erschienen ist. Er ist hervorgegangen aus einem Vortrag, der Anfang 1994 in der von Tom Keenan organisierten Colloquiumsserie der Bohn Foundation in New York zum Thema »Cultural Diversities: On Democracy, Community, and Citizenship« gehalten wurde. Die anderen Sprecher in der Serie waren Anthony Appiah, Etienne Balibar, Wendy Brown, William Connolly, Nancy Fraser, Wlad Godzich, Gayatri Spivak und Patricia Williams; Kendall Thomas moderierte die Diskussionen. »Heterautonomien« ist unter anderem eine indirekte Auseinandersetzung mit Positionen, die von den anderen Teilnehmern der Kolloquiumsserie bezogen worden sind: deshalb werden sie an dieser Stelle genannt. Der Essay konzentriert sich aber auf Probleme des gemeinsamen Themas, die von den anderen Referenten nur flüchtig gestreift oder nicht berührt worden sind: deshalb wird im Text nicht eigens auf sie hingewiesen. Da Arbeiten der genannten Autoren mittlerweile auch in der deutschsprachigen Diskussion berücksichtigt werden, wird der Kontext dieses Versuchs hier angegeben, um zumindest einige seiner Nachbarschaften und die Distanzen zu ihnen kenntlich zu machen.

Für die Fortsetzung der hier skizzierten Überlegungen zum Begriff der Autonomie und den damit verbundenen Problemen der Vielzahl und der Inkommensurabilität sei auf die zweite Hälfte der Untersuchung im Band »Gewalt Verstehen« (177–201) verwiesen. Erst dort wird auch der Sinn von Titel und Untertitel deutlich.

zentrisch ist und ihrem eigenen Begriff nicht entspricht. Es liegt im Begriff der Kultur selbst, daß sich mit ihr oder irgendeiner ihrer Formen niemand identifizieren kann.

Keine Kultur ist *die* Kultur, keine ist Kultur überhaupt, jede versagt vor ihrem Anspruch, Kultur zu sein – und im Unbehagen an ihrem Versagen liegt das eigentümliche Pathos der Kultur: ein Pathos der Distanz, eine Distanzierung vom Pathos und ein Spiel des Pathos mit anderen Möglichkeiten als denen, die eine »gegebene« Kultur ihm zu bieten hat. Sie ist also keine Habe, diese Kultur, sie ist ein *Vorwurf* – im doppelten Sinn des Projekts und der Anschuldigung –, sie ist der Versuch, ein *per definitionem* unerreichbares Ziel, sie selbst, dies Andere, zu erreichen: immer eine andere und eine wieder andere Kultur, und jede schuldig, nicht die andere und nicht die ganze zu sein. Sie *ist* also nicht, sondern wird; und sie *wird* nicht, sondern wird immer eine andere *gewesen* sein als die, die sie hätte sein sollen. Kultur, kurzum, ist nicht eins und nicht eine, es sei denn, ihre Einheit läge darin, prinzipiell auszustehen. Kultur – dies wäre ihre Minimaldefinition – ist ihr Ausstand: die Unterbrechung ihrer Arbeit, ihr Streik, ihr Bevorstand, ihre Weigerung oder ihre Unfähigkeit zu sein, was sie erst zu werden verspricht.

In diesem Sinn – in diesem Doppelsinn und also als Aufweis der unvermeidlichen Brechung ihres Sinns – läßt sich ein Aphorismus aus Nietzsches *Menschliches, Allzumenschliches* verstehen, der von der Dichotomie zwischen Suchen und Haben, zwischen Forschen und Lernen, Vergnügen und Unlust, Geben und Nehmen, Produktion und Rezeption ausgeht. Es heißt dort:

Die Wissenschaft gibt dem, welcher in ihr arbeitet und sucht, viel Vergnügen, dem, welcher ihre Ergebnisse [lernt], sehr wenig. [...] Wenn nun die Wissenschaft immer weniger Freude durch sich macht und immer mehr Freude, durch Verdächtigung der tröstlichen Metaphysik, Religion und Kunst, nimmt: so verarmt jene größte Quelle der Lust, welcher die Menschheit fast ihr gesamtes Menschentum verdankt. Deshalb muß eine höhere Kultur dem Menschen ein Doppelgehirn, gleichsam zwei Hirnkammern geben, einmal um Wissenschaft, sodann um Nicht-Wissenschaft zu empfinden: nebeneinander liegend, ohne Verwirrung, trennbar, abschließbar; es ist dies eine Forderung der Gesundheit (Nietzsche 1966, 601 [Nr. 251]).

Die Rettung der Kultur – das ist die Aufgabe, die Nietzsche dem überträgt, was er *höhere Kultur* nennt. Aber gerettet werden muß die Kultur, die im Wesentlichen mit Wissenschaft im weitesten Sinn für koextensiv erklärt wird, gerettet werden muß die Wissenschaft zunächst vor sich selbst, denn sie besteht nicht nur in den *tröstlichen* Praktiken der Metaphysik, Religion und Kunst, sondern ebenso in den *unerfreulichen* ihrer Verdächtigung und Zerstörung: Sie nimmt mit der einen Hand, was sie mit der anderen gegeben hat; sie ist ihre eigene Krankheit. Die *höhere Kultur*, die Rettung der Kultur vor sich selbst und vor ihrer ruinösen Duplizität, liegt nun für Nietzsche nicht etwa in der Abwendung von der Kultur – damit würde jene Barbarei heraufbeschworen, die er unter den Namen Bildungs-Philistertum, Positivismus und Nihilismus als suizidäre

Kulturphänomene einschätzt –, ihre Rettung liegt in der Affirmation der kulturellen Selbstverdächtigung, in der expliziten Spaltung der Kultur, somit in der geregelten Distribution ihrer Kräfte auf eine Dyade von Wissenschaft und Nicht-Wissenschaft, Kultur und Nicht-Kultur. Die Schizophrenie der *höheren Kultur*, ihr *Doppelgehirn*, wie Nietzsche sagt, ist ihre Krankheit und zugleich ihre Genesung, ihre Krankheit zur Genesung. Allein als Doppelkultur kann Kultur sich retten, in ihrem *Doppelgehirn* erst hat sie eine Chance, ihre Selbstzerstörung zu überleben. Kultur ist also nicht so sehr *in* einer Krise, als vielmehr die Krise selbst; aber eben weil sie nur als Krisis, als Scheidung, Trennung und Spaltung von sich lebt, lebt sie als ihre Überlebende: als diejenige, die auf sich zurückkommt und sich zuvorkommt, als Revenant, Geist und Gespenst der Kultur. In den Wissenschaftlern, den Produzenten der Kultur, so schreibt Nietzsche, »gehen sowohl die Gespenster der Vergangenheit als die Gespenster der Zukunft um« (ebd., 600). Kultur, das ist immer eine Sache des Überlebens und Über-Lebens, des Mehr als bloß Lebens, des Anders- und Woanders-Lebens der Kultur. Sie ist die organisierte Aporie und die Aporie noch der Organisation durch Desorganisation; und da sie in ihr nicht stillsteht und erstarrt wie auf den Bildern der Renaissance Herkules, der Kulturheros der griechischen Mythologie, am Trivium, sondern Aporie die Form ihrer Bewegung ist, ist sie Diaporie: Bewegung im Weglosen, Weglosigkeit in Bewegung.²

Was Kultur heißt, ist nie das eine, ohne auch ein anderes zu sein. Deshalb läßt sie sich nicht lokalisieren, nicht als exklusives Eigentum in Anspruch nehmen, für niemanden reservieren – weder soziologisch für eine bestimmte Schicht oder Klasse, noch national-politisch für eine bestimmte Region oder ein Idiom, noch historisch für eine bestimmte Epoche. Aber so, wie der Begriff der Kultur ein Begriff der Distinktion, der Unterscheidung von ihr selbst und der für ihre Struktur konstitutiven Krisis ist, so ist er immer auch gleichzeitig als polemischer Begriff der Distinktion zwischen Kultur und Unkultur, Kultur und Natur, Kultur und Barbarei oder Banausentum gebraucht worden und also als Waffe im Kampf gegen andere Kulturen, als Instrument der Denunziation und der Barbarisierung von Kulturen. Sowenig jemand von sich selbst sagen kann, er sei kultiviert, ohne sich Kultur damit schon abzusprechen, sowenig kann von Anderen – am wenigsten in ihrer Gegenwart – gesagt werden, sie hätten Kultur, ohne daß dies Kompliment als Unverschämtheit und als dreister Angriff empfunden werden müßte. Kultur ist immer auch das Verbot, über sie zu urteilen. Wo ein Urteil dennoch gefällt wird, ist es eine Kriegserklärung.

Daß ein Urteil darüber, ob jemand kultiviert sei oder nicht, als impertinent gelten muß, hat einen einfachen Grund: Wer so urteilt, maßt sich an, selbst über den Standard dessen, was Kultur sei, zu verfügen und dem Beurteilten die Rolle des Objekts, ja des Opfers dieses Urteils zuweisen zu dürfen. Kultur kennt aber keinen objektiven Standard und niemanden, der sich zutrauen dürfte, ihn

2 | Zur weiteren Ausarbeitung der Struktur oder Dstruktur der »Diaporie« verweise ich auf meine Studie: pleroma – zu Genesis und Struktur einer dialektischen Hermeneutik bei Hegel (Hamacher 1978, 7–333).

zu repräsentieren. Über Kultur läßt sich nicht urteilen. Über sie spricht man nicht – das ist ihre Definition und ihre Selbstdefinition. Aber über sie spricht man nicht deshalb nicht, weil man sie etwa, wie dieser Satz da und dort fortgesetzt worden ist, besäße, sondern weil sie selbst es ist, die spricht, und weil es nicht möglich ist, über das Sprechen selber zu sprechen, ohne eben damit schon von etwas anderem zu sprechen. Das ist das Dilemma, das *Doppelgehirn* der Kultur: es erlaubt und gebietet zu sprechen, zu benennen, die Wahrheit über sie und alles von ihr Berührte zu sagen, aber nur unter der Einschränkung, daß von ihr »als solcher« nicht gesprochen werden kann. Wenn Kultur die Kunst des Nicht-Egoismus ist, dann muß sie zugleich die Kunst der Nicht-Objektivierung sein. Sie könnte nie Thema von Aussagen und Gegenstand von Kontroversen werden, wenn sie nicht zunächst das Medium wäre, in dem wir uns sprechend und handelnd zu uns selbst und zu anderen verhalten und dabei von allen Vergegenständlichungen auf Distanz halten.

Freud, der einen großen Teil seiner Arbeit dem, was mittlerweile Akkulturation heißt, gewidmet hat, schreibt in *Die Zukunft einer Illusion* (1927):

Die menschliche Kultur – ich meine all das, worin sich das menschliche Leben über seine animalischen Bedingungen erhoben hat und worin es sich vom Leben der Tiere unterscheidet – und ich verschmähe es, Kultur und Zivilisation zu trennen – zeigt dem Beobachter bekanntlich zwei Seiten. Sie umfaßt einerseits all das Wissen und Können, das die Menschen erworben haben, um die Kräfte der Natur zu beherrschen und ihr Güter zur Befriedigung der menschlichen Bedürfnisse abzugewinnen, andererseits alle die Einrichtungen, die notwendig sind, um die Beziehungen der Menschen zueinander, und besonders die Verteilung der erreichbaren Güter zu regeln. Die beiden Richtungen der Kultur sind nicht unabhängig voneinander, erstens, weil die gegenseitigen Beziehungen der Menschen durch das Maß der Triebbefriedigung, das die vorhandenen Güter ermöglichen, tiefgreifend beeinflusst werden, zweitens, weil der einzelne Mensch selbst zu einem anderen in die Beziehung eines Gutes treten kann, insofern dieser seine Arbeitskraft benützt oder ihn zum Sexualobjekt nimmt, drittens aber, weil jeder Einzelne virtuell ein Feind der Kultur ist, die doch ein allgemeinmenschliches Interesse sein soll (Freud 1968a, 326f.).

Es ist hier nicht der Ort, auf die heiklen Details dieser Definition der Kultur einzugehen – auf die Unterscheidung zwischen Mensch und Tier, auf die von Freud verweigerte, in den 10er und 20er Jahren des 20. Jahrhunderts insbesondere von Spengler mit schlimmen Folgen propagierte Unterscheidung zwischen Zivilisation und Kultur, auf die Unterscheidung zwischen Bedürfnissen und Trieben, auf den zugleich ökonomisch-technischen und ethischen Begriff des Guts und der Güter, den Begriff der Naturbeherrschung usw. Wichtig ist für diesen Zusammenhang zunächst nur der Begriff der Kulturfeindschaft, der zwischen den beiden Seiten oder Richtungen der menschlichen Kultur – der Naturbeherrschung und der Regelung gesellschaftlicher Beziehungen – einen Zusammenhang herstellt: Die Tatsache, daß jeder Einzelne virtuell ein Feind der Kultur ist, nimmt ihn nämlich gleichsam aus der menschlichen Gemein-

schaft heraus, macht ihn zu einem Stück Natur und damit sowohl zum Gegner als auch zum Gegenstand jener Kultivierungsarbeit, von der er sich ausnimmt. Freud hält diese virtuelle Kulturfeindschaft jedes Einzelnen, seine destruktiven, also antisozialen und antikulturellen Tendenzen (ebd., 328) nicht nur für prinzipiell unbefriedbar, er hält sie zugleich für einen Kultivierungsfaktor von eigentümlicher Kraft. Den antikulturellen Tendenzen schreibt er die Entstehung des Gewissens, des Rechtsbewußtseins und der Moralität zu; auf ihr Drängen führt er das große Kulturexperiment der bolschewistischen Revolution zurück, über dessen Chancen er sich vorsichtig und liberal des Urteils enthält (ebd., 330); auf sie und somit auf rohe Gewalt führt er in letzter Instanz alle großen Kulturschöpfungen der Menschheit und also die Menschlichkeit des Menschen selbst zurück (Freud 1968b, 15–20). Die kulturfeindliche Gewalt, so könnte man Freuds Darstellung formalisieren, stiftet, da sie prinzipiell instabil, polymorph, inhomogen und ebenso destruktiv wie selbstdestruktiv ist, durch eine Wendung gegen sich selbst die Kultur. Kultivierungsarbeit, Akkulturation, so real und effizient sie sein mag, bleibt für Freud eine Illusion, weil sie mit denjenigen Kräften betrieben werden muß, die auf die Zerstörung der Kultur, auf die Korruption der Politik und der moralischen Ideale hinwirken und sich nur zu partiellen und problematischen Bündnissen mit ihnen zusammentun können. Wenn der Krieg aller gegen alle – und es ist diese hobbesche Vorstellung vom Naturzustand, die Freuds genealogischer Konstruktion der Kulturbildung zugrunde liegt –, wenn dieser Krieg es ist, der den Frieden schließt, dann muß der Krieg jedes Band, das er geschlungen hat, alsbald wieder lösen.

Kultur, so real und effizient sie zuweilen scheinen mag, ist für Freud eine *Illusion*, weil sie jederzeit aus einer Bindung bindungsfeindlicher Elemente besteht. Es sind daher zwei einander entgegengesetzte apokalyptische Szenarien, die Freud heraufbeschwört – die eine: Vernichtung der menschlichen Kulturen durch unkultivierbare Destruktionstribe in verheerenden Großkriegen; die andere: das *Erlöschen der Menschenart* durch den Prozess der Kulturentwicklung selbst und die damit verbundene Entsexualisierung. »Vielleicht«, so schreibt Freud,

führt er [der Prozess der Zivilisation] zum Erlöschen der Menschenart, denn er beeinträchtigt die Sexualfunktion in mehr als einer Weise, und schon heute vermehren sich unkultivierte Rassen und zurückgebliebene Schichten der Bevölkerung stärker als hochkultivierte (ebd., 26).

Aus der Wendung antisozialer Triebe gegen sich selbst hervorgegangen, kann Kultur unter ihrem fortwährenden Druck immer nur einen prekären Bestand haben; und selbst wenn es gelingen sollte, den *idealen Zustand* der Kultur in einer »Gemeinschaft von Menschen zu erreichen, die ihr Triebleben der Diktatur der Vernunft unterworfen haben« (ebd., 24), so ist von ihr nichts anderes als das Erlöschen der Menschheit und ihrer Kultur zu erwarten. Ihr Überleben wäre auf diejenigen angewiesen, die Freud mit einem merkwürdigen Gestus eifersüchtiger Verachtung *zurückgebliebene Schichten* und *unkultivierte Rassen* nennt.

Kultur, kurzum, führt zum Tod der Kultur: erstens, weil sie nie genug Kultur, zweitens, weil sie zu sehr Kultur ist, in jedem Fall, weil sie nicht sie selbst, sondern verkappte, transformierte, gegen sich selbst gewendete Natur, eine Kultur des Todes und ein Umweg zum Tod ist. Dasselbe gilt, man kennt die Formel aus *Jenseits des Lustprinzips*, vom Leben: ein Umweg zum Tod, ist es das Leben immer des Todes. Und so die Politik: sie ist Nekropolitik, eine Verbindung dessen, was prinzipiell jede Verbindung – und also jedes Prinzip – auflöst, aporetische Politik, die in der einen oder anderen Weise auf das Ende der Politik hinauslaufen muß.

Wenn dies das Bewegungsgesetz jeder Kulturarbeit ist, dann ist Kultur insgesamt nichts anderes als eine Peripetie, ein Wendepunkt und eine Spitze, an der die Bewegung ihrer Entstehung in die ihres Sturzes umkehrt. Kultur liegt für Freud auf der Grenze zwischen ihrem Ideal und ihrem Verschwinden, und da das Ideal selbst diese Grenze ist, gibt es Kultur nur als Übergang in dessen Zerfall, ihre Konstitution nur als Selbstdestruktion. »Die Ideale einer Kultur«, so argumentiert Freud, bilden sich nach den

ersten Leistungen, welche das Zusammenwirken von innerer Begabung und äußeren Verhältnissen einer Kultur ermöglicht. [...] Die Befriedigung, die das Ideal den Kulturteilnehmern schenkt, ist also narzißtischer Natur, sie ruht auf dem Stolz auf die bereits geglückte Leistung.

Und er fährt fort:

Zu ihrer Vervollständigung bedarf sie des Vergleichs mit anderen Kulturen, die sich auf andere Leistungen geworfen und andere Ideale entwickelt haben. Kraft dieser Differenzen spricht sich jede Kultur das Recht zu, die andere gering zu schätzen. Auf solche Weise werden die Kulturideale Anlaß zu Entzweiung und Verfeindung zwischen verschiedenen Kulturkreisen, wie es unter Nationen am deutlichsten wird (Freud 1968a, 334).

Kultur entsteht in der *geglückten* – also kontingenten – Identifikation mit einem Objekt, das durch diese Identifikation zum Ideal erhoben wird. Sie ist zunächst weniger ein Prozeß als das instantane, punktuelle Ereignis einer Appropriation, in der Identifizierung und Idealisierung, Selbst-Identifizierung und Selbst-Idealisierung zusammentreffen. Das Ideal, das Identische, ist das Zentrum der Kultur, ihr Ursprung, ihre Gestalt, ihre Kontur, ihre Grenze – und also auch schon ihr Ende. Es ist die momentane Erscheinung des Narziß in einem beglückenden, aber tödlichen Spiegelbild. Quelle der Schätzung ist das Ideal nur, weil es Quelle der Selbstschätzung ist. Was nicht zu ihm gehört, womit man sich nicht zu identifizieren vermag, kann, so erklärt Freud, nur gering geschätzt oder verachtet werden. Jede Kultur der Anerkennung ist demnach eine Kultur der Selbst-Anerkennung und der Selbst-Idealisierung, also der Selbst-Affektion – und der bloßen *Affektion* eines Selbst und des Selbst als Affektion – an einem spiegelbildlichen Andern, das als zum eigenen Selbst gehörig, als ihm eigen

oder auf es reduzierbar angesehen wird. Als System des Narzißmus, der Ich-Konstitution und Ich-Stabilisierung beruht Kultur auf der Idealisierung des Ego in einem Anderen, das als Alter Ego erscheint. Für Freud definiert sich Kultur somit als generalisiertes ideo-egologisches Verhältnis eines Selbst zu sich in einem mit ihm homogenen, affektiv äquivalenten anderen Selbst. Sie unterstellt sich dem Prinzip der Idealität des Ich. Ihre Politik der Ich-Identität ist Idealtätspolitik.

Diese spekulare Struktur der Kulturbildung hat aber zur Folge – und das ist der zweite von Freud benannte konstitutive Zug kultureller Selbst-Idealisierung –, daß jede Kultur auch eine Kultur der Verachtung sein muß: der Verachtung des Anderen und des Selbst, sofern sie dem eigenen Ideal nicht genügen. »Zu ihrer Vervollständigung«, so fährt Freud nämlich in seiner Erklärung fort, »bedarf sie des Vergleichs mit anderen Kulturen, die sich auf andere Leistungen geworfen und andere Ideale entwickelt haben. Kraft dieser Differenzen spricht sich jede Kultur das Recht zu, die andere gering zu schätzen«. Zu ihrer »Vervollständigung«: denn keine Kultur, kein Narzißmus, keine Befriedigung, kein Ideal ist vollständig, erfüllt und beständig, das sich nicht mit *anderen* Kulturen, Narzißmen und Idealen vergleicht, sich von ihnen absetzt, sich über sie setzt und sie von sich ausschließt. Um ihrer Identität und Idealität willen wird jede Kultur zur komparativen Kulturwissenschaft und betreibt eine Kulturpolitik der Segregation, Verachtung und Diffamierung anderer Kulturen als des schlechthin Anderen der Kultur. Kultur ist, noch einmal, antikulturell. Aber antikulturell sie ist nicht durch einen unglücklichen Zufall, sondern muß es um des Glücks der Kultiviertheit willen mit Notwendigkeit sein. Kulturfeindschaft ist als einer der mächtigsten Agenten der Kultivierung unverzichtbar, da allein sie die Realisierung eines Ideals verbürgen kann, das für eine bestimmte Gesellschaftsformation ein Ende der Destruktionsdrohung in Aussicht stellt. Um die narzißtische Befriedigung am eigenen Ideal zu sichern, müssen die aggressiven, eifersüchtigen und rachsüchtigen Tendenzen, die der Idealisierung widerstreben, alles angreifen, was an der Grenze des Ideals liegt, müssen also die Grenze selbst und mit ihr auch das Ideal angreifen.³ Was Kulturideal genannt wird, ist keine befriedete Einheit, sondern ein Schlachtfeld.

Fremdenhaß ist ein Stück Selbsthaß, ein Teil von dem Haß, der ausgelöst wird durch den Zwang, man selbst zu sein; Xenophobie ein Stück Angst vor sich selbst und vor der Gewalt, die es kostet, man selbst zu werden und zu bleiben, mit sich, einem Inassimilierbaren und bis zur Unsichtbarkeit und Unföhlbarkeit Fremden, vertraut zu sein. Das Ideal und damit die Kultur hat also zwei Aspekte: zum einen stellt es die Identität mit sich dar, stellt sie aus, exponiert

3 | Die Logik der Identifizierung, von der für Freud alle weiteren psychischen Bildungen und noch die funktionalen Differenzen zwischen den Instanzen des seelischen ›Apparats‹ abhängen, wird in »Massenpsychologie und Ich-Analyse« lapidar so charakterisiert: »Die Identifizierung ist eben von Anfang an ambivalent, sie kann sich ebenso zum Ausdruck der Zärtlichkeit wie zum Wunsch der Beseitigung wenden.« Freud 1968, 116.

sie und macht sie zu einem Objekt der Spekulation für das Ich und für Andere; zum anderen schließt es als Ideal-Ich alles, was als für das Ich und seine Lust an sich bedrohlich erfahren wird, aus und richtet sich damit gegen die Befriedigung im Verkehr mit Anderen, die das Ziel jeder Kulturanstrengung ist. Das Ideal definiert eine Grenze, an der die eigene Kultur im Vergleich mit anderen und die reale im Vergleich mit der vom Ideal geforderten als unvollkommen, beschränkt und abgeschieden, als tödlich oder tot geächtet wird. Eine ideo-egologische Gemeinschaft formiert sich deshalb immer nur als nekrologische. Die Formel ihrer Idealität lautet: Was nicht Ich ist, soll nicht sein; da aber jedes Ich ein Ich für Andere und darin ein anderes als das eigene Ich ist, soll auch kein Ich sein. Die ideo-egologische Kultur kann sich nur darstellen und exponieren, indem sie sich *a limine* ex-poniert, aussetzt und tilgt.

Mit dieser unvollständigen Skizze dessen, was bei Freud – aber nicht nur bei ihm, sondern in einer langen Tradition von Philosophen, Anthropologen, Psychologen und Soziologen vor und nach ihm – Kultur heißt, sollten zumindest folgende vier Punkte in ein deutlicheres Licht gerückt werden:

- Auch die Tradition der Aufklärung, zu deren Avantgarde im 20. Jahrhundert Freuds Arbeiten gehört haben und, trotz aller Toderklärungen, im 21. zu gehören nicht aufhören werden; auch diese Tradition, die die Öffnung auf andere als zentraleuropäische Kulturen wie kaum eine zweite erleichtert hat, bleibt in ihrer Definition des Kulturellen als eines Ideals hinter ihren eigenen Einsichten und Ansprüchen zurück. Sie tut es am eklatantesten dort, wo sie, wie Freud in den zitierten Sätzen, von *unkultivierten Rassen* und *zurückgebliebenen Schichten* redet. Diese Denunziationen sind keine momentanen Entgleisungen, sondern sind vom Konzept eines Ideals, das sich als Ideal des Ich und einer egologisch verfaßten Gemeinschaft bestimmt, programmiert. Die anscheinend vorurteilslose *Deskription* von soziologischen oder ethnografischen Sachverhalten folgt tatsächlich der *Präskription* durch die Struktur des narzißtischen Ideals und damit einer Logik der Distinktion und Segregation, die ungenügend durchgearbeitet ist.
- Aufklärung über die Aufklärung kann sich nicht damit bescheiden, die Ideale der Anthropologie und ihrer Subdisziplinen – der Historiografie, Psychologie, Soziologie, Ethnografie – gegen sie selbst zu wenden. Wenn sie in dieser Weise verfährt, wiederholt sie nur die fundierende Geste, aus der diese Ideale selbst hervorgegangen sind. Die kritische Radikalisierung der Aufklärung kann andererseits auf jene Ideale nicht einfach verzichten – in einem solchen Verzicht bliebe sie an eben diese Ideale und die Logik ihrer Selbsterstörung fixiert –; sie kann aber wohl zur Transformation dieser Ideale, zu ihrer Mobilität und ihrer Pluralisierung beitragen. Solange die anthropologischen Disziplinen von einem bestimmten, gegen Neudefinitionen immunen Ideal ausgehen, gehen sie auch von einem »Menschen« aus, der sich nach seinem eigenen Bild produziert und sich gleichzeitig als Objekt oder Opfer manipuliert. Ihre Geschichte des Menschen und seiner Kultur,

Politik und Ökonomie ist eine Geschichte der Selbst-Erzeugung, Selbst-Idealisierung und Selbst-Domestizierung. Sie ist eine Geschichte des *selfmade man*, die sich nur auf der Folie des Narzißmus und seiner psychotischen Spannungen abspielen kann. In dem Maße, in dem sie eine Geschichte der Selbst-Produktion und Selbst-Domestizierung ist, muß sie eine Geschichte nicht nur der Subjektwerdung, sondern auch der Unterwerfung, der Kolonisierung und Versklavung des Anderen sein. Indem sie eine Geschichte der Herrschaft des Selbst ist, muß sie zugleich eine der Opferung des Anderen und noch des Anderen im Selbst sein. Die *Präskription* des Ideals, dem sie folgt, betreibt implizit oder explizit, mit raffinierten oder brutalen Mitteln die *Proskription* dessen, was ihm nicht assimilierbar ist. Das Gesetz dieser Proskription, unter dem Identifikation, Idealisierung und Kultivierung stehen, läßt sich nicht ohne verheerende Folgen gegen es selbst wenden. Es bedarf einer anderen Form der Analyse, einer anderen Aufklärung, der Ideale nicht als unverrückbare Definitionsinstanzen vorstehen, sondern als provisorische Transformationsfiguren zuarbeiten. Ideale können ihr nur als Durchgangsstationen gelten, Geschichte nicht als Selbstversicherungsmuster, sondern als Anstoß und Medium einer ›unendlichen‹ – unendlich idealisierungsfernen – Analyse.

- Der Empirismus, auf den die Aufklärung – zum Beispiel die freudsche – über Kultur und ihre Genese setzt, kann kein Positivismus mehr sein, ihm liegen keine statistischen Daten, keine quantitativen Erhebungen, keine *polls* zugrunde, von denen die Wahrheit der Kultur abgelesen werden könnte. Um Rechenschaft über die formativen Strukturen kultureller Ideale zu geben, muß sie sich vielmehr, und Freud betont es immer wieder ausdrücklich (vgl. Freud 1968b, 22), mit Konstruktionen, Spekulationen und Mythen behelfen. Die Struktur von Spekulation und Mythos ist aber keine andere als wiederum die der spekularen Selbstkonstitution im Narzißmus, keine andere als die der Mythologie des Widersagens des schon zuvor Gesagten, der Wiedererkennung des vorgeblich Erkannten. Spekulation und Mythos dependieren also von einer Vorgabe, die sie niemals in ihrer Gewalt haben können. Freud hat diese Vorgabe die *geglückte Leistung* genannt und mit der merkwürdigen Verbindung zwischen Glücken und Leistung eingeräumt, daß sie nicht regulierbar, sondern wesentlich kontingent ist: Sie liegt der Bildung des Ich und seines Ideals voraus. Nicht das Ich empfindet Glück, sondern Glück ist das, worin sich ein Ich überhaupt erst zu empfinden beginnt. Ideale dienen der Konservierung des Glücks, seiner Stabilisierung, Rationalisierung und Rationierung – deshalb sind sie ebenso sehr *promesses de bonheur* wie Instanzen des Unglücks. Denn Glück läßt sich nicht fixieren, nicht machen und nicht nachmachen. Es mag der Gegenstand der Mythen und Spekulationen über goldene Urzeiten und Paradiese der Herkunft, das Ziel jeder Phantasie der Selbstgenügsamkeit sein, aber wenn es geschieht, dann nur als etwas, das zufällt und empfangen wird, als *geglückte Leistung*, aber nicht als Ergebnis gezielter Anstrengung. Vom Glück kann man nichts

wissen, bevor man es gefunden hat. Es ist das, was jemanden überkommt, der keinen Begriff von ihm hatte – ein Unbewußtes der Spekulation und ihrer Kultur, ein Unbewußtes jedes Ideals, das sich von ihm aufrichten läßt, jedes Ichs, das sich ihm verdankt. Dies Unbewußte und Bewußtseinsunfähige – vermutlich ein anderes als das von Freud gemeinte – muß in der Absetzung des Ideals vom Ideal, im Aussetzen des Identitätsprinzips im Moment der Identifikation liegen und also in dem, was sich weder idealisieren noch identifizieren, weder mit den Methoden der Spekulation noch denen eines mythenbildenden Empirismus erfassen läßt. Es muß ein jeweils Einziges sein und kann deshalb nur in einer Mannigfaltigkeit von Inkommensurablen begegnen – immer nur in Kulturen, in vielen, niemals in einer, nie in »der« Kultur. Kultur ist das Geglückte, doch das Geglückte ist das Andere »der« Kultur. Daher die Paradiesmythen von den »glücklichen Wilden«; daher die Xenophobie, die sich gegen sie richtet und sie als Barbaren oder Untermenschen diffamiert, sobald sie oder ihr Glück bedrohlich erscheinen.

- Die theoretische und praktische Transformation, die dieses Andere der Kultur in der Kultur offenzulegen sucht, kann nicht einfach Verwandlung in eine andere Form der Kultur sein, sie kann nicht die Formierung noch des Trans- der Kultur und also die Fortsetzung von Idealisierungen und Identifikationen, sie muß vielmehr eine Bewegung sein, die von jeder Formation abspringt und etwas anderes als sie eröffnet: Sie darf nicht nur Formation und nicht nur ihre Negation, A-formation, sie muß, in unbestimmter *Nähe* zu Formen, Ad-formation: Afformation sein. Afformation aber kann nicht anders, als die ideellen Formen auch noch der Zahlen und Vielzahlen, der Pluralitäten und Multiplizitäten und also auch noch des zähl- und berechenbaren Multi-Kulturalismus in Frage zu stellen: nicht um sie und damit das Projekt des Pluralismus zu negieren – nichts liegt hier ferner –, sondern um das, was noch in diesen ideellen Formen verleugnet und unterdrückt wird, zur Sprache, zu einer nicht nur kulturellen und nicht nur politischen oder gar ökonomischen Sprache zu bringen. Geschieht das aber – und es wird zu zeigen sein, daß es nur in einer inkonsistenten oder aporetischen Form geschehen kann –, dann muß sich auch noch der Kulturalismus der Multikulturalismen einer Erfahrung aussetzen, von der alle Kultur lebt und die jede zu beruhigen, zu mildern oder abzuschieben sucht: Diese Erfahrung der Kultur ist der Schmerz, das nicht sein zu können, was sie verspricht, und nicht planend antizipieren zu können, was sie sein müßte; der Schmerz darüber, nicht das Glück zu sein, das ihre Ideale zu fixieren versuchen.

Um an diesen Schmerz der Kultur und an der Kultur, dieser und jeder, und also, noch einmal, an den Riß der Aporie zu erinnern, hier, ohne weiteren Kommentar, eine Passage aus den »Meditationen zur Metaphysik« der *Negativen Dialektik* (Adorno 1973, 359f.). Adorno, einer der in jeder Hinsicht kultiviertesten

Philosophen der Moderne und des Versagens ihrer Kulturen und Kulturkritiken, schreibt:

Ein Hotelbesitzer, der Adam hieß, schlug vor den Augen des Kindes, das ihn gern hatte, mit einem Knüppel Ratten tot, die auf dem Hof aus Löchern herausquollen; nach seinem Bilde hat das Kind sich das des ersten Menschen geschaffen. Daß das vergessen wird, daß man nicht mehr versteht, was man einmal vorm Wagen des Hundefängers empfand, ist der Triumph der Kultur und deren Mißlingen. Sie kann das Gedächtnis jener Zone nicht dulden, weil sie immer wieder dem alten Adam es gleichtut, und das eben ist unvereinbar mit ihrem Begriff von sich selbst. Sie perhorresziert den Gestank, weil sie stinkt; weil ihr Palast, wie es an einer großartigen Stelle von Brecht heißt, gebaut ist aus Hundsscheiße. Jahre später als jene Stelle geschrieben ward, hat Auschwitz das Mißlingen der Kultur unwiderleglich bewiesen. Daß es geschehen konnte inmitten aller Tradition der Philosophie, der Kunst und der aufklärenden Wissenschaften, sagt mehr als nur, daß diese, der Geist, es nicht vermochte, den Menschen zu ergreifen und zu verändern. [...] Alle Kultur nach Auschwitz, samt der dringlichen Kritik daran, ist Müll. Indem sie sich restaurierte nach dem, was in ihrer Landschaft ohne Widerstand sich zutrug, ist sie gänzlich zu der Ideologie geworden, die sie potentiell war, seitdem sie, in Opposition zur materiellen Existenz, dieser das Licht einzuhauchen sich anmaßte, das die Trennung des Geistes von körperlicher Arbeit ihr vorenthielt. Wer für die Erhaltung der radikal schuldigen und schäbigen Kultur plädiert, macht sich zum Helfershelfer, während, wer der Kultur sich verweigert, unmittelbar die Barbarei befördert, als welche die Kultur sich enthüllte. Nicht einmal Schweigen kommt aus dem Zirkel heraus; [...].

..

Multikulturalismus ist ein Kampfbegriff. Was er sagt, soll nicht ein bestehendes Verhältnis zwischen den Kulturen beschreiben, sondern ein noch nicht erreichtes fordern. Was er fordert, so wird von ihm impliziert, ist nicht schon wahr, sondern soll es erst werden – man wird diesem Begriff also nicht vorhalten wollen, daß er die faktische Vorherrschaft von Kulturchauvinismen überschminkt.

Er ist aber auf mindestens zweifache Weise ungenau. *Erstens* suggeriert er, daß die Kultur, in der wir arbeiten, Verbindungen eingehen, Regeln aufstellen, befolgen, abändern und brechen, in der wir bestimmte Praktiken des Lebens zur Gewohnheit machen und in der wir vielleicht sogar leben, eine Monokultur sei, eine monolithische Totalität, die weder genetisch noch strukturell von anderen Kulturen determiniert und durch diese anderen Kulturen in letzter Instanz sogar »kultiviert« würde. Wahr ist das Gegenteil. Es gibt keine einzige Kultur, die eine autarke, selbstbegründete und suisuffiziente Einheit bilden würde. Jede Kultur kultiviert sich an anderen Kulturen und wird von anderen kultiviert. Es gibt nicht eine, die nicht aus der Konfiguration mit anderen – und also *a limine* allen anderen – Kulturen hervorgegangen und von diesen anderen nicht in jedem Augenblick ihrer Geschichte mitbestimmt und transformiert würde. Und das heißt: Es gibt nicht *eine* Kultur. Kultur ist ein *plurale tantum*; es gibt sie nur im Plural; und es gibt sie nur als von anderen Kulturen mitgegebene – und

demnach nur als von diesen anderen vorenthalte, beschränkte, behinderte oder bedrohte. Kultur, wenn sie auch unter dem Anspruch einer soliden oder elastischen Einheit auftritt, ist jeweils Multikultur: ein Komplex prekärer Assimilations- und Abwehrpraktiken, die schon deshalb zu keiner homogenen Einheit zusammentreten können, weil sich jede auf die Zukunft als ihr mögliches Nichtsein und die Unmöglichkeit weiterer Kultivierungsarbeit beziehen muß.

Daß Kultur historisch und strukturell nur im Plural möglich ist, bedeutet auch, daß keine Kultur schlicht und einfach, vollständig und wesentlich *Kultur* ist. Dem, was in einer jeden *Kultur* ist, fehlt konstitutiv das, was sie von anderen Kulturen trennt. Weil jede von anderen dependiert, ist keine einzige sei's durch ihre eigene Substanz, sei's durch die Totalität der Kulturen bestimmt: beide, die eine Substanz der Kultur – ihr jeweiliges Ideal – und die eine Totalität aller Kulturen, sind ungeschichtliche Schimären. Gäbe es nämlich ein unverrückbares, transformationsdichtes Wesen für jeweils eine Kultur, so wäre keine einzige historischer Wandlungen fähig, keine könnte sich auf eine andere beziehen und jede wäre ihr eigenes Grab, eine Kultur des Verschwindens der Kultur in ihrem reinen Ideal. So stark die Tendenzen zur Dekontextualisierung, Enthistorisierung, Idealisierung und Selbst-Fetischisierung in jeder Kultur auch sein mögen, der reine Monokulturalismus ist ein ideologisches Phantom, gleichgültig, von wem und zu welchen Zwecken er beschworen wird. Sowenig es ein Wesen der Kultur gibt, sowenig gibt es die eine integrale Totalität aller Kulturen, in der sie befriedet nebeneinander bestehen oder miteinander verschmelzen könnten. Wäre eine solche möglich, dann müßte schon jetzt bestimmt werden können, nach welchen nicht-kontroversen Regeln sie organisiert ist, dann gäbe es folglich keine Möglichkeit zu historischen Transformationen ihres Ideals und folglich wäre jetzt und hier eben diese Totalität an ihrem Ende.

Nicht nur die Kultur, auch die Multiplizität der Kulturen ist nicht eine Funktion derer, die sie *haben*, sondern derer, die sie erst noch *vorhaben* und sie in der Transformation des Überlieferten immer wieder aufs Neue und immer wieder anders entwerfen: Kulturen, im Plural, waren und sind nicht, wie ihr Name behauptet, »Kulturen«, sondern Kultivierungen, und sind Multiplikationen, Multikulturationen. Um diesen Prozeß zu charakterisieren, ist der Begriff der »Akkulturation«, mit dem Soziologen und Ethnologen seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert die Aufnahme von Elementen einer Kultur in eine andere bezeichnen, zu dynamisieren und zu pluralisieren. Denn keine Kultur reagiert auf eine andere bloß passiv durch Assimilation, sondern wählt aus jeder anderen aus, hemmt und verwandelt sie und sich selbst, spaltet und diversifiziert, multipliziert sie und sich und trägt so dazu bei, nicht nur eine, sondern eine Vielheit von jeweils neuen Kulturen zu erzeugen. *Akkulturationen*, *Multikulturationen* sind Übergangs- und Übertragungsbewegungen, in denen sich ihre Elemente erst herausbilden. Sie operieren mit Mannigfaltigkeiten – und vermannigfaltigen sich in ihren Operationen –, die noch nicht *gegeben*, sondern immer erst und immer aufs Neue *aufgegeben* sind. Um sich aber derart multiplizieren zu können, muß jede Kultivierung, gleichgültig in welchen Kontexten sie sich bewegt, mit ihren restriktiven Vorgaben – und das heißt mit ihren Herkunft und den

von ihnen visierten Zukünften – brechen. Sie muß mit dem, was bis dahin Kultur hieß, zugunsten ihrer Multiplikation brechen – und kann also niemals *Akkulturation* sein, ohne sich dem Risiko des Kulturverlustes, der Entkultivierung, der *Akkulturation* auszusetzen. Dies Aussetzen der Kultivierung in der Öffnung auf eine andere, nicht schon bekannte und anerkannte Kultur; diese Unterbrechung im Zivilisationsprozeß, ohne den er nichts wäre als ein Hindurchgleiten durch ein prinzipiell homogenes Kontinuum gegebener Kulturen, suspendiert die Idealisierung sowohl der ›eigenen‹ wie der ›fremden‹ Kultur, löst deshalb *Angst* aus und provoziert die notorischen Abwehr- und Stabilisierungssymptome, Dämonisierungen, Diffamierungen, Segregationen und Schlimmeres. Diese Idealisierungspause eröffnet aber zugleich die *Chance*, das Andere nicht als das schon bekannte und sowohl kognitiv wie praktisch beherrschte, nicht als das schon homogenisierte Andere, sondern als das Andere in seiner Singularität, seiner Inkommensurabilität und also – ich komme darauf zurück – in seiner Würde zu sehen: die anderen Kulturen nicht in den repressiven Idealen, denen sie sich unterwerfen, sondern in den Ablösungsbewegungen, die sie vom Druck der Typisierung und Selbsttypisierung befreien.

Akkulturationen sind also Prozesse und, genauer, Ereignisse der Alteration, Singularisierung und Pluralisierung, in denen die Kulturen sich nicht nur aufeinander, sondern damit zugleich auf dasjenige öffnen, dem noch keines ihrer Ideale entspricht und dem, *a limine*, kein Ideal je wird entsprechen können. *Akkulturationen* öffnen in den kulturellen Systemen und in der Kultur als System Lücken, die durch keine kulturelle Veranstaltung geschlossen werden können. Je expansiver und beschleunigter diese Prozesse verlaufen, desto mehr solcher Lücken tun sich auf, desto intensiver werden die Abwehrbildungen dagegen – Angst, Haß, vor allem Indifferenz –, desto größer aber vielleicht auch die Chancen, ein anderes Verhältnis zwischen den Kulturen, ein anderes Verhältnis zum Zwischen der Kulturen, zu diesen Lücken bloßer Existenz zu finden. Diese Chancen können die Multikulturalismen nur wahrnehmen, wenn sie die mit ihnen verbundene Angst und deren Reaktionsbildungen nicht verleugnen.

Multikulturalismen: Wenn das historische und strukturelle Apriori jeder Kultur ihre Multiplikation ist, dann kann es nicht nur *einen* Multikulturalismus, dann muß es *viele* Multikulturalismen geben. Es muß mehr als zählbar, normierbar, kontrollierbar viele geben, es muß also in allen Kulturen und ihrer Geschichte mehr als das geben, was wir noch jetzt »Kultur« und was wir »Vielzahl« nennen. Ihre *unendlichen* Annäherungen an andere Kulturen, ihre *Adkulturationen*, *Alterkulturationen* implizieren, daß in ihnen noch *anderes* als Kultur und *anderes* als ihre bezifferbare Mannigfaltigkeit am Werk ist – oder jedes Werk, jede Kulturarbeit, jede kulturell verbuchbare Leistung verweigert. Autonomisierung heißt unabschließbare Singularisierung in einer Bewegung, die keiner kognitiv faßbaren oder technisch programmierbaren Prozeßform folgt. Die Kategorie der Form kann auf sie nicht angewandt werden; Singularitäten entgleiten der Allgemeinheit von Begriffen und bleiben gegen die Idealität, die von mathematischen Größen gemeint ist, resistent. Wenn im Geschehen der Singularisierung einzelne Momente, Faktoren, Komplexe aufgezählt werden

können, dann doch nie anders als so, daß dabei das Zählbare dem ausgesetzt bleibt, was sich nicht zählen läßt.

Der Begriff »Multikulturalismus« ist noch in einer zweiten Hinsicht ungenau und unzureichend. Mit ihm wird suggeriert, er selbst sei schon ein multikultureller Begriff, er spreche bereits jenseits der Schranken einer bestimmten Kulturtradition und sei frei von den Zwängen und Partialinteressen, denen diese Tradition bisher gedient hat. Die Idee kultureller Diversität gehört aber, wie der Begriff der Demokratie, den europäisch-nordamerikanischen Kulturen an und ist weder als deskriptive noch gar als imperative Kategorie in irgendeiner anderen Kulturregion hervorgetreten. Wie der Begriff »Kultur«, so spricht auch der Begriff »Multikulturalismus« die Kultursprache einer europäischen imperialen Staatsmacht, und monopolisiert und präjudiziert damit auch schon, wie immer implizit und verhalten, die Entscheidungen darüber, *wessen* »Multikulturalismus« es ist und sein wird, von dem da die Rede ist. Darüber hinaus spricht »Multikulturalismus« auch die Sprache wissenschaftlicher Begriffe, während es alles andere als selbstverständlich ist, daß die effektive Praxis, die soziale wie die politische, die Alltagspraxis wie die theoretische der Multikulturalismen eine abstrakte, technologisch-neutralisierende Praxis der Begriffssprache sein kann. Dennoch steht zu erwarten, daß dieser Begriff das Seine dazu beitragen wird, die Privilegien der Begriffsabstraktion und der Subsumptionslogik europäisch-nordamerikanischer Kulturen auf alle anderen auszudehnen. So antikolonialistisch er gemeint ist, kann er doch – und darüber sollte sich niemand täuschen, der ihn auf sein Panier schreibt – immer noch ein Begriff mit Kolonialisierungseffekten sein.

Die Fortsetzung der Kolonialisierung unter der Decke antikolonialistischer Parolen kann gewiß noch andere Formen annehmen als die, die Herman Melvilles *Redburn* 1849 in einer Hymne auf die nur nominell internationale Föderation Amerika gebraucht, aber es werden Formen sein, die der dort besungenen Ideologie und ihrem ökonomischen Hintergrund nicht fern stehen dürften. Melville, überzeugt, die Verfassung Amerikas

should forever extinguish the prejudices of national dislikes, [sees] on this Western Hemisphere all tribes and people [...] forming into one federated whole; and there is a future which shall see the estranged children of Adam restored as to the old hearthstone in Eden.

Dies multinationale Amerika ist für Melville ein vor-babylonisches Eden, aber seine Einheit ist eine sehr genau bestimmte, es ist die Einheit nicht der Sprachen in ihrem Prozeß – zum Beispiel in ihrer Übersetzung –, sondern die Einheit eines bestimmten nationalen Idioms, des britischen, und die Einheit eines bestimmten Mythos, des christlichen. Melville schreibt:

Then shall the curse of Babel be revoked, a new Pentecost come, and the language they shall speak shall be the language of Britain. Frenchmen and Danes, and Scots;

[...] Italians, and Indians, and Moores; there shall appear unto them cloven tongues as of fire.⁴

Die Einheit der Nationen, die hier vom Heiligen Geist einer einzigen Nationalsprache inspiriert wird, folgt am Anfang desselben Kapitels einem anderen Genius, nicht einem christlich-britischen, sondern einem griechisch-römischen, und auch er ist ein Genius des kolonialistischen Internationalismus und Multikulturalismus. In den Docks von Liverpool, so schreibt Melville, »all the forests of the globe are represented, as in a grand parliament of masts. [...] all climes and countries embrace; and yard-arm touches yard-arm in brotherly love« – doch sie tun es »under the beneficent sway of the Genius of Commerce« (Melville 1969, 165.). Der Heilige Geist der multikulturellen Einheit trägt also einen hehren mythopoetischen Namen: er heißt Merkur; sein prosaischer Beruf: Händler.

Die millenarischen Utopien des Multikulturalismus, die sich vorgeblich scheuen, eine Kultur auf Kosten aller anderen zu privilegieren, geben das Prinzip der Einheit unter einem Begriff einer einzigen historischen Nationalsprache und geben das Prinzip einer einzigen Vereinigungsform, die Vereinigung durch den Warenverkehr, nicht preis. Die Frage ist also: Wer zählt und wer zahlt? Und weiter: Lässt sich, wo es um das Verhältnis zwischen Kulturen und wo es um die Akkulturationen der Kulturen zu tun ist, noch einfach zählen?

Was Melville in der Mitte des 19. Jahrhunderts hymnisch besungen hat, ruft scharfzüngig und leider auch zynisch 1993 ein Artikel von David Rieff aus *Harper's* (1993, 69) wieder in Erinnerung. Dort wird gefragt:

Are the multiculturalists truly unaware of how closely their treasured catchphrases – ›cultural diversity‹, ›difference‹, the need ›to do away with boundaries‹ – resemble the stock phrases of the modern corporation: ›product diversification‹, ›the global marketplace‹, and ›the boundary-less company‹?

Man weiß, daß sie sich dieser kompromittierenden Allianzen sehr wohl bewußt sind, »die« Multikulturalisten, und dennoch bleibt es wichtig, immer wieder auf den Kommerz zwischen Kommerz und Multikulturalisierung, auf den objektiven Pakt zwischen Kultur und *corporate culture*, und immer noch einmal darauf

4 | Melville 1969, Kap. 33, 169. – Ein sehr reicher Text von Marc Shell (*The Politics of Language Diversity*) beschreibt die Geschichte der Sprachdiskussion in den Vereinigten Staaten und Kanada während des 18. und 19. Jahrhunderts als Geschichte einer immer wieder gewaltsam verhinderten Sprachen-Diversität. In Shells Aufsatz wird unter anderem ein bemerkenswerter Satz von Benjamin Franklin aus dem Jahr 1751 zitiert, in dem der von Melville biblisch kaschierte Sprachrassismus unverhohlen zum Ausdruck kommt. Franklin schreibt, und zwar kurz nachdem eine von ihm herausgegebene deutschsprachige Zeitung unter dem Druck englischsprachiger Konkurrenzpublikationen gescheitert ist: »Why should Pennsylvania, founded by the English, become a Colony of Aliens, who will shortly be so numerous as to Germanize us instead of our Anglifying them, and will never adopt our Language or Customs any more than they can acquire our Complexion?« (*Critical Inquiry*, 20/1 [1993], Autumn, 109).

aufmerksam zu machen, daß die Emanzipation der Kulturen bisher stets *auch* eine Emanzipation zur Kultur des Kapitals gewesen ist. Darauf muß, ob zynisch oder anders, aufmerksam gemacht werden, damit diese Emanzipation mehr wird als bloß der Schleier oder die Schleppe einer ökonomischen Rationalität, die in Zukunft nicht weniger verheerend zu wirken droht als sie in der Vergangenheit gewirkt hat. Wie aber die Ratio des Kapitals in günstigen Fällen auch den Widerstand gegen sie freisetzt – nämlich durch Auflösung repressiver Traditionsverbände, Etablierung demokratischer und rechtsstaatlicher Verfahren, Aufbau und Differenzierung von Gewerkschaften usw. –, so kann umgekehrt niemand gegen die Kapitalratio angehen, ohne auch mit ihr zu rechnen: das ist die Aporie sowohl des Kapitals wie der Kulturen, die sich unter ihm und gegen es transformieren.

Diese Aporie kann man verschieden *interpretieren*; es kommt aber darauf an, sie auch – und in je verschiedener Weise – zu *mobilisieren*.

Ohne ein klares Bewußtsein von den Grenzen, die ihr gesetzt sind, und von den Chancen, die sie bietet, und ohne die Entschlossenheit, jene Grenzen zu verschieben und diese Chancen zu nutzen und zu erweitern, wird die Politik des Multikulturalismus Kulturpolitik, Verwaltungspolitik, Marionettenpolitik.

Was zählt? Und was heißt Zählen?

In den Debatten um Multikulturalismus, um die Prinzipien des Liberalismus und der Demokratisierung, um die ›Politik‹ der ›Identität‹ und der ›Differenz‹ kann man im Wesentlichen zwei Positionen unterscheiden: auf der einen Seite diejenige des abstrakten Rechtsuniversalismus, der die Prinzipien der Autonomie und Gleichheit zur Grundlage seiner Argumente macht, auf der anderen Seite die Position des historischen Partikularismus, der die Restauration der verletzten Prinzipien von Autonomie und Gleichheit vindiziert. Wie steht es um diese Prinzipien von Gleichheit und Autonomie, in denen beide Positionen übereinkommen? Sie waren trotz ihres Universalismus zunächst Kampfsprinzipien partikularer Gruppen gegen den hegemonialen Partikularismus und die Segregations- und Ausbeutungspolitik jeweils anderer Gruppen. Es waren Prinzipien der gesellschaftlichen Produktion und Selbstproduktion, die gegen ihre Fesselung in den Formen des scheinbar naturwüchsig Gegebenen angeboten wurden. Und sie waren nicht nur Prinzipien des sich freisetzenden Privateigentums und der individualisierten Produktionskräfte, es waren also nicht nur historische Prinzipien der Arbeit, die sich gegen die bornierten Prinzipien des angestammten Besitzes der Feudalwirtschaft richteten, sie waren überdies zunächst regional beschränkte Prinzipien der Kapitalisierung und Selbstkapitalisierung: Es waren *europäische* Prinzipien der sich autonomisierenden *Arbeit* und des sich automatisierenden *Kapitals*. Daß sie es nicht geblieben sind, daß die in Deutschland, England, den Vereinigten Staaten, Frankreich zunächst proklamierten und sodann politisch-juridisch teilweise durchgesetzten demokratischen Selbstbestimmungsrechte nicht auf Europa und die USA beschränkt geblieben sind, ist *unter anderem* der paradoxe Erfolg einer mörderischen Politik der Kolonisierung, der Unterdrückung und der ökonomischen und ideologischen Versklavung – also der Beraubung der Autonomie – gewesen. Der

Prozeß der praktischen Universalisierung individueller und gesellschaftlicher Freiheitsrechte ist in den letzten Jahrhunderten Hand in Hand gegangen mit einem Prozeß der Unterdrückung, Entrechtung und Niedermetzlung einer Unzahl von Menschen und Völkern, und dieser Prozeß, den man als Prozeß der Zivilisation zu bezeichnen nur zögern kann, hat noch heute nicht aufgehört, von der massiven Exploitation von Einzelnen, von Gruppen, Schichten und Völkern zu zehren. Die Universalisierung der Prinzipien der Autonomie, der Selbstbestimmung und Selbstproduktion; die Universalisierung des Prinzips der individuellen und gesellschaftlichen Arbeit war in ihrer politischen und sozio-ökonomischen Praxis zugleich die Universalisierung partikularer Interessen – und zwar von Interessen, die sich von menschlichen Agenten zunehmend abgelöst haben: sie war die Universalisierung von Kapitalinteressen. Der Prozeß der »Kultivierung« war und ist immer noch *auch* ein Prozeß der Kapitalisierung. Der Prozeß der kulturellen Idealbildung, der auf die *Autonomie* des Selbst hinauslaufen soll, ist zugleich ein Prozeß der *Automatisierung* des Kapitalmechanismus – des Zahlens und Zählens. Es ist ein Prozeß des Mißbrauchs der Arbeit, der Planifizierung der Geschichte und der Tilgung der heteronomen Partikularität jener sozio-ökonomischen und politisch-kulturellen Kräfte, denen sich jene Autonomie und diese Automation verdanken – der Tilgung des immer unzureichend Bezahlten, des Unbezahlbaren und des Unzählbaren. Wer sich auf den Universalismus *dieser* Freiheit und *dieser* Gleichheit beruft, beruft sich, ob er es wahrhaben will oder nicht, immer auch auf *diese* Geschichte der Automatisierung, Kolonialisierung und Exploitation des Universalismus. Wer sich auf Gleichheit beruft, beruft sich auf sie in einer Geschichte der Ungleichheit. Wer sich auf *diese* Autonomie beruft, beruft sich darauf als auf eine durch heteronome Interessen bestimmte. Er beruft sich auf ein aporetisches Selbst, eine paradoxe Gleichheit und ein widersprüchliches Prinzip der Universalität. Noch die Form seiner Berufung, die sich der Privilegien einer historischen Wissenschaftssprache bedient, um auf den privilegienfreien Austausch zwischen allen Sprachen zu dringen, bleibt eine sich selbst widersprechende, sich durchkreuzende Form.

Marx, der die Geschichte dieser doppelten und doppelt widersprüchlichen Bewegung geschrieben hat – der Bewegung der Kapitalisierung *und* Autonomisierung, der Automatisierung *und* der Auflehnung gegen sie –, hat sich über die Form der Autonomieforderung weniger Illusionen erlaubt als die meisten Gesellschafts- und Geschichtstheoretiker nach ihm. Seine einschlägigen Bemerkungen gelten auch noch für die Prinzipien, denen die Politik der Multikulturalismen folgt. In der *Deutschen Ideologie* schreibt er:

Jede neue Klasse [...], die sich an die Stelle einer vor ihr herrschenden setzt, ist genötigt, schon um ihren Zweck durchzuführen, ihr Interesse als das gemeinschaftliche Interesse aller Mitglieder der Gesellschaft darzustellen, d.h. ideell ausgedrückt: ihren Gedanken die Form der Allgemeinheit zu geben, sie als einzig vernünftigen, allgemein gültigen darzustellen. Die revolutionierende Klasse tritt von vornherein, schon weil sie einer Klasse gegenübersteht, nicht als Klasse, sondern als Vertreterin der ganzen Ge-

sellschaft auf, sie erscheint als die ganze Masse der Gesellschaft gegenüber der einzigen, herrschenden Klasse (MEW 3, 47f.).

Der Anspruch auf Allgemeinheit ist demnach *illusorisch* oder *ideologisch*, sofern er die Interessen der jeweils revolutionierenden Klasse überschießt; er kann *wahr* nur in dem Maße *werden*, in dem diese Klasse sich unter dem Druck der kapitalistischen Produktionsweise selber universalisiert, sich von *aparten nationalen Interessen*, Religionen, Moralen, Kulturen ablöst und dabei »nicht bloß das Verhältnis zum Kapitalisten, sondern die Arbeit selbst unerträglich« (ebd., 60) macht.⁵ Marx behauptet damit, daß die Idee der Internationalisierung und Universalisierung als Überschuß über die aktuellen Interessen von Kapital und Arbeit schon jetzt eine *ideelle* Wirklichkeit ist, von der der bloß formelle, einer privilegierten Klasse zugute kommende Universalismus des Kapitals ebenso unerträglich gemacht wird wie die Arbeit in seinem Dienst. In der *Heiligen Familie* wird er deutlicher. Dort schreibt er:

Die ›Idee‹ blamierte sich immer, soweit sie von dem ›Interesse‹ unterschieden war. Andererseits ist es leicht zu begreifen, daß jedes massenhafte, geschichtlich sich durchsetzende ›Interesse‹, wenn es zuerst die Weltbühne betritt, in der ›Idee‹ oder ›Vorstellung‹ weit über seine wirklichen Schranken hinausgeht, und sich mit dem menschlichen Interesse schlechthin verwechselt. [...] Ist also die Revolution, die alle großen geschichtlichen ›Aktionen‹ repräsentieren kann, verfehlt, so ist sie verfehlt, weil die Masse, innerhalb deren Lebensbedingungen sie wesentlich stehen blieb, eine exklusive, nicht die Gesamtheit umfassende, eine beschränkte Masse war. [...] weil der zahlreichste, der von der Bourgeoisie unterschiedene Teil der Masse, in dem Prinzip der Revolution [von 1789] nicht sein wirkliches Interesse, nicht sein eigentümliches revolutionäres Prinzip, sondern nur eine ›Idee‹, also nur einen Gegenstand des

5 | Im selben Zusammenhang nennt Marx als Voraussetzung des Siegs der Handelsstadt über das Land das »automatische System«. Gemeint ist damit die Großindustrie und das mit ihr entstehende Monopolkapital. »Die große Industrie [...] stellte die Kommunikation und den modernen Weltmarkt her, [...] verwandelte alles Kapital in industrielles Kapital und erzeugte damit die rasche Zirkulation [...] und Zentralisation der Kapitalien. [...] Sie vernichtete möglichst die Ideologie, Religion, Moral etc., und wo sie dies nicht konnte, machte sie sie zur handgreiflichen Lüge. Sie erzeugte insofern erst die Weltgeschichte, als sie jede zivilisierte Nation und jedes Individuum darin in der Befriedigung seiner Bedürfnisse von der ganzen Welt abhängig machte und die bisherige naturwüchsige Ausschließlichkeit einzelner Nationen vernichtete.« (I.c.) Was seit einigen Jahren unter dem Begriff der Globalisierung als Novum dargeboten wird, behandelt Marx bereits in der Mitte des 19. Jahrhunderts als *fait accompli*. Das »automatische System« des Monopolkapitalismus hatte nach seiner Einschätzung schon damals alle zivilisatorischen und kulturellen Verhältnisse zwischen den »einzelnen Nationalitäten« in »Geldverhältnisse« aufgelöst (I.c.). Die Monokultur des Kapitals hatte die Einzelkulturen universalisiert, und wo es bis dahin nur Regionen und Regionalgeschichten gab, zum ersten Mal eine »Welt« und eine »Weltgeschichte« erzeugt.

momentanen Enthusiasmus und einer nur scheinbaren Erhebung besaß (Marx 1953, 320).

Der Vorsprung der Idee des Ganzen vor dem Interesse des Ganzen – der Kredit, den das Kapital sich auf dem Umweg über die, die noch nicht von ihm profitieren, gibt⁶ –, der ungedeckte Scheck der Idee platzt vor dem Interesse – aber er bringt auch das Interesse zur Explosion. Das Hinausgehen über die *wirklichen Schranken*, die Durchbrechung der Exklusivität des bürgerlichen Interesses durch die Idee von einem *menschlichen Interesse schlechthin*, diese Hyperbel der Idee stellt für Marx nicht nur eine Quelle von historischen Blamagen, sondern ebenso sehr eine der treibenden Kräfte sozialer und ökonomischer Emanzipation dar. Die Idee *ist* nichts anderes als der Vorsprung des Interesses über sich selbst, sie ist die Öffnung bornierter Interessen auf andere, nicht-exklusive universelle Interessen. Sie ist das Interesse des Interesses, sich über sich selbst hinwegzusetzen.

Universalisierung hat also ein doppeltes Gesicht. Sie ist eine bornierte, in die Schranken von Partialinteressen eingeschlossene, restriktive Universalisierung, und gleichzeitig ist sie eine sozial, politisch und theoretisch produktive Kraft der Durchsetzung von Rechten und der Realisierung von Freiheiten, die nicht mehr bloß auf bestimmte Gruppen beschränkt sind. Universalisierung – *menschliches Interesse schlechthin* – heißt für Marx 1844/45 zunächst: *diese* Universalisierung, *diese* Emanzipation ist noch nicht genug, doch sie verspricht eine weitere, die Grenzen einer bloß partikularen Universalität überschreitende Emanzipation. Marx hat an dieser Bewegung des ungedeckten historischen Kredits der Idee, dieser Bewegung der historischen Universalisierung einer partikularen Idee mit der Ankündigung eines »Reichs der Freiheit« teilgenommen; diese Idee hat sich bisher (und nicht ganz ohne sein Zutun) blamiert, aber der inkalkulable – der *enthusiastische* – Vorsprung, den sie hält, hat dennoch nicht aufgehört, auch die mit dieser Idee verbundenen eingeschränkten Interessen zu blamieren. Und das heißt: Die Idee des Kapitals – schrankenlose Universalisierung – ist die Idee seiner – ebenso schrankenlosen – Blamage. Der Kapital-Kredit hört nicht auf sich zu diskreditieren – seine Defizite zu offenbaren, sich zu verzählen, sich auszuzählen. Auch seine Ratio, und vielleicht diese zuerst, ist eine Ratio des Exzesses, der Ungleichzeitigkeit, der Selbst-Anachronisierung und darin eine Ratio sowohl seines Projekts wie seiner Verwerfung.

Man hat sich die Geschichte der Universalisierung des Autonomieprinzips, diese Kolonialgeschichte des konkreten Universals der Kapital-Kultur in Erinnerung zu rufen, nicht um die universalistische Ethik des Anspruchs auf Freiheit

6 | Die Struktur des ›ideellen‹ Vorsprungs der Idee vor dem Interesse ist derjenigen analog, die Marx im »Kapital« (I,7) als Struktur der ursprünglichen Akkumulation beschreibt: Diese beruht, unter anderem, auf dem Kredit. »Der öffentliche Kredit wird zum Credo des Kapitals« (MEW 23, 782). – Weiteres zur Struktur des Kredits in meiner Studie »Faust, Geld« (Hamacher 1994, 131-187) und in »Lingua amissa« (Hamacher 1999, 168-212).

zu diskreditieren – ihr Anspruch reicht über jede mögliche Erfüllung wie über jeden Kredit und jede Diskreditierung hinaus –, sondern um die Paradoxien ihres Prinzips als geschichtsbildende Kräfte erkennen zu können: Geschichte ist ein Geschehen aus Aporien. Man hat sie sich aber auch in Erinnerung zu rufen, um die Implikationen und die Risiken der ›Politik der Differenz‹ – oder ›der Identität‹ – abwägen zu können, die sich auf dieses Prinzip beruft. Die ›Politik der Differenz‹, wie sie von einigen unter ihren Theoretikern charakterisiert wird, ist eine Politik des Widerstands gegen die Assimilation an ein *formelles* Gleichheitsprinzip und zugleich eine Politik der Reparation *historischen* Unrechts. ›Partikularitätspolitiken‹ sind ebenso formell wie sie reaktiv sind. Sie sind Antworten auf das Unrecht, das an bestimmten Personen, Gruppen und kulturellen Idealen begangen wurde und immer noch begangen wird, aber sie sind Antworten, die nicht ohne die Berufung auf das formale Kriterium der Selbstbestimmung jedes Einzelnen auskommen. *Reverse discrimination measures* sollen zum historischen Ausgleich, also zur Verwirklichung formaler Rechte in einer Situation geschichtlichen Unrechts beitragen. Als Maßnahmen, die sich gegen die Konservierung von rechtlichen und strukturell gewordenen Ungleichheiten der Vergangenheit wenden, gehören sie zur Politik eines genuin *historischen* Rechtsbewußtseins.

Als Risiken dieser Politik werden, mehr oder weniger deutlich, genannt: mit ihr könnte die Geschichte des Unrechts in einen Raum der Gleichzeitigkeit zusammengezogen und zum Gegenstand des *social engineering*, der Sozialtechnologie, der Assimilation in einem gemeinsamen Rechtsraum schein-symmetrischer Beziehungen gemacht werden; durch sie könnte andererseits, wie der Begriff *reverse discrimination* es ausspricht, die bekämpfte Diskriminierung mit umgekehrtem Vorzeichen fortgesetzt werden; vermöge der – nur zu gut gemeinten – Fortsetzung der Diskriminierung könnte es geschehen, daß die bislang »Unterprivilegierten« als Ausstellungsgegenstand aus einer Ghetto- in eine Mausoleumskultur umquartiert würden⁷; mit ihr könnte schließlich die Wut, der Stoff zur Revolte, kanalisiert und auf die Mühlen des bestehenden Systems geleitet werden.⁸ Das wirkliche Problem, das sich in all diesen

7 | Die Vorbereitung einer solchen Mausoleumskultur in der Ära des Kolonialismus beschreibt eindrucksvoll Anderson 1991, 163–186.

8 | Man kann dieses Argument als Argument der Reversion des Terrorismus bezeichnen. Seinen mächtigsten Proponenten hat es während der 50er und 60er Jahre des letzten Jahrhunderts in Frantz Fanon gefunden. Er zeigt in »Les Damnés de la Terre«, daß das erniedrigende Bild, das die Kolonialherren den Afrikanern aufgezwungen haben, bei diesen zu klinischen Formen der Psychose geführt, ihnen Selbstachtung unmöglich gemacht und als einzigen Ausweg die Umkehrung der Gewalt gelassen hat, die ihnen angetan wurde. Die Gewalt eines Bildes oder eines Blicks, die Gewalt eines Ideals – das ist nach Fanons Darstellung die eigentlich kolonisierende Gewalt; ihre Wirkung liegt nicht in der Erzeugung eines Bildes, sondern eines Bildzwangs, der die freie Beweglichkeit von Bildern, die Möglichkeit ihrer Umbildung und ihres Verblassens und Verschwimmens zerstört.

Risiken nur andeutet, liegt aber darin, daß Autonomie nicht durch bloß formelle Rechtsgleichheit oder eine formell egalisierte Geschichte, sondern erst dadurch realisiert werden kann, daß jeder Einzelne sich als Einzelnem und jede einzelne Gesellschaft sich als einzelner Gesellschaft *selbst* ein Gesetz gibt, das von keinem Anderen vorgegeben und von keinem Anderen ersetzt werden kann. Auf der Suche nach dem, was ein Gesetz gibt, aufrichtet oder statuiert, wird leicht die Flucht ins angeblich schon Gegebene angetreten –: daher die kultischen Restaurationen ehemaliger Ideale, die Regressionen in Nostalgien, die Rückwanderungen in »eigene« Länder, die nie die eigenen waren, daher die phantasmatische Belebung von Vergangenheiten, die es nie gab, daher die Beschwörung von Wurzeln, Stämmen und anderen Fetischen der Herkunft. Darum aber auch die Berufung auf das schon gegebene, das gesatzte Recht, das in den kulturpolitischen Debatten – besonders in den Vereinigten Staaten – nicht anders fungiert als ein Kulturideal, versehen mit allen narzißtischen und destruktiven Zügen, die Freud an ihm erkannt hat. Doch das Gegebene – auch das gesatzte Recht – muß, um Gegebenes sein zu können, immer wieder aufs Neue *zum erstenmal* gegeben werden, muß nicht allein neu und anders gedeutet werden als von denen, die es statuiert haben, sondern muß, wenn es dem Anspruch auf *Autonomie* genügen soll, vor allem von denen *selbst* gegeben und wieder-gegeben werden, für die es gelten soll. Die Aufgabe multikultureller Politik dürfte also in nichts Geringerem als in der transformativen Erneuerung und Erweiterung derjenigen Autonomie – derjenigen Selbstgesetzgebung – liegen, die als Idee der demokratischen Verfassungen gilt. Sie müßte ihre immer wieder erneute, ihre jedesmal erste Selbsterfindung sein.

Gemäß der Forderung der Autonomie muß der Geber sich mit seinem Gesetz selbst geben. Aber wer könnte ihn, den nicht gegebenen, in der Abwesenheit des Gebers geben? Wer oder was könnte sich geben, ohne sich schon zu haben oder empfangen zu haben?

Die Gewalt des Blicks und des Ideals – eines ›bestimmten‹ Blicks und eines ›bestimmten‹ Ideals – wird von Ralph Ellison in einer Szene von »Invisible Man« beschrieben, in der sein Protagonist, sein »I«, sich vor einem Mord an einem Weißen dadurch zurückhalten kann, daß er bemerkt: »the man had not seen me, actually« (New York 1992, 4). Die Gewalt des Blicks ist hier keine, die ein Gesicht verleiht oder es zum Vorschein bringt, noch weniger eine solche, die ihm Raum gibt und es gewähren läßt, sondern es ist eine Gewalt, die das Gesicht auslöscht, zum Verschwinden bringt, unsichtbar macht. Es ist die Gewalt eines Blicks, der nichts mehr sieht, nicht etwa, weil er in seinem Sehen aufginge, sondern weil er sein Sehen nur *zeigt* und in der Ostentation des Starrens, für das es kein anderes Phänomen gibt als es selbst: imperiale, sich und nur sich selbst setzende Subjektivität, die Wirklichkeit seines Gegenüber vernichtet. Ellisons »I« hält sich – das ist der ethische Moment *par excellence*, der Moment des Aussetzens der Bewegung der Gewalten und Gegengewalten – vor der Reversion der Gewalt zurück, weil er genau diese Gewalt des Blicks durchschaut: sie gilt nicht ihm, sie gilt niemandem und nichts und ist eben deshalb nicht nur vernichtend, sondern auch nichtig.

Gibt es eine Idee der Freiheit, die nicht von vorgegebenen Interessen bestimmt wäre?

Gibt es ein Interesse an Freiheit ohne eine Idee, die über Interessen hinausgeht?

Und muß es nicht eine Freiheit geben, die noch ihre Idee überschieß?

Jede Politik der Autonomie, der Demokratisierung und Multikulturalisierung wird sich diesen Fragen zu stellen haben. Es sind Fragen, die sich sowohl für die Theorie der Rechtsautonomie wie für die Vindikation von historischen Ausgleichs- und Partialrechten stellen. Und auch diese Fragen führen, wiederum, in Aporien: die Aporie nicht nur des kulturellen Idioms und seiner interkulturellen Genese und Transformation, die Aporie nicht nur des bornierten Interesses und seiner Universalisierung in der Idee, sondern die Aporie der Autonomie selbst und damit jeder möglichen Politik der Veränderung, die auf sie gegründet ist. Die Aporie in der Selbstbestimmung steht für ein *anderes* Selbst und für das *Andere* jedes möglichen Selbst.

...

LITERATUR

- Adorno, Theodor W. (1973): Gesammelte Schriften. Bd. 6. Frankfurt a.M.
- Anderson, Benedict (1991): *Imagined Communities*. London
- Ellison, Ralph (1995): *Invisible Man*. 2nd Ed. New York
- Fanon, Frantz (1961): *Les Damnés de la Terre*. Paris
- Freud, Sigmund (1968): Massenpsychologie und Ich-Analyse [1921]. In: Gesammelte Werke. Bd. XIII. Frankfurt a.M., S. 73–161
- Ders. (1968a): Gesammelte Werke. Bd. XIV. Frankfurt a.M.
- Ders. (1968b): Warum Krieg. In: Ders.: Gesammelte Werke. Bd. XVI. Frankfurt a.M., S. 13–27
- Hamacher, Werner (1978): *pleroma – zu Genesis und Struktur einer dialektischen Hermeneutik bei Hegel*, In: Georg Wilhelm Friedrich Hegel: »Der Geist des Christentums«, Schriften 1796–1800. Hg. von Werner Hamacher. Berlin, S. 7–333
- Ders. (1994): Faust, Geld. In: *Athenäum – Jahrbuch für Romantik*. Bd. IV. Paderborn, S. 131–187
- Ders. (1999): *Lingua amissa*. In: *Ghostly Demarcations. A Symposium on Jacques Derrida's »Specters of Marx«* (ed. Michael Sprinker). London, S. 168–212
- Marx, Karl (1953): *Die Frühschriften*. Hg. von Siegfried Landshut. Stuttgart
- Ders./Engels, Friedrich: *Werke*. Berlin 1969 [zit. als MEW]
- Melville, Herman (1969): *Redburn. His first Voyage*. Evanston [The Northwestern-Newberry Edition, ed. Hayford, Parker, Tanselle]
- Nietzsche, Friedrich (1966): *Werke in drei Bänden*. Bd. I. Hg. von Karl Schlechta. München
- Rieff, Daniel (1993): *Multiculturalism's Silent Partner*. In: *Harper's*, August
- Shell, Marc (1993): *Babel in America; or; The Politics of Language Diversity in the United States*. In: *Critical Inquiry* 20, H. 1, S. 103–127

Literarischer Essay

Zur Verleihung des *Schubart-Literaturpreises der Stadt Aalen* 2011 an Hans Christoph Buch

Der mit 12.000 Euro dotierte *Schubart-Literaturpreis der Stadt Aalen* ist in diesem Jahr an den Erzähler, Romanautor, Reporter und Essayisten Hans Christoph Buch vergeben worden. Diese Auszeichnung wurde 1955 zu Ehren des in Aalen aufgewachsenen deutschen Dichters, Komponisten und Journalisten Christian Friedrich Daniel Schubart (1739-1791) gestiftet. Sie ehrt seit 1956 alle zwei Jahre deutschsprachige Autoren, deren Werk in der freiheitlichen und aufklärerischen Tradition des zu seiner Zeit zwar populären, aber von der Obrigkeit verfolgt und rechtlos inhaftierten Freigeistes und Sozialkritikers steht.

Mit der Verleihung des Preises an Hans Christoph Buch würdigt die Jury nach eigener Aussage einen Schriftsteller,

der wie kein anderer die Höllen jenes »Weltbürgerkriegs« beschrieben hat, der in der »Dritten Welt« wütet. Es macht die Einzigartigkeit von Buchs Reportagen aus, dass er sich ohne den Schutz einer Ideologie oder eines akademischen Konsensus an die Orte der modernen Schrecken begibt und seinen Wahrnehmungen vertraut. Gleichzeitig stellt er dabei immer auch die Rolle der Berichterstatter und der internationalen Helfer, vor allem aber die eigene Rolle als Zeuge und Beobachter in Frage und bestreitet die Möglichkeit, sich in den geschilderten Extremsituationen neutral oder »angemessen« verhalten zu können. Seine Arbeiten provozieren den Leser aber auch, weil Buch sich mit der Trennung zwischen Bericht und Fiktion nicht zufrieden gibt und an der Nahtstelle zwischen Reportage und Fiktion arbeitet. Seine Erfahrungen und Eindrücke in der geschundenen Welt hat er in eindrucksvollen erzählenden Werken wie *Hochzeit von Port-au-Prince* (1984), *Kain und Abel in Afrika* (2001) oder *Reise um die Welt in acht Nächten* (2009) verarbeitet. Mit seinen Reportagen, Essays und Romanen knüpft Hans Christoph Buch an das Erbe großer Reiseschriftsteller wie Alexander von Humboldt, Georg Forster und Ryszard Kapuscinski an, das in der Bundesrepublik zwar viele Bewunderer, aber kaum Nachfolger gefunden hat.¹

1 | http://www.aalen.de/sixcms/detail.php?id=6870&_bereich=6 [15.05.2011].

Der Preis wurde Hans Christoph Buch am 3. April 2011 im Rahmen einer Feierstunde im Rathaus der Stadt Aalen überreicht. Die ZiG druckt die Laudatio von Wolf Biermann und die Dankesrede von Hans Christoph Buch nachfolgend vollständig ab.

Laudatio zum Schubart-Literaturpreis 2011 für Hans Christoph Buch am 3. April 2011 in der Stadt Aalen in Württemberg

WOLF BIERMANN

Hans Christoph, lieber und verehrter Freund – was bedeutet dieser Christian Friedrich Daniel Schubart für uns, der ja nicht nur für sein freches Maul einen Maulkorb verpaßt kriegte, sondern auch von 1777 bis 1787 Festungshaft? Diese wackligen Jahreszahlen merke ich mir mit einer stabilen Eselsbrücke: Zwei Jahre bevor in Paris der Sturm auf die Bastille losbrach, wurde der gebrochene Häftling Schubart in Württemberg entlassen. Die beunruhigende Frage also: Ist er solchen wie uns mehr Vorbild, oder schon abschreckendes Beispiel?

»Tu l'as voulu, Georges Dandin!« – So heißt es am Ende in der sarkastischen Komödie des Molière. Also rede ich gleich am Anfang deutschen Klartext: Du hast es so gewollt! Selber Schuld, lieber Buch! Du hättest mich vielleicht doch lieber nicht locken solln, jedenfalls nicht als Deinen Laudator. Aber nun liefere ich Dir die bestellte Lobrede – man bloß so gut ich kann, denn nur ein Lump gibt mehr als er hat.

Unsre Welt ist mal wieder aus allen Angeln. Auch mich erschüttert seit zwei Wochen das Erdbeben in Japan. Auch mich riß nun der German-Angst-Tsunami von den Füßen, die anschwellende Panikwelle in unserem deutschen Vaterland. Auch mich verstrahlt die hysterische Kernschmelze der deutschen Parteipolitik im Kampf um Wählerstimmen. Ich lösche in meinen Albträumen keuchend den Fukushima-Reaktor, gebe der redlichen Angela Merkel unbrauchbare Ratschläge. Ich bombardierte heute Nacht im Traum zusammen mit Dir und unserem Freund und Menschheitsretter André Glucksmann, die Panzer des mörderischen Clowns Gaddafi im Maghreb.

✱

Kaum zu glauben: Du hast wirklich 40 Bücher veröffentlicht? Ich kenne kaum ein Viertel.

Aber das reicht mir. Noch immer zittert mein Herz, wenn ich mich erinnere an Deine Reportagen mit dem bitterbösen Untertitel: »Schlächter und

Voyeuse an den Fronten des Weltbürgerkriegs«. Dieses Buch heißt »Blut im Schuh«, es wurde im Jahre 2002 veröffentlicht unter Enzensbergers Fittichen, im legendären Eichborn-Verlag. Das sind groteske Sittenbilder der Barbarei aus all den kleinen heißen Kriegen nach dem Ende des großen Kalten Krieges. Ja, nur Reportagen, die aber zugleich Literatur sind, weil in ihnen das verwackelte Selbstbild des »Rasenden Reporters« steckt, feinsinniger als bei Deinem Kollegen Egon Erwin Kisch. Tschetschenien, das fernere Hinter-Indien, Timor, Zaire, Algerien, Kenia, Tansania, Burundi, Liberia, Sierra Leone und Sudan, Ruanda, Kambodscha.

Das ist zum Wahnsinnigwerden und auch zum Abstumpfen: Wir hier, im derzeit ewigen Frieden, sind alle unschuldige Augenzeugen. Indirekt sind wir hier global mitschuldig wegen unterlassener Hilfeleistung. Die bequemste Form der Nächstenliebe ist offenbar am Fernseher die Fernstenliebe. Meine Glotze in Altona schüttet mir jeden Abend eine Schüssel randvoll mit digitalem Menschenblut aus den elenden armen Ländern ins Wohnzimmer. Und ich halte mein Herz fest und betäube mein schlechtes Gewissen mit dem Wutwitz: »Ja, Brot für die Welt. Aber die Wurst bleibt hier!«

Ich erinnere mich an Deine lateinamerikanische Litanei über die Dominikanische Republik in Deinem Buch von vor drei Jahren: »Das rollende R der Revolution«. Kuba, Chile, Venezuela, Mexiko, Nicaragua. Aber noch aufregender ist mir Deine deutsche Heimatkunde. Das ist Stoff, bei dem ich durch eigene Erfahrung mitreden kann und grade deshalb staune und lerne. Am schärfsten im Gedächtnis ist mir Dein Schelmenroman »Der Burgwart auf der Wartburg«, geschrieben kurz nach dem Zusammenbruch der DDR. Das ist eine herzerfrischend bössartige Satire auf den ewigen Spitzel. Der kleine Lump als ein *Running Gag* der politischen Sittengeschichte. Der Denunziant in all seinen Wandlungen, nein: seinen Ver-Wandlungen in verschiedenen Epochen. Daß grade dieses Buch mich »affiziert«, wird Dich nicht wundern.

Du portraitiert da in Variationen den unverwüstlichen Typus »Hilfsarbeiter der Tyrannei«. Es ist eine entlarvende Anatomie dieser Kreaturen. Diese unterklassigen Böslinge sind offenbar gar nicht der Teufel selbst, wie ich in meiner Wut denke. Es gibt offenbar eine Rangordnung der Verlogenheit, eine Hierarchie der Unmenschlichkeit. Ein Gysi ist kein Mielke. Und ein Mielke ist kein Stalin. Und noch fataler: Der Oberteufel Mephisto steckt im Faust wie im Goethe. Der Fürst der Finsternis steckt sogar in Gott selbst, wie auch in dessen genialem Dolmetzsch, dem Judenfresser Martin Luther.

Dein Held aber – in dieser Satire aus dem Jahr 1994 – ist eben mehr ein Lemur, also ein Hilfsteufel. Er ist ein tollpatschiger Kleindarsteller in La Comédie Humaine, er ist ein willfähriger Trottel, der seinem Herrn die Schmutzarbeit macht. Und er fällt – damit wir was zu lachen haben – auch mal in die Grube, die er Anderen hat graben müssen. Ja, so was baut einen auf. Dein Wartburg-Roman hat sich also unmittelbar für mich gelohnt. Mit diesem satirischen Bilderbogen hast Du meine DDR-Rachegefühle etwa gegen den IM »Notar« oder den IM »Willy« elegant abgekühlt – und also den Super-Gau einer Kernschmelze in meinem Brustkasten abgewendet.

Besonders der dritte Teil Deiner Phänomenologie des ewigen Schweinehundes hat mich ermuntert, weil es da um meinen verehrten Meister Brecht und seine Bagage geht. Von diesem Sittendrama habe ich als junger Mann den Epilog miterlebt, 1957 bis 1959 als Regieassistent im Berliner Ensemble am Schiffbauerdamm.

Und ich dachte am Ende der Lektüre: hochinteressant! dieser Burgwart in Weimar. Der ewige Weltverbesserer Hans Christoph Buch schreibt also keinen *Werther*, sondern das Gegenteil eines Entwicklungsromans. Sein mieser Held bleibt bei allen Metamorphosen durch die Jahrhunderte immer die gleiche blutige Dumpfbacke. Kein Triumph also der Aufklärung, keine Wandlung, keine Beknirschung, kein Bruch, kein Zusammenbruch, geschweige denn eine Kátharsis. Du mußt zugeben, lieber Fortschrittsfreund, das stinkt stark nach Geschichtspessimismus. Sagen wir wohlwollender: es riecht nach Melancholie. Emile Cioran schrieb mir im Oktober 1989 zu meinem neuen Lied »Melancholie« ein Wort, das wohl auch für Dich gilt:

Diejenigen, die das Glück haben, an Melancholie zu leiden, sind Komplizen für immer.

Einem Komplizen wie Dir, lieber Hans Christoph, liefere ich auch aus Selbsterhaltungstrieb gern die Laudatio. Einen echten Schriftsteller kann man gar nicht genug loben. Ja, ihm gebührt sogar ein übertriebenes Lob. Er zweifelt und verzweifelt ja schon übertrieben und immer wieder an sich selbst und braucht also die übertriebene Bewunderung. Und zudem braucht er das Lob, denn wie sonst würde er die Schmähungen und Attacken seiner Neider und Beckmesser verwinden können.

Ich will Dir sagen, was mich an Dir immer entzückt hat: Ich hielt Dich von Anfang an – also seit den Jahren der Studentenbewegung – für einen der besseren West-Linken, denen man weder vor noch nach 1989 das totalitäre Elend des Ostens schonend verklaren mußte. Du kamst mir immer rechtschaffener vor als so mancher linkische *Fellow traveler* aus der freieren Welt.

Was der lateinische Witzbold Juvenal über die Rechtschaffenheit dichtete: *Probitas laudatur et alget*, soll für Dich nicht so traurig gelten. Wenn der römische Spottvogel darüber klagte, daß der Rechtschaffene wohl gepriesen wird, aber leider frieren muß dabei, dann ist es eine doppelte Freude, wenn es nun dem Schubart-Preisträger Hans Christoph Buch besser ergeht: Er wird gelobt, aber auch gewärmt.

Die Energiepreise werden demnächst in den Spargelwäldern der Windkraftanlagen steigen. Dein Preisgeld von immerhin 12 Tausend Euro reicht für einen warmen 1.000-Euro-Mantel. Dazu kannst Du den Strom aus der Steckdose für etwa 4.000 Kilowattstunden bezahlen. Tja und dann bleiben noch zehn Tausend für etwa zweihundert Mal ein warmes Essen in einem guten Restaurant. (Du weißt, was ich damit dunkel andeuten will!)

Unser Kollege Schubart war ja ein aufklärerischer Feuerkopf, ein Stürmer und Dränger, der mit Voltaire im Herzen und dem Klopstock in der Faust den

verhaßten Aristokraten im zerrissenen Deutschland vor der Nase rumfuchtelte. Er schimpfte die berühmt-berüchtigte Karlsschule seines Landesvaters Herzog Carl Eugen eine »Sklavenplantage«. Er haßte die Kleinstaaterie in Deutschland. Er schmähte den parasitären Klerus und verhöhnte insbesondere Gottes Bodenpersonal im mächtigen Jesuiten-Orden. Und weil er also nicht nur 'n bißchen zu weit gegangen war, sondern zu weit zu weit, wurde er endlich gekidnappt.

Ich kenne inzwischen den Lebenskrimi dieses Rebellen viel besser als seine Werke. Ein Lockspitzel zottelte ihn nach Blaubeuren, ins Württembergische. So gelang es, daß der absolutistische Herzog Carl Eugen seinen unbotmäßigen »Unterthanen« zur gründlichen Umerziehung aus dem Verkehr zog. Der Dichter und Organist und Komponist wurde eingesperrt in der Festung Hohenasperg: Zehn Jahre lang despotische Aufklärung für den Aufklärer. Und leider leider wurde der aufmüpfige Knecht Schubart am Ende doch gebrochen durch die perfide Gnade seines Herrn, und zum schlechten guten Ende ruhig gestellt mit Pöstchen und Ehrungen. Trotz alledem war unser Schubart ein tapferer Soldat und ein Kriegsgefangener in dem, was Heinrich Heine in seinem Gedicht »Enfant Perdu« 1851 den ewigen Freiheitskrieg der Menschheit nannte.

Ach hätte der arme Schlucker Schubart doch damals wenigstens die Bequemlichkeit genießen können, diesen kommoden Schubartpreis zu kassieren, statt zehn Jahre kommoden Knast, wo er kommod verfaulte aufgrund der kommoden Willkür seines kommod aufgeklärten Despoten Herzog Carl Eugen!! (Dies als Anmerkung zum verharmlosten Harm in der totalitären Diktatur in der DDR, die Günter Grass noch im Jahre 2006 eine »kommode Diktatur« nannte.)

Aber was soll diese güntergräßliche Fußnote! Hier in Aalen, am Tor zur Schwäbischen Alb, bewegt uns mehr das Beispiel Schubart! Dabei weiß ich über den Namenspatron des Literaturpreises viel zu wenig. Ich las vor Jahren von seinen Werken nur sein womöglich unwichtigstes Buch, das zudem erst posthum im Druck erschien: »Ideen zu einer Ästhetik der Tonkunst.« Aber da hat der vielbegabte Musiker und brachiale Musikant viel Stoff viel zu pedantisch zusammengesammelt, so ideenarm pädagogelnd wie das ältere Lehrbuch »Der vollkommene Capellmeister« vom Hamburger Musikschriftsteller Johann Mattheson. Wie geistreich dagegen der philosophische Dialog über Fragen der Musiktheorie von Denis Diderot, »Rameaus Neffe«, den uns Goethe ins Deutsche brachte!

Vielleicht hat dieser Schubart aber großartige kleine Gedichte geschrieben. Wer weiß! Ich Ignorant hatte anfangs ja nicht mal im Kopf parat, daß es dieser Schubart war, von dem sich Franz Schubert den Text nahm für das geniale Lied »Die Forelle«. Und nun wüßte ich gern, ob Schubart seine lyrische Ballade von der listenreich gefangenen Bach-Forelle sich zusammenreimte, bevor oder nachdem ihn selbst die Angler des württembergischen Landesfürsten auf dem Haken hatten.

★

Hans Christoph – was sind wir nun: alte Freunde, oder nur alte Bekannte?

Ich will den Leuten hier in Aalen wenigstens erzählen, daß der diesjährige Preisträger mich gelegentlich besuchte auch schon in den Jahren vor der Ausbürgerung, in den Zeiten also, als ich zwölf Jahre lang total verboten war, eingepfercht hinter der Mauer, aber doch frei in den mikrophon-verwandten Wänden meiner Ostberliner Höhle Chausseestraße 131.

Und weil ich als staatlich anerkannter Staatsfeind in der DDR immer frisches DDR-Futter auf Lager hatte, kamen die buntesten linken Singvögel über die Mauer geflogen, westberliner Spatzen, französische Brieftauben, nordamerikanische Spottrosseln, schwedische Nachtigallen, ein irischer Zaunkönig (cutty wren), ein russischer Rabe (Tschorny Wóron) und sogar lateinamerikanische Guerilla-Papageien. Ich fütterte sie in meiner Küche mit deutschen Pasquillen und mit frischen Liebesliedern. Du kennst meine damaligen Gäste und manchen davon besser als ich: der magische Rudi Dutschke mit dem rollenden russifizierten »R« der Parteifunktionäre. Rrudi mit seinem wirkungsmächtigen kleinen Vorsprung im marxistischen Jargon seiner frühen DDR-Zeit in Luckenwalde. Wir verspotteten das Idioten-Fach Staatsbürgerkunde so: »Maximus-Leninus«. Er besuchte mich vor und nach den »Drei Kugeln ...« in seinen Kopf. Und er war ein großherziger Mensch, ein sanfter Rebell.

Und Du kennst, vermutlich besser als ich, den subversiven Pferdeflüsterer der 68er-Generation, Herbert Marcuse, der meinem Freund Robert Havemann und mir in der Chausseestraße 131 geduldig bewies, daß es im modernen Kapitalismus kein Subjekt der Revolution mehr gibt: keine Arbeiterklasse. Die Irläuferin Ulrike Meinhof tauchte auf, kurz bevor sie untertauchte. Auch Heinrich Böll kam über die Grenze und hörte sich am liebsten meine Bibel-Ballade an, denn ein gütiges Herz schlug ihm ja im Dickschädel. In meinem Vogelhaus landeten auch Deine unmittelbaren Vorgänger, deren Namen ich in der Aalener Literatur-Preisliste fand, also Delius und Schneider. Friedrich Christian Delius kannte ich nur als F.C., so wie Du Dich damals im Stil der Zeit verkürzt H.C. Buch nanntest. Peter Schneiders tapfere Haltung im politischen Tagesstreit imponiert mir noch heute, so wie die Deine.

Ja, mein melancholischer Komplize Hans Christoph ist ein Linker, immer gewesen, war aber niemals ein romantischer Revolutionstourist, weder bei den Sandinisten in Nicaragua, noch in China im Delirium der Mao-Bibel, oder heute im Rausch des modernen Turbo-KZ-Kapitalismus. Du hast nie geschwelgt in den Illusionen der Erziehungs-Diktatur nach der Idioten-Moral »¡La rumba no – trabajo si!« des Máximo Líder Fidel Castro.

Ich kann mir nicht vorstellen, daß einer wie Du mit »Ho! Ho! Ho Chi Minh!« auf dem Kuh'damm revolutionäres Sackhüpfen gespielt hat. Dem Besucher Buch aus Westberlin mußte ich Unter'n Linden niemals umständlich und schonend beibringen, daß die Diktatur des Proletariats in der DDR eine Diktatur über das Proletariat ist. Kurz: Unser Preisträger liebäugelte nie mit den totalitären Menschheitsrettern am anderen Ende der Welt, denn er kannte diese Welt besser als die geistarmen Schwarmgeister.

Das Nest, in dem es ausgebrütet wird, kann kein Ei sich aussuchen. Und so wurde Hans Christoph Buch von Anfang an ins Leben eingefädelt als ein Weltenkind, nämlich mit einem Liter Kreolenblut aus Haiti in den Adern.

Geboren wurde er wohl als ein rein arischer Goj. Aber sein Vater war Diplomat, und das trieb den Knaben Buch von Anfang an in manche Länder und etliche Sprachen. Dann hat er sich selbst genetisch mutiert als ein Welt-Jude, gemausert als ein waschechter Welt-Neger, vollendet als ein wissender Welt-Zigeuner, verfeinert als ein mitleidender Welt-Indio, raffiniert als ein Welt-Asiate. Und so findet er den Stoff für seine Bücher eben in aller Welt.

Marcel Reich-Ranicki wird Deutschlands Literaturpapst genannt, nicht nur wegen seiner apodiktischen Überlegenheit, sondern auch, weil er das Geschäft der Literaturpreise aus dem Effeff kennt. Er knallte mir mal, ich glaube in Darmstadt oder in Bad Homburg, eine Sottise vor den Latz in seiner eindeutig mehrdeutigen Art:

»Ach, wissen Sie, mein Lieherr, es gibt in Deutschland leiderr viel mehr große Literaturpreise als große Dichter. Man findet keine Kandidaten!« Und in der Jury – das habe er immer wieder erlebt – gebe es meist zwei Gruppen. Die eine wolle ihren Favoriten A, die andre den B. Und weil sie einander den Erfolg nicht gönnen, einigen sie sich auf einen, den eigentlich keiner will: den Verlegenheitskandidaten C.«

Ob er mich damit meinte, ließ er lächelnd offen.

Hans Christoph nun, mein verehrter Freund, ich weiß nicht, ob das bei Deinem Schubartpreis so ähnlich funktionierte. Ich bilde mir ein, daß vor Jahren der FAZ-Literaturkritiker Jochen Hieber, ein Aalener, mir sagte: er könne den Schubart-Preis nach eigenem Gutdünken, also ohne faule Kompromisse vergeben. Ich fand das plausibel. Aber im Ernst: Gibt es beim Schubart-Preis etwa keine normale Jury?

Wenn ich an die letzten Landtagswahlen in Rheinland-Pfalz und in Baden-Württemberg denke, also an die parteipolitische Kernschmelze in Deutschland, an diese apokalyptische Angstwahl, dann kommt mir im ketzerischen Affekt ein reaktionärer Wunschgedanke, der allerdings schon 2400 Jahre alt ist: daß die absolutistische Herrschaft eines aufgeklärten Philosophen-Königs à la Platon vielleicht doch ein perfekterer Staat wäre, als unsere parlamentarische Demokratie. Jede echte Demokratie – das wurde von Winston Churchill erlebt, erlitten und geistreich formuliert – hat neben all ihren grundsätzlichen Vorzügen leider diesen fatalen kleinen Nachteil, daß sogar kluge und tapfere Politiker, die etwas Gutes bewirken wollen und womöglich sogar könnten, immer auch von einer launischen Mehrheit der labilen Wutbürger und stabil Ahnungslosen ins Amt gewählt werden müssen.

Über dieses heikle Thema würde ich gern mit Dir, lieber Freund, und mit unserem Bruder im rebellischen Geiste, dem Dichter C.F.D. Schubart nochmal in Ruhe nachdenken.

Zum Schluß will ich Dir danken, daß Du mir den Entwurf für Deine eigene Rede, also die obligate Dankrede für diesen Aalener Literaturpreis ge-e-mailt

hast, das war schon vor einem Monat. Ich habe aber Deinen Text erst jetzt im Computer geöffnet und durchgelesen.

Ich weiß nicht, ob Du noch viel geändert hast an Deinem Manuskript, hoffentlich nicht, nicht etwa verschlecht-bessert. Du überschreibst deine Rede mit dem Wort »Eine Kritikerschelte«. Sowas nenne ich tollkühn! Es imponiert mir, daß genau so tapfer, wie Du als Reporter in all diesen Völker-Metzeleien in Lateinamerika und Afrika und Arabien Dich bewiesen hast, Du nun sogar im commoden Bestiarium der heimischen Literaturkritik mit bloßer Hand den ignoranten Literaturverwesern in den Rachen greifst. Recht hast Du! Prügel sie ruhig, die Canaillen! Wir gehen im Streit der Welt ja nicht nur kaputt an den Schlägen, die wir einstecken, sondern viel mehr noch an den Schlägen, die wir leider nicht austeilen. Und wenn doch – ob man dabei immer trifft ... und außerdem noch die Richtigen ... das zeigt sich oft erst später.

Ich habe mich entschlossen, Dir nun zum Hauptpreis einen Nebenpreis zu verpassen, denn ich will Dir einen *Surplus*-Profit zahlen – allerdings in einer Währung, die stabiler ist als der Euro: in Seelengeld. Ich widme Dir mein neuestes Lied, darin ich mich bei Evas Adam in aller Balladenform bedanke, weil der erste Mensch damals trotz Gottes Strafandrohung in den Apfel der Erkenntnis gebissen hat. Dieses Lied soll eine Ermutigung sein gegen unsere gelegentlichen Schwächeanfälle einer utopistischen Sehnsucht nach der faulen Daueridylle im Narrenparadies. Diese vier Strophen sind ein Plädoyer gegen alle mörderischen Irrwege zur Endlösung der sozialen Frage. Ich vermute, das Lied paßt ganz gut zu Dir, denn es ist ein heiteres Bekenntnis zum Streit der Welt.

Biermanns Ode auf den alten Adam

(für Hans Christoph Buch)

Ich weiß, daß ich nichts weiß, doch das ist gewiß

Ich liebe den Adam. Warum? – Das ist klar:

Weil damals im Garten Eden sein Biß

In Evas Apfel die Rettung war.

Wir hockten sonst heut noch im Paradies

Verdammt bis in alle Ewigkeit!

Das Leben wär langweilig, wäre mies

In gottbewachter Geborgenheit

Dir Mann aller Männer sei Dank dafür

Mensch Adam, mein Alter, ick liebe dir

Die Welt wär ein ödes Schlaraffenland

Uns schlüge ein Brathähnchen in der Brust

Wir hätten im Schädel nur Zuckersand

Kein Haß keine Liebe, kein Schmerz, keine Lust.

Ich brauch kein Utopia, wo wir dumpf

Dahinvegetier'n in Gemütlichkeit

Ich suche kein Nirgendland, wo wir stumpf
Die Zeiten verändeln in zeitloser Zeit
Dir Mann aller Männer sei Dank dafür
Mensch Adam, mein Alter, ick liebe dir

Doch halt ich den Streit in der Welt nicht mehr aus
Verstummt meine Lebens-Melodie
Auch du hältst dich lächelnd aus allem raus
Wie drogensüchtig nach Harmonie
Willst Ewigen Frieden statt Freiheitskrieg?
– so kriechen wir in ein Nirwana rein!
Wo 'n Kerl wie ein Hund hinterm Ofen liegt
Und Weiber wolln nur noch das Weibchen sein
Musik nur noch Flohwalzer am Klavier
Du langweilst mir – und ick langweil dir!

Nachsatz

Doch weicht dann am Morgen die Finsternis
Aus meinem Alptraum, wird wieder klar
Daß damals im Garten Eden der Biß
In Gottes Apfel die Rettung war
Dann schmeißt mich mein Weib ausm Bett raus und lacht:
Hör auf mit deiner Wehleidigkeit
Ich hab dich so schön geschwächt diese Nacht
Nun bist Du gestärkt – und nun wage den Streit!
Steht grad ooch keen Drache vor unsre Tür
– mein Drachntöter, ick liebe ... mir!

Als werde ein weiteres Buch erwartet

Rede zur Verleihung des *Schubart-Preises* in Aalen

HANS CHRISTOPH BUCH

Es muss Ende der 1950er Jahre gewesen sein, ich war 15 oder 16, las Hemingway im Original und wollte Schriftsteller werden. Von meinem in den Ferien verdienten Geld kaufte ich mir eine Meerschaumpfeife, weil alle Autoren, deren Fotos bei Bouvier im Schaufenster hingen, Pfeife rauchten, dazu das von dem Magazin *Twen* empfohlene Buch »Die Kunst, Pfeife zu rauchen« und Tabak der Marke *Erinmore*. In den Texten von Hemingway, die ich begeistert verschlang, war von Krieg, Hochseeangeln und Großwildjagd die Rede, aber der letzte Krieg war noch nicht lange genug her, um Sehnsucht nach einem neuen zu wecken; in der Umgebung von Bonn gab es keine Nashörner und im Rhein weder Schwertfische noch Barrakudas – nur ein Wal tauchte einmal dort auf. Ich besorgte mir eine Angelrute mit Blinker und fuhr mit dem Fahrrad zu einem Flüsschen in der Eifel, wo es angeblich von Forellen wimmelte. Da ich Campingplätze verachtete, kampierte ich auf einer Wiese, und weil es meist regnete, lag ich Pfeife rauchend im Zelt und las Kurzgeschichten von Hemingway, in denen von kristallklaren Bächen und armdicken Forellen die Rede war – typisches Jägerlatein.

Als der Regen nachließ, ging ich mit meiner Angelrute zum Fluss und warf den Blinker aus. Doch die Angelschnur verhakte sich an einem Stein und ich musste ins Wasser waten, beäugt von einer Regenbogenforelle, die schräg in der Strömung stand und mich neugierig musterte, ohne Scheu, aber auch ohne Furcht. Beim zweiten Mal hatte ich mehr Glück, die Angelschnur beschrieb den von Hemingway geschilderten Bogen in der Luft, untrügliches Zeichen eines guten Wurfs, aber der Radius war zu groß, und der Blinker verhedderte sich an einem überhängenden Ast. Ich kletterte auf den am Ufer stehenden Baum und verlor meine Pfeife, die glucksend ins Wasser fiel und flussabwärts trieb, ehe sie, eine Rauchwolke ausstoßend, versank. Statt die Flucht zu ergreifen, blieb die Forelle, wo sie war – den Ausdruck von Schadenfreude in ihren Augen vergesse ich nie. Um mich zu rächen, kaufte ich im Supermarkt zwei tiefgekühlte Forellen, die ich meiner Mutter mit Angelhaken im Maul übergab. So festigte

ich meinen Ruf als Forellenfänger, obwohl ich auf diesem Gebiet ebenso gescheitert war wie als Pfeifenraucher und Literat.

Sieben Jahre später erschien mein erstes Buch bei Suhrkamp, der Erzählband *Unerhörte Begebenheiten*, in dessen Titelgeschichte die Armee des Generals Pontoppidan im Sumpf versinkt, ohne Feindeinwirkung und ohne Krieg. Nachdem der Sumpf das Heer mit Mann und Maus verschlungen hat, taucht eine Meerschaumpfeife aus dem Boden auf, die, wie der Erzähler behauptet, noch geraucht haben soll.

Das ist 45 Jahre her, und seitdem habe ich über 40 Bücher publiziert, Romane, Erzählungen, Essays und Reportagen. Aber fragen Sie mich nicht, wie und warum – vielleicht gilt hier der von meinem verstorbenen Freund Reinhard Lettau formulierte Satz: »Ein Schriftsteller ist eine Person, die sich der Illusion hingibt, es werde eine weiteres Buch von ihr erwartet« ... Nur eins weiß ich mit Bestimmtheit: Dass die deutsche Literaturkritik meine Arbeit nicht gefördert hat, im Gegenteil – sie ließ nichts unversucht, um mir das Weiterschreiben zu verleiden und mich vom Kurs abzubringen. Man könnte von *Mobbing* sprechen, ein damals noch unbekanntes Wort, das allzu schrill und böseartig klingt, weil es immer auch Gegenstimmen gab. Doch selbst positive Rezensionen sind oft nicht imstande, das Anliegen oder den Inhalt eines Buches adäquat wiederzugeben, und verstoßen damit gegen eine von Herder aufgestellte Grundregel der Kritik:

Arbeiten des Fleißes wollen eine treue Bestimmung dessen, was der Fleißige geleistet; ihre Rezension setzt eine genaue Kenntnis dessen voraus, was vor ihm geleistet worden. Wer diese Kenntnis nicht hat, oder die fleißige Arbeit genau durchzugehen nicht Zeit, nicht Lust hat, ist kein Rezensent.

Die Literaturkritik wollte mich immer anders haben, als ich bin: Ihr Unverständnis raschelt von 1966 bis heute durch den Blätterwald und schreibt sich ganz von allein fort. Auch Goethe, den wir uns zu Unrecht als vom Erfolg verwöhnt vorstellen, hat diese Erfahrung gemacht und an versteckter Stelle, in den Noten zum *Westöstlichen Diwan*, benannt:

Mich nach- und umzubilden, mißzubilden
Versuchen sie seit vollen fünfzig Jahren
Ich dächte doch, da konntest du erfahren,
Was an dir sei in Vaterlandsgefilen.

Hierfür ein paar Beispiele: Im Herbst 1963 las ich, eingeladen von Hans Werner Richter, auf der Tagung der *Gruppe 47* in Saulgau. Ich war 19 Jahre alt, und die tonangebenden Kritiker Walter Jens und Marcel Reich-Ranicki rauchten sich ihr damals noch volles Haar vor Entsetzen über meinen Text, die Schilderung einer archäologischen Ausgrabung, die nichts zutage fördert und buchstäblich im Sande verläuft. Der von Leipzig nach Tübingen übergesiedelte Philosoph Ernst Bloch sah in mir ein Relikt spätbürgerlicher Dekadenz und wollte mich auf

den Müllhaufen der Geschichte befördern – mit eisernem Besen, wie er sagte. Doch wo Gefahr droht, wächst das Rettende: Günter Grass und Hans Magnus Enzensberger sprangen mir bei, und Walter Höllerer lud mich ins neu eröffnete Literarische Colloquium nach Berlin ein.

1966, bei Erscheinen der *Unerhörten Begebenheiten*, bemängelte die Kritik mein fehlendes politisches Engagement, und als ich mich unter dem Einfluss der Studentenrevolte von 1968 dem Marxismus zuwandte, drehte sie den Spieß um: Früher habe H.C. Buch schöne Geschichten erzählt, hieß es, jetzt nerve er die Leser mit kritischen Essays und marxistischer Theorie. Dass ich vorübergehend der Belletristik entsagte, hatte einen tieferen Grund: Ich war Student an der Freien Universität, und das Germanistikstudium, verschärft durch die Kunstfeindlichkeit der neuen Linken, hatte mir den Spaß am Erzählen vergällt. Trotzdem habe ich den Ausflug in die marxistische Literaturtheorie nie bereut: Ich studierte bei Peter Szondi, las Hegel und Lukács, lauschte Adorno und Marcuse, und die vertiefte Aneignung der Materie machte mich immun gegen den Vulgärmarxismus, der sich wie ein Grippevirus rasend schnell verbreitete. Im Rückblick scheint mir, ich hätte ebenso gut Kirchengeschichte studieren können, um zu lernen, wie Dogmen sich vervielfältigen und irgendwann umschlagen ins diametrale Gegenteil – Dialektik nannten wir das.

In den 1970er Jahren plädierte ich für die so genannte neue Sensibilität, besser gesagt für eine Verbindung historisch-politischer Kompetenz mit subjektiver Wahrnehmung, die Wünsche und Ängste der Individuen, einschließlich des erotischen Begehrens, nicht ausblendet, sondern sichtbar macht – ein Programm, das ich vorerst nur theoretisch einfordern, aber nicht literarisch umsetzen konnte. Bisher war H.C. Buch ein politischer Aufklärer, so lautete jetzt der *unisono* angestimmte Refrain, nun läuft er mit fliegenden Fahnen über ins Lager der Reaktion. Dass das so nicht stimmt, ersieht man schon daran, dass der Philosoph Herbert Marcuse, ein Vordenker der Studentenrevolte, mich damals als Gastdozent nach Kalifornien einlud.

Mitte der 1980er Jahre verließ ich meinen Schreibtisch, um Erfahrungen zu machen, die man in den eigenen vier Wänden nicht machen kann, sondern nur, indem man sein Arbeitszimmer verlässt. 1986 war ich in Haiti beim Sturz des Diktators Jean-Claude Duvalier, genannt »Baby Doc«. Ich fuhr mit dem Mietauto quer durchs Land, vorbei an brennenden Barrikaden und singenden, tanzenden Menschen, die Lynchjustiz übten an den verhassten Tonton Macoutes, und schrieb meine erste Reportage, die in der *Süddeutschen Zeitung* erschien. Im November 1987 erlebte ich die Rache der Tonton Macoutes, die sich jetzt »Attachés« nannten und Haitis erste freie Wahlen nach dem Ende der Diktatur sabotierten, nicht durch Manipulation des Wahlergebnisses, sondern indem sie die Wähler massakrierten. Ich stand in einem Schulhof, umgeben von Toten und Sterbenden, und nur meiner Hautfarbe verdanke ich es, dass ich noch am Leben bin – ein Kameramann aus der Dominikanischen Republik wurde vor meinen Augen erschossen. Später erlebte ich Aufstieg und Fall des Priester-Präsidenten Aristide, der sich als Scharlatan erwies, und nach dem Motto, dass, wer sich in Haiti zurechtfindet, auch in Afrika klar kommt, schickte eine Hambur-

ger Wochenzeitung mich nach Liberia. Dort tobte seit Jahren ein Bürgerkrieg, der schwer zu verstehen und noch schwerer zu erklären war, weil nicht bloß zwei, sondern Dutzende ethnischer Milizen einander in wechselnden Allianzen bekämpften. Später, in Ruanda, erlebte ich ein Massaker in einem Flüchtlingslager mit Tausenden von Toten, vergleichbar dem Massenmord von Srebrenica, und im gleichen Jahr, 1995, besuchte ich Bosnien und Tschetschenien, gefolgt von Algerien, Sierra Leone, Südsudan, Osttimor und Kambodscha. Ich weiß nicht, welcher Teufel mich dazu trieb, entlegene Kriegsschauplätze aufzusuchen, die in den Medien nicht oder nur am Rande vorkamen – vielleicht eine unbewusste Erinnerung an den Zweiten Weltkrieg, in dem ich geboren bin.

Das Erschreckende war, wie schnell man sich an Extremsituationen gewöhnt und innerlich wie äußerlich verroht. Als ich mich dabei ertappte, dass ich enttäuscht war, wenn *kein* Blut floss, beschloss ich, an meinen Schreibtisch zurückzukehren, doch das war leichter gesagt als getan, weil die Gewalt einen Sog erzeugt, der sich zur Sucht verfestigen kann. Erst als ich im Kosovo-Krieg nur durch Glück einer Sprengfalle entging und in Nairobi die US-Botschaft einstürzen sah, wo ich an diesem Morgen verabredet war – ein mit Semtex gefüllter LKW hatte das Gebäude in die Luft gejagt – hing ich den Reporter-Job an den Nagel. Unter dem Titel *Blut im Schuh* gab ich meine Kriegsberichte gesammelt heraus und schrieb dazu, angespornt von Hans Magnus Enzensberger, einen hundertseitigen Essay. Doch ich musste feststellen, dass die Literaturkritik meine Arbeit nicht zur Kenntnis nahm und als Journalismus abhakte, obwohl oder weil es sich um ein literarisches Experiment gehandelt hatte, um einen Selbstversuch mit dem Ziel, etwas herauszufinden über den Zustand der Welt und über mich selbst, das ich nicht schon vorher wusste – ganz abgesehen davon, dass die Reportage eine Kunstform ist.

Überflüssig zu sagen, dass ich auf Kopfschütteln stieß, als ich wieder Romane zu schreiben begann: Wäre H.C. Buch doch bei seinem Leisten geblieben, rief jetzt der Kritikerchor, und hätte Reportagen verfasst, statt uns mit Romanen zu behelligen, die nicht in Deutschland, sondern in Afrika oder Haiti spielen! Solche Töne war ich gewohnt. »Wieviel müssen wir zahlen, damit Sie endlich aufhören, über Tahiti zu schreiben«, fragte mich mein Verleger Siegfried Unseld einmal: »Oder handelt es sich um Hawaii?« Und der Nobelpreisträger V.S. Naipaul drückte es noch drastischer aus: »Stop writing about Africa – it doesn't sell!«

Was hat das alles mit Christian Friedrich Daniel Schubart zu tun? Sehr viel, weil Schubart nicht nur den Verkauf zwangsrekrutierter Soldaten nach Nordamerika, sondern auch den Sklavenhandel und das Kolonialsystem kritisierte. Im deutschen Duodezfürstenwesen des 18. Jahrhunderts stand er damit allein. Was mich an Schubart fasziniert, ist gerade das, was die Germanisten zur Verzweiflung bringt: Er passt in keine Schublade, denn er war nicht nur ein hochbegabter Dichter und Sänger, Musiker und Komponist, sondern auch ein wortmächtiger Publizist, der politische und soziale Missstände geißelte und sich mit der Kirche ebenso anlegte wie mit dem Staat. Schubart nahm kein Blatt vor den Mund und büßte dafür mit zehn Jahren Festungshaft, was ich

von mir nicht behaupten kann – der Hohe Asperg blieb mir erspart. Anders als Schiller, dessen Idealismus etwas Weltfremdes, ja Pubertäres hat, war Schubart kein Gutmensch, sondern ein Mensch in seinem Widerspruch, schwankend zwischen Euphorie und Depression, Auflehnung und Anpassung, Revolte und Resignation. Das gilt auch für seinen Stil, der alles andere als abgeklärt ist oder aus einem Guss und der grobe Sinnlichkeit mit erhabenem Pathos mischt – *hybrid* heißt das Modewort dafür. Was mir bei Schubart imponiert, ist, dass er seine Überzeugungen an der Wirklichkeit überprüft und notfalls geändert hat: Was ihn nicht daran hinderte, am Ende seines Lebens die Französische Revolution zu begrüßen als Hervorgehen aus selbstverschuldeter Unmündigkeit. Damit war der Sturm auf die Bastille gemeint, nicht der Terror der Jakobiner, und in diesem Sinn begrüße ich das Aufbegehren der arabischen Welt, deren um ihre Chancen betrogene Jugend politische Teilhabe, Menschenrechte und Menschenwürde fordert, als demokratischen Aufbruch, der Respekt und Unterstützung verdient, statt Schreckbilder von Flüchtlingsströmen und überschwappenden Ölpreisen an die Wand zu malen, wie dies die Politiker tun.

Am Schluss kehre ich noch einmal zum Anfang zurück. Hätte ich damals, Ende der 50er Jahre, nicht Hemingway *ad acta* gelegt und Kafka zum Vorbild erkorren, wäre ich vielleicht auf den folgenden Text gestoßen, in dem Hemingway einem angehenden Autor nützliche Ratschläge gibt. Darin benennt er genau das, was ich hier zu artikulieren versuche, vom Unverständnis der Kritik bis zur Einsamkeit des Langstreckenläufers, der in jedem Romancier steckt. »Bereiten Sie sich darauf vor, dass Ihre Arbeit auf keinen Beifall rechnen kann«, schreibt Hemingway:

Alle Kritiker, die sich nicht den Ruhm erwerben konnten, Sie entdeckt zu haben, halten sich jetzt schadlos, indem sie mitteilen, Sie seien auf dem besten Weg zu Misserfolg und Impotenz... Keiner wird Ihnen Glück wünschen oder hoffen, dass Sie weiterschreiben – außer Sie haben einflussreiche Beziehungen. Aber Sie kommen auch ohne Beziehungen aus, und irgendwann werden Sie Ihr Buch hervorkramen, hineinsehen und zu Ihrer Frau sagen: »Ich versteh gar nicht – das Ding ist glänzend...« Dann sagt sie: »Das hab ich immer schon gesagt.«

Es kann aber auch sein, dass sie Sie nicht verstanden hat und fragt: »Hast du etwas gesagt?«

Hans Christoph Buch, Jahrgang 1944, veröffentlichte zuletzt den Roman Apokalypse Afrika oder Schiffbruch mit Zuschauern in der Anderen Bibliothek des Eichborn Verlags.

Rezensionen

**Olga Iljassova-Morger/Elke Reinhardt-Becker (Hg.):
*Literatur – Kultur – Verstehen. Neue Perspektiven in der
interkulturellen Literaturwissenschaft***

(Duisburg: Universitätsverlag Rhein-Ruhr 2009, ISBN 978-3-940251-55-8, 29,90 Euro)

Wie die Herausgeberinnen im Vorwort anmerken, ist die Aufsatzsammlung aus einem Postgraduierten-Workshop hervorgegangen. Im Untertitel verspricht sie: *Neue Perspektiven in der interkulturellen Literaturwissenschaft*. Das Forschungsfeld, Literatur als Medium des Kulturkontakts, wird in der Einleitung skizziert:

Autoren mit heterogenem kulturellen Hintergrund schreiben Werke, deren Schauplätze, Figuren und Motive über die Gewohnheiten der Monokulturalität hinausweisen; die sich rapide ändernde Wirklichkeit und das sich parallel dazu wandelnde Menschenbild werden in der Literatur erörtert. Darüber hinaus wird die Literatur in eigener Gestalt als interkulturelles Verstehensobjekt problematisiert (7).

Dass es sich hier nicht nur um ein weites Feld, sondern um Latifundien handelt, demonstriert auch der Titel des Sammelbandes. Zu Recht sehen sich die Herausgeberinnen genötigt, ihn zu erläutern:

Der offen formulierte Titel *Literatur – Kultur – Verstehen* lässt verschiedene Assoziationen zu: »Literatur interkulturell verstehen«, »interkulturelles Verstehen in der Literatur« oder »interkulturelles Verstehen durch Literatur« (8).

Explizit wird auch auf die Vielfalt der Methoden und der Disziplinen verwiesen. In der Tat behandeln die Aufsätze so verschiedene Themen und sind von so unterschiedlicher Qualität, dass ihre Bündelung eher zufällig erscheint.

Die beiden ersten Beiträge präsentieren theoretische Überlegungen zur interkulturellen Germanistik. Olga Iljassova-Morger will »Grundkonzepte der interkulturellen Literaturwissenschaft« (9) vorstellen, so lautet ihre Ankündigung. Unter dem Titel *Transkulturelle Herausforderungen der interkulturellen literarischen Hermeneutik: Von der Reduktion zur Entfaltung* strebt die Autorin einen Forschungsüberblick an. Ihr Text ist jedoch durch Probleme belastet, die sie selbst offen anspricht. Zum einen die diffuse Ver-

wendung der Bezeichnungen, denen sie sich annähern will:

Über eine »interkulturelle Hermeneutik« zu schreiben ist schon deswegen schwer, weil beide Wörter auf der einen Seite mehrdimensional, alles und nichts sagend und auf der anderen Seite stark mit öffentlichen Erwartungen beladen sind und oft eines inflationären Gebrauchs beschuldigt werden. (16)

Eine Menge der Abstrakta, mit denen Iljassova-Morger arbeitet, sind schon seit Jahrzehnten Ziel einer bekannten Sprachkritik von Uwe Pörksen. Er erstellte eine Liste von »Plastikwörtern«; mit diesem Namen bezeichnet er ursprünglich präzise definierte Termini, die als »Rückwanderer« aus der Wissenschaft nun die Umgangssprache prägen. Sie sind dort nach Pörksen bedeutungsarm, aber prestigeträchtig, mehrheitsfähig und frei kombinierbar. Der problematische Charakter dieser Wörter tritt auch in wissenschaftlichen Abhandlungen zutage, wenn die Bezeichnungen nicht mehr exakt definiert verwendet werden, sondern den ganzen Text überschwemmen. Iljassova-Morger neigt zu derartigen Häufungen, sie reiht Abstrakta in metaphorischer Verwendung aneinander. Dass sie dabei bisweilen selbst den Überblick verliert, zeigen vor allem Bildbrüche wie im folgenden Beispiel:

Ein Schlüsselmoment liegt darin, dass diese Horizonte eine komplexe Struktur bekommen und als Summe verschiedener Komponenten [...] aufgefasst werden (25).

Ein weiteres Problem der Forschung zur interkulturellen Germanistik, so schreibt die Autorin selbst, sei:

der programmatische Charakter vieler Annäherungen, die nie genügend empirisch überprüft wurden, sowie die Unübersichtlichkeit verschiedener Ansätze und Vorschläge (21).

Nicht selten erliegt Iljassova-Morger jedoch genau diesen Gefahren selbst, zum Beispiel wenn sie schreibt: »Der ›Cultural turn‹ in den Geisteswissenschaften führte dann zur Durchsetzung des Kulturpluralismus« (15). Zwar kann die Darstellung grober Entwicklungslinien manchmal nützlich sein, Aussagen, die in ihrer Formulierung derartige Allgemeingültigkeit beanspruchen, geben jedoch Anlass zum Zweifel.

Auch im Beitrag von Aglaia Blioumi geht es um allgemeine Vorüberlegungen: *Kulturtransferforschung. Zur interdisziplinären Öffnung aktueller Theorieansätze*. Sie will in ihrer etwa siebenseitigen Abhandlung »Grundlagenwissen im Bereich der Kulturtransferforschung« (33) vorstellen. Ausgehend von der »Erörterung des Kulturbegriffs« soll ihrer Ankündigung nach »im Wirrwarr der theoretischen Ansätze ein roter Faden sichtbar werden« (ebd.). Es trägt allerdings nicht dazu bei, »die Geschichte des Begriffs ›Kultur‹« (34) zu erhellen, wenn die Autorin innerhalb weniger Zeilen die Namen Voltaire, Rousseau, Montaigne und Max Weber anführt. Vielmehr erscheint dieses Vorgehen als Namedropping. Das von Blioumi genannte Ziel: einen »hohen Abstraktionsgrad« innerhalb ihres Forschungsfeldes »durch weitgehend lebensnahe Beispiele aus dem Alltag zu reduzieren« (33), hätte sie gezielter verfolgen können. Die wenigen Beispiele, die sie anführt, sind eher blass.

Sehr anschaulich arbeiten hingegen einige Beiträge des Bandes, die interkulturell geprägte Literatur vorstellen und analytisch durchdringen. Elke Reinhardt-Becker schreibt über *Pluralität und Differenz: Begegnungen von Kulturen in Sprache und literarischen Texten – die Autorin Emine Sevgi Özdamar im interkulturellen Deutschunterricht*. Reinhardt-Becker gelingt es, durch gezielte Zitate die Sprachkraft Özdamars zu belegen, unter anderem mit Blick auf deren Thematisierungen von Sprachspiel und Spracherwerb. Hier wird das Erleben von Fremdheit vielseitig gezeigt. Die zentrale Figur des bekannten Romans *Die Brücke vom Goldenen Horn* ist eine emanzipierte junge Türkin, Gastarbeiterin im Berlin der 60er Jahre. Sie lebt den Bruch mit Konventionen. Unter anderem am Beispiel dieser Protagonistin vermag Reinhardt-Becker darzustellen, wie Özdamar stereotype Bilder deutsch-türkischer Lebensgeschichten verfremdet. Die Potentiale interkultureller Literatur werden hier deutlich. Ebenso erhellend beschreibt Reinhardt-Becker in einem zweiten Aufsatz *Begegnungen mit dem Fremden in Ralf Rothmanns Großstadtroman »Hitze«. Von Hilfsköchen, Stadtstreichern, Polinnen und der Liebe*. Ihre Analyse des Romans hat dabei Züge einer sorgfältigen Rezension.

Andrzej Denka beobachtet *Interkulturelle Verwicklungen des Humors. Überlegungen anhand Siegfried Lenz' »So zärtlich war Suleyken. Masurische Geschichten«*. Er untersucht Probleme der Übersetzung und deren spezifische Herausforderungen, wenn Humor ins Spiel kommt. Der Aufsatz von Anne D. Peiter trägt den Titel: *»... auf die Spitze getriebene Individuen in ihrer*

Geschiedenheit darstellen.« Interkulturelle Missverständnisse im Werk von Balzac und Canetti. Peiter behandelt auch das Thema Sprachskepsis und damit einen Bereich, der für die interkulturelle Germanistik immer größere Bedeutung gewinnt. Auf der anderen Seite sind Peiters Ausführungen nicht immer zielführend. Wenn sie in einigen Nebensätzen Adolf Eichmann zu charakterisieren sucht, so ist ein solches Vorgehen nicht nur heikel, es führt auch vom eigentlichen Thema des Aufsatzes weg.

Corinna Schlicht dagegen beschreibt sehr konzentriert und dicht düstere Erzählungen der aus Ungarn stammenden Berliner Autorin Terézia Mora: *»Alle Orte sind gleich und fremd.« Heimatlose Grenzgänger im Werk Terézia Moras*. Schlicht gelingt es, in die Szenen dörflicher Gewalt und Trostlosigkeit einzuführen und wichtige Motive und Konstanten der Erzählungen herauszuarbeiten. Als programmatisch für die Sprache der Autorin Mora verweist Schlicht auf folgende Textstelle einer Erzählung:

Sag es einfach. Wort für Wort. Leg kein Pathos hinein. Schluchze nicht. Schmelze nicht. Sag es einfach. Wort für Wort (83).

Diese Empfehlung bleibt beim Lesen des Sammelbandes nicht zufällig im Gedächtnis. Denn nicht wenige Abhandlungen hätte man von redundanten theoretischen Exkursen entlasten können. Dann kämen die reichen, sich selbst erklärenden Sprachanalysen besser zur Geltung. Dies gilt zum Beispiel für den Aufsatz von Chiara Cerri *Das Modell der interkulturellen Lektüre am Beispiel der Zwischensprache von Gino Chiellino und Franco Biondi*.

Sie betrachtet die Sprache der deutsch schreibenden, aus Italien stammenden Schriftsteller auch mit Blick auf deren Lyrik, was sich als besonders lohnend erweist. Zum Beispiel erläutert Cerri Wortneuschöpfungen: »Niedergeschlagenheit macht ›trauerweidig‹« (126). Ebenso wie dieses Phänomen erfordern auch die Themen Gemischtsprachigkeit und Sprachspiel keinen umständlich begründeten Bezug zum Thema Interkulturalität, denn dieser ergibt sich aus den Gegenständen von selbst. Cerris Aufzählungen wie zum Beispiel der Satz: »1. die interkulturelle Literatur zeichnet sich durch eine anspruchsvolle Ästhetik aus« (126) können als »Zwischenbilanz« (126) eines so heterogenen Feldes nicht überzeugen. Bemüht wirkt stellenweise auch die Abhandlung von Natalia Jörg. Sie beschreibt eine »russische Diaspora« (96) unter dem Titel *Grenzüberschreitungen und interkulturelle Begegnungen im Exil bei Vladimir Nabokov und Iosif Brodskij*. Leider verordnet die Autorin ihrem ohnehin weiten Thema eine theoretische Einleitung, die sich zum Teil im Resümieren erschöpft, und auch in einigen langen Fußnoten erscheint das Nachzeichnen von Diskursen nicht durchweg sachdienlich.

Interkulturelles Verstehen sei »zu einem hoch brisanten Thema geworden« (7), bemerken die Herausgeberinnen in der Einleitung zu ihrem Sammelband. Die Brisanz des Themas wird auch an manchen Beiträgen deutlich: Michael Hofmann, Boris Previsic und Frank Becker haben deutlich politische Themen. Der Aufsatz von Boris Previsic setzt sich unter dem Titel *Poetologie und Politik: Peter Handkes »Winterliche Reise«* kritisch mit Handkes Serbienbild

auseinander. Previsic geht es explizit um eine – dem Ansatz nach durchaus vielversprechende – rhetorische Analyse der Sprache Handkes. Es wäre jedoch zu wünschen, dass der Verfasser auf eine so bedenkliche Bezeichnung wie die der »ethnischen Säuberung« (121) verzichtet. Zum Abschluss seiner Textanalyse könnte er deutlicher zum Ausdruck bringen, was er, wenn dort mehrfach von »Problemen« (121) die Rede ist, darunter genau versteht.

Michael Hofmann wiederum behandelt unter kulturwissenschaftlichen Gesichtspunkten das Verhältnis einer deutschen »Mehrheitsgesellschaft« (44) zur islamisch geprägten Lebensweise türkischer Migranten unter dem Titel *Klimaforschung im tropischen Deutschland. Interkulturelle Reflexionen zur Identität unserer Einwanderungsgesellschaft und zu deutsch-türkischen Konstellationen*. Wenn Hofmann die Frage, »ob es opportun und wünschenswert sei, dass muslimische Frauen in der Öffentlichkeit einen Schleier tragen« als »sehr emotional besetzt« (54) wertet, so muss sich der Autor daran messen lassen, ob er in seiner Argumentation selbst durchweg eine notwendige emotionale Distanz wahrt. Zwar kann es nicht überraschen, dass Hofmann die Aufgeklärtheit der katholischen Kirche in Zweifel zieht, allerdings hätte er aktuellere Beispiele finden können als die Hinrichtung Giordano Brunos im Jahr 1600. Und zu Hofmanns Exempel der frühneuzeitlichen Hexenverfolgung ist anzumerken, dass die Rolle der Kirche hier – anders als es in emotionalen populären Diskursen immer wieder angenommen wird – in neueren Forschungen als ambivalent bewertet wurde und differenziert gesehen werden müsste.

Mit Blick auf Frank Beckers Beitrag *Globalhistorische Perspektiven im fächerübergreifenden Geschichtsunterricht: Das Problem des interkulturellen Verstehens in Theodor Storms Novelle: »Von Jenseit des Meeres«* steht die Frage der interkulturellen Verständigung im Raum. Im Zuge seiner zunächst inhaltlich ausgerichteten Abhandlung verweist Becker zwar auf die Nähe der Novelle zu rassistischen Diskursen des 19. Jahrhunderts und auf eine »Verfemung der Welt der ›Farbigen« (187f.), aber diese Gefahr diskutiert er nicht hinreichend. Vielmehr trennt er selbst die literarische Fiktion nicht immer klar von der historischen Wirklichkeit. *Per se* würde der Umgang mit Denkmustern des 19. Jahrhunderts, wollte man sie zur Ergründung historischer Umstände heranziehen, eine

strenge Quellenkritik erfordern. Diese kommt in Beckers Text jedoch leider zu kurz.

Abschließend bleibt festzuhalten: Viele Autorinnen und Autoren zeigen sich in der Darstellung theoretischer Positionen ambitioniert, deren Bündelung und Straffung wäre aber an nicht wenigen Stellen wünschenswert gewesen. Manche politischen oder auf Geschichte bezogenen Äußerungen in den Beiträgen sind inhaltlich und in ihrer Formulierung nicht unproblematisch. Es handelt sich somit um ein durchwachsenes Buch. Die konkreten Literaturanalysen bieten hingegen ein reiches Spektrum, hier spricht der Wert des Forschungsthemas »interkulturelle Literatur« für sich selbst.

Anne Uhrmacher

Christine Regus: *Interkulturelles Theater zu Beginn des 21. Jahrhunderts. Ästhetik – Politik – Postkolonialismus*

(Bielefeld: transcript 2010, ISBN 978-3-837610-55-0, 29,80 Euro)

Nô? Kabuki? Kathakali, Kutiyattam, bugaku? Allein die Nennung dieser Begriffe führt dem Unbedarften die ganze Wirkungskraft einer umfassenden Fremdheitserfahrung vor Augen. Dass diese Wörter Spielformen aus der asiatischen Theatertradition bezeichnen, wird manchem Lesern unbekannt sein. Auch mit dem indischen *nacha*-Theater, mit Bunraku oder dem *natra*-Theater können selbst nur wenige Theaterfachleute etwas anfangen. Dass die genannten Begriffe in Christine Regus' Buch zum interkulturellen Theater eine tragende Rolle spielen, weist auf ein grundlegendes Verdienst der Studie hin, das nicht hoch genug eingeschätzt wer-

den kann: Die Untersuchung wendet sich in der Überzeugung, dass sich

vielfältige andere Formen interkulturellen Theaters denken [lassen], als die, denen sich die theaterwissenschaftliche Forschung bisher gewidmet hat (41),

neuen Gegenständen zu und trägt somit zu einer Reflexion der bisherigen Abgrenzung des Bereichs bei, die letztendlich zu einer Erweiterung des Verständnisses führen könnte. Indem nämlich Interkulturalität anders gedacht wird, macht der Band die offensichtlich stillschweigend konturierten Grenzen und Konventionen interkultureller Forschung

sichtbar. Wurde interkulturelles Theater beispielsweise bis zum heutigen Stand in der Forschung gemeinhin als westliches Theater mit einer tendenziellen Orientierung an anderen Theatertraditionen verstanden, so ist Christine Regus' Studie um eine Akzentverschiebung bemüht. Dass die Bemühung insgesamt gelungen ist, liegt zum einen wohl daran, dass die Verfasserin als Pressesprecherin des Goethe-Instituts einen persönlichen Zugang zum interkulturellen Kulturleben hat, zum anderen aber – und das ist ein nennenswerter Vorzug – auch daran, dass dem Analyseteil theoretische Überlegungen vorausgehen, die verschiedene Rahmenbedingungen der interkulturellen Forschung aufzeigen. In diesem Zuge finden sich zahlreiche kluge Gedanken, die wichtige Impulse für die interkulturelle Theoriebildung liefern könnten.

Den Ausgangspunkt nimmt die theoretische Reflexion in der Beschreibung einer konkreten Theatererfahrung. Im Berliner Schillertheater wurde im Sommer 1999 die Inszenierung *Lear* des aus Singapur stammenden Regisseurs Ong Keng Sen gegeben, die nach der Premiere 1997 in Tokio auf Welttournee ging. Im Rahmen des Festivals *Theater der Welt* lieferte sie dem Berliner Publikum eine Erfahrung zwischen Fremdheit und Vertrautheit, zwischen Eindeutigkeit und Vieldeutigkeit. Regus beschreibt die Inszenierung im Anschluss an Elisabeth Bronfen als »ein hybrides Gefüge« (S. 12), da sie aus »einer Vermischung von Traditionslinien oder von Signifikantenketten« (Bronfen u.a., 14) hervorgehe und als distinkt wahrgenommene Diskurse und Technologien verknüpfe (vgl. ebd.), wobei die

einzelnen Zeichen »stets eine Kombination von Elementen unterschiedlicher kultureller Provenienz« (21) gewesen seien. Gerade die asiatischen Elemente mussten für Verstörung im Theatron sorgen, wie diese kurze Beschreibung veranschaulichen sollte:

Der informierte Zuschauer hätte vielleicht das für das Nô-Theater charakteristische rhythmische Gestaltungsprinzip *jo-ha-kyû* erkannt: Langsamer Bewegungsaufbau, Steigerung der Geschwindigkeit, abruptes Einfrieren im Moment der größten Spannung (vgl. Hashi 1995: 58f). Shakespeares tragischer König wird in Ong Keng Sens Aufführung *Lear* [...] von Naohiko Umewaka aus Japan verkörpert [...]. Er gibt in der Aufführung nicht viel Hörbares von sich, wenn, dann ist es ein knarrender Sprechgesang, der tief aus der Kehle zu kommen scheint. Im Nô-Theater sind realistische Darstellungsformen bis zum Äußersten zurückgenommen und an ihre Stelle hochstilisierte Bewegungen gesetzt. (17)

Indem die Studie die Beschreibung eines interkulturellen Theaterabends an den Anfang setzt, führt sie deutlich vor Augen, worin auch insgesamt die Vorzüge des Buches liegen: Die theoretischen Überlegungen zum interkulturellen Theater dienen der Erhellung eines unausgeleuchteten Forschungsfelds mit hoher Praxisrelevanz und die Verfasserin ist in besonderer Weise dazu im Stande, ihre Leser mit theatralen Zeichen verschiedenster kultureller Herkunft vertraut zu machen.

So ist z.B. die Darstellung des Forschungsstands zur Interkulturalität sehr lehrreich. Unter Berücksichtigung zentraler Schriften werden drei

Tendenzen der theoretischen Auseinandersetzung mit interkulturellem Theater voneinander unterschieden. Zum einen wird eine ästhetizistische Strategie nachgezeichnet, nach welcher das Performative als das Andere erkannt wird, dem man nicht mit den Mitteln eines dichotomischen Denkens nachspüren kann.

Daneben wendet sich die Darstellung Bestrebungen zu, die das Theater als Suche nach einer universalen Sprache ansehen. Im theoretischen Anschluss an die Ritualtheorie (Arnold van Gennep/Victor Turner) und Performancetheorie (Fischer-Lichte) werden die Werke einschlägiger Dramatiker und Regisseure wie Antonin Artaud, Jerzy Grotowski, Eugenio Barba, Richard Schechner, Robert Wilson, Ariane Mnouchkine, Peter Brook oder Tadashi Suzuki gestreift.

Schließlich stellt die Untersuchung das als interkulturell bezeichnete Theater in einen dritten theoretischen Kontext: den der *Postcolonial Studies*. Von dieser theoretischen Warte aus betrachtet Regus interkulturelles Theater als Ware auf dem globalen Theatermarkt. Kritisch wird in diesem Zuge auf ein Manko hingewiesen, das bisher kaum in den Blickpunkt genommen worden ist. Warentausch dieser Ausprägung findet zumeist zwischen ›westlichen‹ Theatern und solchen aus sogenannten Dritte-Welt-Ländern statt. Der Austausch der Länder

der südlichen Hemisphäre untereinander [ist] relativ selten; wenn er stattfindet, dann oft durch den Westen bzw. Norden vermittelt und finanziert (69).

Daher geht aus der Verbindung von Theatertheorie und Postkolonialis-

muskritik auch eine konsequente Ablehnung

interkulturellen Theaters [hervor], weil indigene oder ›Dritte-Welt-Kulturen vor Ausbeutung oder Verwestlichung ›geschützt‹ werden müssten (82).

Über die Distanz, welche über der synchronen Betrachtung des Phänomens aus verschiedenen Theorie winkeln gewonnen wird, gelangt die Studie zu bedeutenden Erkenntnissen. Interkulturelles Theater wird nicht nur punktuell im Verbund des globalisierten Theatermarktes gesehen, dessen Herrschaftslogik noch immer dem Primat der Produktionsmittel folgt, das bereits Brecht so massiv angeprangert hat. Insgesamt wird auch ein grundlegender Irrtum der Theaterwissenschaften offenbar. So weist Regus an einer Stelle darauf hin, dass problematischer Weise »nahezu alle einschlägigen Theoretiker mit der ›West-Rest‹-Dichotomie arbeiten« (79). Es zeichnet Regus' Buch aus, dass es diese stillschweigend getroffene Vereinbarung unter Berücksichtigung der *Postcolonial Studies* als Reflexionsmoment markiert, indem es die Konstruiertheit des ›Westens‹ jenseits ursprünglicher geografischer Bedeutungen aufzeigt. So sehen die besonders wertvollen Gedanken aus, die – wie bereits weiter oben erwähnt – der Interkulturalitätsforschung nach Ansicht des Rezensenten ein enormes Potenzial eröffnen können und die neben dem zentralen Verdienst, den bislang nur marginal thematisierten Zusammenhang von Performance-theorie und postkolonialer Kritik explizit darzustellen, zu den großen Vorzügen der Studie gehören. Zu diesen Gedanken zählen außerdem:

– Die aus der kritischen Distanz gewonnene Grundlagenerkenntnis, dass die verschiedenen Theorien alle davon ausgehen, dass sich das Eigene und das Fremde klar unterscheiden lassen (vgl. 82f; allerdings schließt sich Regus trotz der berechtigten Einwände dieser Überzeugung an, wenn sie umfassend dafür plädiert, interkulturelles Theater

heuristisch als Theater zu verstehen, das sich durch eine bewusste Vermischung von Elementen verschiedener kultureller Herkunft verstehen lässt und diverse Ästhetiken entwickeln kann. [12])

– Die Hervorhebung der Tatsache, dass interkulturelle Transferprozesse auf dem Theater stets von wirtschaftlichen Machtverhältnissen irgendeiner Form beeinträchtigt werden. Interkulturelles Theater bedeutet fast ausschließlich den Import als fremd wahrgenommener Elemente in westliche Theaterformen. In diesem Zusammenhang verweist Regus darauf, dass umgekehrte Fälle kaum bekannt seien,

etwa dass ein nigerianischer Theaterregisseur Material über oberbayerische Folklore sammelt, um diese dann in einem eigenen Theaterstück zu verarbeiten (45).

– Sowie schließlich die daraus abgeleitete Erkenntnis, dass dem interkulturellen Theater durch die Mechanismen des Kulturaustauschs auf dem globalisierten Theatermarkt ein Warencharakter zukommt (69f).

Theoretisch reflektiert und methodisch an Erika Fischer-Lichtes Performativitätstheorie orientiert, liefert Regus dann im zweiten Teil ihrer Untersuchung drei Aufführungsanalysen ab, die überzeugend vor Augen führen, welche Konsequenzen sich für die Analyse interkulturellen Theaters ergeben, wenn sich die Forschung von einem dichotomischen Denken trennt und eine pragmatisch ausgerichtete Vorgehensweise wählt, die anstelle des ›Entweder-oder‹ ein ›Sowohl-als-auch‹ setzt. Bei den drei um die Themenfelder

(a) Performativität von Identität, (b) Geschichte, Erinnerung und kulturelles Gedächtnis sowie (c) Übersetzung und Fremdverstehen (93)

angesiedelten Inszenierungen handelt sich um *Searching for Home* (2003) von Ralph Lemon, *Beyond the Killing Fields* (2002) von Ong Keng Sen und *El automóvil gris* (2002) von Claudio Valdés Kuri.

Christian Steltz

Marina Foschi Albert: *Il profilo stilistico del testo. Guida al confronto intertestuale e interculturale (Tedesco e Italiano)*

(Pisa: University press 2009, ISBN: 978-8-884926-40-1, 14,00 Euro)

Es gibt Neues für italienische Wissenschaftler, Dozenten und Studenten der Fächer DaF und Germanistik: »Il profilo stilistico del testo« liefert erstmals einen muttersprachlichen Zugang zu Stilfragen deutscher Texte. Aus einer Synthese bestehender Stilistiktheorien entwickelt Marina Foschi Albert einerseits ein umfassendes und dennoch kompaktes Übersichtswerk zur deutschen Textstilistik, andererseits ein allgemeingültiges Modell mit detaillierten Techniken der Stilanalyse, die am konkreten Beispiel vorgeführt werden. Bedacht auf die Ausgewogenheit von Theorie, Methodik und praktischer Anwendung verzichtet die Autorin auf lange Erklärungen. Zwar lässt sie es an der Theorie nicht fehlen, bedient sich jedoch zahlreicher Übersichtstabellen. Hinzu kommen Text- und Bildbeispiele, die von alter Dichtkunst über Presse und Werbung bis zu Umgangssprache und *Chat-Slang* reichen. Zumeist deutsch oder deutsch kommentiert sollen sie die vorgestellten Stile und Stilmittel veranschaulichen.

Aber was ist eigentlich Stil? Das erste Kapitel bemüht sich um eine Begriffsdefinition und stellt dann, gleichsam im Zeitraffer, die unterschiedlichen Textstile vor. Auf diesem theoretischen Fundament entwickelt Foschi Albert eine soziokulturelle Stilistikkonzeption und trägt Analyse-techniken und -verfahren zusammen, um aus formalen und pragmatischen Textstrukturen ein stilistisches Pro-

fil abzuleiten. Dabei stützt sie sich auf sprachwissenschaftliche Studien und Ergebnisse der Linguistikforschung. Da die akademische Tradition des relativ jungen Fachbereichs *Deutsche Sprachwissenschaft* in Italien keine autochtonen Wurzeln hat, muss sie sich etablierter Traditionen wie literaturwissenschaftlicher und übersetzungswissenschaftlicher Studien bedienen, will sie sich mit einer Spezifik profilieren (vgl. Marina Foschi Albert und Marianne Hepp, im Druck). Diesen beiden traditionellen Studienrichtungen steht die Stilistik als Disziplin ebenso nahe wie der Textlinguistik, der aus nämlichen Gründen große Bedeutung zukommt. Eine textlinguistisch fundierte Stilistik und eine kontrastive Textologie, auf die sich dieses Buch beruft, konnten in Italien zwar bisher nicht fruchtbar gemacht werden, dennoch erscheint beides im Zusammenhang mit bereits bestehenden Interessensgebieten erfolgversprechend.

Vor diesem Hintergrund will die Autorin den Germanisten in Forschung, Unterricht und Studium die praktische Arbeit erleichtern und konkrete Hilfestellung bieten. Einerseits soll das Buch beim wissenschaftlichen Arbeiten unterstützen, z.B. in der Leseforschung; anhand der dargestellten Methoden und Techniken soll es andererseits aber auch in die Lage versetzen, textlinguistische Beispiele in den eigenen (DaF-)Unterricht einzubauen und theoretisch zu

untermauern. Der autorensseitig formulierte Anspruch der Praxisrelevanz zeigt sich beispielsweise am verhältnismäßig großen Umfang des dritten Kapitels, das sich den Analyseinstrumenten widmet und die theoretischen Betrachtungen der vorausgegangenen Kapitel ergänzt.

Das Buch, in italienischer Sprache und aus italienischer Perspektive geschrieben, ist gespickt mit deutschen Einsprengseln, Beispielen und Tabellen. Dieser Umstand sowie die Tatsache, dass sich das Buch an italofone Germanisten richtet, mögen durch das Stichwort »interculturale« im Untertitel zum Ausdruck kommen. Ein interkultureller Stilvergleich ist jedenfalls nicht das primäre Ziel, auch wenn die Autorin im vierten und letzten Kapitel, das sich mit dem Stil sprachwis-

senschaftlicher Rezensionen befasst, punktuell bestimmte Stilmerkmale wie z. B. Ironie im Deutschen und Italienischen gegenüberstellt. Insgesamt konzentriert sich Foschi Albert auf deutsche Texte und betont zugleich die Allgemeingültigkeit ihres Modells, das sich problemlos auf andere Sprachen übertragen lasse. Die verwendeten Textbeispiele verstünden sich – so die Autorin – als exemplarisch und seien leicht durch anderssprachige Texte zu ersetzen; analog seien auch Stilanalyse und Analysetechniken übertragbar. Wie auch immer der Einzelne das Buch in der Praxis nutzen mag, es kann ein dienliches *Vademecum* für Italiens Germanisten sein, denen Stil etwas bedeutet.

Rossella Pugliese

Gesellschaft für interkulturelle Germanistik



Berichte

GiG-KOLLOQUIUM IN BANGKOK VOM 11. BIS 14. AUGUST 2011

Zur kulturellen Bestimmung des Raumes in Text und Film

ERNEST W.B. HESS-LÜTTICH / PORNSAN WATANANGURA

Seit einiger Zeit wird in den Kultur- und Textwissenschaften, zunächst des angelsächsischen und frankofonen Sprachraums, zunehmend aber auch in germanistischem Zusammenhang, die Kategorie des Raumes und dessen Rolle in der Verständigung, der interkulturellen zumal, so lebhaft thematisiert, dass man sich angewöhnt hat, von einem *Spatial turn* zu sprechen. Die Debatte entsprang in den literarästhetisch motivierten *Cultural Studies* bekanntlich zunächst dem Versuch, die ›Postmoderne‹ von der ›Moderne‹ abzuheben: diese sei dadurch gekennzeichnet, dass sie in Ordnungskategorien der Zeit denke, jene aber in solchen des Raumes.

In der neueren Literaturwissenschaft ist im Gefolge dieser Debatte die Wahrnehmung von Räumen (Orten, Landschaften usw.) in den Vordergrund gerückt (auch die Beiträge zum jüngsten GiG-Band über *Metropolen*), wobei sich der Begriff ›Raum‹ nicht unbedingt auf reale Räume unserer dreidimensionalen Lebenswelt beziehen muss. Er kann auch als Metapher für Denkfiguren, Schreibweisen, Sprachkontakte oder mediale Räume gebraucht werden.

Aber auch in mehreren Sparten der Sprachwissenschaft, sei sie systemlinguistisch, psycho- oder soziolinguistisch orientiert, und besonders auch in semiotisch basierten Ansätzen, ist die Untersuchung räumlicher Relationen und deren Niederschlag im sprachlichen Gebrauch (und in Zeigehandlungen) seit langem ein etabliertes Forschungsfeld, das es nun für die Untersuchung interkultureller Kommunikation stärker als bisher fruchtbar zu machen gilt.

Als Fremdkulturforschung hat die interkulturelle Germanistik neben der *Zeit* auch den *Raum* seit je zu den wichtigen Faktoren für das Verständnis eigener und fremder Kulturen gezählt. Es ist daher nur folgerichtig, dem Thema

endlich ein eigenes Kolloquium zu widmen. Es soll vor allem drei Problemfelder und Aufgabenbereiche aus interkultureller Perspektive in den Blick nehmen und ihnen jeweils eine Sektion widmen:

(i) Kulturräume: Literarische Modellierungen des Raumes

Sektion (i) widmet sich aus interkulturellem Interesse in der Literatur dargestellten Kulturräumen. Sie kann den *Raum* z.B. als Gegenstand eines literaturtheoretischen Interesses exponieren und der Frage nach dem Verhältnis von Bedeutungsoppositionen und Raumordnungen in literarischen Texten nachgehen – und zwar sowohl für abstrakte Sachverhalte in räumlichen Kategorien als auch umgekehrt für reale Räume mit abstrakten Bedeutungen. Auch kann der Raum nicht nur der Ort eines zeitlichen Geschehens sein, sondern selbst zum ›Akteur‹ werden (wie etwa im Werk von Bernard Brandel: *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II.* [1949], in dem die Geschichte der Epoche zur Geschichte eines interkulturellen Raumes wird und sich das Meer distinkter Einzelkulturen zu einem vielstimmigen und dynamischen Geflecht verbindet, wobei der Raum als metaphorische Denkfigur fungiert).

(ii) Sprachräume: Sprachliche Mittel zum Ausdruck räumlicher Relationen

Sprachen repräsentieren, wie seit Humboldt geläufig, stets auch verschiedene Weltansichten, unterschiedliche Kulturverständnisse: verschiedene Ausdrucksweisen spiegeln Denkweisen, mit denen Bedeutungen auf Kultur- und Verständigungsräume projiziert werden. Sektion (ii) will solche Zusammenhänge zwischen (fremder) Sprache (bzw. Sprachvermittlung und -aneignung) und Interkulturalität aus linguistischem Interesse thematisieren. Neue Ansätze zur Erforschung des Zusammenhangs von Sprachsystem, Sprachgebrauch und sprachlich Handelnden in der ›räumlich‹ verorteten Verständigung könnten hier ihren Beitrag zu einer interkulturell interessierten kontrastiven Sprachanalyse leisten.

(iii) Bildräume: Die Visualisierung des Raumes in Kunst, Film und Neuen Medien

Interkulturelle Räume gewinnen im Zeichen globaler Vernetzung immer mehr an Gewicht, nicht nur in sprachlich-literarischen Texten, sondern auch in der bildenden Kunst, im Film und in den sog. Neuen Medien, in denen die Raum-Metapher eine zentrale Rolle einnimmt und erhebliche Auswirkungen gezeitigt hat auf den Sprachgebrauch im Alltag und die Ausbildung neuer Formen ästhetischen (Selbst-)Ausdrucks (z.B. in der sog. *Netzliteratur* etc.). Elemente einer literarischen Konstruktion können in der (Literatur-)Verfilmung hervorgebracht, hervorgehoben oder verändert werden. In der Praxis der Sprachvermittlung und des Spracherwerbs können Medien wie Bild, Film oder Hypertext mit Gewinn eingesetzt werden und den Rhythmus des Unterrichts bestimmen. Die Sektion (iii) bietet die Gelegenheit zur kritischen Reflexion der Möglichkeiten und Grenzen des Einsatzes von Bild und Film als visuellen Räumen.

BERICHT DES VORSTANDS

Mitgliederversammlung der GiG in Göttingen

ERNEST W.B. HESS-LÜTTICH

Vor fast genau vier Jahren, am 27. September 2006, wurde auf der letzten Mitgliederversammlung der GiG in Wien das neue Leitungsteam der Gesellschaft in ihre Gremien gewählt. Mit dem international zusammengesetzten Team ist die GiG heute wieder global präsent und aktiv.

Der Start im Winter 2006/07 war nicht ganz einfach. Wir haben uns in Bern mit unseren leider nur sehr bescheidensten Mitteln (die Universität hatte ihr Versprechen von Zusatzmitteln für eine kleine Geschäftsstelle gebrochen) zunächst darauf konzentriert, wieder eine funktionierende Mitgliederdatei aufzubauen, eine neue Homepage zu installieren, ein neues Logo und neue Formulare oder Merkblätter in einheitlichem Design zu entwerfen, neue Konten einzurichten und Übertragungen zu organisieren, Beiträge einzutreiben, neue Mitglieder zu werben und alte wieder einzufangen, die vereinsrechtlichen Prozeduren der Eintragung beim Registergericht voranzubringen, einen funktionierenden e-mail-Verteiler einzurichten, die Überführung der wichtigsten Unterlagen aus Salzburg nach Bern anzumahnen, die Sichtung und Aufarbeitung von manch Liegeengebliebenem in Angriff zu nehmen, die erste Tagung vorzubereiten, Zuschüsse dafür einzuwerben, einen am Markt präsenten Verlag zu finden, erschwingliche Konditionen für unsere Publikationen auszuhandeln, einheitliche Manuskriptanweisungen dafür zu erarbeiten ...

Nicht alles klappte auf Anhieb, vieles nahm deutlich mehr Zeit in Anspruch als geplant und gehofft. Die halbjährlich versandten Rundbriefe geben auch von manchen Rückschlägen Zeugnis. Aber davon haben wir uns nicht entmutigen lassen und haben beharrlich an unseren Zielen festgehalten. Heute kann ich im Rückblick auf die vergangenen vier Jahre sagen: einige dieser Ziele haben wir erreichen können, aber es bleibt auch noch viel zu tun. Da alle Rundbriefe mit den laufenden Nachrichten aus der GiG auf deren Homepage stehen und dort jederzeit abgerufen werden können, beschränke ich mich hier aus Zeit- und Raumgründen auf einige dürre Fakten und resümierende Daten.

Neben den erwähnten umfangreichen und zeitraubenden Arbeiten am ›Wiederaufbau‹ der Gesellschaft mussten die ›Altlasten‹ abgetragen und die liegeengebliebenen Editionsarbeiten zur Dokumentation früherer Tagungen zu einem vorzeigbaren Ende gebracht werden. Dies ist unter erheblichen Anstrengungen gelungen: es konnte ein zusätzlicher einmaliger Druckkostenzuschuss des DAAD eingeworben werden, und die Hilfsassistenten des Berner Lehrstuhls Hess-Lüttich wurden statt für dessen Forschungsprojekte für die GiG eingesetzt. So erschienen in Abstimmung und in Kooperation mit dem bisherigen Vorstand in rascher Folge die folgenden Bände:

- Hess-Lüttich, Ernest W.B. m. Ulrich Müller, Siegrid Schmidt & Klaus Zewlewitz (Hg.): Translation und Transgression: Interkulturelle Aspekte der Übersetzung(swissenschaft) [Symposion Vilnius 2001]. Frankfurt a.M. u.a.: Peter Lang 2008 [= Cross Cultural Communication 13/Publikationen der GiG 8]
- Hess-Lüttich, Ernest W.B. m. Ulrich Müller, Siegrid Schmidt & Klaus Zewlewitz (Hg.): Differenzen? Interkulturelle Probleme und Möglichkeiten in Sprache, Literatur und Kultur [V. Intern. Kongress der GiG Salzburg 2002]. Frankfurt a.M. u.a.: Peter Lang 2008 [= Cross Cultural Communication 14/Publikationen der GiG 9]
- Hess-Lüttich, Ernest W.B. m. Arupon Natarajan (Hg.): Der Gott der Anderen: Interkulturelle Transformationen religiöser Traditionen [Symposion Jaipur 2005]. Frankfurt a.M. u.a.: Peter Lang 2009 [= Cross Cultural Communication 15/Publikationen der GiG 10]
- Hess-Lüttich, Ernest W.B. m. Ulrich Müller, Siegrid Schmidt & Klaus Zewlewitz (Hg.): Kommunikation und Konflikt: Kulturkonzepte der interkulturellen Germanistik [VI. Intern. Kongress der GiG Wien 2006]. Frankfurt a.M. u.a.: Peter Lang 2009 [= Cross Cultural Communication 16/Publikationen der GiG 11]

Außerdem wurde wie annonciert das programmatisch veränderte Tagungskonzept umgesetzt: Die GiG konnte mit bescheidenen Mitteln jedes Jahr kleinere thematisch kohärente Symposien durchführen statt einmal in vier oder fünf Jahren große Kongresse mit unbestimmter Thematik zu veranstalten und damit in Konkurrenz zur IVG zu treten. Auf diese Weise konnte sich die GiG komplementär zur IVG etablieren und zu dieser wieder eine gute Zusammenarbeit entwickeln.

So tagte die GiG 2007 in Tampere und in Jyväskylä (Finnland), 2008 in Tel Aviv (Israel), 2009 in Istanbul (Türkei), 2010 in Göttingen (Deutschland) und in Kairo (Ägypten). Mit dem neuen Tagungskonzept geht ein neues Publikationskonzept einher. Statt möglichst vollständiger Dokumentation der Tagungen schlankere Themenbände, für die ein jeweils für jeden Band zusammengesetztes Gremium (*Peer reviewers*) aus den Reihen des Beirates die besten Beiträge nach den international geltenden wissenschaftlichen Kriterien auswählt: Es ist das Ziel, dass am Ende nur noch formal korrekte, thematisch einschlägige, inhaltlich innovative, stilistisch prägnante Aufsätze das Bild der GiG nach außen prägen. Dies ist auch im wohlverstandenen Interesse der Autoren, die sich nach den für alle geltenden Maßstäben messen lassen wollen und damit ihre evaluative Reputation erhöhen können. Diesem hohen editorischen Anspruch werden die neuen (schon erschienenen, im Druck oder in Vorbereitung befindlichen) Themenbände vielleicht noch nicht an allen Stellen gerecht, aber sie zeichnen erkennbar den intendierten Weg vor:

- Hess-Lüttich, Ernest W.B. m. Peter Colliander & Ewald Reuter (Hg.): Wie kann man vom ›Deutschen‹ leben? Zur Praxisrelevanz der interkulturellen

- Germanistik [Symposion Tampere u. Jyväskylä 2007]. Frankfurt a.M. u.a.: Peter Lang 2009 [= Cross Cultural Communication 17/Publikationen der GiG 12]
- Hess-Lüttich, Ernest W.B. m. Joachim Warmbold (Hg.): Empathie und Distanz: Zur Bedeutung der Übersetzung aktueller Literatur im interkulturellen Dialog [Symposion Tel Aviv 2008]. Frankfurt a.M. u.a.: Peter Lang 2009 [= Cross Cultural Communication 17/Publikationen der GiG 13]
 - Hess-Lüttich, Ernest W.B. m. Anita Czeglédy & Ulrich Langanke (Hg.): Begegnungsraum Ostmitteleuropa [Symposion Budapest 2009]. Frankfurt a.M. u.a.: Peter Lang 2010 [= Cross Cultural Communication 18/Publikationen der GiG 14]
 - Hess-Lüttich, Ernest W.B. m. Nilüfer Kuruyazıcı, Seyda Ozil & Mahmut Karakuş (Hg.): Metropolen. Interkulturelle Perspektiven auf den urbanen Raum als Sujet in Literatur und Film [Symposion Istanbul 2009]. Frankfurt a.M. u.a.: Peter Lang (in Vorb.) [= Cross Cultural Communication 20/Publikationen der GiG 15]
 - Hess-Lüttich, Ernest W.B. m. Corinna Albrecht, Andrea Bogner & Hiltraud Casper-Hehne (Hg.): Re-Visionen. Kulturwissenschaftliche Herausforderungen interkultureller Germanistik [Symposion Göttingen 2010]. Frankfurt a.M. u.a.: Peter Lang (in Vorb.) [= Cross Cultural Communication 21/Publikationen der GiG 16]
 - Hess-Lüttich, Ernest W.B. m. Aleya Khattab & Siegfried Steinmann (Hg.): Zwischen Ritual und Tabu. Interaktionsschemata interkultureller Kommunikation und deren Problematisierung in Sprache und Literatur [Symposion Kairo 2010]. Frankfurt a.M. u.a.: Peter Lang (in Vorb.) [= Cross Cultural Communication 22/Publikationen der GiG 17]

Darüber hinaus trieb der Vorstand die ebenfalls annoncierten Vorhaben zur Bereinigung der Mitgliederdatei, zur Reform der Administration, zur Konsolidierung der Finanzen, zur Anpassung und Vereinfachung der Beitragsstruktur sowie zur Revision der Satzung weiter voran. Die für die Mitglieder, aber auch für die Hilfskräfte, nicht immer leichten Aufgaben erforderten Geduld und Beharrlichkeit. Die ersten Erfolge zeichnen sich indes ab. Die dramatische Differenz zwischen fiktivem und faktischem Mitgliederstand konnte aufgehoben, der Schwund durch zahlreiche Neueintritte ausgeglichen, die Beitragsmoral erhöht und damit die Finanzlage verbessert, die Satzung von unnötigem Ballast befreit werden. Einige wenige Zahlen mögen dies belegen:

- Konfirmierte Zahl der registrierten Mitglieder 2010: 285 (2007: unbekannt).
- Belegte Zahl der *zahlenden* Mitglieder 2010: 215 (2007: 63) [Steigerung: 341 %].
- Eingeworbene Drittmittel zu Druckkosten: DAAD-Zuschüsse für vier Bände [alt] à 3.000,00 € = 12.000,00 €, DAAD-Zuschüsse für vier Bände [neu] à 4.000,00 € = 16.000,00 € – zusammen 28.000,00 €.

- Gesamtseitenzahl dieser acht Bände: über 4.200 Seiten (sodass bei Erscheinen der beiden in Arbeit befindlichen Bände die Grenze von 5.000 Seiten überschritten sein wird).
- Summe der Ladenpreise dieser acht Bände 2007–2010: ca. 600,00 CHF/500,00 € (bei einem Mitgliedsbeitrag im selben Zeitraum zwischen 48,00 bis max. 148,00 €).
- Eingeworbene Drittmittel zu Tagungskosten (überwiegend für Reise- und Hotelkosten der Mitglieder): DAAD-Zuschüsse für Tampere 2007: 20.000,00 €; DAAD-Zuschüsse für Tel Aviv 2008: 36.570,00 €; BMBF-Zuschüsse für Tel Aviv 2008: 16.600,00 €; DAAD-Zuschüsse für Istanbul 2009: 11.430,00 €; Zuschüsse (Univ.) für Budapest 2009: 2.000,00 €; DAAD-Zuschüsse für Göttingen 2010: 18.000,00 €; weitere Zuschüsse für Göttingen: ca. 15.000,00 € – zusammen ca. 120.000,00 € [Zahlen unter Vorbehalt der Bestätigung durch die Geldgeber].
- Zuschüsse der Universität Luxemburg und des DAAD für die ZiG (Druck u. Versand): ca. 5.000 € [unter Vorbehalt der Bestätigung durch die Geldgeber].
- Mittel des Lehrstuhls Hess-Lüttich (Gehalt Geschäftsführungsassistent Dr. A. Teutsch): 22.000,00 CHF (Kanton Bern); Gehälter Hilfsassistenten GiG-Redaktion: 98.000,00 CHF – zusammen ca. 120.000,00 CHF (Kanton Bern).

Die Leistungsbilanz wird gekrönt durch die Lancierung einer neuen *Zeitschrift für interkulturelle Germanistik (ZiG)* im renommierten Bielefelder Verlag *transcript. Verlag für Kommunikation, Kultur und soziale Praxis*. Sie figuriert als Organ der GiG und stieß gleich nach dem Erscheinen des ersten Heftes auf ein z.T. kritisches, z.T. positives, aber stets interessiertes Echo in der Fachwelt und in den Feuilletons. Sie rundet das neue Publikationskonzept der GiG insofern ab, als hier den Mitgliedern (aber nicht nur ihnen) ein neues Forum zur Veröffentlichung fachlich evaluierter Beiträge zu literatur- und sprachwissenschaftlichen, kultur- und medienwissenschaftlichen Themen aus dem weiten Spektrum der interkulturellen Germanistik zur Verfügung steht. Eine der Rubriken ist auch den Nachrichten aus der GiG reserviert (und enthält u.a. den *Newsletter*, der damit nicht mehr nur elektronisch versandt und auf der Homepage der GiG gespeichert wird).

Die Herausgeber – Dieter Heimböckel, Ernest W.B. Hess-Lüttich, Georg Mein und Heinz Sieburg – luden den *Wissenschaftlichen Beirat* der ZiG im Juni 2010 zu einer Konferenz nach Luxemburg ein und sammelten eine ganze Reihe von nützlichen Anregungen zur weiteren Verbesserung des Konzepts, die Zug um Zug umgesetzt werden sollen. Schon das zum Jahresende auszuliefernde zweite Heft – ZiG 1.2 (2010) – wird davon Zeugnis ablegen.

Soweit der Bericht des Vorstands über den Berichtszeitraum 2007–2010. Weitere relevante Nachrichten (u.a. zum Finanzbericht, zur neuen Struktur der Mitgliedsbeiträge, zur vorsorglichen Planung weiterer Tagungen etc.) sind dem Protokoll der Mitgliederversammlung am 25. September 2010 in der Sternwarte zu Göttingen und dem Rundschreiben am Jahresende zu entnehmen.

Protokoll der Mitgliederversammlung

1. Begrüßung und Genehmigung der Einladung

Die Einladung wird genehmigt.

2. Bestellung des Schriftführung

Gesine L. Schiewer übernimmt das Protokoll.

3. Genehmigung des Protokolls der MV vom 27. September 2006

Das Protokoll der letzten Mitgliederversammlung (am 27. September 2006 in Wien) wird unverändert ohne Gegenstimme genehmigt.

4. Genehmigung der Tagesordnung

Die Tagesordnung wird ohne Ergänzung und Veränderung einstimmig genehmigt.

5. Mitteilungen

- GiG-Kolloquium Kairo: *Zwischen Ritual und Tabu*, 3. bis 7. November 2010
- GiG-Band Budapest: *Deutsch im interkulturellen Begegnungsraum Ostmitteleuropa*, erschienen und versandt
- GiG-Band Istanbul: *Metropolen*, im Druck [erscheint 2011]
- *Zeitschrift für interkulturelle Germanistik* 1.2 (2010)

Der Präsident verweist im übrigen auf die Homepage der GiG und den regelmäßigen Newsletter (abrufbar unter www.germanistik.unibe.ch/gig).

6. Bericht des Vorstands

Der Präsident der GiG erstattet im Namen des Vorstands der Mitgliederversammlung Bericht über den Zeitraum seiner Amtszeit 2007–2010.

7. Finanzbericht der Geschäftsführung

Die Geschäftsführerin Gesine L. Schiewer erstattet der Mitgliederversammlung den von Bernadette Stolz erstellten Finanzbericht.

8. Bericht der Kassenprüfer

Die Kassenprüfer Michaela Holdenried und Joachim Warmbold erstatten der Mitgliederversammlung Bericht und bestätigen die ordnungs- u. satzungsgemäße Kassenführung.

9. Aussprache

Der Bericht des Vorstands und der Finanzbericht der Geschäftsführung werden diskutiert und genehmigt. Für seine Amtsführung wird der bisherige Vorstand im Namen der Mitgliederversammlung von Werner Roggusch belobt.

10. Entlastung des bisherigen Vorstands

Ulrich Merkel stellt Antrag auf Entlastung des bisherigen Vorstands. Dem Antrag wird ohne Gegenstimme und ohne Enthaltung einstimmig stattgegeben.

11. Satzung

Die der Mitgliederversammlung satzungsgemäß zugestellte Neufassung der Satzung, die insbesondere dem Auftrag der letzten Mitgliederversammlung (Protokoll v. 27.09.2006, T 3, Abs. 4) Rechnung trägt, wird ohne Gegenstimme und ohne Enthaltung einstimmig genehmigt. Gem. § 8, Abs. 6 soll zwischen den ordentlichen Mitgliederversammlungen eine außerordentliche einberufen werden.

12. Mitgliedsbeiträge

Die der Mitgliederversammlung vorgelegte Neufassung der Beitragsstruktur wird mit einer Enthaltung einstimmig genehmigt.

13. Bestellung der Wahlleitung

Als Wahlleiter wird Joachim Warmbold bestellt.

14. Wahl der Kassenprüfer

Die Wahl der Kassenprüfer wird auf die außerordentliche Mitgliederversammlung vertagt.

15. Wahl des neuen Vorstands

Der neue Vorstand wird gemäß §§ 5 und 6 der (neuen) Satzung per Listenwahl gewählt. Der bisherige Präsident erklärt sich zur Kandidatur bereit und erläutert seinen Listenvorschlag mit der folgenden Struktur:

- Präsident und 4–6 Stellvertreter in geheimer Wahl,
- 5–15 Mitglieder des Internationalen Ausschusses per Handzeichen;
- die Mitglieder des Wissenschaftlichen Beirates werden gemäß § 7 der Satzung vom Vorstand berufen.

Gemäß diesem Vorschlag werden gewählt:

Vorstand (gem. § 5 der Satzung):

Präsident:

Prof. Dr. Dr. Dr. h.c. Ernest W.B. Hess-Lüttich (Universität Bern)

Stellvertreter:

Prof. Dr. Mahmut Karakuş (Universität Istanbul)

Prof. Dr. Dr. h.c. Andreas Kelletat (Universität Mainz)

Prof. Dr. Heinz L. Kretzenbacher (University of Melbourne)

Prof. Dr. Carlotta v. Maltzan (University of Stellenbosch)

Prof. Dr. Hinrich Seeba (University of California at Berkeley)

Prof. Dr. Yoshito Takahashi (Universität Kyoto)

Ergebnis der geheimen Wahl: 42 abgegebene Stimmen, 38 Ja, eine Nein, drei Enthaltungen. Die anwesenden Mitglieder des Vorstands nehmen die Wahl an.

Internationaler Ausschuss (gem. § 6 der Satzung):

- Afrika: Prof. Dr. David Simo (Cameroun), Prof. Dr. Kathleen Thorpe (Südafrika)
- Amerika: Prof. Dr. Paulo A. Soethe (Brasilien), N.N.
- Asien: Prof. Dr. Ryoza Maeda (Japan), Prof. Dr. Vibha Surana (Indien), Prof. Dr. Pornsan Watananguhn (Thailand), Prof. Dr. Jianhua Zhu (China)
- Australien: Prof. Dr. Peter Morgan (Sydney)
- Europa: Prof. Dr. Hiltraud Casper-Hehne (Deutschland), Prof. Dr. Peter Colliander (Dänemark), Prof. Dr. Anita Czeglédy (Ungarn), Prof. Dr. Dmitrij Dobrovolskij (Russland), Prof. Dr. Michaela Holdenried (Deutschland)
- Nahost: Doc. Dr. Joachim Warmbold (Israel), Doc. Dr. Ersel Kayaoglu (Türkei)

Herr Assem El Ammary (Kairo) mahnt eine künftig stärkere Vertretung arabischer Länder an. Nach Verweis des Präsidenten auf das diesbezügliche Kooperationsrecht des Vorstands werden die vorgeschlagenen Mitglieder des internationalen Ausschusses ohne Gegenstimme und ohne Enthaltung einstimmig gewählt. Die anwesenden Mitglieder nehmen die Wahl an. Vertreter der Herausgebergremien der GiG-Publikationen (Zeitschrift, Bücher) sollen gem. § 6, Abs. 2 der Satzung konsultiert werden.

Wissenschaftlicher Beirat (gem. § 7 d. Satzung):

Vorgeschlagen werden die Germanisten: Klaus Altmayer (Deutschland), Peter Blickle (USA), Anil Bhatti (Indien), Neeti Badwe (Indien), Manfred Durzak (Deutschland), Mounir Fendri (Tunesien), Csaba Földes (Ungarn), Serge Glitho (Togo), Deniz Göktürk (USA), Ortrud Gutjahr (Deutschland), Michael Hofmann (Deutschland), Tony Kaes (USA), Aleya Khattab (Ägypten), Ihmku Kim (Korea), Nilüfer Kuruyazıcı (Türkei), Paul M. Lützel (USA), Norbert Mecklenburg (Deutschland), Eva Neuland (Deutschland), Werner Roggausch (Deutschland), Shrishail Sasalatti (Indien), Herbert Uerlings (Deutschland), Manabu Watanabe (Japan).

Weitere Mitglieder können vom Vorstand kooptiert werden. Eine GiG-Mitgliedschaft ist nicht zwingend, aber erwünscht. Vertreter der Herausgebergremien der GiG-Publikationen (Zeitschrift, Bücher) sollen konsultiert werden.

16. Varia

- Der Präsident begrüßt Herrn Hisayama aus Kyoto und berichtet über den Stand der Planungen für weitere vorgeschlagene Konferenzen der GiG in

Bangkok, Kyoto, Johannesburg und Berkeley in den Jahren 2011 bis 2014. Herr Hisayama überbringt die Grüße von Herrn Takahashi, der das Symposium in Kyoto ausrichten wird.

- Der Präsident kündigt auf Anfrage von Bernd Marizzi an, dass Quittungen über die während der Tagung bar bezahlten Mitgliedsbeiträge per Mail versandt würden.
- Der Präsident bittet aus gegebenem Anlass die Mitglieder zur Vermeidung unnötiger Retouren und Gebühren zu Lasten der *GiG* erneut um die jeweils unverzügliche Mitteilung von Änderungen der Postanschrift und der mail-Adresse.
- Der Präsident sichert auf Anregung von Theo Elm zu, dass eine aktualisierte Mitgliederliste per mail an die Mitglieder verschickt werde.
- Der Präsident erläutert auf Bitten von Gunther Pakendorf das Verhältnis der neuen *Zeitschrift für interkulturelle Germanistik (ZiG)* zur *GiG*, deren Organ sie ist, und verweist im Übrigen auf die diesbezüglichen Mitteilungen im *Newsletter*.
- Corinna Albrecht gibt Hinweise zum Ausflug am Abend zur Burg Hanstein und zum Klausenhof.

Der Präsident dankt Frau Schiewer für ihre Protokollführung sowie allen Anwesenden für ihre konstruktive Mitwirkung und schließt pünktlich um 10:00 Uhr die Sitzung.

Göttingen, 25. September 2010

Satzung

Die vorliegende Satzung wurde am 25. September 2010 durch die Mitgliederversammlung in Göttingen beschlossen.

Sie tritt an die Stelle der zuletzt am 22. Juli 1994 revidierten Satzung vom 13. Juli 1984 (am 7. März 1985 eingetragen in das Vereinsregister Nr. 1587 am Amtsgericht/Registergericht Karlsruhe). Bezeichnungen von Funktionsträgern der Gesellschaft beziehen sich grundsätzlich auf Personen beiderlei Geschlechts.

§ 1

1. Die *Gesellschaft für interkulturelle Germanistik (GiG) e.V.* ist ein unter diesem Namen in das Vereinsregister beim Amtsgericht Karlsruhe eingetragener rechtsfähiger Verein mit Sitz in Karlsruhe.
2. Der Verein ist selbstlos tätig. Er verfolgt gemeinnützige, insbesondere wissenschaftliche und kulturelle Zwecke im Sinne des § 17 Abs. 3 Ziff. 2 des Steueranpassungsgesetzes der Bundesrepublik Deutschland. Mittel des Vereins dürfen nur für die satzungsmäßigen Zwecke verwendet werden. Die Mitglieder erhalten keine Zuwendungen aus Mitteln des Vereins.

3. Es darf keine Person durch Ausgaben, die dem Zweck der Körperschaft zuwiderlaufen, oder durch unverhältnismäßig hohe Vergütungen begünstigt werden.
4. Die *Gesellschaft für interkulturelle Germanistik* versteht sich als Vereinigung von Personen, die gemeinsam die in § 2 genannten Ziele befördern wollen.

§ 2

1. Die *Gesellschaft für interkulturelle Germanistik* will im Rahmen des Faches kulturwissenschaftliche Arbeit im Spannungsfeld zwischen Muttersprachen- und Fremdsprachenphilologie, zwischen Sprache und Literatur, zwischen Forschung und Lehre, zwischen Theorie und Praxis fördern.
2. Hauptaufgaben der Gesellschaft:
 - Bearbeitung interkultureller Fragestellungen in Erforschung und Vermittlung deutscher Sprache und Literatur, Kultur und Medien im Rahmen der fremd- und muttersprachigen Germanistik;
 - Förderung interkultureller Praxis in Schule, Hochschule und auswärtiger Kulturarbeit;
 - Förderung wissenschaftlicher Kontakte zwischen Germanisten in deutschsprachigen und nicht-deutschsprachigen Ländern;
 - Förderung wissenschaftlicher Kommunikation in der Germanistik deutschsprachiger Länder unter Wahrung und Entfaltung des jeweiligen kulturellen Selbstverständnisses;
 - Förderung wissenschaftlicher Kooperation der Mitglieder der Gesellschaft.
3. Erfüllt wird diese Zwecksetzung insbesondere
 - durch Tagungen, Symposien oder Kolloquien an wechselnden Orten;
 - durch fach einschlägige Publikationen.

§ 3

1. Mitglied der *Gesellschaft für interkulturelle Germanistik* kann werden, wer ihre Zwecke unterstützt und zur Erfüllung ihrer Aufgaben qualifiziert ist.
2. Fördernde Mitgliedschaft juristischer Personen ist möglich.
3. Über die Aufnahme neuer Mitglieder entscheidet der Vorstand.
4. Austritt aus der Gesellschaft erfolgt durch schriftliche Erklärung gegenüber dem Vorstand. Die Mitgliedschaft kann vom Vorstand aufgehoben werden, wenn der Mitgliedsbeitrag zwei Jahre lang nicht entrichtet wurde. Die Aufhebung muss dem Mitglied schriftlich mitgeteilt werden.
5. Für herausragende Verdienste um die Gesellschaft oder die von ihr vertretenen Ziele kann die Mitgliederversammlung auf Vorschlag des Vorstands Ehrenmitglieder ernennen. Diese genießen alle Rechte eines ordentlichen Mitglieds.

6. Die Mitgliedschaft erlischt durch Tod, Austritt oder Ausschluss. Dieser kann bei gröblicher Verletzung der Zwecke der Gesellschaft auf begründeten Antrag an den Vorstand durch diesen verfügt werden.

§ 4

Die Organe der Gesellschaft sind:

1. Der Vorstand
2. Der Internationale Ausschuss
3. Der Wissenschaftliche Beirat
4. Die Mitgliederversammlung.

§ 5

1. *Der Vorstand* der Gesellschaft im Sinne des § 26 BGB besteht aus dem Präsidenten und (vier bis sechs) weiteren Mitgliedern. Er vertritt die Gesellschaft nach innen und außen. Jedes Vorstandsmitglied ist einzeln vertretungsberechtigt.
2. Ordnungsgemäß einberufene Vorstandssitzungen sind beschlussfähig. Jedes teilnehmende Mitglied hat eine Stimme. Einfache Mehrheit entscheidet. Bei Stimmengleichheit entscheidet der Präsident. Je ein Mitglied des Internationalen Ausschusses (§ 6) und des Wissenschaftlichen Beirats (§ 7) können als (von ihnen selbst bestimmte) Sprecher dieser Gremien mit beratender Stimme an den Vorstandssitzungen teilnehmen.
3. Der Vorstand wird von der Mitgliederversammlung in geheimer Wahl gewählt. Seine Amtszeit dauert vier Jahre. Einmalige Wiederwahl ist zulässig.
4. Der Vorstand dient den Zielen der Gesellschaft und verfolgt deren Zwecke; er führt die laufenden Geschäfte der Gesellschaft und koordiniert die Arbeit ihrer Organe; er entscheidet über Mitgliedschaften, Tagungen und Publikationen; er führt die Mitgliederlisten und verwaltet die Konten.
5. Der Vorstand ist gegenüber der Mitgliederversammlung berichts- und rechnungspflichtig; Geschäftsjahr ist das Kalenderjahr.

§ 6

1. *Der Internationale Ausschuss* besteht aus (mindestens fünf, höchstens 15) Mitgliedern, die die fachliche und regionale Pluralität der GiG repräsentieren und den Vorstand in der Erfüllung seiner Pflichten unterstützen. Germanisten verschiedener (sprach-, literatur-, medienwissenschaftlicher) Fachorientierung aus allen fünf Kontinenten sollen in ihm vertreten sein und als Multiplikatoren in ihre jeweiligen Fachverbände aktiv hineinwirken.
2. Der Internationale Ausschuss soll sich insbesondere aktiv an der Planung und Durchführung der Tagungen, Symposien, Kolloquien der GiG beteiligen. Vertreter der Herausbergremien der GiG-Publikationen (Tagungsbände, Zeitschrift) sollen konsultiert werden.

3. Die Amtszeit des internationalen Ausschusses dauert vier Jahre. Einmalige Wiederwahl ist zulässig.

§ 7

1. Der *Wissenschaftliche Beirat* besteht (auf Vorschlag des Vorstands) aus international renommierten und facheinschlägig reputierten Repräsentanten des Faches. Ihm obliegt insbesondere die fachliche Beratung des Vorstands und der Herausbergremien der *GiG*-Publikationen.
2. Mitglieder des Wissenschaftlichen Beirates wirken aktiv mit bei den *Peer-review*-Verfahren zur Evaluation der zur Publikation in den *GiG*-Büchern eingereichten Beiträge.
3. Mitglieder des Wissenschaftlichen Beirates wirken aktiv mit bei der Intensivierung der Kontakte der *GiG* zu anderen germanistischen Gesellschaften und Fachverbänden.
4. Angehörige anderer Disziplinen sowie kultureller Mittlerorganisationen und des öffentlichen Lebens können (auf begründeten Antrag an den Vorstand durch diesen) in den Wissenschaftlichen Beirat kooptiert werden, wenn sie sich durch die Unterstützung der Gesellschaft bei der Verfolgung ihrer Ziele in besonderer Weise profilieren.

§ 8

1. Die *Mitgliederversammlung* ist das zentrale Entscheidungsgremium der Gesellschaft. Sie tagt mindestens einmal in einer Amtsperiode des Präsidenten. Ort, Zeit und Tagesordnung werden vom Vorstand bestimmt.
2. Der Präsident beruft die *ordentliche Mitgliederversammlung* ein. Die Einladung mit Tagesordnung ergeht schriftlich spätestens vier Wochen vor dem Versammlungstag.
3. Die Mitgliederversammlung wird vom Präsidenten (im Falle seiner Verhinderung einem von ihm beauftragten Stellvertreter aus dem Kreis der *GiG*-Organe) geleitet.
4. Die Mitgliederversammlung nimmt den Rechenschaftsbericht des Vorstands entgegen, entscheidet über die Entlastung des amtierenden Vorstands, wählt den neuen Vorstand, setzt die Beitragshöhe fest, formuliert Empfehlungen hinsichtlich Ort und Thema von *GiG*-Tagungen.
5. Zwei von der Mitgliederversammlung bestimmte Rechnungsprüfer, die nicht dem Vorstand angehören, prüfen den Finanzbericht des Vorstands und erteilen der Versammlung Bericht.
6. Auf begründeten Antrag an den Vorstand kann dieser außerordentliche Mitgliederversammlungen im Rahmen einer der *GiG*-Veranstaltungen in der Zeit zwischen den ordentlichen Mitgliederversammlungen einberufen. Für diese gelten dieselben Bestimmungen wie für die ordentlichen Mitgliederversammlungen.

§ 9

1. Ordnungsgemäß einberufene Mitgliederversammlungen sind beschlussfähig. Jedes anwesende Mitglied hat eine Stimme. Einfache Mehrheit entscheidet. Bei Stimmengleichheit entscheidet der Präsident. Schriftliche Stimmabgaben sind ausschließlich zu Anträgen auf Satzungsänderungen zulässig und müssen dem Vorstand acht Wochen vor der Versammlung vorliegen.
2. Anträge auf Satzungsänderung sind vom Vorstand mit der Einladung zur Mitgliederversammlung im Wortlaut bekanntzugeben. Satzungsänderungen sind mit der Mehrheit von zwei Dritteln der mündlich oder schriftlich abstimmenden Mitglieder möglich. Sie dürfen den Gemeinnützigkeitsstatus der Gesellschaft nicht verändern.
3. Die Protokolle sind von einem vom Vorstand zu bestimmenden Mitglied der jeweiligen Versammlung zu führen und von ihm sowie vom Präsidenten zu unterzeichnen.

§ 10

1. Der *Mitgliedsbeitrag* wird auf Vorschlag des Vorstands von der Mitgliederversammlung bestimmt. Er ist zu Beginn einer Amtsperiode des Präsidenten für vier Jahre oder jährlich zu Beginn des Kalenderjahres (= Geschäftsjahres) oder als Einmalzahlung auf Lebenszeit (*lifetime membership*) zu entrichten.
2. Der Mitgliedsbeitrag wird gestaffelt in Beiträge für natürliche Personen (individuelle Mitglieder) und juristische Personen (fördernde Mitglieder). Er berechtigt u.a. (§ 8) zum Bezug der GiG-Publikationen (Bücher, Zeitschrift).
3. Der Vorstand kann auf begründeten Antrag den Mitgliedsbeitrag ermäßigen.

§ 11

1. Alle Funktionsträger der Gesellschaft sind ehrenamtlich tätig. Sie können (auf Antrag nach Ausschöpfung aller anderen Möglichkeiten und nach Maßgabe der zur Verfügung stehenden Mitteln der Gesellschaft) eine Vergütung ihrer im Zusammenhang mit der Ausübung ihrer Funktion in der Gesellschaft nachgewiesenen baren Auslagen erhalten.
2. Die *Auflösung der Gesellschaft* kann mit der Mehrheit von drei Vierteln der Stimmen einer konstituierenden Mitgliederversammlung beschlossen werden. In diesem Falle fällt das Vermögen der Gesellschaft nach Abzug aller Verbindlichkeiten der *Deutschen Forschungsgemeinschaft* zu, die es unmittelbar und ausschließlich für gemeinnützige Zwecke im Sinne der Ziele der Gesellschaft zu verwenden hat. Die Liquidation erfolgt durch den Vorstand.

Rundbrief 4.2 (2010)

ERNEST W.B. HESS-LÜTTICH

BERN, 31. DEZEMBER 2010

Sehr verehrte Kolleginnen, sehr geehrte Kollegen, liebe Freunde in der GiG!

Einem weit verbreiteten Kalender zufolge neigt sich wieder ein Jahr dem Ende zu, weshalb nach mittlerweile bewährtem Brauch die Mitglieder unserer Gesellschaft erwartungsvoll dem Jahresend-Rundbrief ihres Präsidenten entgegenfeiern. Es ist zwar immer noch derselbe Präsident wie im vergangenen Jahr, denn der wurde von der Mitgliederversammlung in Göttingen am 25. September 2010 in seinem Amt bestätigt. Aber dafür ist es ein nagelneuer Rundbrief (schon um einen ähnlich misslichen Eindruck zu vermeiden, wie ihn einst die Neujahrsansprache eines gewichtigen Bundeskanzlers hinterließ, die leider die vom Vorjahr war, was aber erst im nachhinein bemerkt wurde).

Einen Rückblick aufs Jahr und die Jahre zuvor kann ich mir ersparen, denn dazu ist das Nötige gesagt im Bericht des Vorstands, den ich in Göttingen erstattet habe und dessen schriftliche Fassung ich diesem Rundbrief beifüge. Ich freue mich, dass die Mitglieder meinem Vorschlag gefolgt sind und mir die Chance einer erneuten Wiederwahl (wie bei dem besagten ›ewigen‹ Kanzler) mit der einstimmigen Verabschiedung einer neuen, aktualisierten, entschlackten Satzung verbaut haben.

Auch die einstimmige Billigung meines Vorschlags einer vereinfachten Struktur der neuen Mitgliedsbeiträge hat mich sehr erleichtert. Die alten Beitragsstufen stammten ja sozusagen noch aus der Zeit vor der Währungsreform. Die Anpassung war seit langem überfällig, sie vermeidet zudem frühere Überschneidungszonen der Zuordnung. Ab sofort sind die Dinge klar: es gibt nur noch zwei Stufen: (i) den normalen Beitrag zu 50,00 € *per annum*, (ii) den reduzierten Beitrag zu 25,00 € *per annum* für Mitglieder aus Ländern, die auf der DAC-Liste der OECD bzw. des DAAD stehen, für Mitglieder im Studium oder im Ruhestand sowie für arbeitslose Germanisten ohne Einkommen. Auf diese Weise ist die nötige Transparenz garantiert und jedes Mitglied weiß selbst genau, welchen Beitrag es jeweils zum Beginn des Kalenderjahres für das Rech-

nungsjahr entrichten muss. Mitglieder, die (im Januar) ihren Beitrag für 2011 überweisen, erhalten von uns eine elektronische Quittung; solche, die ihn nicht überweisen, eine freundliche Erinnerung. Aber auch die Barzahlung während der Tagung(en) soll weiterhin möglich bleiben.

Der Aufwand ließe sich für beide Seiten verringern, wenn Mitglieder ihren Beitrag gleich für die Dauer einer ganzen Amtsperiode bezahlten, also für vier Jahre. Als Anreiz dafür gewähren wir sogar noch einen Rabatt: Es werden dann im Januar nur 180,00 € fällig (statt regulär 200,00 €) und außerdem sparen Sie noch die Gebühren für die Überweisungen in den Folgejahren 2012 bis 2014. Für diejenigen, die uns längere Zeit die Treue zu halten vorhaben und besonders gut rechnen und effizient verwalten können, haben wir überdies ab sofort die Möglichkeit einer *Lifelong Membership* eingerichtet: Sie überweisen einmalig 700,00 € und erhalten für den Rest ihres irdischen Daseins alle Leistungen der GiG, ohne sich je wieder um irgendetwas kümmern zu müssen (außer uns ggf. Veränderungen Ihrer Postanschrift oder E-Mail-Adresse mitzuteilen). Bei der heutigen Lebenserwartung allemal ein gutes Geschäft, zumal für die jüngeren Mitglieder, die wir vermehrt gewinnen wollen.

Neben diesen und anderen wichtigen Weichenstellungen für die Zukunft, über die in Göttingen die Mitglieder der GiG in ermutigender Einmütigkeit entschieden haben, ist aber auch die Tagung als ganze hervorzuheben. Besonders Lob gebührt dabei den Organisatorinnen Corinna Albrecht, Andrea Bogner und Hiltraud Casper-Hehne. Unter dem treffenden Titel *Re-Visionen* wurde drei Tage lang in einer besonders schönen Tagungsstätte, der historischen Sternwarte, Rückschau gehalten und Vorschau gewagt. Nach dem 25-jährigen Jubiläum unserer Gesellschaft haben wir die *Kulturwissenschaftlichen Herausforderungen interkultureller Germanistik* (so der Untertitel der Tagung) selbst- und problem-bewusst angenommen.

Denn wenn es noch eines Beweises bedurft hätte, nicht nur, wie aktuell und wissenschaftlich relevant, sondern wie gesellschaftspolitisch *notwendig* das ist, was wir in unserem Arbeitsgebiet tun und mit unserer Gesellschaft bezwecken, so darf er in einer Zeit als erbracht gelten, in der praktisch kein Tag vergeht, an dem nicht die Medien gleich welcher Gattung und Couleur uns drastisch vor Augen führen, welche Bedeutung Interkulturalitätsforschung heute gewonnen hat, oder genauer: gewonnen haben *müsste*, denn zugleich wird uns schmerzlich bewusst, welche enge Grenzen unserem Auftrag gesetzt sind angesichts der beklagenswerten Wissenschaftsferne der ›classe politique‹ (ein frankofoner Helvetismus, der nicht zufällig ins Deutsche übernommen wurde), eine Indifferenz, die auch durch allerlei sonntäglich-rituelle Beschwörungen der Priorität von Bildung und Wissenschaft für eine ansonsten ressourcenarme Wissensgesellschaft kaum mehr zu kaschieren ist.

Am Ende der Tagung hatte ich alle Referenten gebeten, ihre gemäß den Manuskriptanweisungen der GiG zu druckfertigen Aufsätzen ausgearbeiteten Referate bis Ende Oktober elektronisch nach Bern zu übermitteln. Heute, am Jahresende, sind leider immer noch nicht alle Beiträge zur Evaluation und, im Falle ihrer Annahme, zur Korrektur eingetroffen. Die editorischen Arbeiten mit einem sehr kleinen Team studentischer Helfer werden sich dadurch ver-

zögern. Dennoch wollen wir versuchen, den fertigen Band noch 2011 herauszubringen. Dazu bedarf es der Kooperation der Autoren, die künftig nicht mehr im gewohnten Umfang auf das penible Korrektorat studentischer Redakteure vertrauen dürfen, sondern sich *von vornherein* den überall geltenden akademischen Gepflogenheiten wissenschaftlichen Publizierens anbequemen müssen (Stichworte *Style sheet*, *Peer review*, *Native speaker editing* etc.).

Dies alles gilt auch für die Beiträge zur zweiten Tagung der GiG im zu Ende gehenden Jahr, die dem ebenso spannenden wie brisanten Thema *Zwischen Ritual und Tabu* gewidmet war. Auch hier hatten wir das Glück eines besonders schönen Tagungsortes: in den Räumen des DAAD in Kairo diskutierten rund 80 Kollegen engagiert über *Interaktionsschemata interkultureller Kommunikation und deren Problematisierung in Sprache und Literatur*. Als Aleya Khattab und ich seinerzeit dazu die Idee entwickelten und dann gemeinsam mit dem Kairo-erfahrenen Kollegen Siegfried Steinmann (unter Mitwirkung des Sprachassistenten Andreas Wutz) das Tagungskonzept entwickelten, hätten wir uns kaum träumen lassen, auf welch waches Interesse das Thema gerade in diesem nahöstlichen Raum stoßen würde. Nicht alle Interessenten konnten wir ins Programm aufnehmen, denn die Mittel und der Platz waren begrenzt. Aber jeder kann das inhaltliche Konzept auf der Homepage der GiG nachlesen, und eine kleine Auswahl aus der Fülle der gut 50 Referate soll den Mitgliedern wiederum in einem eigenen Band zugänglich werden.

Im Namen aller Teilnehmer möchte ich an dieser Stelle noch einmal den Gastgeber herzlich danken, dem vormaligen (und zurück nach Bonn berufenen) Leiter der DAAD Außenstelle Dr. Christian Hülshörster, mit dem wir in der Vorbereitungsphase eng kooperierten, und seinem Nachfolger Dr. Michael Harms, der uns warm begrüßte und großzügig bewirtete. Aber auch Anne Wildfeuer, der Lektorin, und Julia Kinzel gebührt unser besonderer Dank, denn ohne ihren unermüdlichen Einsatz vor und während der Tagung wäre sie nicht zu einem so gelungenen Ereignis geworden, von dem alle fruchtbare Anregungen mit nach Hause nahmen, wie ich aus zahlreichen dankbaren Zuschriften weiß.

Während die ersten Beiträge zu diesem Band eintreffen, erreichen mich gleichzeitig interessierte Anfragen zu den in Göttingen angesprochenen Plänen für das kommende Jahr. Im Moment sieht es so aus, als könnten wir unsere diesmal in Fernost vorgesehene Tagung sogar auf zwei kleinere Kolloquia aufteilen. Denn inzwischen wurden die ersten in Göttingen unter Varia bekanntgegebenen Ankündigungen (u.a. von Herrn Hisayama) weiter konkretisiert.

Die international derzeit wohl bekannteste Germanistin Thailands, Pornsan Watananguhn, die auch Mitglied im *Internationalen Ausschuss* der GiG ist, hat vor wenigen Tagen den Entwurf eines Konzepts gesandt, wonach vom 11. bis 14. August 2011 auf dem Campus der renommierten Chulalongkorn-Universität zu Bangkok ein kleines Kolloquium (für max. 50 Teilnehmer) *Zur kulturellen Bestimmung des Raumes in Text und Film* stattfinden kann, in dessen Rahmen das nach dem *Spatial turn* so aktuelle Thema (zur Orientierung vgl. meinen Beitrag dazu im jüngst erschienenen *Jahrbuch Deutsch als Fremdsprache* 35) in seinen Fassetten literarisierter Kulturräume, Räumen sprachlicher Verständigung, vi-

sueller Räume in Bild und Film oder virtueller Räume in den Cyberwelten neuer Medien erörtert werden soll.

Unser japanischer Freund und Mitglied des Vorstands, der Goethe-Forscher Yoshito Takahashi, den der *Stauffenburg-Verlag* soeben mit einer glanzvollen Festschrift geehrt hat, lädt uns nach Kyoto ein. An der Ritsumeikan-Universität in der Stadt der 2.000 Tempel, die für ein Jahrtausend auch Japans Hauptstadt war, wird (wie jetzt feststeht) vom 5. bis 7. September 2011 ein GiG-Kolloquium (ebenfalls für ca. 50 Teilnehmer) zum Generalthema *Orient und Okzident* stattfinden, an das sich am 8. September 2011 noch ein gemeinsamer Ausflug zu der berühmten Stadt Nara anschließen soll. Wir bemühen uns, für die Zeit rechtzeitig ein Kontingent an bezahlbaren Zimmern zu reservieren in Hotels (wie das Ana vor dem Schloss Nijo oder das Kyoto Royal), die normalerweise für brotlose Germanisten nicht erschwinglich wären.¹

Wie immer bei den GiG-Tagungen soll neben der fachlich konzentrierten Arbeit in den Sektionen auch Zeit sein für ein kulturelles Rahmenprogramm; und ebenfalls wie immer erwarten die Organisatoren eine frühzeitige Anmeldung (bis spätestens Ende April), mit Vortragstitel und Abstrakt (im Umfang von einer halben Seite, max. jedoch 2.000 Zeichen), mit der postalisch vollständigen Dienstanschrift und gültigen E-Mail-Adresse, damit sie rechtzeitig disponieren können. Sowie wir nähere Informationen haben, werden wir sie auf der Homepage unter »Aktuelles« veröffentlichen.

Noch ist es zu früh, über weitere Pläne in den Folgejahren zu sprechen, aber Kollegen aus Südafrika (Johannesburg 2012) und den USA (Berkeley 2013 [?]) haben uns dankenswerterweise bereits ihr Interesse zu erkennen gegeben, ebenfalls einmal als Gastgeber einer GiG-Tagung zu figurieren. Die dazu nötigen langfristigen Abklärungen haben bereits begonnen.

Nachdem Sie in diesem Jahr – sofern und soweit Sie Ihren Beitrag bezahlt haben – vom Verlag Peter Lang den umfangreichen Band zum Thema *Deutsch im interkulturellen Begegnungsraum Ostmitteleuropa* erhielten, der Beiträge aus dem Symposium in Budapest versammelt, und vom Verlag *transcript* das erste Heft unserer neuen Zeitschrift ZiG, kann ich zum Schluss dieses Briefes die erfreuliche Mitteilung machen, dass das zweite Heft zu Weihnachten an Sie verschickt wurde, und dass der aus dem Kongress in Istanbul hervorgegangene Band über *Metropolen* zu Beginn des kommenden Jahres ausgeliefert werden wird. Aber auch diesmal gilt der Hinweis vom letzten Rundbrief, dass der Verlag den Versand nur Zug um Zug bewältigen kann und aus Kostengründen preiswerte Postwege nutzen muss. Bitte richten Sie daher keine diesbezüglichen Anfragen an mich; fragen Sie mich bitte auch nicht nach Sonderdrucken: die gibt es nicht (Sie können aber nach Abschluss des Versands vom Verlag Pdf-Dateien

1 | Redaktionsnotiz: Wegen der Erdbeben-, Tsunami- und AKW-Katastrophen in Japan musste das Kolloquium in Kyoto auf das Frühjahr 2012 verschoben werden. Rechtzeitige Mitteilungen dazu werden erfolgen (s. Rubrik *Aktuelles* auf der Homepage der GiG: www.germanistik.unibe.ch/gig).

Ihres Beitrags erbitten: Wenden Sie sich in solchen Fällen an Frau Andrea Kolb (a.kolb@peterlang.com).

In den nächsten Monaten werde ich ohnehin nicht immer so umgehend antworten können, wie Sie es von mir gewohnt sind, da ich nach der Bewilligung eines Forschungssemesters Einladungen an Universitäten in Australien angenommen habe, um nach aufreibenden Jahren der Geschäftsführung im Institut und der Verantwortung in etlichen Gremien der Fakultät weit weg von Bern endlich wieder einmal liegengebliebene Forschungen weiterverfolgen will.

Autorinnen und Autoren

Dörr, Volker C., Prof. Dr., Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf, Institut für Germanistik, Universitätsstr. 1, D – 40225 Düsseldorf; E-Mail: doerr@phil.uni-duesseldorf.de

Hamacher, Werner, Prof. Dr., Goethe-Universität Frankfurt am Main, Institut für Allgemeine und Vergleichende Literaturwissenschaft, Grüneburgplatz 1, D – 60323 Frankfurt am Main; E-Mail: Hamacher@lingua.uni-frankfurt.de

Heimböckel, Dieter, Prof. Dr., Universität Luxemburg, Institut für deutsche Sprache, Literatur und Interkulturalität, Route de Diekirch B.P. 2, L – 7220 Walferdange; E-Mail: dieter.heimboeckel@uni.lu

Hess-Lüttich, Ernest W.B., Prof. Dr. Dr. Dr. hc., Universität Bern, Institut für Germanistik, Länggassstr. 49, CH – 3000 Bern 9; E-Mail: ernest.hess-luettich@germ.unibe.ch

Lorenz, Matthias N., Dr., Universität Bielefeld, Fakultät für Linguistik und Literaturwissenschaft, Postfach 100131, D – 33501 Bielefeld; E-Mail: matthias.lorenz@uni-bielefeld.de

Mein, Georg, Prof. Dr., Universität Luxemburg, Institut für deutsche Sprache, Literatur und Interkulturalität, Route de Diekirch B.P. 2, L – 7220 Walferdange; E-Mail: georg.mein@uni.lu

Pugliese, Rosella, Università della Calabria, Via P. Bucci - Cubo 20B, I – 87036 Arcavacata di Rende (CS); E-Mail: r.pugliese@unical.it

Rellstab, Daniel H., Dr., Universität Bern, Institut für Germanistik, Länggassstr. 49, Ch – 3000 Bern 9; E-Mail: daniel.rellstab@germ.unibe.ch

Rohner, Melanie, lic. phil., Universität Bern, Institut für Germanistik, Länggassstr. 49, CH – 3000 Bern 9; E-Mail: melanie.rohner@germ.unibe.ch

Sieburg, Heinz, Prof. Dr., Universität Luxemburg, Institut für deutsche Sprache, Literatur und Interkulturalität, Route de Diekirch B.P. 2, L – 7220 Walferdange; E-Mail: heinz.sieburg@uni.lu

Steltz, Christian, Dr., Universität Regensburg, Institut für Germanistik, PT 3.2.42, D – 93040 Regensburg; E-Mail: christian.steltz@sprachlit.uni-regensburg.de

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

Uhrmacher, Anne, Dr., Kyrianderstr. 5, D – 54294 Trier; E-Mail: anne.uhrmacher@arcor.de

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.zigonline.de zu finden. Die Manuskripte sind in deutscher oder englischer Sprache als MS-Word-Dokument oder im RTF-Format mit einem englischen Abstract an folgende Adresse einzureichen: contact@zig-online.de.

Zeitschrift für interkulturelle Germanistik



DIETER HEIMBÖCKEL,
ERNEST W.B. HESS-LÜTTICH,
GEORG MEIN, HEINZ SIEBURG (Hg.)
Zeitschrift für interkulturelle Germanistik
I. Jahrgang, 2010, Heft 2

2010, 156 Seiten, kart., 12,80 €,
ISBN 978-3-8376-1574-6



DIETER HEIMBÖCKEL,
ERNEST W.B. HESS-LÜTTICH,
GEORG MEIN, HEINZ SIEBURG (Hg.)
Zeitschrift für interkulturelle Germanistik
I. Jahrgang, 2010, Heft 1

2010, 172 Seiten, kart., 12,80 €,
ISBN 978-3-8376-1391-9



DIETER HEIMBÖCKEL,
ERNEST W.B. HESS-LÜTTICH,
GEORG MEIN, HEINZ SIEBURG (Hg.)
Zeitschrift für interkulturelle Germanistik
2. Jahrgang, 2011, Heft 2

November 2011, ca. 170 Seiten, kart., 12,80 €,
ISBN 978-3-8376-1857-0

**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de**

