



Aus dem Inhalt

- Claus Leggewie/Dariusz Zifonun
Was heißt Interkulturalität? ■ Michael
Niehaus Interkulturelle Dinge ■
Meinolf Schumacher Toleranz, Kauf-
mannsgeist und Heiligkeit im Kultur-
kontakt mit den ›Heiden‹ ■ Hinrich C.
Seeba »Lost in Translation« ■ Klaus-
Michael Bogdal Begegnungen im Wald
■ Mounir Fendri »Der Weltfrieden
beruht auf der Assoziierung von Orient
und Okzident« ■ Liliane Weissberg
Ariadnes Faden ■ Heinz L. Kretzen-
bacher Naturgemäß interkulturell? ■
Gesine Lenore Schiewer Kooperation
und Wettbewerb – ein Widerspruch? ■
Christof Hamann It's Kili Time

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

zig | Zeitschrift für interkulturelle Germanistik

Heft 1/2010

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 (Universität Jyväskylä/Finnland), Dimitrij Dobrovol'skij (Lomonosov-Universität Moskau), Ludwig Eichinger (Universität Mannheim), Anke Gilleir (Katholische Universität Leuven/Belgien), Ortrud Gutjahr (Universität Hamburg), Michaela Holdenried (Albert-Ludwig-Universität Freiburg), Alexander Honold (Universität Basel), Oliver Lubrich (FU 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)

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung des Fonds National de la Recherche Luxembourg.

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 2010 im transcript Verlag, Bielefeld

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

Druck: Aalex Buchproduktion GmbH, Großburgwedel

ISSN 1869-3660

eISSN 2198-0330

Print-ISBN 978-3-8376-1391-9

PDF-ISBN 978-3-8394-1391-3

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

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

Unsere aktuelle Vorschau finden Sie unter

www.transcript-verlag.de/vorschau-download

Inhalt

Editorial | 5

AUFSÄTZE

Was heißt Interkulturalität?

CLAUS LEGGEWIE/DARIUŠ ZIFONUN | 11

Interkulturelle Dinge

MICHAEL NIEHAUS | 33

Toleranz, Kaufmannsgeist und Heiligkeit im Kulturkontakt mit den ›Heiden‹

Die mittelhochdeutsche Erzählung *Der guote Gêhart* von Rudolf von Ems

MEINOLF SCHUMACHER | 49

»Lost in Translation«

Zur Übersetzung als Bewältigung des Unverständlichen

HINRICH C. SEEBA | 59

Begegnungen im Wald

Heimische Zivilisationsgrenzen im 18. Jahrhundert

KLAUS-MICHAEL BOGDAL | 75

»Der Weltfrieden beruht auf der Assoziation von Orient und Okzident«

Zu einer (nicht vollbrachten) Orient-Reise Heines auf den Spuren
der Saint-Simonisten

MOUNIR FENDRI | 85

Ariadnes Faden

LILIANE WEISSBERG | 97

Naturgemäß interkulturell?

Chancen und Risiken einer antipodischen Germanistik

HEINZ L. KRETZENBACHER | 115

Kooperation und Wettbewerb – ein Widerspruch?

Verständigung und Übersetzung im Blickfeld ökonomischer Emotionsforschung

GESINE LENORE SCHIEWER | 127

LITERARISCHER ESSAY

It's Kili Time

CHRISTOF HAMANN | 145

GESELLSCHAFT FÜR INTERKULTURELLE GERMANISTIK

Berichte | 155

Autorinnen und Autoren | 171

Editorial

Es wird behauptet, wir lebten im »Zeitalter der Interkulturalität« (Braun/Scheidgen 2008, 24). Man mag dagegen Einwände vorbringen, andere Schwerpunkte setzen oder angesichts der sich verstetigenden Unübersichtlichkeiten auf eindeutige Zuschreibungen dieser Art eher verzichten wollen: Im öffentlichen wie im wissenschaftlichen Diskurs hat sich die Rede über Interkulturalität als eine zentrale Größe der Auseinandersetzung mit kulturübergreifenden Themen mittlerweile fest etabliert. Dass man nicht immer weiß, wovon eigentlich gesprochen wird, hängt mit der Vielstimmigkeit dieser Rede zusammen: So wie sie in allen Bereichen des öffentlichen Lebens gegenwärtig ist, so gibt es kaum noch ein Fach innerhalb der großen Fakultäten, das sich, zumindest der Benennung nach, nicht dem Interkulturellen verschrieben hätte. Weniger überrascht daher die Klage über die Inflationierung der Begriffsverwendung als vielmehr deren Konstanz. Denn seit sich Interkulturalität Ende der 1970er Jahre als Leitbegriff und viel beachtetes Forschungsparadigma profiliert hat, steht sie in dem Verdacht, zu einem mehr oder minder substanzlosen Konzept degeneriert zu sein und allenfalls noch modischen Studieninteressen zu dienen. Die ungebrochene Aktualität des Interkulturalitätsparadigmas straft die Kritiker indes nicht Lügen, sondern erinnert daran, dass sie als Denknottwendigkeit unserer Zeit prozessual begriffen und damit einer beständigen Neuauslegung unterzogen werden muss.

In diesen Prozess schreibt sich die Gründung der *Zeitschrift für interkulturelle Germanistik* (ZiG) ein. Sie trägt dem Umstand Rechnung, dass sich in der nationalen und internationalen Germanistik die Kategorie der Interkulturalität zu einer leitenden und innovativen Forschungskategorie entwickelt hat. Die *Zeitschrift für interkulturelle Germanistik* möchte daher den breiten und weit verzweigten Forschungsaktivitäten zu diesem Thema ein wissenschaftliches Forum bieten, das aktuelle Fragestellungen im Bereich der germanistischen Literatur-, Kultur- und Sprachwissenschaft aufgreift und auf diese Weise auch die Einheit der Germanistik abbildet. Darüber hinaus soll sie einen Beitrag dazu leisten, die unterschiedlichen Ausrichtungen in der Interkulturalitätsforschung zu bündeln und ihr Profil nach Möglichkeit theoretisch zu schärfen.

Insofern das Forschungsparadigma der Interkulturalität prinzipiell nicht mehr einzelfachlich gedacht werden kann, versteht sich die Zeitschrift bewusst als ein interdisziplinär und komparatistisch offenes Organ, das sich im internationalen Wissenschaftskontext verortet sieht. Anders als es die gegenwärtige Diskussion über Sinn und Unsinn der Verbundforschung suggeriert, gibt es aus interkultureller Perspektive keine Alternative zu einem Denken, das fächerübergreifend ausgerichtet ist. Ungeachtet dieser Zielsetzung will die *Zeitschrift für interkulturelle Germanistik* ausdrücklich keine Anleitung zu Denk- und Handlungsnormen liefern. Es geht insofern weniger darum, das Forschungsparadigma der Interkulturalität gegen seine Kritiker zu verteidigen, als vielmehr darum, den Begriff vor seinen Liebhabern zu schützen.

Die ökonomische Krise, die nach allgemeinem Dafürhalten vor allem eine Krise des Kapitalismus ist und die deutlicher als bislang vermutet Differenzen und Unterschiede selbst noch in den Nachbarländern Europas bloßlegt, eröffnet auch die Gelegenheit, sich neu zu orientieren oder Positionen zu reaktivieren, die durch unterschiedliche Usurpationstendenzen zurückgedrängt wurden. Denn während Interkulturalität ihrem Selbstverständnis nach gegen machtpolitische Instrumentalisierung und Ökonomisierung der internationalen Beziehungen Widerstand zu leisten beabsichtigte, mutiert sie (wenn auch unfreiwillig) immer wieder zu deren Erfüllungsgehilfin (vgl. Isar 2006, 14). Versteht sich aber die interkulturelle Germanistik als ein Lehr- und Forschungsbereich, der seinen wesentlichen Impuls aus dem provozierenden Akt der Transgression von Grenzen erhält, so muss es eines seiner Anliegen sein, Formen der Hierarchisierung und Dominanz wissenschaftlich nicht zu reproduzieren, sondern zu deren Offenlegung bzw. Aufdeckung beizutragen. Die *Zeitschrift für interkulturelle Germanistik* will sich als Periodikum auch in dieser Hinsicht in die Pflicht nehmen lassen.

Die *Zeitschrift für interkulturelle Germanistik* erscheint zweimal jährlich und enthält neben Abhandlungen, Diskussions- und Forschungsbeiträgen in deutscher oder englischer Sprache (ab dem zweiten Heft) eine Übersicht sowie einen Rezensionsteil zu aktuellen Beiträgen aus dem Bereich der Interkulturalitätsforschung. Fallweise sind auch Sonderhefte mit Schwerpunktthemen vorgesehen. Die Zeitschrift ist als *Peer reviewed Journal* konzipiert, d.h. alle eingereichten Beiträge werden in anonymisierter Form von zwei Gutachtern gelesen und beurteilt, wobei sie ausdrücklich junge Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler dazu ermuntern möchte, an der Profilschärfung der interkulturellen Germanistik und der Interkulturalitätsforschung insgesamt mitzuwirken.

Die *Zeitschrift für interkulturelle Germanistik* wird herausgegeben vom Institut für deutsche Sprache, Literatur und Interkulturalität der Universität Luxemburg sowie der Gesellschaft für interkulturelle Germanistik (GiG).

Bern und Luxemburg im Februar 2010

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

LITERATUR

- Braun, Ina/Scheidgen, Hermann Josef (Hg.; 2008): Interkulturalität. Wozu? Hamid Reza Yousefi und Peter Gerdson im Gespräch. Nordhausen
- Isar, Yudhishthir Raj (2006): Tropes of the »Intercultural«: Multiple Perspectives. In: Nancy Aalto/Ewald Reuter (Hg.): Aspects of Intercultural Dialogue. Theory – Research – Applications. Köln, S. 9-25

Aufsätze

Was heißt Interkulturalität?

CLAUS LEGGEWIE/DARIUŠ ZIFONUN

Im November 2001, gut zwei Monate nach den Terroranschlägen in den USA, sprach Richard Rorty im »Schauraum« der Berliner Schaubühne über kulturelle Globalisierung. Zur Verblüffung, ja zum Schrecken des überwiegend US-kritischen Publikums führte er aus, was der Beobachter der *Berliner Zeitung* zusammenfasst:

Den Dialog zwischen den Kulturen hält er für unfruchtbar, er glaubt auch nicht daran, dass der Westen im Gespräch mit islamischen Theokratien oder der indischen Kastengesellschaft irgendetwas lernen könne. Die westliche Kultur habe spätestens seit der Aufklärung ihre Aufgabe darin gesehen, Grenzen einzureißen und Ausgrenzungen zurückzunehmen. Gerade dank dieser Impulse, der die Französische Revolution die politische Ausdrucksform des Egalitarismus gegeben habe, mehrte Kultur das Glück der Individuen. Es sei ein schätzenswertes Kennzeichen des »säkularen Humanismus«, die Individuen aus dem Treuegebot gegenüber ihren kulturellen Herkunftsfamilien zu entlassen. Der damit prämierte Kosmopolitismus müsse nicht nur gegen seine Gegner im Westen verteidigt werden, etwa gegen eine radikale Linke, die sich »die kulturelle Vielfalt« auf ihre Fahne geschrieben habe. Vielmehr handle es sich um ein Erfolgsmodell, das auch gen Osten zu exportieren, ja zu einer global homogenisierten Kultur der Inklusion auszubauen sei. Wenn der Preis solcher Homogenisierung die weltweite Verbreitung von Coca-Cola und McDonald's sei, könne man das angesichts der unbestreitbaren Freiheitsgewinne für die Individuen hinnehmen. Denn deren Autonomie sei ein universaler Maßstab moralischen Fortschritts. (Martin Bauer in: *Berliner Zeitung* v. 20.11.2001)

Kulturelle Diversität anerkennen und in gewissem Maße respektieren, aber den Individuen kein Treuegebot zu »Herkunftskulturen« aufzuerlegen – das könnte auch ein sozialwissenschaftliches Programm im Geiste des Pragmatismus sein, das die Fallstricke des »Gruppismus« (Rogers Brubaker 2007) vermeidet und Exzesse des Multikulturalismus vermeiden hilft. In den Kulturwissenschaften haben sich im Bann der identitätspolitischen Debatten der 1980er und 90er

Jahre substantialistische Unterscheidungen zwischen Gruppen und Kulturen, Eigenem und Fremden verfestigt, die Rogers Brubaker *Groupism* genannt hat. Als »empirischer sozialer Kulturwissenschaftler« (Max Weber) favorisiert man dagegen interaktionistische Ansätze, die den Vorteil haben, den Gruppismus nicht zu reproduzieren, sondern als historisches Phänomen gleich mitzuerklären. Identität und Alterität sind danach wesentlich Resultate menschlicher Selbsterstellungsprozesse, anders gesagt: Wer ich bin und wer wir sind, ist nicht durch die Natur vorgegeben, sondern kulturell hergestellt. Diesen in der »natürlichen Künstlichkeit« (Plessner) des Menschen verankerten Zwang zur Selbsterstellung haben Berger und Luckmann soziologisch so ausgedeutet, dass er wesentlich im gesellschaftlichen Austausch bewältigt wird: Der Mensch schafft sich seine Wirklichkeit in gesellschaftlichen Konstruktionsprozessen, die von der Habitualisierung, Ablagerung und Übertragung von Wissen bis hin zu dessen Legitimierung reichen und die in eine »expansive institutionale Ordnung« (Berger/Luckmann) münden. So wird uns die »intersubjektive Kulturwelt« (Endreß) zur zweiten Natur, aber eben nicht zur ersten. Sie ist gemacht und in ihrer Gemachtheit reflexiv zugänglich, sie ist veränderbar und bedarf der ständigen Aktualisierung. Und für die Frage von Identität und Alterität gilt dann eben: Sie sind im gesellschaftlichen Wissensvorrat gespeicherte und situativ zu aktualisierende soziale Konstruktionen.

Rorty hat die im Getümmel des Meinungskampfs improvisierte These in verschiedenen Studien zu verschiedenen Etappen seines Lebenswerks elaboriert. Es ist hier weder der Raum noch die Notwendigkeit, dieses faszinierende und im besten Sinne schillernde Œuvre zu resümieren. Wir nehmen uns vielmehr die Freiheit, einen Rorty herauszustellen, der die Frage kultureller Differenz in der Auseinandersetzung mit nicht westlichen Philosophen und in verschiedenen, zuletzt unter dem Titel *Philosophie als Kulturpolitik* versammelten Aufsätzen für Soziologen attraktiv und fruchtbar behandelt hat.

Rortys anti-metaphysischer Ausgangspunkt war bekanntlich, dass es für menschliches Erkennen kein außersprachliches Fundament (etwa im »Ding an sich«) gibt und dass sich die nachmetaphysische Philosophie besser praktischen Fragen von Demokratie, Solidarität, Gerechtigkeit und dem guten Leben widmen solle. Damit war der Wahrheitsbegriff freilich nicht relativistisch aufgelöst, sondern überführt in eine approximative Vorstellung der »gerechtfertigten Behauptbarkeit«, die sehr wohl nach Gründen (für etwas) fragt. Rorty, der selbst ein frappierender Gesprächspartner war, setzte darauf, dass sich die Menschen im Gespräch neue Sichtweisen nahebringen würden, die sie – das war der Vorang vor der Philosophie – zum Beispiel toleranter machen und von Grausamkeiten im Namen einer absoluten Wahrheit abhalten könnte.

Anders als die Postmoderne insistierte Rorty darauf, dass wir beim Reden auch eine reale Welt schaffen und dabei natürlich Verantwortung tragen für unsere Mitmenschen. Nur gibt es eben keine inter- oder transkulturell gültigen Aussagen, die sich aus der Rationalität ableiten ließen. Der Clou besteht also darin, die Kontexte von Vernunft nicht zu übersehen (etwa als westlicher Intellektueller, der sich nicht westlichen Ansichten überlegen fühlt), ohne in ihnen aber

unterzugehen, wie anti-westliche Intellektuelle, die die Verkommenheit mancher Worte und Taten ›des Westens‹ zu einer rückhaltlosen Affirmation jeder Art von Alterität (Andersheit) verführt hat. Im Eingangsbeispiel der Berliner Debatte ist Rorty nur ihnen gegenüber apodiktisch, nicht den Sprechern anderer Kulturen gegenüber, denen er westliche Denkweisen und Überzeugungen im Sinne ihrer »gerechtfertigten Behauptbarkeit« im Gespräch nahezubringen bemüht ist. Bekenntnisse zum Universalismus sind wohlfeil oder leer, man muss andere verführen, ›uns‹ ähnlicher zu werden. Wir sollten, meinte Rorty, Fremden nicht als Überbringer überlegener Wahrheiten begegnen, sondern »als Erzähler, der von einer lehrreichen Geschichte zu berichten weiß«. Nur in dieser diskursiven Überredung könnten sich Andere westliche ›Errungenschaften‹ aneignen: »Die Sklaverei abschaffen, religiöse Toleranz praktizieren, Frauen ausbilden.«

Was Rorty hier demonstriert, ist Ironie, nicht Relativismus, und wir möchten in diesem Sinne ein *pragmatistisches Konzept von Interkulturalität* vorlegen, das an Rorty anschließt, aber auch über ihn hinausgeht.

1. EIN PRAGMATISTISCHES VERSTÄNDNIS VON INTERKULTURALITÄT

Die Soziologie bietet zum Thema »Interkulturalität« eine weite Perspektive, indem sie grundsätzlich davon ausgeht, dass Menschen als Handelnde in ihrem Alltag die Wirklichkeit stets als interkulturell erfahren. Sie machen nämlich die Erfahrung, dass die (ihre) Welt nicht ›von vorne herein‹ kulturell eindeutig ist, in ihrer Erfahrung überlagern und kreuzen sich vielmehr unterschiedliche Sinnsysteme und sie sind mit der Gleichzeitigkeit verwirrend widersprüchlicher Wissensbestände konfrontiert. Die strukturellen ›Randbedingungen‹ dieser per se interkulturellen Erfahrung sind heute globale Migration und Transnationalisierung. D.h. wenn es im Zeitalter des Nationalstaats noch gelingen mochte, Räume kultureller Eindeutigkeit zu postulieren und zu institutionalisieren – i.s. Staaten mit ihren die Nationalkultur verbürgenden Institutionen (Sprache, Schule, Literatur, Armee) – und dadurch die (faktisch schon gegebene) Weltgesellschaft aus der Alltagserfahrung zu bannen und zum Grenzphänomen zu machen, gelingt dies heute nicht mehr. Das gilt umso mehr (und personalisiert) durch grenzüberschreitende Wanderung, die massenhaft ›Fremde‹ in die Nationalstaaten versetzt.

Alfred Schütz ging davon aus, dass im menschlichen Leben vier Grundannahmen in aller Regel Gültigkeit besitzen: dass alles bleibt, wie es ist; dass wir uns auf das überlieferte Wissen verlassen können; dass Wissen über den allgemeinen Typus von Ereignissen ausreichend ist; schließlich, dass ein von allen geteiltes Allgemeinwissen existiert, das die zuvor genannten Grundannahmen einschließt (Schütz 1972, 58f.). Die Lage des Fremden sahen Schütz und Hannah Arendt dadurch definiert, dass diese vier Grundannahmen für ihn als ›Außenseiter‹ keine Gültigkeit besitzen – dies war die durchaus existenzielle Paria-Erfahrung der Exilanten und Asylsuchenden im 20. Jahrhundert und be-

reits zuvor der Juden in Europa. Moderne ›interkulturelle‹ Gesellschaften scheinen das schützische Konzept zu sprengen und geradezu durch eine »Generalisierung der Fremdheit« (Hahn 1994, 162) gekennzeichnet zu sein.

Im Blick auf die vier Grundannahmen bedeutet das: Der Bestand an gemeinsamem Wissen, mit dessen Hilfe Interaktion routinemäßig bewältigt werden könnte, wird für alle Gesellschaftsmitglieder zunehmend prekär; es treten ›Wissensasymmetrien‹ auf, deren Überwindung sich zusehends schwierig gestaltet (Günthner/Luckmann 2002); es kommt zu einer Ausdehnung der Zonen, über die man nichts weiß, bei gleichzeitig gegebenen (zumindest potentiellen) vielfältigen Abhängigkeiten und Verflechtungen; und man sucht immer öfter vergebens im gesellschaftlichen Wissensvorrat nach Lösungen für Probleme und findet dabei widersprüchliche Lösungen. Anders gesagt: Einem Individuum wird zunehmend unklar, was ›seine Gesellschaft‹ eigentlich ist, das ›Normale‹ erweist sich zusehends als krisenhaft.

Da dies eine ›lebensweltliche‹ Normalerfahrung ist, gibt es dafür keine theoretischen Lösungen. Stattdessen sind Kulturwissenschaftler aufgefordert, nach den ›Lösungen‹ zu fahnden, an denen sich ›Jedermann‹ und ›Jedefrau‹ unter der ›*Intercultural condition*‹ orientieren – der *Conditio humana* unserer Tage. Die Frage ist also, welche Gestalten die kulturelle Wirklichkeit im post-nationalen Zeitalter annimmt, also welche neuen Formen der Normalität sich etablieren, mit denen die Krisenerfahrung im Alltag bewältigt wird. Wir argumentieren nun, dass sich die Gültigkeit kultureller Werte nicht abstrakt bemessen lässt, sondern nur in dieser interkulturellen Gemengelage rekonstruiert werden kann. Wenn man sich die soziologische Mühe macht dies zu tun, so wird man feststellen, dass jenseits des Kulturstereotyps vom ›Westen‹ Interkulturalität nach Formprinzipien organisiert ist, die der westlichen Moderne entspringen (vgl. Zifonun 2008a).

Analytisch lassen sich diese Formen des Managements kultureller Ambivalenz drei unterschiedlichen Ebenen zuordnen: der Interaktionsebene, der Ebene sozialer Welten und Milieus und der Ebene öffentlicher Diskurse. Bevor wir diese Dreiebenen-Unterscheidung näher begründen (3.) und ihre jeweiligen interkulturellen Bewältigungsstrategien identifizieren (4.), möchten wir – ganz im Sinne des rortyschen Primat der Demokratie vor der Philosophie (hier: Soziologie) auf einige der zentralen Kulturdebatten der letzten Jahre eingehen.

2. FASSETTEN DER AKTUELLEN KULTURDEBATTE

2.1 Leitkultur-These

Die im politisch-publizistischen Bereich zirkulierende Leitkultur-These besagt, dass auch moderne, pluralistische und kulturell differenzierte Gesellschaften über einen Kernbestand geteilter Normen und Werte verfügen müssen, zu dem sich alle Gesellschaftsmitglieder bekennen sollen und an dem sie sich zu orientieren haben. Obwohl zunächst teils heftig widersprochen, zeigte sich im Laufe der Debatte eigentümlicherweise, dass auch die Kritiker letztlich zustimmten

– und zwar unter Verweis darauf, dass ja das Grundgesetz oder andere westlich-liberale Verfassungen nichts anderes repräsentieren als eben eine ›Leitkultur‹. Es gelang auch konservativen Verfechtern des Begriffs nicht überzeugend, eine ›deutsche‹ oder ›christliche Leitkultur‹ aufrechtzuerhalten.

Das Problematische an der Leitkultur-These bleibt, dass ihre Vertreter die Besonderheit der ›Grundverfassung‹ moderner Gesellschaften verkennen: Diese verfügen eben nicht über klare sozio-moralische Leitlinien, an denen sich der und die Einzelne im Alltag ganz einfach orientieren könnte. Anders als etwa die *Zehn Gebote* oder die Moralvorschriften traditioneller Gemeinschaften ist der Menschenrechtskatalog (bewusst!) abstrakt formuliert und stets auslegungsbedürftig. Differenzierte Gesellschaften stellen gerade keine alltagspraktischen Leitlinien zur Verfügung, sondern einen symbolischen Deutungshorizont, vor dem erstens das der gesellschaftlichen Selbstregulierung entspringende Handeln der Bürgerinnen und Bürger, das sich an ›subsystemischen‹ und teilzeitweltlichen Relevanzen orientiert, immer wieder neu zu bewerten ist und der zweitens selbst beständig erneuert, in Frage gestellt und modifiziert wird.

Problematisch ist am Begriff ›Leitkultur‹ im Übrigen die Verwendung des Wortes »Kultur«. Kultur wird hier eine intersystemische Ordnungsfunktion zugeteilt, die eher Recht oder Politik in Anspruch nehmen könnten; Alltags- wie Hoch- oder Subkulturen zeichnen sich aber eher durch Chaos, Tumult und Sprengung von scheinbar festen Deutungsmustern und Sinnkonstruktionen als durch einen (auch im Strukturfunktionalismus behaupteten) ›Ordnungssinn‹ aus. Aus der Sphäre der Kultur ist nicht Disziplinierung, sondern Freisetzung von ›Sinn‹ zu erwarten, auch um den Preis riskanter ›Sinnkrisen‹.

Kultur ist also kein fixierter Katalog von Werten. Wir sind uns heute gerade vor dem Hintergrund der Entstehung der globalen Kultur der Moderne bewusst, dass Kulturen in Kämpfen entstehen, ohne klare Grenzen sind und in Inklusions- und Exklusionsprozessen konstituiert werden (vgl. Appadurai 1996, Wimmer 2008). So verweist die Frage nach der Konstitution von Kultur auf die Dynamiken von Kultur, die notwendig interkulturell sind. Die nicht aufzulösende Paradoxie des Kulturbegriffs besteht darin, dass im Zentrum von Kultur (Substanz) Interkultur (Prozess) lokalisiert ist.

2.2 Multikulturalismus-These

Die Multikulturalismus-These lässt sich insofern als vorweggenommenes Gegenargument zur Leitkultur-These lesen, als ihre Vertreter die Existenz vielfältiger, unterschiedlicher kultureller Gruppen innerhalb moderner Gesellschaften betonen. Diese Vielfalt wird als Normalität erachtet und – insbesondere in der bundesdeutschen Diskussion – als gesellschaftliches Potential gedeutet oder – vor allem in der angelsächsischen Diskussion – die Forderung formuliert, die kulturellen Rechte von Minderheiten zu wahren. Diese Erkenntnis bedeutet angesichts einer eher ›monokulturellen‹ und statischen Selbstwahrnehmung vieler Einwanderungsgesellschaften den Fortschritt einer Selbstanerkennung kulturellen Pluralismus. Kritikwürdig wird die Multikulturalismus-These dort, wo Multi-

kultur als ein Nebeneinander separierter kultureller Gruppen interpretiert wird. Das Bild von den homogenen, geschlossenen Kulturgruppen trifft für moderne Gesellschaften gerade nicht zu. Zum einen bilden diese Gruppen für ihre Mitglieder keine Selbstverständlichkeiten. Diese sind sich ihres ›gemachten‹ Charakters durchaus bewusst, zumal ihre Gruppenzugehörigkeit in aller Regel eine zeitlich begrenzte und nur teilweise ist. Zum anderen ist weniger die Trennung als vielmehr das ständige Aufeinandertreffen dieser ›Gruppen‹ der Normalfall und zwar nicht nur in Form von Konflikten im Sinne eines *Clash of Civilizations*, sondern in Form vielfältiger Aushandlungs- und Austauschprozesse.

2.3 Interkulturelle Kommunikation

In der breiten Diskussion um interkulturelle Kommunikation, wird von ähnlichen Grundannahmen ausgegangen, wie im Falle der Multikulturalismus-These. Im Aufeinandertreffen zwischen Menschen aus unterschiedlichen Kulturen (am Arbeitsplatz, in der Freizeit, im Urlaub etc.) komme es fortlaufend zu Missverständnissen, da unterschiedliche kulturelle Rahmen aktiviert würden. Das kann man kaum bestreiten, ist aber höchst trivial. Doch hat man sich in der interkulturellen Pädagogik wie im interkulturellen Management bisher mit der Reproduktion bekannte Kultur-Stereotype zufrieden gegeben (westliche Direktheit vs. östliche Zurückhaltung; Individualismus vs. Kollektivismus etc.) und so ist es wenig verwunderlich, dass nach 30 Jahren ›interkulturellem Coaching‹ noch immer dieselben ›Missverständnisse‹ ausgeräumt werden müssen. Übersehen wurde offenbar, dass erstens unter den Bedingungen von Interkulturalität zunächst geklärt werden müsste, auf welche Weise unterschiedliche Kulturen überhaupt erfolgreich separiert werden (anstatt davon auszugehen, dass diese getrennt sind), dass zweitens die vermeintlichen Missverständnisse durchaus produktiv sein können und von den Interagierenden zur Distanzwahrung oder Machtsicherung eingesetzt werden. Drittens ist festzustellen, dass Kulturunterschiede nicht automatisch und nicht immer auf dieselbe Weise relevant werden, sondern in der Interaktion erst realisiert werden müssen.

3. ARENA – SOZIALE WELT – INTERAKTIONSORDNUNG

Diese Kulturdebatten leiden an ihrer Normativität und an einer gewissen gesellschaftstheoretischen Naivität. Um diese zu überwinden, schlagen wir vor, zwischen der Interaktionsebene, der Ebene sozialer Welten und Milieus und der Ebene öffentlicher Diskurse zu unterscheiden.

3.1 Soziale Welten

Die ›Lebenswelt‹, verstanden als »das Ingesamt von Sinnwelten« (Honer 1999, 64), wird vom Einzelnen nie in ihrer Totalität erfasst. Jede(r) lebt vielmehr in unterschiedlichen ›sozialen Welten‹ (Anselm Strauss) oder ›kleinen sozialen

Lebens-Welten« (»Small Life-Worlds«, Luckmann 1978), in Figurationen aus Alltagswelt und symbolischen Sinnwelten, und das Ensemble dieser Figurationen wird als Wirklichkeit erfahren. Bei »sozialen Welten« (Strauss 1978, Strauss 1993, 215ff.) handelt es sich um »relativ dauerhafte, durch relativ stabile Routinen »arbeitsteilig« abgesicherte, d.h. »institutionalisierte« Wahrnehmungs- und Handlungsräume« (Soeffner 1991, 6), die sich als verhältnismäßig eigenständige Sonderwissensbereiche darstellen. Soziale Welten sind keineswegs notwendigerweise territorial organisiert, sondern können ein hohes Maß an »geografischer Streuung« aufweisen. Entscheidend für ihre Konstitution ist die Teilhabe ihrer Mitglieder an einem gemeinsamen Interaktionszusammenhang, nicht die Festsetzung territorialer Grenzen.

Soziale Welten definiert Strauss in sehr konkretem Sinne handlungstheoretisch: In ihrem Zentrum steht »at least one primary activity (along with related clusters of activity)« (Strauss 1978, 122). Sozialweltliche Interaktion nimmt also ihren Ausgang von der Ausrichtung der Akteure auf die Durchführung einer oder mehrerer gemeinsam verrichteter Handlungen. Der Strauss'sche Begriff sozialer Welten überschneidet sich mit dem Milieu-Begriff, wie er in der Phänomenologie Anwendung findet (vgl. Gurwitsch 1977, Grathoff 1989).¹ Was aus phänomenologischer Sicht ein soziales Milieu ausmacht bzw. erhält, ist im Wesentlichen ein gemeinsamer Fundus an geteilten Wissensbeständen, Routinen und Interaktionsmustern oder mit anderen Worten ein Einverständnis darüber, was als »normal« gilt. Eine wechselseitige Normalitätsunterstellung der sozialen Akteure liegt dem Handeln »im Milieu« zugrunde. Dass diese Unterstellung funktioniert, verdankt sich der Verfestigung milieutypischer Handlungsmuster durch reziproke Verhaltenserwartungen, welche das Handeln sowohl von *Ego* als auch von *Alter* leiten. Die Integration in ein Milieu, d.h. die Herstellung einer gemeinsam verbindlichen Regel- und Weltdeutung, ist eine Aufgabe, die sich den Angehörigen des Gesamtmilieus praktisch fortlaufend stellt. Die Grenzen des Milieus sind entsprechend dort zu suchen, wo eine Unterstellung gemeinsamer Deutungs- und Handlungsrepertoires nicht mehr erreicht wird, wo typisierte Verhaltenserwartungen nicht wechselseitig erfüllt werden. Am Umschlag von Fremdheit und Vertrautheit lassen sich dementsprechend Milieugrenzen empirisch lokalisieren.

3.2 Arena

Soziale Welten sind also zunächst Medien der Separierung kultureller Wissensbestände. Tatsächlich ist es jedoch so, dass in und zwischen sozialen Welten Austauschprozesse stattfinden, die hochgradig konflikthaft sein können:

Während die für die traditionelle Moderne typischen direkten Verteilungskämpfe an Bedeutung verlieren [...], werden allenthalben mannigfaltige indirektere, unregulierte Verteilungskämpfe aller Art um materielle Güter, um Weltdeutungen, um Kollektiv-Identitäten, um Lebensgewohnheiten und -qualitäten, um soziale Räume, Zeiten und Ressourcen, um Gestaltungschancen, um Grundsatz- und Detailfragen ausgetragen

[...]. D.h. die gesellschaftliche Normalität besteht [...] aus einer Vielzahl kleiner, im alltäglichen Umgang aber sozusagen permanenter Querelen, Schikanen und Kompromisse, die sich zwangsläufig im Aufeinandertreffen und Aneinanderreiben kulturell vielfältiger Orientierungsmöglichkeiten und individueller Relevanzsysteme ergeben (Hitzler 1999, 479f.).

Was – oberflächlich gesehen – als Tendenz zur Anomie, als scheinbar unumkehrbarer Verlust gesellschaftlicher Ordnung erscheint, erweist sich – bei genauerer Beobachtung – allerdings als Beginn der Ausprägung neuer Ordnungen, selbst auf der Ebene der Entstehung und Austragung von Konflikten. Diese entstehen nicht zufällig und wahllos, sondern in Zonen spezifischer Interessenkollisionen, für die nach einer Lösung gesucht wird.

Wenn an den Schnittstellen sozialer (Teil-)Welten Handlungs- und Deutungsprobleme auftreten, entsteht was Anselm Strauss »Arenen« genannt hat (Strauss 1993, 225ff.), in denen Konfliktbearbeitung möglich ist. Derartige Konflikte entzünden sich oftmals in klassischen sozialen Welten wie Schule, Arbeit oder Wohnquartier. Sie werden zu jenen Kontaktzonen, in denen soziale Welten aufeinanderstoßen und Grenzziehungskämpfe ausgefochten werden. In solchen Kämpfen müssen die Fragen »Wer bin ich?« und »Wer sind wir?« beständig neu beantwortet werden. Zugleich sind Konflikte Anzeichen für Formen neuer Integrationsprozesse. In ihnen drückt sich die wechselseitige Relevanz der Akteure füreinander aus. Mehr noch: Norbert Elias hat darauf hingewiesen, dass es die Veränderung des Machtgefälles zwischen Gruppen – zugunsten der Außenseiter – ist, die zu ständigen Konflikten, aber auch neuen Ordnungsmustern führt (Elias/Scotson 1990, 27f.).

3.3 Interaktionsordnung

Den Begriff der Interaktionsordnung ist Erving Goffman (1994) zu verdanken. Er hat ihn eingeführt, um auf zwei Sachverhalte hinzuweisen, die für moderne Gesellschaften charakteristisch sind:²

Erstens, dass die Welt des unmittelbaren sozialen Kontakts ihren eigenen Regeln folgt und die Ordnung der Interaktion keineswegs nur reproduziert, was in der Sozialstruktur »festgelegt« ist – also auch nicht nur »widerspiegelt«, was in den Ordnungen sozialer Welten und Arenen vorgegeben ist. Mithin ist also nach den »Transformationsregeln« zu fragen, nach denen »verschiedene extern relevante soziale Unterscheidungen in der Interaktion bewältigt werden« (Goffman 1994, 85). Wie also übersetzen sich sozialstrukturelle Klassen und Personenkategorien in interaktiv relevante Rollenkategorien? Goffman lenkt damit unseren Blick auf Fragen der Klassifikation sowie der Selbst- und Fremdtypisierung.

Zweitens ist die Interaktionsordnung moderner Gesellschaften auf *Identitätswahrung* ausgerichtet: Gerade in den abstrakten und anonymen Interaktionsräumen der Moderne erscheint das Individuum als »geheiligt Wesen«, das in der *Face-to-Face*-Interaktion durch Ehrerbietungsrituale, korrektiven Austausch etc. geschützt werden muss (Goffman 1974, 1986).

4. FORMEN DER BEWÄLTIGUNG KULTURELLER AMBIVALENZ³

4.1 Symbolische Integration in der öffentlichen Sphäre

Welche interkulturellen Bewältigungsstrategien lassen sich nun, unterschieden nach den drei Analyseebenen, identifizieren? In der Öffentlichkeit, also in den einzelnen sozialen Welten übergreifenden »Arenen« der Auseinandersetzung um die Gültigkeit konkurrierender Problemdefinitionen und Gestaltungsoptionen für die Bearbeitung geteilter Problemlagen, treten die charakteristischen Züge moderner Einwanderungsgesellschaften besonders deutlich zu Tage. (Mediale) Auseinandersetzungen um die Verteilung knapper Ressourcen, um den Zugang zu Positionen im öffentlichen Raum, um Teilhaberechte und -chancen gleichen selten dem Ideal vernunftorientierter Konsensfindung. Sie nehmen vielmehr die Form von (unlösbaren) Konflikten um Symbole (»Kopftuchstreit«), Territorien (»Moscheestreit«), emotionalisierten »Ausländerdebatten« (»Mehmet«) oder (akademischen) »Identitätsdiskursen« (einschließlich des unvermeidlichen Rassismusvorwurfes) an, die sie als Bestandteil einer oft oberflächlich-geschwätzigen Inszenierungskultur ausweisen, mittels derer moderne Gesellschaften die Fragwürdigkeit, Offenheit und offen gelegte Ambivalenz ihrer Ordnungsmuster und Vergesellschaftungsformen bewältigen. Es sind Konflikte, die bisweilen – in den *Cultural Studies* zu Formen subversiven »Widerstands«, von Makro-Soziologen zur »reflexiven Moderne« – verklärt werden. Wenig beachtet wurde dabei bisher, dass diese Auseinandersetzungen hochgradig durchstrukturiert sind und in weitgehend vorgegebenen Bahnen verlaufen, dass also die kollektive »Dauerreflexion« durchaus eine Institutionalisierung erfahren hat (vgl. Schelsky 1965), die der Gesellschaft, auf neue Weise, Sicherheit und Ordnung verleiht. Grundlegende Fragen der (Neu-)Verteilung bzw. Sicherung von Machtanteilen werden allerdings in dieser Form öffentlicher Auseinandersetzung in den Bereich des »Kulturellen« verschoben und damit unsichtbar gemacht.

Diese neuartigen (medialen) Ritualisierungen und Strukturierungen des öffentlichen Austauschs können überdies nicht über die grundlegenden Schwierigkeiten symbolischer Integration in hochmodernen Gesellschaften hinwegtäuschen: »Die Vielfalt der Perspektiven erschwert es [...], die gesamte Gesellschaft unter ein Dach, das heißt unter ein integriertes Symbolsystem zu bringen.« (Berger/Luckmann 1980, 91) Dennoch existieren solche Versuche einer gesellschaftsübergreifenden symbolischen Integration, von denen vier genannt werden müssen.

Die »gegläubte Gemeinsamkeit bzw. Gemeinschaft« (Weber) der Nation war ein Produkt der kapitalistisch-bürgerlichen Revolution in Europa. Der Nationalstaat war von Anbeginn durch das Paradox gekennzeichnet, einerseits die Besonderheit der eigenen Nation zu behaupten, andererseits aber – als Ordnungsmuster – zum geteilten Wissensbestand Europas und später der Welt zu gehören. In ihrer formalen Offenheit lag die Voraussetzung für den Erfolg der Idee der Nation. Musste die nationalstaatliche Ordnung zu Beginn gegen vielfältige Widerstände (insbesondere lokaler und religiöser Mächte und der »transnationalen«

Aristokratie) durchgesetzt werden, so ist die Bindekraft nationaler Integration heute erneut in Frage gestellt. Selbst wenn wir von den Folgen transnationaler Migration absehen, ist dies offensichtlich: Die Gesellschaft ist gegliedert in Lebensstilmilieus, die sich über eine ›kollektive Identität‹ als gemeinsamem Besitz nicht mehr zu verständigen in der Lage sind. Besonders deutlich wird dies bei dem Bemühen um die Konstruktion von ›Nationalitätsbewusstsein‹ durch den Rückbezug auf die Geschichte, der weltweit Konjunktur hat (vgl. Levy/Sznajder 2001). Gegenwärtige Erinnerungspolitikern unterscheiden sich deutlich von früheren (Leggewie 2008 u. 2009). An die Stelle triumphaler Heldenerzählungen tritt verbreitet das Eingeständnis der historischen Schuld der Nation. Diese Schuld-Diskurse können identitätsbildende Effekte erzeugen, da die Nation durch die Zurschaustellung ihres Schuldbewusstseins auf der internationalen Bühne das Image moralischer Integrität und Reife erwerben kann. Nationale Selbststigmatisierung – oftmals gepaart mit Diskursen, in denen die Nation selbst als Opfer inszeniert wird – kann entsprechend, *erstens*, als Versuch *neonationaler Schließung durch Erinnerungspolitik* interpretiert werden (Soeffner 2005, 103ff.; Zifonun 2004a). Dieses reaktive Muster scheint zumindest tendenziell dazu in der Lage zu sein, integrative Wirkung zu entfalten.

- In ähnlicher Weise lassen sich, *zweitens*, *religiöse Radikalismen* interpretieren, die ja gerade nicht Ausdruck des Fortbestandes traditioneller Formen der Frömmigkeit sind. Vielmehr verbindet religiöser Fundamentalismus religiöse Totalitätsansprüche mit politischen Herrschaftsbestrebungen und spezifisch modernen Sozialformen, insbesondere was die Nutzung von Medien, Staatsorganisation und Gesellschaftsstruktur betrifft (vgl. Kurzman 2002).
- Neben nationalen Erinnerungsdiskursen und religiösen Heilsverkündigungen sind, *drittens*, die bereits erwähnten ›Ausländerdebatten‹ zu nennen, die als symbolische Abwehrdiskurse Einheit und Identität dort zu schaffen versuchen, wo beides nicht (mehr) existiert. Das Bild vom imaginären ›Ausländer‹ dient so zur Konstruktion eines imaginären Bildes vom ›Deutschen‹, auf das sich die Gesellschaft sonst, d.h. ohne ›Ausländer‹, nicht zu verständigen in der Lage wäre. Die mediale Verdinglichung (etwa des Islam) produziert einen symbolischen Überschuss in Form von Stereotypen, der im Alltag kaum eingeholt, korrigiert und aufgefangen werden kann. Wir verlassen uns dementsprechend weitgehend auf das symbolische Wissen über ›fremde‹ Gruppen, das von den Massenmedien zur Verfügung gestellt wird.
- *Viertens* ergeben sich komplementäre Probleme aus der Verkündigung humanistischer Ideale mit dem Ziel der *Versöhnung der Menschheit*. Konzepte wie die einer ›humanen Gesellschaft‹, die Aufforderung zu ›Toleranz und Akzeptanz‹, zu ›menschwürdiger Behandlung‹ und zu ›Solidarität zwischen allen Menschen‹ (vgl. z.B. Küng/Kuschel 1993) leiden an ihrem ungeheuren Grad an Abstraktion und dem Fehlen von Instanzen, bei denen man Menschenrechtsansprüche einfordern und womöglich einklagen kann. Eine Übersetzung dieser ebenso wolkigen wie abgehobenen Ideale

der ›Fernstenliebe‹ in die gesellschaftliche Alltagspraxis ist kaum möglich. Größerer Erfolg scheint da der ›unsichtbaren Hand‹ des Marktes beschieden zu sein: Die transnationalen Symbole der Massen- und Konsumkultur lassen Teilhabe allein als Fragen des Geschmacks und vor allem des Geldes erscheinen.⁴

4.2 Integration in sozialen Welten: Legitimierung, Kreuzung und Segmentierung sozialer Welten

Die Konfliktstruktur und der zweifelhafte Erfolg symbolischer Überformung von Arenen verweisen auf deren grundsätzlich offenen Charakter. Demgegenüber erweisen sich soziale Welten zunächst als Räume gelungener sozialer Schließung. Diese Schließung sozialer Welten um ihre Kernaktivität(en) weist diese zum einen als sozialstrukturelle Grundeinheiten von Gegenwartsgesellschaften aus. Zum anderen verdankt sie sich wiederum drei abstrakt-formal beschreibbaren Ordnungsbildungsprozessen (Strauss 1978, 1982 u. 1984), die ihrerseits nicht zum Abschluss kommen: Dies betrifft zum einen die Kreuzung der sozialen Welt mit benachbarten Welten, die für die erfolgreiche Handlungsdurchführung relevant sind; Zum Zweiten die Segmentierung der sozialen Welten in Teilwelten, insbesondere in solche, die spezifischen Teilaktivitäten gewidmet sind oder die Kernaktivitäten in gruppenspezifischer Art und Weise verrichten. Auch hier wird die Frage der Kreuzung, nun der von Teilwelten, relevant; schließlich die Legitimierung, d.h. die Rechtfertigung der Durchführung der sozialweltlichen Handlungen bzw. der Art und Weise, wie diese vollzogen werden und insbesondere die Begründung des Ressourcenzuflusses in die soziale Welt.

Die Mitglieder weithin vergangener ›einfacher‹ Gesellschaften bewohnten – idealtypisch gesprochen – eine einzige ›soziale Welt‹, mit einem gemeinsamen Relevanzsystem und geteiltem Wissen. Moderne Gesellschaften dagegen gliedern sich in eine Vielzahl von verselbstständigten sozialen Welten, in deren Zentrum zumeist eine Tätigkeit oder soziale Rolle steht.

Instead of being a full-time member of one ›total and whole‹ society, modern man is a part-time citizen in a variety of part-time societies. Instead of living within one meaningful world system to which he owes complete loyalty he now lives in many differently structured ›worlds‹ to each of which he owes only partly allegiance (Luckmann 1978, 282).

Meist wählen Menschen eine soziale Welt aus als »nucleus around which his other life-worlds can be arranged« (Luckmann 1978, 285).

Es ist sinnvoll, zwischen zwei Typen sozialer Welten zu unterscheiden. Erstens soll ganz allgemein von sozialen Welten und Teilwelten die Rede sein, wenn generell und wie oben ausgeführt aktivitätszentrierte ›Wahrnehmungs- und Handlungsräume‹ gemeint sind. Es lassen sich, ohne Anspruch auf Vollständigkeit, einige typische Formen sozialer Welten ausmachen: Szenen (Hitzler/Bucher/Niederbacher 2001), Professionen (Pfadenhauer 2005), Vereine (Zimmer 1996) und Verbände (Truman 1965), Gemeinden und Ortsgesellschaften

(Häußermann/Siebel 2004), Nationen und andere politische Gemeinschaften (Anderson 1991), Netzwerke (Powell 1996), Soziale Bewegungen (Roth/Rucht 2008), *Peer-Groups* (Schmidt 2004), Haushalte und Familien (Allert 1998). Auch die vielstufig gegliederten Funktionssysteme der ›Weltgesellschaft‹ (WTO bis Finanzamt Essen; FIFA bis VfB Kurpfalz Cosmos Neckarau) lassen sich als soziale Welten konzeptualisieren: Auch sie sind nichts weiter als

Handlungsstrukturen, die als spezialisierte Rollensysteme institutionalisiert sind [...]. Die Handlungsnormen der verschiedenen Bereiche sind wesentlich von den jeweiligen institutionenspezifischen Grundfunktionen bestimmt. Sie sind »zweckrational« auf die Funktionen bezogen (Luckmann 2007, 223).

Mehr als nur Interaktions- und Kommunikationszusammenhänge sind, zweitens, soziale Milieus. In ihnen verdichtet sich aufgrund der Intensität und Dauerhaftigkeit der unmittelbaren wie mittelbaren personalen Kommunikation das sozialweltliche Wissen zu einem »common ground« (Gumperz 2002). Konstitutiv für diese oftmals, jedoch nicht zwingend lokalen posttraditionalen Gemeinschaften (Hitzler 1998) ist, ähnlich wie für Max Webers »Sippe«, ein »reales Gemeinschaftshandeln«, was sie von abstrakten politischen Gemeinschaften wie der Nation oder von der ›ethnischen‹ Gruppe unterscheidet, die »nur (gegläubte) ›Gemeinsamkeit‹, nicht aber ›Gemeinschaft‹ ist« (Weber 1972, 237). Es handelt sich bei ihnen um »Gruppen Gleichgesinnter« (Hradil 2006, 4), bei denen sich die Bindung ans Milieu von einem themenzentrierten Handlungsinteresse zum emotional grundierten Selbstzweck transzendiert.

4.3 Situierete Identitäten und Lebensstile

Hans Joas (1991) hat den Rollen-Begriff in der Tradition von Mead und Parsons rekonstruiert und deutlich gemacht, dass ihm dort eine grundlagentheoretische Bedeutung zukommt. ›Rollenübernahme‹ ist eine anthropologische Angelegenheit, über die Sozialität überhaupt erst möglich wird, indem das eigene Verhalten an »potentiellen Reaktionen von Partnern« (Joas 1991, 138) ausgerichtet wird. Der »generalized other« erlegt dem sozialisierten Erwachsenen Verhaltenserwartungen auf, die im Begriff der Rolle konzeptionell gebündelt werden. Joas kritisiert die Verdünnung des Rollen-Begriffs, vorangetrieben über die Begriffsverwendung bei Dahrendorf, verweist zugleich aber auch auf die Verhärtungen bei Parsons, die sich aus dessen Abstraktion von der Interaktion (Vergesellschaft) zu Gesellschaft ergeben: »Gesellschaft bedeutet dann die Unterwerfung aller unter ein nicht weiter rational ableitbares, rational nicht begründbares und daher auch nicht kritisierbares Wertsystem.« (Joas 1991, 140f.) Während bei Parsons der normative Konsens Integration sichert, betont Merton (1957; Merton/Barber 1976) demgegenüber die Wirklichkeit des Rollenkonflikts. Joas kritisiert jedoch Merton, da dieser »nur eine Liberalisierung von Parsons' Theorie« (Joas 1991, 141) erreiche und das Rollenkonzept aus seiner gesellschaftstheoretischen Fundierung löse. Damit wird jedoch die

eigentliche Leistung Mertons verkannt: Wenn man den Rollen-Begriff nicht mit Blick auf die anthropologische Fundierung der Gesellschaftstheorie in der Rollen-Übernahme verengt, sondern ihm im Rahmen einer – mit diesen gesellschaftstheoretischen Grundannahmen im Übrigen in Einklang befindlichen – soziologischen Theorie des ›Ambivalenzmanagements‹ (Zifonun 2008b) Platz einräumt, wird erkennbar, dass Mertons Diskussion der Mechanismen der Konfliktbewältigung für eine Integrationstheorie moderner Gesellschaften äußerst wertvoll ist, handelt es sich bei ihnen doch um institutionalisierte Mechanismen zur Lösung einer für den modernen Gesellschaftstypus charakteristischen Problemlage: der Vielfalt an Rollen, die der Einzelne einnimmt, der vielfältigen divergierenden Erwartungen, die an einen Rolleninhaber gerichtet werden und die Widersprüchlichkeit von Anforderungen, die in einer Rolle institutionalisiert sind (Leggewie 2009b). Nicht Rollenübernahme – als anthropologische Konstante –, sondern Rollendifferenzierung – als historisches Phänomen – steht hier zur Frage.

Rollendifferenzierung hat Anselm Strauss mit Blick auf die Frage der biografischen Integration sozial differenzierter Rollen ebenfalls in *Spiegel und Masken* diskutiert und in diesem Zusammenhang das Rollenkonzept kritisch diskutiert. Der Rollen-Begriff suggeriert für Strauss ein zu deterministisches Bild von den Spielzwängen des Einzelnen: Man spielt eben nicht nur eine Rolle in einem vorgegeben Stück, sondern vielfältige wechselnde Rollen, mit denen man selbst fortwährend konfrontiert wird. Und dies in einem Stück, dessen Verlauf und Ausgang offen ist und bei dem auch die Frage der Mitspieler (wer – wie – wann?) sich im Laufe des Stücks immer wieder aufs Neue stellt (Strauss 1968, 57ff.).

Die *Konstruktion persönlicher Identität* vollzieht sich mithin in modernen Gesellschaften unter den Bedingungen der Rollendifferenzierung und der kulturellen Pluralisierung (Luckmann 2007, 224 u. 250). Diese modernen Bedingungen hat aber eben Strauss ins Zentrum seiner Definition sozialer Welten gestellt: die mehrfache und wechselnde Zugehörigkeit zu Teilzeitwelten. Strauss weist sich damit als Differenzierungstheoretiker aus, der die Überlagerung funktionaler, stratifikatorischer und segmentärer Differenzierung in Gegenwartsgesellschaften in Rechnung stellt. Als Folgen dieser sozialstrukturell induzierten Differenzierungsphänomene lassen sich Identitätskonfusion und die Ausbildung einer anpassungsfähigen, außengeleiteten Persönlichkeit benennen (Luckmann 2007, 252), andererseits aber auch schöpferische Prozesse des Sinnbastelns und der Konstruktion einer Bastelexistenz (Hitzler 1994; Hitzler/Honer 1994). Hierin offenbart sich als allgemeines Phänomen Individualisierung, die Simmel als Folge der Teilhabe an zahllosen sozialen Kreisen charakterisiert hat, die sich in einer Person kreuzen (Simmel 1908/1992). Es ist gerade diese Vervielfältigung internalisierter sozialer Welten, die die Einheit persönlicher Identität in Frage stellt und als Reaktion auf diese ›Krise‹ Individualisierungsprozesse auslöst (Luckmann 1979). Es ist diese nur scheinbar paradoxe Beziehung zwischen Identitätskrise und Individualisierung, die am subjektiven Pol als »Ambivalenz der Moderne« (Schimank 2007, 32) gefasst werden kann.

Mechanismen der Integration persönlicher Identität sind mithin Individualisierung und deren Stilisierung: die Konstruktion und Performanz von Einzigartigkeit und Selbstbestimmtheit des Individuums (Schimank 2007, 42f.). Bewerkstelligt wird dies zum einen durch das ›Basteln‹ einer Biografie: Moderne Individuen integrieren die vielfältigen, teils widersprüchlichen Aspekte ihres Lebens, indem sie eine Biografie konstruieren, die, trotz scheinbar gesplitteter, partizipativer Identität, eine imaginierte personale Einheit hervortreten lässt (vgl. Berger 1963, 54ff.). Zum anderen erlangt man Individualität durch die Pflege eines Lebensstils. Moderne Lebensstile sind expressive Darstellungsformen mittels derer Individuen ihre Lebenshaltung und ihre soziale Position zum Ausdruck bringen. In ihnen wird gerade nicht primär Mitgliedschaft in einer ›Gemeinschaft‹ angezeigt. Vielmehr sind sie individuelle Zuordnungs- und Abgrenzungsformen, mittels derer Individuen eine gewisse soziale Zugehörigkeit zu bzw. Abgrenzung von anderen Stilen erkennbar machen und zugleich ihre individuelle Stellung innerhalb bzw. ihre individuelle Haltung gegenüber ihrer eigenen ›Gruppe‹ anzeigen (Soeffner 2005, 20). So sind Lebensstile Mechanismen der individuellen Zuordnung und Abgrenzung, die angenommen, abgelegt und ausgetauscht werden und nicht Ausdruck von Kollektivität. »Die Individualität der Person«, so fasst Schimank (2007, 48f.) zusammen, »ist zugleich zwangsläufiges Resultat zunehmender Rollendifferenzierung und funktionales Erfordernis zur Bewältigung der aus dieser hervorgegangenen gesellschaftlichen Integrationsprobleme.«

Die von Sinus Sociovision vorgelegten Untersuchungen, die »Lebensstile als Milieus« (Müller 1989, 62) interpretieren, unterscheiden anschaulich unterschiedliche Lebensstiltypen – für die Bundesrepublik zuletzt die Folgenden: Etablierte, Postmaterielle, Moderne Performer, Konservative, Traditionsverwurzelte, DDR-Nostalgische, Bürgerliche Mitte, Konsum-Materialisten, Experimentalisten, Hedonisten (Sinus Sociovision 2006). Tatsächlich handelt es sich bei den ›Sinus-Milieus‹ nicht um Milieus, sondern vielmehr um typische Sets von Individualmerkmalen, also um Personenkategorien mit zugehörigen typischen individuellen Lebensstilpräferenzen, mit denen der Einzelne seine persönliche Identität ausgestaltet.

5. ZUSAMMENFASSUNG: ›AMBIVALENZMANAGEMENT‹

Die prozessualen und institutionellen Mechanismen des Ambivalenzmanagements unter den Bedingungen von Interkulturalität lassen sich folgendermaßen zusammenfassen:

- *Die Segmentierung der Lebenswelt in soziale Welten und Subwelten.* Die Bedeutung der Segmentierung liegt gerade darin, in einer Situation strukturell bedingter Kreuzung die Trennung von Wissensbereichen zu gewährleisten. Soziale Welten sind als Formen ›reflexiver‹ kulturelle Schließung zu verstehen, die kulturelle Vereindeutigung unter der Bedingung struktureller Vieldeutigkeit vermöglichen.

- *Die Sequenzialisierung von Tätigkeiten und Rollen.* Die Rhythmisierung widersprüchlicher Orientierungen und Einstellungen leistet in zeitlicher Dimension, was durch Segmentierung in räumlicher und institutioneller Hinsicht vollzogen wird.
- *Die Intensivierung von Aushandlungsprozessen* zwischen den verschiedenen separierten (>segmentierten<) und doch aufeinander verwiesenen (>gekreuzten<) sozialen Sphären in Arenen. Spannung, Konflikt und Uneindeutigkeit werden also nicht durch >Ambivalenzvernichtung< bewältigt, sondern durch institutionalisierte Dauerreflexion bzw. institutionalisierten Dauerkonflikt. Dauerreflexion meint, dass die Uneindeutigkeit und Instabilität von Interessen und Identitäten, die sich aus wechselnden, mehrfachen Teilzeitmitgliedschaften ergeben, nicht durch ein prozessuales symbolisches Abschließen sozialer Welten bearbeitet wird, sondern durch die beständige Explikation und reflexive Aushandlung dieser Interessen und Identitäten. Der Dauerkonflikt zielt dagegen gerade auf die Verfestigung symbolischer Grenzen zwischen den in Berührung befindlichen sozialen Welten. Der Konflikt wird hier zum Medium der Binnenintegration in Abgrenzung zum >Nachbarn<, die sich durch Ausgrenzung vollzieht. Konflikt wird so zur Normalität, hat nichts Revolutionäres oder Problematisches, das die Ordnung auseinander treiben würde. Neben intermediären Organisationen und Verbänden stellen heute Staat und politisches System institutionalisierte Großarenen dar: Durch die moderne Auffächerung und Verselbstständigung institutioneller Sphären verliert die Politik als Ganzes ihren Status als übergreifende symbolische Sinnwelt. Statt die Integration der zersplitterten Wirklichkeit zu leisten, steht sie in Konkurrenz zu anderen sozialen Welten (Zifonun 2004b). Auch wenn sie ihre Stellung als gesellschaftliches Steuerungszentrum eingebüßt hat, ist sie aber dennoch nicht nur soziale Welt neben anderen. Staat und politisches System sind die Arena für die Moderation gesellschaftlicher Aushandlungsprozesse. Dabei findet jedoch gesellschaftliche Selbststeuerung im »Schatten der Hierarchie« statt (Scharpf 1996, 510ff.) und beharrt der Staat nachdrücklich auf seinem »Monopol legitimer Gewaltsamkeit« (Weber 1920, 547).
- *>Organische Solidarität< durch marktförmige Beziehungen.* Durch die arbeitsteilige Organisation der Durchführung ihrer Aktivitäten binden soziale (Teil-) Welten ihre Angehörigen aneinander. Aus Separierung erwächst Koordination. Mit Durkheim kann argumentiert werden, »dass dauernde Leistungsabhängigkeiten zwischen den spezialisierten Akteuren in der modernen Gesellschaft deren Zusammenhalt sichern« kann (Schimank 2007, 33). Soziale Welten binden ihre Mitglieder aber nicht nur aneinander, sondern auch an die soziale Welt selbst und sichern so ihren Bestand. Die Integration ihrer Mitglieder vollziehen sie, indem sie Handlungs- und Deutungsangebote offerieren, die für diese attraktiv sind. Diese Form interessenorientierter, marktförmiger sozialer Integration erweist sich als typische Reaktion auf die Bedingungen individualisierter, pluralistischer Gesellschaften. Soziale Welten offerieren Produkte auf der sozio-kulturellen Angebotspalette, von denen sich die Angehörigen der »Multioptionsgesellschaft« (Gross 1994) bedienen

können. Mit seinen Angeboten beteiligten sich soziale Welten an der marktförmigen Konkurrenz um Mitglieder auf dem Markt sozialer Welten und Weltanschauungen (vgl. Berger 1980).

- *Die posttraditionale Vergemeinschaftung in sozialen Milieus.* Die charakteristischen Merkmale posttraditionaler Vergemeinschaftung hat Ronald Hitzler (1998) beschrieben: Sie bildet sich als Reaktion auf die Erfahrung der »strukturellen Freisetzung« (Hitzler 1998, 81) aus tradierten Sozialbeziehungen und basiert nicht auf »naturwüchsiger Solidarität« (ebd., 83) unter Blutsverwandten. Vielmehr schaffen sich ihre Angehörigen, angetrieben und getragen von »Gemeinschafts-Unternehmern«, ihre eigenen Mythen, Selbstausslegungen und Handlungspraktiken. Sie können Mitgliedschaft nicht als selbstverständlich gegeben betrachten, sondern müssen »zur Mitgliedschaft verführ[t]« werden (Hitzler 1998, 85). Wesentlich für den Zusammenhalt der Mitglieder ist die »Komplizenschaft gegenüber dem bzw. den »Dritten«« (ebd.). Milieus sind damit moderne Sphären »mechanischer Solidarität«. Dennoch wird ein soziales Milieu lediglich zur ausschnittsweisen Gemeinschaft, relevant nur für die Zeit der Zugehörigkeit. Ein Milieu, in dessen Zentrum ein Verein steht, das die Mitgliedschaft also formalisiert, schafft Voraussetzungen für eine langfristige Institutionalisierung, im Gegensatz zu fluiden Szenen, die allein auf die Anziehungskraft ihrer Eventangebote setzen.
- *Die Legitimierung sozialer Welten durch symbolische Überhöhung.* Sie bildet das symbolische, der Reflexion sich gerade entziehende Gegengewicht zum Modus der konfliktregulierenden Dauerreflexion. Durch Legitimierung werden die widerstrebenden Teile einer sozialen (Teil-)Welt in einen übergreifenden Sinnhorizont integriert (Zifonun 2004b). Mythen, Rituale und Symbole sind nicht an sich handlungsleitend. Entscheidender für die Gestaltung des Alltags sind Deutungs- und Handlungsmuster der Akteure, die einer Vielzahl unterschiedlicher Wissensbestände innerhalb sozialer Welten entstammen. Nicht in der Formgebung des Alltagshandelns liegt ihre Bedeutung, sondern in dessen *nachträglicher Transzendenz*: im »Management« des Alltags durch die Bewältigung von Krisen und die Überbrückung von Grenzen zwischen den Teilwelten. Insbesondere für soziale Milieus ist die Art der symbolischen Überhöhung von Bedeutung. Inklusionsmilieus verfügen über »universalistische« symbolische Überhöhungen und einen »flachen« Mythos, der für jeden Einzelnen akzeptabel sein und dadurch möglichst viele integrieren soll. Dagegen setzen Segregationsmilieus auf inhaltsreichere Ideologien, die die Konversion des Einzelnen und die Aufgabe seiner eigenen Ideen nötig machen. Dadurch wird einerseits die Milieubindung intensiver, der Kreis (potentieller) Mitglieder aber kleiner: Segregationsmilieus sind Avantgardeveranstaltungen und wollen es in der Regel auch sein. Aber selbst Segregationsmilieus sind nicht traditional, sondern den selben modernen Strukturzwängen ausgeliefert: Sie sind nicht alternativlos, sondern sehen sich der Konkurrenz ausgesetzt; sie müssen um Anhänger und Mitglieder werben und ihnen ein attraktives ideologisches Angebot machen; da sie institutionell nicht autark sind, sind ihre Mitglieder dem Zwang zum Außenkontakt aus-

geliefert; diese Außenkontakte ihrer Mitglieder können sie nicht komplett kontrollieren. Der Einsatz von »Fundamental-Mythen« (Hitzler 1998, 88) in Segregationsmilieus im Gegensatz zu »flachen«, individualistischen Überhöhungen führt zu einem anderen Typus der Vergemeinschaftung, der nichtsdestoweniger posttraditional ist.

- *Die Konstruktion und Darstellung von Individualität.* Die Pflege eines Lebensstils dient der expressiven Darstellung individueller Transzendenz der Widersprüche in der eigenen Person, die sich aus der modernen Rollendifferenzierung und mehrfachen Mitgliedschaften ergeben. Sie dient genauso der Integration der Persönlichkeit wie sie eine ästhetische Form der Grenzziehung darstellt, die individuelle Positionierung im Rahmen kollektiver Zugehörigkeit ermöglicht. Stilisierung ist Medium der Selbstcharismatisierung, d.h. der performativen Inszenierung persönlicher Identität vor und mit einem Publikum, durch die der Einzelne als einzigartiges Individuum anerkannt zu werden strebt. Die gezielte Herstellung der Kontinuität im Lebensverlauf durch die Konstruktion einer Biografie verweist schließlich darauf, dass moderne Individuen den Anspruch, ihr Leben, trotz vielfältiger, widerstrebender sozialer Ansprüche, selbstbestimmt zu gestalten, auch auf die Gestaltung ihrer Persönlichkeit wenden.

Zygmunt Bauman (1991) hat die Moderne als Zeitalter charakterisiert, das sich durch das Ausschalten von Ambivalenz, durch Dichotomisierung und Vernichtung des Unentscheidbaren auszeichnet. Damit ist allerdings nur die halbe Wahrheit gesagt. Das stimmt, wenn man sich die Selbstbeschreibungen der Moderne und ihre ideologischen Programme anschaut. Zwischen diesen und der lebensweltlichen Wirklichkeit besteht aber nicht notwendigerweise Übereinstimmung. Ein pragmatistisches Verständnis von Interkulturalität offenbart, dass moderne Gesellschaften widersprüchliche Einheiten bilden, die mit ihren Widersprüchen und durch ihre Widersprüche leben und deren Angehörige diese Widersprüche selbst bewältigen. Das Miteinander von Differenzierung und Integration verweigert sich einer Vereindeutigung. Die Ambivalenzbewältigungsstrategien konstituieren ein Sowohl-als-auch, das Differenz nicht auflöst, sondern die zueinander in Spannung stehenden Bereiche aufeinander bezieht, statt sie voneinander zu trennen. Aus dieser Perspektive kann damit auch die soziologische Frage nach der Integration in Frage gestellt werden, die sich nicht als Alternative zwischen Assimilation und »Parallelgesellschaft«, zwischen Teilhabe und Segregation stellt, sondern als unentscheidbar erweist, als Gleichzeitigkeit und Doppeltheit.

Die vorgeschlagene pragmatistische Perspektive auf Interkulturalität reagiert konzeptionell auf die Fragmentierung und Konnektivität moderner Individuen wie moderner Gesellschaften. Sie attestiert, dass Integration fraglich und erklärungsbedürftig ist und gibt Antworten darauf, wie die Entstehung von Einheit und von Zonen der Konkordanz dennoch möglich ist. Soziale Welten basieren darauf, dass Menschen Dinge gemeinsam tun. Dies setzt ein gewisses Maß an geteiltem Wissen voraus, so wie in diesem Tun wiederum Wissen produziert

wird. Bei aller Heterogenität der Interessen und Orientierungen ihrer Angehörigen sind soziale Welten nur dann einigermaßen dauerhaft und funktional (hinsichtlich der Ermöglichung und Durchführung ihrer Kernaktivitäten), wenn sie diesen Grundbestand an Wissen garantieren. Dieses in der Interaktion immer wieder aufgefrischte Wissen dient als gemeinsamer symbolischer Referenzrahmen. Es umfasst einen Bestand an geteilten Routinen, Erfahrungen und Erinnerungen, die den sozialen Raum als einen gemeinsamen erscheinen lassen, selbst dann, wenn man nur routiniert improvisiert, Erfahrungen divergent interpretiert und unterschiedlich erinnert.

ANMERKUNGEN

- 1 | Zu unserer Verwendung des Milieu-Begriffs vgl. Abschnitt 4.2.
- 2 | Die pragmatistische Grundorientierung von Goffman und Strauss haben jüngst Jürgen Raab (2008) bzw. Jörg Strübing (2007) herausgearbeitet.
- 3 | Für empirische Analysen vgl. Soeffner/Zifonun 2008.
- 4 | Es dürfte deutlich geworden sein, dass die genannten Modi symbolischer Integration selbst erst performativ die gesellschaftlichen Einheiten erzeugen, die sie dann zu integrieren versprechen – sei es die Nation, die religiöse Gemeinschaft der Gläubigen oder die universelle Weltgesellschaft.

LITERATUR

- Allert, Tilman (1998): Die Familie. Fallstudien zur Unverwüstlichkeit einer Lebensform. Berlin/New York
- Anderson, Benedict (21991): Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism. London/New York
- Appadurai, Arjun (1996): Here and Now. In: Ders.: Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization. Minneapolis/London, S. 1-23
- Bauman, Zygmunt (1991): Moderne und Ambivalenz. In: Uli Bielefeld (Hg.): Das Eigene und das Fremde. Neuer Rassismus in der Alten Welt? Hamburg, S. 23-49
- Berger, Peter L. (1963): Invitation to Sociology: A Humanistic Perspective. New York
- Ders. (1980): Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft. Frankfurt a.M.
- Ders./Luckmann, Thomas (1980): Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie. Frankfurt a.M.
- Brubaker, Rogers (2007): Ethnizität ohne Gruppen. Hamburg
- Elias, Norbert/Scotson, John L. (1990): Etablierte und Außenseiter. Frankfurt a.M.
- Goffman, Erving (1974): Das Individuum im öffentlichen Austausch. Mikrostudien zur öffentlichen Ordnung. Frankfurt a.M.
- Ders. (1986): Interaktionsrituale. Über Verhalten in direkter Kommunikation. Frankfurt a.M.

- Ders. (1994): Die Interaktionsordnung. In: Hubert Knoblauch (Hg.): Interaktion und Geschlecht. Frankfurt a.M./New York, S. 50-104
- Grathoff, Richard (1989): Milieu und Lebenswelt. Einführung in die phänomenologische Soziologie und die sozialphänomenologische Forschung. Frankfurt a.M.
- Gross, Peter (1994): Die Multioptionsgesellschaft. Frankfurt a.M.
- Gumperz, John J. (2002): Sharing Common Ground. In: Inken Keim/Wilfried Schütte (Hg.): Soziale Welten und kommunikative Stile. Festschrift für Werner Kallmeyer zum 60. Geburtstag. Tübingen, S. 47-56
- Günthner, Susanne/Luckmann, Thomas (2002): Wissensasymmetrien in interkultureller Kommunikation. In: Helga Kotthoff (Hg.): Kultur(en) im Gespräch. Tübingen, S. 213-243
- Gurwitsch, Aron (1977): Die mitmenschlichen Begegnungen in der Milieuwelt. Berlin
- Hahn, Alois (1994): Die soziale Konstruktion des Fremden. In: Walter M. Sprondel (Hg.): Die Objektivität der Ordnungen und ihre kommunikative Konstruktion. Frankfurt a.M., S. 140-163
- Häußermann, Hartmut/Siebel, Walter (2004): Stadtsoziologie. Eine Einführung. Frankfurt a.M./New York
- Hitzler, Ronald (1994): Sinnbasteln. Zur subjektiven Aneignung von Lebensstilen. In: Ingo Mörrth/Gerald Fröhlich (Hg.): Das symbolische Kapital der Lebensstile. Zur Kulturosoziologie der Moderne nach Pierre Bourdieu. Frankfurt a.M./New York, S. 75-92
- Ders. (1998): Posttraditionale Vergemeinschaftung. Über neue Formen der Sozialbindung. In: Berliner Debatte initial 9, H. 1, S. 81-89
- Ders. (1999): Welten erkunden. Soziologie als (eine Art) Ethnologie der eigenen Gesellschaft. In: Soziale Welt 50, S. 473-482
- Ders./Honer, Anne (1994): Bastelexistenz. Über subjektive Konsequenzen der Individualisierung. In: Ulrich Beck/Elisabeth Beck-Gernsheim (Hg.): Riskante Freiheiten. Frankfurt a.M., S. 307-315
- Ders./Bucher, Thomas/Niederbacher, Arne (2001): Leben in Szenen. Formen jugendlicher Vergemeinschaftung heute. Opladen
- Honer, Anne (1999): Bausteine zu einer lebensweltorientierten Wissenssoziologie. In: Ronald Hitzler/Jo Reichertz/Norbert Schröer (Hg.): Hermeneutische Wissenssoziologie. Standpunkte zur Theorie der Interpretation. Konstanz, S. 51-67
- Hradil, Stefan (2006): Soziale Milieus – eine praxisorientierte Forschungsperspektive. In: APuZ 44/45, S. 3-10
- Joas, Hans (1991): Rollen- und Interaktionstheorien in der Sozialisationsforschung. In: Klaus Hurrelmann/Dieter Ulich (Hg.): Neues Handbuch der Sozialisationsforschung. Weinheim/Basel, S. 137-152
- Küng, Hans/Kuschel, Karl-Josef (Hg.) (1993): Erklärung zum Weltethos. Die Deklaration des Parlaments der Weltreligionen. München/Zürich
- Kurzman, Charles (2002): Bin Laden and Other Thoroughly Modern Muslims. In: Contexts, Fall/Winter, S. 13-20
- Leggewie, Claus (2008): Historikerstreit transnational. In: Steffen Kailitz (Hg.): Die Gegenwart der Vergangenheit. Der »Historikerstreit« und die deutsche Geschichtspolitik. Wiesbaden

- Ders. (2009): Schlachtfeld Europa. Transnationale Erinnerung und europäische Identität. Online unter: www.eurozine.com/articles/2009-02-04-leggewie-de.html (Stand: 11.03.2009)
- Ders. (2009b): Wie notwendig sind Kunst und Kultur für die gesellschaftliche Einbindung von ZuwanderInnen? Das Beispiel der Kulturregion Ruhr. In: *Transit*, H. 37, S. 105-116
- Levy, Daniel/Sznaider Natan (2001): *Erinnerung im globalen Zeitalter: Der Holocaust*. Frankfurt a.M.
- Luckmann, Benita (1978): The Small Life-Worlds of Modern Man. In: Thomas Luckmann (Hg.): *Phenomenology and Sociology. Selected Readings*. New York, S. 275-290
- Luckmann, Thomas (1979): Persönliche Identität, soziale Rolle und Rollendistanz. In: Odo Marquard/Karlheinz Stierle (Hg.): *Identität. Poetik und Hermeneutik*. Bd. 8. München, S. 293-313
- Ders. (2007): *Lebenswelt, Identität und Gesellschaft: Schriften zur Wissens- und Proto-soziologie*. Konstanz
- Merton, Robert K. (1957): The Role-Set: Problems in Sociological Theory. In: *The British Journal of Sociology* 8, H. 2, S. 106-120
- Ders./Barber, Elinor (1976): *Sociological Ambivalence*. In: Ders.: *Sociological Ambivalence and Other Essays*. New York, S. 3-31
- Müller, Hans-Peter (1989): Lebensstile. Ein neues Paradigma der Differenzierungs- und Ungleichheitsforschung? In: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 41, S. 53-71
- Pfadenhauer, Michaela (Hg.) (2005): *Professionelles Handeln*. Wiesbaden
- Powell, Walter W. (1996): Weder Markt noch Hierarchie: Netzwerkartige Organisationsformen. In: Patrick Kenis/Volker Schneider (Hg.): *Organisation und Netzwerk. Institutionelle Steuerung in Wirtschaft und Politik*. Frankfurt a.M., S. 213-271
- Raab, Jürgen (2008): *Erving Goffman*. Konstanz
- Rorty, Richard (1988): *Solidarität oder Objektivität? Drei philosophische Essays*. Stuttgart
- Ders. (1989) *Kontingenz, Ironie und Solidarität*. Frankfurt a.M.
- Ders. (1998a): Rationality and Cultural Difference. In: Ders. *Truth and Progress. Philosophical Papers*, Vol. 3, London/New York, S. 186-201
- Ders. (1998b): *Achieving Our Country: Leftist Thought in Twentieth Century America*. Cambridge (MA)
- Ders. (2007): *Philosophy as Cultural Politics*. Cambridge (dt. Frankfurt a.M. 2008)
- Roth, Roland/Rucht, Dieter (Hg.) (2008): *Die Sozialen Bewegungen in Deutschland seit 1945. Ein Handbuch*. Frankfurt a.M./New York
- Scharpf, Fritz W. (1996): Positive und negative Koordination in Verhandlungssystemen. In: Kenis/Schneider (Hg.) 1996, S. 497-534
- Schelsky, Helmut (1965): Ist die Dauerreflexion institutionalisierbar? Zum Thema einer modernen Religionssoziologie. In: Helmut Schelsky (Hg.): *Auf der Suche nach Wirklichkeit*. Düsseldorf/Köln, S. 250-275
- Schimank, Uwe (2007): *Theorien gesellschaftlicher Differenzierung*. Wiesbaden
- Schmidt, Axel (2004): *Doing peer-group. Die interaktive Konstitution jugendlicher Gruppenpraxis*. Frankfurt a.M.

- Schütz, Alfred (1972): Der Fremde. In: Ders.: Gesammelte Aufsätze II: Studien zur soziologischen Theorie. Den Haag, S. 53-69
- Simmel, Georg (1908/1992): Die Kreuzung sozialer Kreise. In: Ders.: Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung. Frankfurt a.M., S. 456-511
- Sinus Sociovision (2006): Informationen zu den Sinus-Milieus 2006. Heidelberg
- Soeffner, Hans-Georg (1991): Trajectory – das geplante Fragment. Die Kritik der empirischen Vernunft bei Anselm Strauss. In: Bios 4, H. 1, S. 1-12
- Ders. (2005): Stile des Lebens – Ästhetische Gegenentwürfe zur Alltagspragmatik. In: Ders.: Zeitbilder. Versuche über Glück, Lebensstil, Gewalt und Schuld. Frankfurt a.M./New York, S. 17-48
- Ders./Zifonun, Dariuš (2008): Teil B: Soziale Teilhabe in der Welt des Fußballsports. In: Sighard Neckel/Hans-Georg Soeffner (Hg.): Mittendrin im Abseits: Ethnische Gruppenbeziehungen im lokalen Kontext. Wiesbaden
- Strauss, Anselm (1968): Spiegel und Masken: Die Suche nach Identität. Frankfurt a.M.
- Ders. (1978): A Social World Perspective. In: Norman K. Denzin (Hg.): Studies in Symbolic Interaction. An Annual Compilation of Research. Bd. 1. Greenwich, S. 119-128
- Ders. (1982): Social Worlds and Legitimation Processes. In: Denzin 1982, Bd. 4, S. 171-190
- Ders. (1984): Social Worlds and their Segmentation Processes. In: Denzin 1982, Bd. 5, S. 123-139
- Ders. (1993): Continual Permutations of Action. New York
- Strübing, Jörg (2007): Anselm Strauss. Konstanz
- Truman, David B. (1965): The Governmental Process: Political Interests and Public Opinion. New York
- Weber, Max (1920): Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Bd. I. Tübingen
- Ders. (1972): Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie. Tübingen
- Wimmer, Andreas (2008): The Making and Unmaking of Ethnic Boundaries. A Multi-Level Process Theory. In: American Journal of Sociology 113, H. 4, S. 970-1022
- Zifonun, Dariuš (2004a): Gedenken und Identität. Der deutsche Erinnerungsdiskurs. Frankfurt a.M./New York
- Ders. (2004b): Politisches Wissen und die Wirklichkeit der Politik. Zum Nutzen der Wissenssoziologie für die Bestimmung des Politischen. In: Birgit Schwelling (Hg.): Politikwissenschaft als Kulturwissenschaft: Theorien, Methoden, Problemstellungen. Wiesbaden, S. 255-275
- Ders. (2008a): Imagined Diversities: Migrantenmilieus in der Fußballwelt. In: Gabriele Klein/Michael Meuser (Hg.): Ernste Spiele. Zur politischen Soziologie des Fußballs. Bielefeld, S. 43-57
- Ders. (2008b): Widersprüchlichen Wissens. Elemente einer soziologischen Theorie des Ambivalenzmanagements. In: Jürgen Raab u.a. (Hg.): Phänomenologie und Soziologie. Theoretische Positionen, aktuelle Problemfelder und empirische Umsetzungen. Wiesbaden, S. 307-316
- Zimmer, Annette (1996): Vereine: Basiselement der Demokratie. Eine Analyse aus der Dritte-Sektor-Perspektive. Opladen

Interkulturelle Dinge

MICHAEL NIEHAUS

Als interkulturelle Dinge könnte man – von *uns* aus betrachtet – Objekte bezeichnen, die uns (in welcher Weise und in welcher Intensität auch immer) eine interkulturelle Begegnung ermöglichen, weil sie von einer anderen Kultur in die unsere gewandert sind. Denn zweifellos läuft unser Kontakt zu anderen Kulturen nur zu einem geringen Teil über persönliche Begegnungen mit ihren sogenannten Vertretern ab, in weitaus größerem Maße hingegen über Medien und Artefakte. Während die Medien uns etwas über die fremde Kultur in Form von Erzählungen, Bildern oder Tönen vermitteln, haben wir in den Artefakten einen stummen oder beredten Bestandteil dieser Kultur selbst vor uns. Fremde Kulturen begegnen uns in afrikanischen Masken wie in indischen Musikinstrumenten, in chinesischen Schriftrollen wie in mexikanischen Halsketten. Wenn solche Dinge als Prestigeobjekte dienen oder als Souvenirs, so nehmen sie einen anderen Platz ein als in der Kultur, aus der sie stammen (wenn sie nicht ohnehin für den Export produziert sind).

Letztlich kulminiert der Umgang unserer Kultur mit diesen Dingen in deren Einverleibung in eine Sammlung, in ihrer Musealisierung. Im Museum werden die Dinge stillgestellt. Ganz gleich, ob sie zuvor Gegenstände des Gebrauchs oder sakrale Objekte waren: Nun werden sie, eingewickelt und auseinandergelegt in Diskursen, zu repräsentativen Objekten, die uns die Lebensweise einer fremden Kultur veranschaulichen – bis hin zu einer integrativ ausgerichteten »Musealisierung der Migration« (Baur 2009). Aber diese repräsentative Zeichenhaftigkeit hat ihre Kehrseite darin, dass die Dinge für uns (anders als die Medien) an sich selbst fremd werden können: Sie ziehen sich zurück in eine fundamentale Opazität. Diese Kehrseite haben diejenigen betont, die sich des Dings als einer Sache des Denkens angenommen haben. Martin Heidegger formuliert, dass »die Dinge überhaupt noch nie als Dinge dem Denken zu erscheinen vermochten« (Heidegger 1959, 169); Jacques Lacan erklärt: »Was da ist in *das Ding*, das ist das wirkliche Geheimnis.« (Lacan 1996, 59) Die so angedachten Dinge sind mehr als nur »entrückte Dinge« (Kohl 2007). Dies ist es, was die

Herausgeber bewogen hat, dem ersten Heft der 2007 gegründeten *Zeitschrift für Kulturwissenschaften* den Titel *Fremde Dinge* zu geben.

Aber weder in ihrer repräsentativen Zeichenhaftigkeit noch in ihrer stummen Fremdheit sind die Dinge Kondensationspunkt einer interkulturellen Begegnung. Denn beide Male sind sie, wie man sagen könnte, »aus dem Verkehr gezogen« (und es ist vor allem *unsere* Kultur, die sich anheischig macht, die Dinge in dieser Weise aus dem Verkehr zu ziehen). Daher soll im Folgenden unter interkulturellen Dingen etwas anderes verstanden werden – nicht die Dinge, die von einer Kultur in eine andere gewandert sind, sondern solche, die sich wahrhaft *dazwischen* befinden: Dinge, die noch nicht aus dem Verkehr gezogen, sondern *in* Aktion sind; Dinge, in denen die Sache des Interkulturellen auf dem Spiel steht und nicht schon entschieden ist. Derartige Dinge gibt es vor allem in Geschichten (vgl. Niehaus 2009a). Dort können sie sehr verschiedene Figuren machen. Dazu vier Beispiele von Texten, die ein je anderes interkulturelles Ding jeweils in ihrem Titel führen.

1. DAS GOLDENE VLISS

1821 wurden die ersten beiden Teile von Franz Grillparzers Trilogie *Das goldene Vließ* aufgeführt: das einaktige Vorspiel *Der Gastfreund* und *Die Argonauten*. Das Vorspiel erzählt davon, wie der Grieche Phryxus mit einem Schiff als Flüchtling im fernen Kolchis landet und dort, nachdem er das Gastrecht für sich in Anspruch genommen hat, auf Befehl des Kolcherkönigs Aietes mitsamt seinen Leuten getötet wird. Denn Aietes sieht in dem Fremden von vornherein einen möglichen Aggressor und eine willkommene Beute. Lediglich aus Kalkül lässt er ihn im Glauben, er habe ihm Gastfreundschaft gewährt. Umgekehrt nennt Phryxus seine Forderung »Nimm auf mich und die Meinen in dein Land« zwar ein »bittend Flehn«, fügt aber sogleich hinzu: »Wo nicht so fass ich selber Sitz und Stätte / Vertrauend auf der Götter Beistand.« Damit gebärdet er sich als überlegener Kolonisator in einem gleichsam von Eingeborenen bewohnten Land, das vor ihm »noch kein griech'scher Fuß betrat« (Grillparzer 1821, 220; entsprechend verrät sein Verhalten gegenüber Medea, der Tochter des Aietes, sogleich seine genealogischen Ambitionen).

Es ist das titelgebende Ding, das Phryxus zu diesem Auftreten beflügelt. Gleich bei seiner Ankunft auf der Bühne erweist er dem Standbild des Kolchergottes Peronto seine Verehrung und pflanzt das Vlies als »Weihgeschenk« (ebd., 217) vor aller Augen auf. Wenig später erklärt er ausführlich, wie er in den Besitz dieses »Unterpfandes« gekommen ist. Auf der Flucht vor seinem königlichen Vater hat es ihn nach Delphi verschlagen, wo ihm in einer Traumvision ein Gott erschienen ist, der ihm mit den Worten »Nimm Sieg und Rache hin« (ebd., 219) ein goldenes Widderfell umgelegt hat. Als ihm eben jenes Vlies beim Erwachen als Schmuck einer Götterstatue ins Auge fällt, auf deren Sockel der Name »Kolchis« eingraviert ist, nimmt er es an sich, entkommt aus dem Heiligtum auf ein Schiff und fährt, vom Vlies beschirmt, übers Meer in eben dieses fremde Land.

Seine glückliche Ankunft auf Kolchis muss Phryxus als Beweis der Rechtmäßigkeit seines Tuns und seiner Deutung erscheinen: Dass ihn der Kolchergott Peronto gleichsam nach Kolchis ›geschickt‹ hat, ist ihm Rechtsgrund für eine gastliche Aufnahme. Sie hat also die Anerkennung des Kolchergottes zur Voraussetzung. Nicht unter dem Banner eines eigenen, sondern des fremden Gottes trifft der gewissermaßen assimilationsbereite Phryxus ein. Das Vlies ist das ›symbolische Gut‹, in dem die Positionen des Gastes und des Gastgebers schon vorab ins Spiel gebracht und miteinander verflochten sind. Die interkulturelle Begegnung beginnt nicht an einem Nullpunkt vollständiger Fremdheit, sondern unter einem Vorzeichen. Um diese Geschichte ins Werk zu setzen, muss es einen interkulturellen Ort geben, an dem das symbolische Gut ›deponiert‹ ist: Delphi.

Das Geschehen, von dem Phryxus berichtet, ist gewiss bedeutsam. Aber es kann auch eine andere Deutung als die von ihm vorgetragene erfahren. Daher stellt sich die Frage, in welchem Verhältnis das Hoheitsgebiet, auf das Phryxus mit seiner Ankunft den Fuß gesetzt hat, zur ›Deutungshoheit‹ bezüglich des Vlieses steht, das er in ihm aufgepflanzt hat. Für Aietes jedenfalls ist die Sache klar: Wie Phryxus bevorzugt er eine Deutung, die seinen Interessen, seinem Begehren entgegenkommt. Phryxus »ist ein Bösewicht, / Ein Gottverächter, ein Tempelräuber! / Ich töt' ihn!« Und genauer deklariert Aietes die geplante Tat als ›Opfer‹: »Ich will ihn dir schlachten, Peronto!« Denn aus dem Hergang muss man schließen, dass Peronto die Tat ›gebietet‹:

Führt der Erzürrte ihn nicht selbst
Daß ich ihn strafe, daß ich räche
Des Gottes Schmach und meine? (Ebd., 222f.)

Dem einen ist das goldene Vlies der Talisman und Wegweiser für die glückliche Fahrt in die zukünftige Heimat, das Unterpfand gastlichen Empfangs, dem anderen ist es das Unterpfand straffloser Tötung seines Trägers, die bei seiner Ankunft zu vollstrecken ist. Gewiss bemänteln diese beiden streng komplementären Deutungen ein Begehren. Gleichwohl legen sie sich beide wie von selbst nahe. Sowohl der Grieche Phryxus wie der Barbar Aietes werden zu einer Deutung verführt, die widerlegt werden wird. Und der Grund dafür liegt darin, dass das Ding an einem – freilich zweideutigen – interkulturellen Ort deponiert ist, den es verlassen kann.

Die verhängnisvolle Aneignung des goldenen Vlieses setzt sich fort in der Deutung der ›Devise‹, mit der Phryxus seine Reise angetreten hat und die Aietes ebenfalls übernimmt, und in komplementärer Deutung für sich beansprucht. Für den von der Göttergabe träumenden Phryxus ist ihm »*Sieg und Rache* durch dies Pfand verliehn« (ebd., 220); für Aietes ist »*Sieg und Rache* geknüpft an dies Pfand« (ebd., 223), das ihm der Gott Peronto sendet. Beide erweisen sich damit als blind für die Mehrdeutigkeit dieses von Grillparzer hintergründig konstruierten Spruches: »Nimm Sieg und Rache hin.«¹ Das Gemeinsame der konkurrierenden Deutungen besteht in der unbefragten Voraussetzung, ›Sieg‹

und ›Rache‹ seien als dasselbe und als etwas Erstrebenswertes zu verstehen. Erst unter dieser Voraussetzung taugt der Spruch als Devise im Wortsinne, also als Kampfspruch. Das Vorhaben des Phryxus mag zwar im Falle des Gelingens als Sieg aufgefasst werden, aber dann keineswegs als Rache; die Tat des Aietes hingegen mag zwar als Rache gelten, aber gewiss nicht als Sieg. Der verfehlten Inanspruchnahme des goldenen Vlieses, des symbolischen Guts, entspricht also eine verfehlte Deutung der Devise. Beide Inanspruchnahmen, beide Besitzergreifungen blenden zugunsten einer vorausgesetzten dichotomischen Unterscheidung die Position des Dritten aus, die sich in der Wendung ankündigt, dass Sieg und Rache ›hinzunehmen‹ sind.

Als Phryxus erkennt, dass er einem Hinterhalt zum Opfer fallen wird, meint er, den »Sieg durch eigne Schuld verwirkt« zu haben, und ruft den Kolchergott an, nun »doch *Rache* wenigstens ergehn« zu lassen (ebd., 225). Tatsächlich ist die Bewerkstelligung dieser Rache der Höhepunkt des Dramas und der unauflösliche Knoten, in dem das interkulturelle Ding zu seinem Recht kommt. Der umstellte Phryxus reißt das aufgepflanzte Vlies an sich, hält es Aietes als sein »letztes Gut« vor und fragt ihn »Begehrst du's?« Und als Aietes ihn auffordert ihm das Vlies zu geben, definiert Phryxus die Situation um und spricht: »Nimm's hin des Gastes edles Gut du edler Wirt / Sieh ich vertrau' dir's an, bewahre mir's.« (Ebd., 226) Durch die Annahme des Gutes zu treuen Händen hat Aietes eine Situation geschaffen, in der Phryxus das Gastrecht als formelle Institution geltend machen kann. Seine Rache besteht darin, sich ›als Gast‹ erschlagen zu lassen.² Natürlich will Aietes diese symbolische Instituierung der Gastbeziehung wieder aufheben, die allen interkulturellen Begegnungen zugrunde liegt, die nicht auf einem neutralen Boden stattfinden, aber seine Aufforderung »Nimm es zurück!« wird von Phryxus nur mit Hohn beantwortet. Deshalb stößt ihm Aietes mit den Worten »Nun so nimm dies!« (ebd., 227) sein Schwert in die Brust. Zurück bleibt Aietes, das goldene Vlies in den Händen, mit dem Fluch, den Phryxus auf ihn und die Seinen herabgerufen hat.

»Das Vließ ist das ungerechte Gut«, notiert Grillparzer zu seiner Konzeption (ebd., 781). Tatsächlich zirkuliert das interkulturelle Ding unter der Voraussetzung, dass es keinen rechtmäßigen Eigentümer haben kann. Schon der Umstand, dass Phryxus es ein zweites Mal an sich nimmt, nachdem er es den Kolchern schon als »Weihgeschenk« zurückgegeben hatte, macht deutlich, dass auch die Übergabe zu treuen Händen an Aietes eine fehlerhafte Transaktion ist. Jede Aneignung des Vlieses ist unheilvoll, wie der weitere Verlauf der Trilogie unmissverständlich deutlich macht. Jason, der in den *Argonauten* als vergrößerte Version von Phryxus auf Kolchis landet, verlangt das goldene Vlies vom Kolcherkönig als ein »teures Pfand von Hellas' Heil und Glück«; es könne nicht sein, dass es »in trotziger Barbaren Hand« bleibe, und »zum Siegeszeichen diene« wider Griechenland (ebd., 262). Er raubt es später mit Hilfe Medeas und bringt es nach Jolkos, wo es dem König Peleas zum Verhängnis wird und schließlich – zwischenzeitlich von Medea vergraben – auch Kreon, dem König von Korinth. Nachdem Medea ihre Kinder getötet hat, kündigt sie am Ende der Trilogie an, das Vlies zurück nach Delphi zu bringen:

An des Gottes Altar
 Von wo das Vließ einst Phryxus weggenommen
 Häng' ich, dem dunkeln Gott das Seine gebend
 Es auf [...] (ebd., 263).

In einem lesenswerten Aufsatz mit dem Titel *Translatio imperii oder Revanche de Dieu? Das Problem kultureller Grenzziehungen in Grillparzers ›Goldenem Vließ‹* hat Horst Turk das titelgebende Ding als Herrschaftssymbol bezeichnet, das »nach Art eines Wanderpokals [...] ein desillusionierendes Licht auf die Herrschaft wirft: Wer es hat, hat die Zurechnung und mit der Zurechnung die Schuld.« (Turk 1998, 216f.) Es sei also »Unterpfand der präsent gehaltenen Schuld« und nicht »Unterpfand der verheißenen Größe«, und die Erkenntnis dieser Schuld durch eine »alterisierte« Medea führe das Ding schließlich »nach einem ersten Durchlauf durch die Geschichte« an seinen »mythischen Ursprungsort zurück« (ebd., 217). Darin liegt zugleich die Erkenntnis der Unverfügbarkeit dieses Ortes. Freilich hat dieser Ort das Ding auch auf den Weg gebracht. Turk zufolge fungiert Delphi daher nicht »als Ursprungsort der Humanität, sondern als Unterpfand eines ›Traums‹ von Herrschaft« (ebd.).

Das eine, müsste man genauer sagen, ist die Kehrseite des anderen. Eben darin liegt die Bestimmung Delphis als interkultureller Ort. Die nahegelegte Fehldeutung des Traums, die Verkennung des interkulturellen Dings, besteht eben darin, es als etwas aufzufassen, dessen man sich »bemächtigen« kann. Das ist gewissermaßen die ›Lehre‹, die uns erteilt wird. Daher stellt auch Turk fest, die Trilogie lese sich – erstaunlich genug für die Biedermeier-Zeit – »keineswegs so, als sei sie im Namen der kulturellen Ab- oder Ausgrenzung geschrieben« (ebd.), und daher eher als ein Werk »des interkulturellen als des kulturellen Gedächtnisses« (ebd., 218).

2. DER DIAMANT DES RAJAHS

Die Erzählung *Der Diamant des Rajahs* – eigentlich ein kleiner Zyklus von vier miteinander verknüpften Erzählungen – von Robert Louis Stevenson erschien zuerst 1882 in der Erzählsammlung *New Arabian Nights*. Dieser Titel deutet bereits an, dass Stevenson (der später auf Samoa vielleicht zum ersten postkolonialen Erzähler überhaupt wurde) in ironischer Anverwandlung an die orientalische Erzähltradition schreibt. Zwischen den Erzählungen des Zyklus tritt denn auch ein ephemerer Ich-Erzähler auf, der sich seinerseits auf einen ›arabischen Autor‹ (Stevenson 1979, 167, 193 u. 240) als Gewährsmann beruft. Schauplatz von *Der Diamant des Rajahs* sind jedoch die europäischen Metropolen London und Paris, die auf diese Weise also aus einer orientalisch-märchenhaften Perspektive in den Blick genommen werden.

Es ist nur das Ding, das aus den Kolonien kommt. Die ersten drei Geschichten, die jeweils einen jungen Mann zum Protagonisten haben, sind dadurch miteinander verknüpft, dass diese auf unterschiedliche Weise mit dem Dia-

manten des Rajah in Berührung kommen, sowie dadurch, dass die unbedarften Helden auf ihren verwirrten Wegen mehrfach auf den (auch anderswo bei Stevenson auftauchenden) Prinzen Florizel von Böhmen treffen, der dann anschließend zum Protagonisten der vierten Erzählung wird. Dieser macht den »sechstgrößten Diamanten der Welt« (ebd., 132) unzugänglich, indem er ihn in die Seine wirft. Der herrschsüchtige Generalmajor Sir Thomas Vandeleur hat den Stein vom Rajah von Kashgar zum Geschenk für äußerst zweifelhafte Dienste erhalten. Bei einem Versuch seiner verschuldeten Frau, den Stein mithilfe eines ahnungslosen Privatsekretärs (dem Helden der ersten Geschichte) außer Haus zu bringen, landet der Diamant unversehens in den Händen eines angehenden Geistlichen (dem Helden der zweiten Geschichte) und bringt ihn auf die schiefe Bahn. Und beim Versuch des jungen Geistlichen, den Stein zu Geld zu machen, wird er vom Bruder des rechtmäßigen Eigentümers, einem berüchtigten Diamantenjäger und Ex-Diktator von Paraguay, übertölpelt, und der Stein gerät, von der Tochter des Diamantenjägers überreicht, unversehens in die Hände eines jungen Mannes (dem Helden der dritten Geschichte), der der illegitime Sohn des legitimen Diamantenbesitzers ist.

An diesen tritt schließlich Prinz Florizel heran und fordert ihn, nachdem er sich ausgewiesen hat, auf: »Und jetzt geben Sie mir den Diamanten.« (ebd., 235) Schon bei früherer Gelegenheit hatte Prinz Florizel dafürgehalten, es sei besser »wenn dieser Diamant im Meere ruhte, wo es am tiefsten ist«; derartig »wertvolle Edelsteine gehören entweder in eine fürstliche Sammlung oder in den Staatsschatz einer großen Nation«. Werden sie hingegen außerhalb dieser Sphäre »gewöhnlichen Sterblichen« als Privateigentum überlassen, so ändern diese gleichsam ihre Beschaffenheit. Sogar Prinz Florizel erklärt, er könne sich »kaum mit diesem vergiftenden Kristall befassen und trotzdem« seiner selbst »sicher bleiben« (ebd., 181f.). Schließlich ist auch er – wie jeder Mensch – nicht nur Potentat, sondern zugleich Privatmann. Daher kann er sich von diesem Stein in seiner Tasche erst trennen, kann er ihn erst unzugänglich machen, als er – aller Immunität zum Trotz – von einem Polizeibeamten aufgefordert wird, mit ihm auf das Polizeipräsidium zu kommen.

Unterhalb der leichtfüßigen und eleganten Erzählweise und ihren märchenhaften Anleihen geht es also um ein sehr allgemeines Problem. Wie das goldene Vlies ist auch der Diamant des Rajah ein Ding, das niemand gerechterweise sein Eigen nennen kann. Denn der legale Besitzer hat den Diamanten auf illegitime Weise von einem »halbbarbarischen Herrscher« (ebd., 248) bekommen. In seiner Schlusserklärung legt Prinz Florizel dar, wie man sich das vorzustellen hat. Der Vertreter des Empire hat, nachdem ihm dieser Diamant von »märchenhaftem Feuer« (ebd.) ins Auge gefallen ist, um ihn zu bekommen, alle Werte verraten, die das Empire groß gemacht haben sollen: »Ehre, Ruf, Freundschaft, Vaterlandsliebe«. Schließlich hat er, »als sich sein Vaterland in höchster Gefahr befand, [...] sogar eine Abteilung seiner Soldaten« verraten, und geduldet, dass sie »zu Tausenden vernichtet und niedergemetzelt wurden« (ebd.).

Stevensons kleiner Erzählzyklus ist – zusammen mit dem einige Jahre früher entstandenen Roman *Der Monddiamant* von Wilkie Collins – einer der ersten

Texte, in denen eine mythische Geschichte vom fluchbeladenen Edelstein entfaltet wird. Dass der Diamant des Rajah »wahrlich ein verfluchter Stein« (ebd., 245) ist, verweist hier keineswegs auf eine übernatürliche Sphäre, sondern auf eine koloniale und damit interkulturelle Dimension: Er ist gewissermaßen eine Gabe der Kolonien an das Herz des Empire. Florizel kommt es vor, als ob der Rajah mit seiner Gabe »an den Europäern Rache zu nehmen wünschte« (ebd., 182). Der Diamant zieht eine Spur von unzählbarer Begierde, Verbrechen und Gewalt hinter sich her und bringt damit die halbbarbarischen Eigenschaften der Europäer zum Vorschein.

Anders als bei Wilkie Collins, in dessen Roman der Monddiamant am Ende wieder zurück an seinen rechtmäßigen heiligen Ort gelangt, erscheint der Gewaltzusammenhang bei Stevenson als nicht neutralisierbar. Mit feiner Ironie lässt Stevenson seinen Helden Florizel in großartiger rhetorischer Geste erklären, dass die vollkommene Reinheit und Transparenz des Diamanten nur Schein ist, dass dieser »Klumpen strahlenden Kristalls«, der ihn anekle, »als wäre er von Leichenwürmern durchsetzt« und »aus dem Blute Unschuldiger geformt«, schon in den Jahrhunderten vor der Ankunft der Engländer in Indien zu »Verbrechen und Verrätereien« angestachelt habe, die »selbst die kühnste Fantasie sich nicht vorzustellen« vermag (ebd., 249).

Es ist also zunächst einmal das allgemeinmenschliche Begehren nach seinem Besitz, das dieser Stein unausweichlich auslöst. In seiner überwältigenden Evidenz weist dieser Solitär zurück ins Magische und Numinose, als könnte ein solches Ding weder von der Natur hervorgebracht noch von Menschenhand gemacht sein. Des Rajahs Diamant, erläutert der Erzähler, »war ein Wunder, das jeder begreifen musste; ein Dorfkind, das ihn aufgefunden hätte, wäre zur nächsten Hütte gestürzt, und ein Wilder hätte sich vor einem so imponierenden Fetisch im Staub gewälzt« (ebd., 209). Insoweit ist die Wirkung des Steins also gewissermaßen kulturübergreifend, was aber in dieser Erzählung interessiert, ist die spezifische Form der Unterwerfung, die dieser Fremdkörper in der abendländischen Kultur bei denjenigen bewirkt, die ihn in ihre Hand bekommen. Er ist nicht nur Geschenk eines halbbarbarischen Herrschers – das Begehren nach seinem Besitz verwandelt auch die Europäer in Halbbarbaren.

Im Orient zirkuliert der Stein nur als Beute bzw. als Teil einer fürstlichen Sammlung. In dem Moment hingegen, in dem er einem englischen Privatmann zum Geschenk gemacht wird, mutiert er formell gesehen zum Privateigentum. Die Eigentumsordnung kann sich den Stein aber nicht wirklich aneignen. Als Solitär, als etwas Singuläres bleibt er ein Fremdkörper im System der tauschbaren Güter. Es erweist sich als unmöglich, dass der Stein tatsächlich seinen rechtmäßigen Eigentümer wechselt. Seine Wirkung ist eine völlig andere: Der vom Rajah mit dem Diamanten Beschenkte wird von einem »obsuren und unbeliebten Soldaten zu einem der Löwen der Londoner Gesellschaft« (ebd., 132). Nicht in Tauschwerte lässt sich der Diamant ummünzen, sondern lediglich in ein deplatziertes symbolisches Kapital, das den Eigentümer und vor allem die Frau (die ihn natürlich nur wegen dieses Diamanten gehehlicht hat) haltlos in die Überschuldung stürzt. Insofern bemisst sich der Tauschwert dieses Steines

in der kapitalistischen Wirtschaftsordnung allein an dem Kredit, den er verschafft. Was aber den Gebrauchswert angeht, so kann es sich in unserer Kultur nur um einen *einsamen* Genuss handeln. Prinz Florizel wirft einem Diamantenjäger vor, er würde für diesen Diamanten wohl seine »eigenen Kinder opfern«, nur um »von Zeit zu Zeit ein Safe zu öffnen und ihn anzusehen« (ebd., 182).

Die Besitzer, die sich nicht als rechtmäßige Eigentümer des Steins ausweisen können, vermögen erst recht nichts mit ihm anzufangen. Der junge Geistliche, dem der Diamant vom Zufall in die Hand gespielt wird, gebraucht einen treffenden Vergleich, um dessen Unveräußerlichkeit vor Augen zu stellen: »Ich glaube, man könnte ebenso leicht die St. Pauls-Kathedrale verschachern« (ebd., 173). Der Diamant ist also fehl am Platze in einer Kultur, in der alle Menschen als »gewöhnliche Sterbliche« und alle gewöhnlichen Sterblichen als Privateigentümer definiert sind. Bei einem Privateigentum, das zugleich ein Fetisch ist, kann der rechtmäßige Eigentümer es *per definitionem* nicht über sich bringen, das Ding dem »Staatsschatz einer großen Nation« (ebd., 182) zu übereignen. Daher muss das Ding von der Erdoberfläche verschwinden. Die Alternative wird in der Erzählung (wie in *Der Monddiamant* von Wilkie Collins) ebenfalls erwogen: Man könnte den Stein »in drei oder vier Stücke zerschneiden« (ebd., 173) und auf diese Weise unter die Leute bringen. Dann wäre der Solitär unserer Wirtschaftsordnung kompatibel gemacht, aber er wäre kein Solitär mehr. Es ist bezeichnend, dass ein solches Sakrileg in den Geschichten von singulären Edelsteinen zwar angedacht, aber nie ins Werk gesetzt wird. Als mythischer Gegenstand bleibt der Diamant des Rajah unantastbar; er bleibt uns erhalten, wenn auch an einem unzugänglichen Ort. Darin bewährt er sich als interkulturelles Ding, das uns eine Lehre erteilt.

3. DIE BERLOCKEN

Das goldene Vlies – das symbolische Gut – kehrt an seinen mythischen Ursprungsort zurück. Der Diamant – der Solitär aus dem Morgenland – wird in der Seine versenkt. Gibt es auch die Möglichkeit, dass sich ein Ding als interkulturell bewährt, weil es in einer andern Kultur ankommt? *Die Berlocken*, die letzte der in Gottfried Kellers Zyklus *Das Sinngedicht* erzählten Novellen, berichtet vom wahrhaften Ankommen einer »Trophäe«. Im »Gefechtseifer« (Keller 1991, 332) der Geschlechter von der schönen Lucie gegenüber ihrem Gast Reinhart vorgebracht, gießt diese Geschichte, die von einem »Männertraum von der Begegnung mit der »schönen Fremden«« (Brandstetter 1999, 311) erzählt, ein Füllhorn an Ironie über ihrem Protagonisten aus, dem eine wahrhaft drastische Lehre zuteil wird.

Es geht um die Begegnung mit der fremden Kultur und mit dem anderen Geschlecht, die im Zeichen einer – wie auch immer zu bestimmenden – *Fetischisierung* verfehlt wird. Berlocken sind Schmuckanhängsel, wie sie vor allem im 18. und 19. Jahrhundert an Uhrketten beliebt waren. Der noch »nicht flügge« (Keller 1991, 332) gewordene Thibaut de Vallormes bekommt von der Dauphi-

ne für geleistete Pagendienste eine goldene Uhr mit den Worten überreicht, »die Berlocken müsse er sich mit der Zeit selbst dazu erobern« (ebd., 333). Das »Muttersöhnchen« weiß nicht, wie man das macht, und beherzigt die Erklärung eines Kameraden, es bedeute, »daß Sie sich die Berlocken aus kleinen Andenken von Damen herstellen sollen, deren Herzen Sie geraubt haben! Je mehr, je besser!« (Ebd., 334) Im Folgenden werden die drei ersten Raubzüge geschildert, bei denen Thibaut auf ganz und gar unmännliche Weise ein Korallenherz, ein Kristallherz und ein Herz aus milchweißem Opal als Trophäen mit sich fortträgt, ohne von den Frauen darüber hinaus etwas genossen zu haben. In der ersten Begegnung hatte er noch eigentlich die Frau begehrt und sich das kunstvoll gearbeitete (und inwendig sogar mit einer sich bewegenden grünen Spinne aus Smaragd versehene) Korallenherz nur als Ersatz besorgt; aber nachdem ihn die ältere Guillemette lachend abgewiesen hat, verschiebt sich sein Begehren schon bei der blühenden Denise vorsorglich auf deren Kristallherz. Während er durch die sich immer weiter vermehrenden »Kleinödden« in den Augen seiner Kameraden zum »gefährlichsten Kavalier der Armee« wird, geht er tatsächlich »mit den Berlocken zu Bett« (ebd., 340).

Für den Protagonisten in Kellers Novelle werden die Berlocken also zum Fetisch: Jedes Stück ist ein »doppelt besetztes Zeichen«, bei dem der begehrte Andere »in einem paradoxen Akt bezeichnet und zugleich verleugnet wird« (Brandstetter 1999, 313). Man kann auch sagen: Jedes Stück ist eine als solches bezeichnete »Trophäe« (Keller 1991, 340) und zugleich das verleugnete Souvenir einer Niederlage.⁴ Auch wenn man nicht bis zu den psychoanalytischen Theoriebildungen zum Fetischismus hinabsteigen möchte,⁵ kann man erkennen, dass wir es hier mit einem skandalösen Zeichen zu tun haben. Der Fetisch selbst wird mit einer Aufmerksamkeit bedacht, die ihm nur zukommt, weil er zugleich etwas anderes ist. »Das Skandal des Fetischs« besteht, wie Karl-Heinz Kohl in *Die Macht der Dinge* formuliert, darin, dass die Unterscheidung »zwischen einem Ding und seiner Bedeutung, einem Symbol und seinem Referenten, einem Repräsentanten und dem von ihm Repräsentierten« unterlaufen wird (Kohl 2003, 14).

Als die portugiesischen Seefahrer im 15. Jahrhundert Bekanntschaft mit dem Ahnenkult der einheimischen Bevölkerung Westafrikas machten, benannten sie die als Idole verehrten Figuren mit einem aus der eigenen Kultur bekannten Wort »feitiço«. Mit diesem Wort (das sich vom Lateinischen *facticius* herleitet) hatte man im Spätmittelalter jene künstlichen Gegenstände bezeichnet, die im Rahmen magischer Praktiken verwendet wurden und in Portugal in einem Anti-Hexerei-Edikt 1385 *expressis verbis* verboten worden waren (vgl. ebd., 14f.). Die Herkunft des Wortes »Fetisch« zeigt mithin: Der als Merkmal der fremden Kultur wahrgenommene Fetischismus ist tatsächlich die Begegnung mit einem Zerrbild der Eigenen. Insofern ist der Fetisch an sich schon ein interkulturelles Ding.

Als ein solches erweisen sich die Berlocken, als es Thibaut de Vallormes im Zuge des französischen Engagements für den »Freiheitskampf der Nordamerikaner« (Keller 1991, 340) in die Neue Welt verschlägt, wo er mit seiner

Heeresabteilung in näheren Austausch mit einem Indianerstamm tritt. Da er wie die übrigen Franzosen »sein Stück Jean Jacques Rousseau im Leibe« (ebd., 341) hat, verliebt er sich – so »gleichgültig er zuletzt gegen das Frauengeschlecht in Frankreich gewesen« war – nun Hals über Kopf in ein indianisches »Naturkind« (ebd., 342) namens Quoneschi, wobei es mangels entsprechender Sprachkompetenz allerdings zu keiner Verständigung kommen kann. Deswegen sei es – so der süffisante Kommentar der erzählenden Lucie – »zu bezweifeln«, dass Quoneschi unseren Helden verstanden habe, als er ihr am Vorabend des großen Abschiedsfestes erklärte, dass er »sie mit nach Europa nehmen und mit ihren Eltern um sie handeln wolle« (ebd., 343). Stattdessen deutet das Naturkind immer wieder »auf die Berlocken an seiner Uhr, die sie zu haben wünschte, nachdem sie offenbar schon lange ihren Geist beschäftigt hatten. Dazu sagte sie immer auf Englisch: ›Morgen! Morgen!‹ und drückte mit holdselig naiven Gebärden aus, daß etwas Wunscherfüllendes vorgehen würde.« (Ebd., 343f.)

Thibaut, zunächst über die »Deutlichkeit des Verlangens nach den Berlocken« (ebd., 344) erschrocken, macht sich daraufhin so einige Gedanken, die ihm die Übergabe seines Fetischs erleichtern sollen. Schon zuvor hatte er sich das Erstaunen des »philosophische[n] Paris« ausgemalt, wenn er mit diesen »Inbegriff der Natur« in den Salons erscheinen würde (ebd., 342). Das Naturkind rückt also seinerseits in die Position eines Kleinods – einer Trophäe, die man vorzeigen kann. Die schöne Wilde, die »Natur in Person«, wird zu einer Art Fetisch zweiter Ordnung, gleichsam zur »Berlocke seines Triumphes über den fremden Kontinent« (Brandstetter 1999, 315), der man – so das weitergehende Raisonement – »die Siegespolien aus einer überlebten und verfeinerten Welt« durchaus aufopfern kann. Abgesehen davon hat er ja, wenn er die Frau mit den Berlocken hat, in gewisser Weise die Berlocken auch noch. Und er versteigt sich gar zu der echt pariserischen Fantasie, dass »die Tochter des Urwalds einst die Kleinode, bald dieses, bald jenes, vor den Augen unserer Damen an sich schimmern lässt« (Keller 1991, 344). In diesem fantasierten *Re-entry* – darf man sagen – dekonstruiert sich die kopfgeborene Opposition ›verfeinerte Welt‹ vs. ›unverfälschte Natur‹ ganz von selbst.

Nach Überreichung »seiner ganzen Pracht und Kostbarkeit« kommt sich unser Held freilich kastriert vor, »wie wenn Einer ihm den schönen Zopf abgeschnitten hätte« (ebd.). Warum *Einer*, wo es doch *eine*, nämlich Quoneschi, war? Derlei Dinge – so wird auch die Zukunft zeigen – werden von den Frauen nur als Abgesandte eines großen Anderen verlangt, den es in der Natur nicht gibt. Die Loslösung ist die Voraussetzung dafür, dass die Berlocken dorthin kommen, wo sie hingehören. Das Finale der Geschichte zeigt also, dass es mit der Natur eine andere Bewandnis hat. Auf dem Abschiedsfest fällt Thibaut einer der indianischen Tänzer ins Auge, ein kraftvoller, baum langer Jüngling. Genüsslich beschreibt Keller (beschreibt Lucie) nach allen Regeln des Exotismus den über und über bemalten und geschmückten Körper in allen Einzelheiten. Quoneschi, die zu Füßen Thibauts liegt, wird bei seinem Näherkommen von großer Aufregung gepackt. Ein Nebestehender übersetzt, was sie die ganze Zeit schreit, »das sei ihr Verlobter, ihr Liebhaber, dessen Frau sie noch heute

sein werde!« (Ebd., 347) Einige Offizierkollegen müssen unseren verwirrten Helden darüber aufklären, was es noch zu sehen gibt: »Parbleu! der hat ja die Berlocken des Herrn von Vallormes an der Nase hängen!« (Ebd.)

Dem Herrn von Vallormes, »der weder die Berlocken noch die Indianerin je wieder zu sehen« (ebd., 348) bekommt, wird also im doppelten Sinne eine Lehre darüber erteilt, wie es um das Eigene und das Fremde bestellt ist. Nicht nur, dass er ein erstarrtes Früchtchen ist, das weder die Frau noch die Berlocken sein Eigen nennen kann, während sein tanzendes Gegenüber mit dem sinnigen Namen »Donner-Bär« (ebd., 346) beides hat – es wird ihm auch schlagartig vor Augen geführt, dass die Unterscheidung zwischen dem Eigenen und dem Fremden nicht so funktioniert, wie diejenigen glauben, die sie handhaben. Denn erst jetzt, da die noch einmal fein säuberlich aufgezählten Schmuckstücke – »das Korallenherz der verlassenen Guillemette, das Krystallherz der kleinen Denise, das Opalherz der Tante Angelika« sowie all »die Kreuzchen, Medaillons und Ringe« (ebd., 347) – an der Nase des Indianers baumeln, wird offenbar, was es mit dieser Art von Dingen auf sich hat.

Dort, wo die einstigen Trophäen jetzt angekommen sind, sprechen sie Klar-text: Das, was wir Fetischisierung zu nennen belieben, betrifft das Eigene wie das Fremde. Das fällt uns aber erst ins Auge, wenn uns das Eigene entfremdet und unverfügbar wird. Geschichten, die davon erzählen, lehren uns das Eigene mit fremden Augen betrachten. Das ist eine Spezialität unserer Kultur. Insofern kann man Hartmut Böhme zustimmen, dass Fetischismus »ein Terminus der Selbstbeschreibung eher der europäischen Gesellschaften denn der außereuropäischen Kulturen« ist (Böhme 2006, 32).

4. DIE AFFENPFOTE

Die 1902 veröffentlichte Erzählung *Die Affenpfote* (*The Monkey's Paw*) von William W. Jacobs gehört nicht zur kanonischen Literatur, ist aber eine der klassischen englischen Horrorgeschichten.⁶ In ihr begegnet ein vierter möglicher Aggregatzustand des interkulturellen Dings: der *Talisman*. Auch der Talisman ist etwas, das nach unserem Dafürhalten zu einer anderen Kultur gehört, uns jedoch affizieren kann. In Anlehnung an das verbreitete Märchenmotiv wird die Affenpfote in dieser Erzählung als ein Ding eingeführt, das drei Wünsche erfüllt – ein Ding also, das wahrhaft ›in Aktion‹ ist, weil es etwas bewirkt.

Die Affenpfote kommt in das traute Kleinbürgerheim des alten Ehepaars White und ihres erwachsenen Sohnes, mitgebracht von einem alten Freund des Mr. White, dem Indien-Heimkehrer Sergeant Major Morris. Angesprochen auf dieses seltsame Ding, von dem man schon gehört hat, zieht er die »zu einer Mumie geschrumpfte Pfote« (Jacobs 1982, 135) widerwillig aus der Tasche und erklärt den Dreien, ein Fakir, »ein sehr heiliger Mann«, habe diesem Talisman Zauberkraft verliehen, um zu zeigen, »daß nur das Schicksal das Leben des Menschen regiere und daß jene, die es korrigieren wollten, dies nur zu ihrem Schaden täten« (ebd., 136). Die übergreifende Lehre, die aus diesem dunklen,

aus den Kolonien ins Mutterland geratenen Ding zu ziehen ist, wird hier also bereits vorab verkündet.

Sich in Andeutungen ergehend (wie es den Konventionen dieses Genres entspricht), erklärt der Indien-Heimkehrer leise, dass er die Wahrheit dieser Weisheit bei seinen drei Wunscherfüllungen habe einsehen müssen. Und sein Vorgänger, von dem die Affenpfote auf ihn kam, hatte nach der Erfüllung der ersten beiden Wünsche nur noch den Wunsch zu sterben. Nach einigem Besinnen wirft er die Pfote sogar ins Kaminfeuer, aus dem sie der Herr des Hauses sogleich wieder herausholt. Das unberechenbare Ding aus der Fremde hat eine eigentümliche, aber naheliegende Wirkung auf die glückliche Familie. Auf der einen Seite will man seine Zerstörung nicht zulassen und bittet den Indien-Heimkehrer darum, es ihr zu überlassen. Auf der anderen Seite fragt die Hausfrau beim Tischdecken schelmisch, ob ihr Mann ihr nicht »vier Paar Hände« (ebd., 138) wünschen wolle.

Als man nach der Verabschiedung des Gastes wieder allein ist, hat der Hausvater Schwierigkeiten, einen ersten ernsthaften (und nicht bloß exotischen) Wunsch zu artikulieren. Zum Ersten meint der genügsame und gewissermaßen farblose Mr. White: »Mir scheint, ich habe alles, was ich brauche.« (Ebd., 139) Zum Zweiten kann er, nachdem man sich auf den bescheidenen Wunsch geeinigt hat, mit 200 Pfund »das Haus schuldenfrei« zu machen (und damit sicherzustellen), den Talisman nur mit »verschämtem Lächeln über seine Leichtgläubigkeit« (ebd.) wie vorgeschrieben in die Höhe halten und den Wunsch aussprechen. Gemäß den Gesetzen der Gattung bringt die Erzählung stellvertretend nicht nur die Unmöglichkeit festen Glaubens an den Talisman zur Darstellung, sondern auch unser Unvermögen völligen Unglaubens. Das traute Heim verwandelt sich unter der Hand in einen unheimlichen Ort. So glaubt der alte Mann wahrgenommen zu haben, dass sich die Affenpfote beim Aussprechen des Wunsches bewegt hat. Und der Sohn Herbert, der vor dem Zubettgehen noch allein vor dem Kamin sitzt und ins verlöschende Feuer blickt, sieht darin Gesichter, deren letztes »so abscheulich und affenhaft« ist, »daß er es entsetzt anstarrte« (ebd., 140).

Die Affenpfote erfüllt die Wünsche nicht unvermittelt und auf übernatürliche Weise, sondern der Gebrauchsanweisung des Indien-Heimkehrers zufolge so, »daß man es dem Zufall zuschreiben könnte, wenn man wollte« (ebd., 143). Das ist die entscheidende Bedingung, mit der die Fragestellung der Erzählung aus der märchenhaften Ferne in die europäische Wirklichkeit um 1900 transponiert wird. Die archaische dingliche Realität einer mumifizierten Pfote tritt letztlich in Konjunktion zum Wahrscheinlichkeitskalkül. Je bescheidener der Wunsch, desto breiter gefächert wären im Prinzip die Möglichkeiten, ihn als Zufall zu realisieren. Und umgekehrt steckt in der Beschränkung auf einen Wunsch, der sich wie durch Zufall realisieren lässt, die Bescheidenheit, das Schicksal nicht »herauszufordern«. Andererseits werden die Erfüllungsmöglichkeiten durch die Bescheidenheit der Verhältnisse eingengt. Welcher Zufall kann dem Familienvater, ohne dass er sein Haus verlassen muss, 200 Pfund beschenken, wenn er keinen Onkel in Amerika hat und sein Glück nicht im Pfer-

derennen aufs Spiel gesetzt hat? Die schreckliche Antwort lautet: Gegen Abend kommt statt des heimkehrenden Sohnes ein Vertreter seines Arbeitgebers, in dessen Firma dieser tödlich »von der Maschine erfasst« (ebd., 145) worden ist, wofür den Eltern – ohne dass die Firma Mag und Meggins »Ansprüche gegen sich gelten« lasse – in »Anerkennung der Leistungen« des Sohnes eine Summe von 200 Pfund »zum Ausgleich« überreicht wird (ebd., 146). Darin läge also die erste Lehre, die diese Geschichte für unser einigermaßen schuldloses Ehepaar bereithält: Die Bereitschaft, sich Wünsche erfüllen zu *lassen*, erkaufte man sich mit ungeahnten Schicksalsschlägen – der Zufall ist eine dunkle Macht. Daran kann man erinnert werden, auch wenn man es nie bestreiten wollte.⁷

Soll man diesen Unfall nun als Europäer dem Zufall zuschreiben? Oder muss man ihn als Wirkung der Affenpfote auffassen? Eher wohl letzteres. Dass wir gegebenenfalls bereit sind, alles zu glauben, ist letztlich die Möglichkeitsbedingung von Horrorliteratur. Auch das ist eine Lehre. Sie tritt in der Realisierung der beiden übrig gebliebenen Wünsche zutage. Das Heim der Familie White hat sich nach dem Unfall in ein »in Schatten und Schweigen getauchtes Haus« (ebd., 147) verwandelt; da kommt der Frau eines Nachts die Idee, sich als zweiten Wunsch von der Affenpfote das Übernatürliche schlechthin zu wünschen – die Rückkehr des toten Sohnes. Der Hausvater argumentiert dagegen, die Erfüllung des ersten Wunsches sei bloß ein Zufall gewesen, und die Äußerung eines zweiten Wunsches »töricht und sündhaft« (ebd., 149). Wenn das erste Argument zutrifft, ist das zweite hinfällig – und umgekehrt: Der Glaube an den Zufall erweist sich als unmöglich. Vollends manifest wird dies im dritten Argument, dass man den beim Unfall zerfetzten und schon seit zehn Tagen beerdigten Sohn bei seiner Rückkehr wohl nur an seiner Kleidung wiedererkennen könne.

Trotzdem gibt er dem Drängen seiner Frau nach und wünscht sich den Sohn zurück. Als es einige Zeit später, nachdem sich der alte Mann schon mit »einer unaussprechlich großen Erleichterung über das Versagen des Talismans« (ebd., 150) zu Bett gelegt hat, von draußen an die Türe klopf – immer lauter und insistierender an die Haustüre klopf, schreit der alte Mann zitternd: »Um Gottes willen, laß es nicht herein!« (Ebd., 151) Der Sohn, der da womöglich klopft, ist für ihn selbst zu einem Ding, zu einem »Etwas« (ebd., 152) geworden. Während seine Frau mit dem Ruf »Ich komme, Herbert, ich komme!« (ebd., 151) den Riegel öffnet, nimmt Mr. White die Affenpfote zum dritten Male zur Hand und wünscht sich das Horror-Ding wieder weg. Das Klopfen hört auf. Ende.

Es gibt mithin – so operiert die Erzählung – keinen Beweis für die Kraft der Affenpfote. Bis zum Ende kann alles nur Zufall gewesen sein. Der Glaube an den Zufall ist nicht widerlegt, er erweist sich nur – wenn es darauf ankommt – als unhaltbar. Es ist nicht leicht zu entscheiden, wer von den beiden mehr an die Affenpfote und die Zauberkraft des Fakirs glaubt: diejenige, die ihr zutraut, den toten Sohn zurückzubringen, oder derjenige, der daran glaubt, dass auch dies auf eine ungeahnte Art und Weise geschehen wird – diejenige, die das, was von Draußen an die Tür pocht, für das schlechthin Vertraute hält, oder derjenige, der es für ein zum schlechthin Fremden entstelltes Etwas hält.

Im Grunde treibt das Ehepaar aus dem Inneren seines Hauses (das in dieser Erzählung nie verlassen wird) mit den letzten beiden Inanspruchnahmen der Affenpfote eine Art Fort-Da-Spiel, bei dem die Begegnung mit dem Außen herbeizitiert und verworfen wird. Von dieser Position aus wird das Fremde als etwas definiert, von dem man nicht entscheiden kann, inwiefern es existiert. Das ist genau die Position, von der aus die Horrorliteratur ihrer Logik nach die Begegnung mit dem unverfügbaren Fremden inszeniert, die dort keine interkulturelle Begegnung mehr ist, sondern eine Konfrontation mit dem Verworfenen. Man könnte auch sagen: mit dem Ding als Unding.

Man kann eine kurze Schlussbetrachtung über den Status des interkulturellen Dings anstellen. Es sind gleichsam vier verschiedene Aggregatzustände, in denen das interkulturelle Ding in diesen Geschichten zur Geltung kommt. Das goldene Vlies bei Franz Grillparzer befindet sich in der Position des ›symbolischen Guts‹, das sich von einem vorgängigen interkulturellen Ort aus auf den Weg bringt und den kolonialen Herrschaftsanspruch wie dessen Leugnung als notwendige Verblendung zu sehen lehrt. Das goldene Vlies ist *symbolisch*, weil es sich im Zwischen zweier Kulturen befindet und diese miteinander verknüpft; insofern es aber zu einander ausschließenden Lesarten der interkulturellen Begegnung verführt, ist es *diabolisch*, aufspaltend. Der *Diamant des Rajah* bei Robert Louis Stevenson ist ein ›Solitär‹ aus den Kolonien, der in der Eigentumsordnung des kolonisierenden englischen Empire ein Fremdkörper bleiben muss und seine Privateigentümer in Halbbarbaren verwandelt. Während die Geschichte des symbolischen Vlieses bei Grillparzer sich zu einer mythischen – und letztlich fatalistischen – Kreisform schließt, findet die Geschichte des Diamanten im hybriden Erzählgestus Stevensons durch dessen finale Unzugänglichmachung ein ironisches Ende. Mit der heroischen und lehrhaften Schlussgeste, die ihn dem Gütertausch entzieht, bleibt der Diamant gleichwohl als mythischer Gegenstand erhalten. Die *Berlocken* bei Gottfried Keller sind eine *Trophäe* – oder genauer: eine Kette von Trophäen. Auf mehrfach ironisch gebrochene Weise wird erzählt, wie sie ihren Weg von der eigenen in die fremde Kultur finden. Nicht nur wird dem männlichen bzw. unmännlichen Protagonisten und uns eine Lehre erteilt, indem ihm der Fetisch als Eigentum eines Anderen vor Augen geführt wird, auch wir können lernen, dass die Fetischisierung die ureigene männlich-unmännliche fremde Sache unserer Kultur ist. Darüber hinaus wird auch das (weibliche) Naturkind als Fetisch unserer Kultur entlarvt. Während die Trophäe bei Gottfried Keller vor Augen führt, dass wir unser Herz an tote Dinge hängen, die einem Anderen gehört haben, zeigt schließlich der explizit zur Erteilung einer Lehre geschaffene *Talisman* in der Erzählung *Die Affenpfote* von William W. Jacobs, dass die Versuche der westlichen Zivilisation, den Zufall berechenbar zu machen, ihre Kehrseite in der Bereitschaft des je einzelnen haben, ihn als fremde Macht in Gestalt einer Affenpfote anzuerkennen. Wenn die Probe aufs Exempel gemacht wird, können wir weder an den Zufall glauben noch ihn hinnehmen. Dies ist zugleich die Konstellation der Horrorliteratur, in der interkulturelle Begegnung durch die herbeizitierte und verworfene Konfrontation mit dem Ding (oder dem Unding) ersetzt ist.

Es handelt sich mithin um vier Geschichten, in denen – zwischen dem ersten Drittel des 19. Jahrhunderts und dem beginnenden 20. Jahrhundert – interkulturelle Fragestellungen mittels eines interkulturellen Dings durchgespielt werden. In allen Fällen dient das Ding dazu, eine Unverfügbarkeit vor Augen zu führen. Zwei der vier Texte – die Trilogie Franz Grillparzers und die Novelle von Gottfried Keller – stellen Szenen einer interkulturellen Begegnung dar, während bei beiden anderen tatsächlich das Ding aus den Kolonien ausreicht, um den fremden Blick auf das Eigene zu veranlassen. Aber auch dort, wo es zur interkulturellen Begegnung kommt – wo Aietes und Phryxus, und wo Thibaut de Vallormes Quoneschi einander als Vertreter verschiedener Kulturen gegenüberstehen –, ist es das interkulturelle Ding, in dem sich die Logik dieser Begegnung ausspricht.

ANMERKUNGEN

- 1 | Heinz Politzer spricht von einem Satz »zwischen Plattitüde und Doppelzüngigkeit« (Politzer 1972, 131).
- 2 | Vgl. für eine genauere Analyse dieser Szene vor dem Hintergrund der Beziehung zwischen Gast und Gastgeber Niehaus 2009b, 247-249.
- 3 | »Ein Fetisch ist eine Geschichte, die sich als Gegenstand ausgibt« Für Hartmut Böhme ist dies die »bündigste[] Formel, die je über den Fetischismus geschrieben wurde« (Böhme 2006, 401). Sie stammt von dem Psychiater Robert J. Stoller.
- 4 | Vgl. für einen ausführlichen Überblick über die Bedeutung des Fetischismus für die psychoanalytische Theoriebildung Böhme 2006, 396-456.
- 5 | Daher hat sie es sogar zu einem eigenen »Wikipedia«-Artikel gebracht, in dem man sich auch über die zahlreichen Adaptionen informieren kann: http://de.wikipedia.org/wiki/Die_Affenpfote (Stand: 13.02.2010).
- 6 | Darüber hinaus besteht die Pointe in diesem Falle darin, dass sich der Geldwunsch hier über die Kalkulation des Zufalls realisiert. Dass der Sohn von der Maschine erfasst und zur Unkenntlichkeit entstellt wurde, ist zwar ein zufälliges Ereignis, zu Unfällen kommt es aber in der industriellen Produktion mit einer bestimmten statistischen und daher vorhersehbaren Wahrscheinlichkeit. Das macht die dunkle Macht berechenbar – aber eben nicht auf der Ebene der individuellen Geschichte. Der Umgang unserer Kultur mit zufälligen Ereignissen führt in die Risikokalkulationen des Versicherungswesens, als deren funktionales Äquivalent man die von der Firma ›Mag und Meggins‹ für derlei Unfälle bereitgehaltene Umschläge mit 200 Pfund halten kann – mit den Ausgleichszahlungen käme die Firma sozusagen billiger weg als bei der Investition in Unfallschutzmaßnahmen (vgl. allgemein zum Umgang mit dem Berufsrisiko seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert Ewald 1993, 280-414).

LITERATUR

- Baur, Joachim (2009): Die Musealisierung der Migration. Einwanderungsmuseen und die Inszenierung der multikulturellen Nation. Bielefeld
- Böhme, Hartmut (2006): Fetischismus und Kultur. Eine andere Theorie der Moderne. Reinbek b. Hamburg
- Brandstetter, Gabriele (1999): Fremde Zeichen. Zu Gottfried Kellers Novelle Die Berlocken. Literaturwissenschaft als Kulturpoetik. In: Jahrbuch der Deutschen Schillergesellschaft 43, S. 305-324
- Ewald, François (1993): Der Vorsorgestaat. Frankfurt a.M.
- Heidegger, Martin (1959). Das Ding. In: Vorträge und Aufsätze. Pfullingen, S. 163-181
- Jacobs, William W. (1982): Die Affenpfote. In: Mary Hottinger (Hg.): Gespenster. Gespenstergeschichten aus England. Zürich, S. 131-152
- Keller, Gottfried (1991): Die Berlocken. In: Sämtliche Werke. Bd. 6. Frankfurt a.M., S. 331-348
- Kohl, Karl-Heinz (2003): Die Macht der Dinge. Geschichte und Theorie sakraler Objekte. München
- Ders. (2007): Entrückte Dinge. Über Ethnologie, Aneignung und Kunst. In: Zeitschrift für Kulturwissenschaften 1, S. 17-24
- Lacan, Jacques (1996): Die Ethik in der Psychoanalyse. Berlin
- Niehaus, Michael (2009a): Das Buch der wandernden Dinge. Vom Ring des Polykrates bis zum entwendeten Brief. München
- Ders. (2009b): »Den Gastfreund tötet er und hat sein Gut!« Voraussetzungen und Folgen einer Untat bei Franz Grillparzer, George Lillo, Karl Philipp Moritz und Zacharias Werner. In: Peter Friedrich/Rolf Parr (Hg.): Gastlichkeit. Erkundungen einer Schwellensituation. Heidelberg, S. 239-262
- Politzer, Heinz (1972): Grillparzer oder das abgründige Biedermeier. Wien/München/Zürich
- Stevenson, Robert Louis (1979): Der Diamant des Rajahs. In: Der Selbstmörderclub/Der Diamant des Rajahs. Aus dem Englischen von Curt Thesing. Zürich, S. 131-251
- Turk, Horst (1998): Translatio imperii oder Revanche de Dieu? Das Problem kultureller Grenzziehungen in Grillparzers Goldenem Vließ. In: Horst Turk/Brigitte Schultze/Roberto Simanowski (Hg.): Kulturelle Grenzziehungen im Spiegel der Literaturen. Nationalismus, Regionalismus, Fundamentalismus. Göttingen, S. 193-220

Toleranz, Kaufmannsgeist und Heiligkeit im Kulturkontakt mit den ›Heiden‹

Die mittelhochdeutsche Erzählung *Der guote Gêrhart*
von Rudolf von Ems

MEINOLF SCHUMACHER

1. INTERKULTURELLE MEDIÄVISTIK

Man denkt gewiss nicht zuerst an die deutsche Sprache und Literatur des Mittelalters, wenn es darum geht, die Gegenstände der Germanistik in einer interkulturellen Perspektive zu sehen. Und dennoch wird es kein Zufall sein, dass an der Entwicklung des Konzepts ›Interkulturelle Germanistik‹ auch germanistische Mediävisten von Anfang an beteiligt waren (Müller 2003). Legt doch der reflektierte Umgang mit mittelalterlichen Textzeugnissen ein spezielles Beziehungsgeflecht zwischen dem ›Eigenen‹ und dem ›Fremden‹ offen und erfordert (und fördert!) somit interkulturelle Kompetenz (vgl. Kasten u.a. 1997). Dies meint nicht nur die Erkenntnis, dass aufgrund der lateinisch geprägten Bildungssituation Alteuropas und der Prägung der höfischen Dichtung durch romanische Vorbilder die ›deutsche‹ Literatur des Mittelalters nie isoliert nationalphilologisch betrachtet werden kann, weshalb Mediävistik immer auch Komparatistik sein muss (vgl. Schumacher 2001). Es bezieht sich vor allem auf die Erfahrung, dass Texte aus einer weit zurückliegenden Epoche allein schon durch ihren zeitlichen Abstand zur Gegenwart in inhaltlicher, formaler und sprachlicher Hinsicht ›fremd‹ geworden sind, wenngleich sie durchaus kulturell als ›eigene‹ erkennbar bleiben. Dieser besondere Fall des ›eigenen Fremden‹, bei dem die ›Alterität‹ (vgl. Jauß 1977, 9-47; Strohschneider 1997) mit Kontinuität verbunden (und damit gleichsam gemildert) ist, gilt freilich nur für muttersprachige Studierende der deutschen Philologie. Wo hingegen Deutsch als Fremdsprache gelehrt und gelernt wird, kommt zur zeitlich-vertikalen Differenz die räumlich-horizontale hinzu: Für nicht deutschsprachige Rezipienten ist die deutsche Literatur des Mittelalters ›doppelt fremd‹. Dies erschwert, wie

die Erfahrung oft zeigt, die mediävistische Lehre in Auslandsgermanistik und DaF-/DaZ-Studium. Zugleich aber erlaubt eine solche zweifache, oder doch zumindest verschärfte Alterität einen distanzierenden Blick auf mittelalterliche Texte, auf den die germanistische Mediävistik nicht verzichten sollte. Das gilt besonders für Werke, die den Kulturkontakt mit Menschen nichtchristlicher Religionen thematisieren. Wollte man etwa die Kreuzzugsdichtung allein aus europäisch-christlicher Perspektive betrachten, dann zollte man dem intoleranten Geist der Kreuzzüge nachträglich Tribut. Sinnvoller ist es herauszuarbeiten, was tolerantes Verhalten zwischen Religionen und Kulturen auf beiden Seiten verhindert hat (vgl. Schumacher 2007). Und als noch lohnender erscheint es, das Gelingen friedlicher interkultureller Kommunikation in mittelalterlichen Texten zu untersuchen. Das soll hier am Beispiel des *Guoten Gêrharts* des Rudolf von Ems geschehen.¹

2. ZWEIERLEI KAUFMANNSGEIST

Obwohl der urkundlich nicht bezeugte Rudolf von Ems als ein sehr erfolgreicher Autor aus der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts gilt (vgl. Walliczek 1992), ist seine Verserzählung von der Kaufmannsfahrt des guten Gerhard in den Orient nur in zwei Handschriften überliefert, wozu noch eine späte Prosa-version (Bentzinger u.a. 2001) hinzuzurechnen ist. Die schwache zeitgenössische Rezeption² entspricht nicht der Bedeutung, die diesem Werk heute in der Germanistik (vor allem seit Sengle 1950) zugemessen wird. Dort wurde zuletzt die Frage diskutiert, in wieweit die seit dem 12. Jahrhundert in Europa virulent gewordene Problematik individueller Gewissensentscheidungen hier narrativ ausgestaltet wird (Kartschoke 1995; Störmer-Caysa 1998, 162-164; Zöller 2001). Dass der Protagonist ein Kaufmann ist (vgl. u.a. Brenning 1993), spricht für diese tendenziell ›moderne‹ Fragestellung, konnte sich doch kaufmännischer Unternehmergeist im Mittelalter nicht primär am Regelwerk kirchlich festgelegter Moral orientieren, die für viele Entscheidungssituationen der Ökonomie keine oder nur grundsätzlich ablehnende Lösungen vorsah. Ein Geschäftsmann, der sein Seelenheil nicht aufs Spiel setzen wollte, musste sich deshalb auf seine eigene internalisierte Urteilsinstanz verlassen, mit der er selbstständig abwägen konnte, was gutes und was schlechtes Handeln ist. Dies mochte vonseiten traditioneller Theologie skeptisch betrachtet werden – die legendenhafte Rahmen-erzählung des *Guoten Gêrharts* jedoch, die aus dem Werk eine Art von Exempelman macht,³ zeigt genau dieses Verhalten als Inbegriff von Heiligkeit auf. Sie knüpft zunächst an die alte Metaphorik der christlichen Spendefreudigkeit (des ›Almosens‹) als einem transzendenten ›Geschäft‹ an (vgl. Oberste 2001), das seit den Kirchenvätern oft positiv dem (abgelehnten) nichtmetaphorischen Kommerz gegenübergestellt wird. So sieht sich ein Kaiser Otto (vgl. Neudeck 2003), der mit der Stiftung eines ganzen Erzbistums (vgl. von Merveldt 2000) ein wirklich kaiserliches Almosen (vgl. v. 203) gegeben hat, in dieser Bildlichkeit als ein erfolgreicher ›Kaufmann‹: »Mit mînem guote ich koufet hân / ze himel

wernde stætekeit« (V. 262f.; ›Ich habe mir mit meinem Besitz ewiges Glück im Himmel erworben‹). Zugleich zeigt sich die Tücke dieser Metaphorik für das Almosen, da sie zu geistlichem Hochmut verleitet: Otto ist sich seines Heils gewiss und kann es kaum erwarten, den erworbenen ›Lohn‹ im Himmel schon einmal in Augenschein zu nehmen. Doch anstelle der Vision, die er von Gott in einem wortreichen Gebet erfleht, erhält er eine Audition, die Stimme eines Engels, die dem Kaiser ins Gewissen redet, indem sie – in fast genauer Umkehrung der patristischen Argumentation – dem metaphorischen Kaufmannsgeist der selbstgefälligen Werkgerechtigkeit (der Sünde der ›vana gloria‹) einen wirklichen Kaufmann konfrontiert, der in seiner Demut gottwohlgefällig sei. Zu diesem Kaufmann, den man den ›guten Gerhard‹ nenne, nach Köln zu reisen, gibt der Engel Otto als Buße auf. Und was Gerhard auf mehrfaches drängendes Nachfragen hin dann dem Kaiser erzählt, das ist die Binnengeschichte, die Erzählung in der Erzählung (vgl. A. Schulz 1999), die wohl älteste Ich-Erzählung der deutschen Literaturgeschichte überhaupt.

3. IRRITATIONEN IM KULTURKONTAKT

Gerhard, ein reicher, aber nicht adeliger Kaufmann aus Köln, zieht in die Welt hinaus – nicht aufgrund eines *Aventiure*-Gesprächs oder einer Provokation, wie man es in epischer Literatur des Mittelalters erwarten könnte, sondern weil sein Sohn inzwischen erwachsen geworden ist: Um einen Generationenkonflikt in der Leitung des eigenen Handelsunternehmens zu vermeiden, zahlt er seinem Sohn das Erbe aus und begibt sich selbst auf eine Fernhandelsreise in die »heidenschaft« (V. 1180 u.ö.). Der Begriff der ›Heiden‹ (vgl. u.a. Koselleck 1979, 229–244; Hödl 1989), von Zeitgenossen oft auf die Muslime reduziert, dient hier zunächst als unspezifische Sammelbezeichnung für die Anhänger nichtchristlicher Religionen. Das Problem, in ihren Gebieten seinen religiösen Pflichten nicht nachkommen zu können, löst Gerhard vorbeugend, indem er auf seinem Schiff neben dem Proviant für drei Jahre auch einen klerikalen »schrīber« (V. 1187) mitnimmt, der außer für die Buchführung auch für die Liturgie zuständig ist. Mit seinem Kaplan führt Gerhard die christliche Kirche gleichsam portabel mit zu den Heiden, in deren Ländern er reiche Gewinne macht. Die Reiseroute ist für eine Schiffspassage recht fantastisch. Über Russland und das Baltikum geht es zu der südpersischen Stadt Sarand (auf welche die Welt zuletzt im Jahr 2005 durch ein verheerendes Erdbeben aufmerksam wurde), und von dort nach Damaskus und Mesopotamien,⁴ worauf dasjenige eintritt, was seit dem antiken Liebes- und Reiseroman immer dazu dient, den Helden und den Lesenden eine unbekannte Welt zu erschließen: Ein großer Seesturm wirft das Schiff an eine fremde Küste. Was macht man in einer solchen Situation, um sich zu orientieren? Man schickt einen der Seeleute an Land. Der Kundschafter steigt auf den nächsten Berg, lässt seinen Blick umherschweifen, und was er dabei erblickt, entspricht ganz und gar nicht den Vorstellungen, wie man sie sich später in der europäischen Neuzeit von exotischen Völkern machte, die man

kolonisieren wollte. Der Kundschafter sieht keinen Urwald und keine Wüste, er sieht keine einfachen Hütten von Eingeborenen in einem vorzivilisatorischen Zustand. Er sieht erst recht keine Kannibalen. Er erblickt vielmehr eine höchst zivilisierte Ideallandschaft. In einer weiten Ebene vor den Bergen liegt eine große Stadt mit einem Meereshafen. Sie ist mit Türmen und Gräben gut gegen Feinde bewehrt und hat vier Tore, von denen eines zum Hafen führt, die drei andern zu drei Straßen, die ins Umland reichen. Menschen und Waren sind – außer auf Schiffen – auf Kamelen unterwegs, auf Maultieren, Pferden und Wagen. Bis auf die Kamele könnte das auch zuhause in Köln so sein, nur ist es hier alles viel größer und prächtiger. Niemals, so der Kundschafter, habe er eine so große Menge von Menschen gesehen. Es äußert sich hier die Erkenntnis, dass außerhalb von Europa der Handel offenbar weiter entwickelt ist als im christlichen Abendland. Und zugleich wird deutlich, dass Ökonomie etwas mit Mobilität zu tun hat, weshalb eine entsprechende Infrastruktur notwendig ist: Straßen, Häfen, Tore, Transportmittel usw. Dies alles ist offenbar in der ›Heidenschaft‹ in Fülle vorhanden. Nach der ersten Irritation über die Überlegenheit der Fremden in wirtschaftlicher Hinsicht folgt eine zweite Irritation im Kulturkontakt: Ängstlich verlässt nun auch Gerhard sein Schiff und begibt sich in die große Stadt. Doch seine Sorge, es könnte ihm jemand etwas zuleide tun, erweist sich als unbegründet; im Gegenteil: »die burger wären heiden / und doch sô wol bescheiden / daz sî mich wol gruozten« (V. 1321-1323; ›Obwohl Heiden, waren die Bürger doch so hervorragend gebildet, dass sie mich freundlich grüßten‹). Jeder Lesende kann und muss sich vorstellen, wie ein Orientale angestarrt worden wäre, der sich in eine mittelalterliche Stadt Europas verirrt hätte. Hier in der Fremde geht man hingegen recht gelassen mit Fremden um: Man starrt sie nicht an oder schaut nicht verlegen weg, man grüßt sie einfach höflich. Auch in den Umgangsformen erweisen sich die Heiden den Christen als kulturell überlegen. Und noch eine dritte interkulturelle Irritation kommt hinzu: die der sprachlichen Verständigung. Wo immer europäische Entdecker später in andere Welten kamen, stellten sie erstaunt fest, dass man dort ihre Sprache nicht beherrschte. Noch als James Cook im April 1770 in Botany-Bay an der australischen Ostküste eine Landpartie wagte, was als wichtiger Schritt bei der Entdeckung Australiens gilt, und seine Versuche, mit den Ureinwohnern in sprachlichen Kontakt zu treten, scheiterten, kommentierte Cook lapidar: »Wir [...] verstanden kein Wort von dem, was sie sagten.« (Price 1971, 97) Dass die Aborigines den britischen Captain vermutlich auch nicht verstanden, wird ihm nicht zum Problem. Gegenüber diesem kolonialistisch eingeengten Blick reflektiert die mittelalterliche Erzählung die sprachlichen Verständigungsschwierigkeiten beim Kulturkontakt auf beiden Seiten. Und wiederum wird hier die Überlegenheit der Heiden deutlich. Gerhard wendet sich an einen sehr vornehmen Herrn mit großem Gefolge: »Der edel werde wigant / begund grüezen mich zehant / in heidensch, als er mich gesach« (V. 1343-1345; ›Der hochadelige Ritter begrüßte mich, sobald er mich erblickt hatte, in heidnischer Sprache‹). Dass ein Heide ›heidnisch‹ spricht, ist wohl kein Scherz (vergleichbar unserem »Sprechen Sie ausländisch?«). Auch von der gelehrten Cundrî heißt es bei Wolfram, sie

sei polyglott gewesen: »alle spräche si wol sprach, / latin, heidensch, franzoys« (*Parzival*, V. 312,20f.; Nellmann 2006, 518). Es wäre sicher nicht falsch, an solchen Stellen mhd. »heidensch« als »arabisch« zu übersetzen (vgl. auch *Parzival* V. 453,13; Nellmann 2006, 750: »in heidenischer schrift«), doch ginge dabei das Unspezifische, das dieser Benennung des Fremden anhaftet, verloren. Entscheidend ist, dass die Lösung dieses Kommunikationsproblems vom Heiden ausgeht: »doch dühte in des, er sach vil wol, / sam die wîsen dicke tuont, / daz ich die spräche niht verstuont« (V. 1348-1350; »Er erkannte, wie das bei weisen Menschen der Fall ist, dass ich die Sprache nicht verstand«). Und er schlägt Französisch zur Verständigung vor: »dô sprach der fürste kurtoys: / »saget an, verstât ir franzoys?« / »jâ, herre, mir ist wol erkant / beidiu sprâch und ouch daz lant.« / »sô sint gesalûiert mir.« (V. 1352-1355; »Da sagte der Fürst höflich: »Versteht Ihr vielleicht Französisch?« »Ja, mein Herr, ich kenne sowohl die Sprache als auch das Land.« »Dann sage ich Euch hiermit: salut!«») Während der deutsche Kaufmann gar nicht erst auf die Idee gekommen war, sich für eine Handelsreise in nichteuropäische Länder sprachlich vorzubereiten, vielmehr auf den unwahrscheinlichen Fall angewiesen ist, dass man dort Französisch als Fremdsprache beherrscht,⁵ beschämt der einheimische Mann, der sein Land gar nicht verlässt, den Christen mit der Kenntnis eben dieser europäischen Sprache. Nun parliert man weiter in »französelndem« Mittelhochdeutsch. Sie stellen sich wechselseitig vor – Gerhard als ein christlicher Kaufmann, der nichts anderes im Sinn hat, als die Märkte des Heidentums zu erschließen; und der vornehme und gebildete Heide erweist sich als der örtliche Burggraf, ein Lehnsmann des Königs von Marokko, mit dem schönen Fantasienamen Stranmûr von Castलगunt (vgl. V. 1897). Die beiden Männer freunden sich an, wechseln bald vom Siezen zum Duzen (V. 1480), und Gerhard zeigt Stranmûr seinen ganzen Kaufmannsschatz. Stranmûr ist begeistert und bietet ihm ein Geschäft an: Er will das ganze Sortiment komplett gegen eine Ware tauschen, die sich auch Gerhard genau anschauen dürfe.

4. EIN UNMORALISCHES ANGEBOT?

An dieser Stelle scheint das sorgfältig aufgebaute Bild vom »edeln Heiden« zu zerbrechen. Denn die Schatzkammer, in die Gerhard geführt zu werden glaubt, erweist sich als ein Gefängnis, in dem christliche Reisende seit einem Jahr mit schweren Fesseln gefangen liegen. Eine wunderschöne junge Dame ist offensichtlich ihre Herrin. Sie gefangen zu sehen, ruft das besondere Mitleid Gerhards hervor. Stranmûr bietet ihm die Gefangenen zum Kauf an und preist dies als ein lohnenswertes Geschäft. Zu diesem Zweck erzählt er die Geschichte der Gefangenen: Es handele sich bei den Männern um Adlige aus England, die gemeinsam mit ihrem jungen König Willehalm, William, in Norwegen waren, von wo der König seine Braut, die Tochter des Königs Reinmund von Norwegen, mitsamt ihrem weiblichem Gefolge nach England heimholen wollte. Und wie in dieser Art von Literatur üblich, war es wieder ein Seesturm, der die ge-

plante Reiseroute buchstäblich durcheinander wirbelte. Der Bräutigam ist nun verschollen, aber die königliche Braut sitzt mit ihren Damen nun ebenfalls als menschliches Strandgut in Stranmûrs Gewahrsam. Er rechtfertigt dies übrigens formalrechtlich: Da ihm sein Lehnsherr das vollständige Strandrecht zugesichert habe, seien auch gestrandete Schiffbrüchige, nicht nur deren Besitz, sein persönliches Eigentum. Da es noch kein Völkerrecht gibt, kann man seine Freiheit verlieren, nur weil man sich aus dem sicheren Schutz der Verwandten und Lehnleute (»mâge und man«) fortbegeben hat. Stranmûr sagt nüchtern: »des wilden wâges ûnde / und diu vil grôz unkûnde / hât in mînen banden sie / verborgen von ir mâgen hie« (V. 1781-1784; »Das ungestüme Meer und eine große Unkenntnis hält sie hier in meinen Fesseln vor ihren Verwandten verborgen«). Dies wäre das einzige Risiko, dass die Verwandten herausbekommen, wo die Gefangenen sind, und dann sein Land kriegerisch angreifen, um die Gefangenen zu befreien; doch dieses Risiko hält Stranmûr für gering. Der freundliche und weltgewandte Heide hat offenbar die Ritter und Damen im Gefängnis als menschliche Ware zwischengelagert, um sie bei passender Gelegenheit günstig veräußern zu können. Gerhards riesiger Kaufmannsschatz scheint ihm nun ein angemessener Preis dafür zu sein. Der deutsche Kaufmann solle die Gefangenen dem englischen König Willehalm oder dem norwegischen König Reinmund zum Auslösen anbieten, die ihm bestimmt das Doppelte des Kaufpreises ersetzen würden. Ist das nun die Kehrseite der fortgeschrittenen Ökonomie, dass sie vor nichts halt macht, nicht einmal vor Menschenhandel? Oder stehen hier Berichte von arabischen Sklavenhändlern im Hintergrund, die ins Abendland gedrungen waren und das Bild des Orients lange mitbestimmten? Zudem sind Fälle von Gefangennahme zum Zweck der Lösegelderpressung im Mittelalter auf muslimischer wie auf christlicher Seite vielfach nachweisbar (Zöllner 1993, 299). Doch weit wichtiger ist diese Konstellation als extreme Herausforderung für die Gewissensentscheidung Gerhards, wie er sich verhalten solle, denn klare Regeln gibt es dafür nicht. Er muss abwägen. Trotz der Gewinn verheißenden Worte Stranmûrs erscheint es ihm als zu großes Risiko, sein ganzes Vermögen hinzugeben auf die bloße Vermutung hin, er könne dafür jemals wieder etwas zurückbekommen (»daz ich gæbe sô grôz guot / niht wan umb ein blôzen wân«; V. 1796f.). Als Geschäft ist das für ihn inakzeptabel. Aber es könnte sein, dass Gott einen Loskauf als gutes Werk von ihm verlange, als Almosen (»ob ich lôste sî durch got, / ob das wære sîn gebot«, V. 1815f.). Gerhard bittet sich eine Nacht Bedenkzeit aus, eine Nacht des Betens, in der ihm – als Spiegelung der Rahmengeschichte von Kaiser Otto – ebenfalls ein Engel erscheint, der ihm entsprechende Belehrung über gute Werke gibt. Daraufhin entscheidet er sich: Er opfert seinen Besitz, um die Gefangenen zu befreien. Nun kann er sich mit den Freigekauften auf den Nachhauseweg machen, nach zwölf Tagen trennen sich beide Schiffe. Auf dem fremden werden die Engländer in ihre Heimat geschickt. Auf seinem eigenen Schiff nimmt Gerhard die Königstochter und ihre Damen mit nach Köln. Die weitere Handlung ist anrührend, wenn auch für die Frage nach dem Kulturkontakt mit Heiden nicht weiter von Belang: Auf der Feier der Hochzeit der Königstochter mit Gerhards Sohn taucht kurz vor Beginn

der Brautnacht, also im allerletzten Augenblick, der verschollen geglaubte William von England wieder auf. Nun hat die Prinzessin zwei Bräutigame. Gerhard stellt erneut das Attribut, der ›gute‹ zu sein, unter Beweis, indem er seinen Sohn dazu bringt, auf die Braut zu verzichten. So kann das neue Königspaar von England nach vielen Komplikationen dennoch glücklich zusammen finden.

5. HEIDEN DÜRFEN HEIDEN BLEIBEN

Das Bild der Heiden und der Heidenschaft im *Guoten Gerhart* des Rudolf von Ems ist erstaunlich differenziert. Selbstverständlich handelt es sich um einen Fantasie-Orient, was sich schon an den geografischen Unmöglichkeiten der Reiseroute zeigt. Es geht nicht darum, anderen Ländern, Kulturen und Religionen gerecht zu werden oder realistisches Wissen über sie zu vermitteln. Es wird vielmehr eine über weite Strecken spannende und auch rührende Geschichte erzählt, in welche Versatzstücke aus dem Wissen über die islamische Welt der Zeit ebenso eingebaut sind wie solche aus der Gattung des Minne- und *Aventiure*-Romans. Dabei fällt aber doch eine prinzipiell positive Bewertung der ›Heiden‹ auf. In mindestens drei interkulturellen Irritationen – hinsichtlich der Wirtschaft, der Umgangsformen und der sprachlichen Weltläufigkeit – erweisen sie sich als den Christen überlegen und sind für sie vorbildhaft. Nur im Blick auf die ethische Begrenzung des ökonomischen Kalküls fehlt mit der christlichen Botschaft ein religiöses Korrektiv. Damit steht der Vorrang des Christentums vor dem Islam außer Frage. Von ›Toleranz‹ sollte man deshalb nicht im strengen Sinne der Aufklärung sprechen, und Parallelisierungen vom gutem Gerhard Rudolfs mit dem weisen Nathan Lessings (vgl. Kozo 2008) stoßen hier an ihre Grenzen. Und dennoch kann man es nicht deutlich genug sagen: Mitten im Zeitalter der Kreuzzüge und ihrer Aggressivität gegen das religiös und kulturell Andere macht Rudolfs Protagonist nicht die leiseste Andeutung einer Missionierungsabsicht. Das hängt gewiss zusammen mit dem von der christlichen Theologie so heftig bekämpften Kaufmannsgeist, in dem Menschen vor allem als Kunden und Geschäftspartner wahrgenommen werden. Die Konsequenz davon ist: Heiden dürfen Heiden bleiben. Und das Fremde wird als bereichernde Ergänzung zum Eigenen akzeptiert, nicht prinzipiell als Bedrohung abgelehnt. Gott bestätigt dies durch seinen Engel, indem er den Kaufmann Gerhard zu den Heiligen zählt. Damit zeigt der *Guote Gêrhart* am Beispiel des Fernhandels Modelle interkultureller Begegnung auf, die mittelalterliche Christen in ihrem Verhältnis zum Islam und zu den Muslimen aufgeschlossener und damit letztlich doch toleranter machen konnten. Leider haben sich nur relativ wenige Zeitgenossen Rudolfs darauf eingelassen. Das könnte und sollte heute anders sein.

ANMERKUNGEN

- 1** | Verszitate im Text nach Asher 1989.
- 2** | Zum Vergleich: Rudolfs berühmte »Weltchronik« ist in weit mehr als 100 Handschriften aus dem Mittelalter und vielen späteren Textzeugen aus der frühen Neuzeit erhalten.
- 3** | Zur schwierigen Gattungsfrage vgl. zuletzt Speckenbach 2005. Zu möglichen Anregungen aus der jüdischen und aus der christlichen Exempelliteratur vgl. Ertzdorff 1967, 160-192.
- 4** | Vgl. V. 1194-1199: »mit mînem guote ich kêrte / hin über mer gên Riuzen, / ze Liflant und ze Priuzen, / dâ ich vil manigen zobel vant. / von dannen fuor ich gên Sarant, / ze Damascô, ze Ninivê.« Dazu Zöller 1993, 285-298.
- 5** | Nach Glück (2002, 71) ist es »kaum anzunehmen, daß im islamischen Machtbereich zu Beginn des 13. Jh. in nennenswertem Umfang Französisch gelernt worden ist.« Er vermutet, dass »Rudolf von Ems hier eine europäische Erfahrung in die exotische islamische Umgebung projiziert: In Westeuropa war das Französische in dieser Zeit im Adel in gewissem Umfang als Verständigungssprache brauchbar, anstelle des Lateinischen, das die Kleriker als *lingua franca* verwendeten.«

LITERATUR

- Asher, John A. (Hg.; 1989): Rudolf von Ems. Der guote Gêrhart. 3. Aufl. Tübingen
- Bentzinger, Rudolf u.a. (Hg.; 2001): Der gute Gerhart Rudolfs von Ems in einer anonymen Prosaauflösung und Die lateinische und deutsche Fassung der Gerold-Legende Albrechts von Bonstetten. Berlin
- Bleumer, Hartmut (2003): Klassische Korrelation im »Guten Gerhart«. Zur Dialektik von Geschichte und Narration im Frühwerk Rudolfs von Ems. In: Nikolaus Henkel u.a. (Hg.): Dialoge. Sprachliche Kommunikation in und zwischen Texten im deutschen Mittelalter. Tübingen, S. 95-112
- Brennig, Heribert R. (1993): Der Kaufmann im Mittelalter. Literatur – Wirtschaft – Gesellschaft. Pfaffenweiler
- Cormeau, Christoph (1969): Rudolf von Ems: »Der guote Gêrhart«. Die Veränderung eines Bauelements in einer gewandelten literarischen Situation. In: Ingeborg Glier u.a. (Hg.): Werk – Typ – Situation. Festschrift für Hugo Kuhn. Stuttgart, S. 80-98
- Ertzdorff, Xenia von (1967): Rudolf von Ems. Untersuchungen zum höfischen Roman im 13. Jahrhundert. München
- Glück, Helmut (2002): Deutsch als Fremdsprache in Europa vom Mittelalter bis zur Barockzeit. Berlin/New York
- Haug, Walter (1992): Literaturtheorie im deutschen Mittelalter. Von den Anfängen bis zum Ende des 13. Jahrhunderts. 2. Aufl. Darmstadt
- Hödl, Ludwig (1989): Art. »Heiden, -tum«. In: Lexikon des Mittelalters. Bd. 4. München/Zürich, Sp. 2011-2013
- Jauf, Hans Robert (1977): Alterität und Modernität der mittelalterlichen Literatur. Gesammelte Aufsätze 1956-1976. München

- Kartschoke, Dieter (1995): Der Kaufmann und sein Gewissen. In: Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 69, S. 666-691
- Kasten, Ingrid mit Hans-Jürgen Bachorski und Hartmut Kugler (1997): Das eigene Fremde. Mediävistik und ›interkulturelle‹ Kompetenz. In: Mitteilungen des Deutschen Germanistenverbandes 44, H. 4, S. 66-74
- Koselleck, Reinhart (1979): Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten. Frankfurt a.M.
- Kozo, Hirao (2008): An den Guoten Ralf. In: Iris Hermann/Anne Maximiliane Jäger-Gogoll (Hg.): Durchquerungen. Für Ralf Schnell zum 65. Geburtstag. Heidelberg, S. 173-177
- Merveldt, Nikola von (2000): »Sinn-Stiftung«. Erzbistum und Erzählung im »Guoten Gêrhart« des Rudolf von Ems. In: Euphorion 94, S. 293-317
- Müller, Ulrich (2003): Art. »Mediävistik und interkulturelle Germanistik«. In: Alois Wierlacher/Andrea Bogner (Hg.): Handbuch interkulturelle Germanistik. Stuttgart/Weimar, S. 457-461
- Nellmann, Eberhard (Hg., 2006): Wolfram von Eschenbach. Parzival. Übertragen von Dieter Kühn. 2 Bde. Frankfurt a.M.
- Neudeck, Otto (2003): Erzählen von Kaiser Otto. Zur Fiktionalisierung von Geschichte in mittelhochdeutscher Literatur. Köln/Weimar/Wien
- Niesner, Manuela (1998): Zum »Guoten Gêrhart« des Rudolf von Ems. In: Literaturwissenschaftliches Jahrbuch 39, S. 55-74
- Oberste, Jörg (2001): »bonus negotiator Christus – malus negotiator dyabolus«. Kaufmann und Kommerz in der Bildersprache hochmittelalterlicher Prediger. In: Gert Melville (Hg.): Institutionalität und Symbolisierung. Verstetigungen kultureller Ordnungsmuster in Vergangenheit und Gegenwart. Köln/Weimar/Wien, S. 425-449
- Price, A. Grenfell (Hg., 1971): Captain James Cook, Entdeckungsfahrten im Pacific. Die Logbücher der Reisen von 1768 bis 1779. Tübingen/Basel
- Schnell, Rüdiger (1969): Rudolf von Ems. Studien zur inneren Einheit seines Gesamtwerkes. Bern
- Schulz, Armin (1999): Erzählungen in der Erzählung. Zur Poetologie im »Guoten Gêrhart« Rudolfs von Ems. In: Brunner, Horst u.a. (Hg.): »helle döne schöne«. Festschrift für Wolfgang Walliczek. Göppingen, S. 29-59
- Schulz, Monika (1999): »Swaz dû wilt daz wil ouch ich«. Loskauf, Schuldknechtschaft und »rehte ê« im »Guoten Gêrhart« Rudolfs von Ems. Zur Frage der Idealität des Protagonisten. In: Horst Brunner u.a. (Hg.): »helle döne schöne«. Festschrift für Wolfgang Walliczek. Göppingen, S. 1-28
- Schumacher, Meinolf (2001): Auf dem Weg zur Europäischen Literaturwissenschaft. In: Rüdiger Zymner (Hg.): Allgemeine Literaturwissenschaft. Grundfragen einer besonderen Disziplin. 2. Aufl. Berlin, S. 197-207
- Ders. (2007): Die Konstituierung des »Heiligen Landes« durch die Literatur. Walthers »Palästinalied« und die Funktion der europäischen Kreuzzugsdichtung. In: Klaus-Michael Bogdal (Hg.): Orientdiskurse in der deutschen Literatur. Bielefeld, S. 11-30

- Sengle, Friedrich (1950): Die Patrizierdichtung »Der gute Gerhard«. Soziologische und dichtungsgeschichtliche Studien zur Frühzeit Rudolfs von Ems. In: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 24, S. 53-82
- Speckenbach, Klaus (2005): Die Ausbildung des Exempelromans bei Rudolf von Ems und Konrad von Würzburg. In: Elizabeth Andersen u.a. (Hg.): Texttyp und Textproduktion in der deutschen Literatur des Mittelalters. Berlin/New York, S. 309-329
- Störmer-Caysa, Uta (1998): Gewissen und Buch. Über den Weg eines Begriffes in die deutsche Literatur des Mittelalters. Berlin/New York
- Strohschneider, Peter (1997): Art. »Alterität«. In: Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft. Bd. 1. Berlin/New York, S. 58f.
- Walliczek, Wolfgang (1973): Rudolf von Ems »Der guote Gêrhart«. München
- Ders. (1992): Art. »Rudolf von Ems«. In: Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon. 2. Aufl. Bd. 8. Berlin/New York, Sp. 322-345
- Ders. (1993): Rudolf von Ems, »Der guote Gêrhart«. In: Brunner, Horst (Hg.): Interpretationen: Mittelhochdeutsche Romane und Heldenepen. Stuttgart, S. 255-270
- Zöllner, Sonja (1993): Kaiser, Kaufmann und die Macht des Geldes. Gerhard Unmaze von Köln als Finanzier der Reichspolitik und der »Gute Gerhard« des Rudolf von Ems. München
- Dies., (2001): Von »zwîvel« und »guotem muot«. Gewissensentscheidungen im »Guten Gerhard«? In: Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur 130, S. 270-290

»Lost in Translation«*

Zur Übersetzung als Bewältigung des Unverständlichen

HINRICH C. SEEBA

Wer von Übersetzung reden will, kommt nicht umhin, die wohl folgenreichste Übersetzung zu bedenken, die Übersetzung des *Neuen Testaments*, die Martin Luther als Junker Jörg in seiner Gefangenschaft auf der Wartburg 1521/22 angefertigt hat – vor allem dann nicht, wenn man wie ich erst letzte Woche für einige Tage auf der Wartburg war und dort die Sonderausstellung *Dies Buch in aller Zunge, hand und herzen. 475 Jahre Lutherbibel* gesehen hat. Weil ich in dem Glauben aufgewachsen bin, dass Luthers zum ersten Mal 1534 vollständig vorgelegte Bibelübersetzung die neuhochdeutsche Sprache überhaupt erst begründet hat, dass es sich also um die erste Übersetzung ins Deutsche gehandelt haben muss, fand ich es umso bemerkenswerter, dass diesem vermeintlichen Erstling 18 frühere Übersetzungen vorausgegangen sind, vier davon ins Niederdeutsche und 13 davon ins Oberdeutsche übertragene Bibeln, von der 1466 in Straßburg gedruckten *Mentelin-Bibel* bis zur 1522 gedruckten *Halberstädter Bibel* von Lorenz Stuchs. Der auffallendste Unterschied zwischen diesen Vorgängern und Luthers Bibel ist typografischer Art und, wie ich finde, von großer symbolischer Bedeutung: Während die älteren Bibeln immer zweispaltig gedruckt sind, hat Luther seine Übersetzung einspaltig drucken lassen, um möglichen Randkommentaren der Leser mehr Platz einzuräumen. Ganz in Übereinstimmung mit seiner theologischen Auffassung vom aktiven Gläubigen, der über das ihm direkt zugängliche Wort einen unvermittelten Umgang mit Gott pflegen kann, hat Luther offenbar auch den Prozesscharakter der Übersetzung als fortlaufenden Kommentar verstanden, in den sich auch der Laie einschalten kann. Das kann aber, nach Luthers Auffassung, nur gelingen, wenn die Sprache der Bibel den Leser anspricht, wenn dieser sich darin auch sprachlich wiederfindet und sich dadurch ermächtigt fühlt, das Wort Gottes fortzuschreiben, es auch sprechend

* | Es handelt sich hier um den Wortlaut eines am 24. August 2009 im Naturwissenschaftlich-Historischen Verein im Staatsarchiv Detmold gehaltenen Vortrags.

weiterzudenken. So entspricht der theologischen Aufwertung des Individuums, wie Luther in seinem *Sendschreiben vom Dolmetschen* (1530), einer grundsätzlichen Erörterung von Übersetzungsproblemen, klarmacht, eine Absenkung des hohen Bibeltons in die volkstümliche Bildsprache:

den man mus nicht die buchstaben inn der lateinischen sprache fragen, wie man sol Deutsch reden, wie diese esel thun, man mus die mutter jhm hause, die kinder auff der gassen, den gemeinen man auff dem marckt drumb fragen, und den selbigen auff das maul sehen, wie sie reden, und darnach dolmetzchen, so verstehen sie es den und mercken das man Deutsch mit jn redet. (Ausst.-Kat. 2009, 39f.)

Unter der knapperen Formel »dem Volk aufs Maul schauen« ist uns Luthers Regel der Anpassung an die volkstümliche Alltagssprache ja sehr geläufig. Es geht aber um mehr, um die Verständlichkeit eines Textes, der nicht mehr buchstabengetreu, sondern sinngemäß übersetzt ist, damit alle Leser auch ihren an den Text herangetragenen Sinn darin wiederfinden können. In letzter Konsequenz ist also, wie sich aus den theologischen Kontroversen um die zunehmend heterogene, Exegese genannte Schriftauslegung leicht ableiten ließe, selbst die Übersetzung des Wortes Gottes eine interessengeleitete und der aktuellen Sinn-erwartung angepasste Interpretation. So kann es nicht verwundern, dass Luther seine Bibelübersetzung mit Neologismen gefüllt hat, für die es im Griechischen keine Entsprechung gibt: Sündenbock, Gewissensbisse, Lückenbüsser, Feuer-eifer, Denkkettel, Rüstzeug, Richtschnur, Buch mit sieben Siegeln, ein Dorn im Auge, dienstbare Geister, auf Händen tragen, im Dunkeln tapen, ein Herz und eine Seele, sein Herz ausschütten, Perlen vor die Säue werfen.

Aber nicht nur bei Luther kann das Resultat einer Übertragung vom Ausgangstext bis zur Unkenntlichkeit verschieden sein. Wir kennen alle das Kinderspiel *Stille Post*, in dem ein Kind dem anderen etwas ins Ohr flüstert, was jenes einem dritten Kind weiterflüstern muss, bis am Ende des Kreises meistens etwas völlig anderes herauskommt, als am Anfang eingegeben wurde. Der unvermeidliche Lacherfolg des lehrreichen Spiels kann pädagogisch genutzt werden, wenn es darum geht, den Grad subjektiver Verfälschung bei der verantwortungsvollen Weitergabe einer Nachricht geringzuhalten, also auch umgekehrt, vom Ende her gesehen, nicht einem wild wuchernden Gerücht aufzusitzen, in dem sich jede weitere Ausschmückung von ursprünglich harmlosen Details schließlich zum Skandaleffekt steigert. In beiden Fällen entspricht der Vermehrung des Akzidentiellen eine Verringerung des Substantiellen, entspricht der Detailausschmückung ein Sinnverlust. Der Reibungsverlust in der Sinnvermittlung wird gerne mit dem entschuldigenden Wort vom »Übertragungsfehler« gerechtfertigt, als schlichen sich in der Übertragung von A nach B Fehler ein, für die niemand verantwortlich ist. Gerade um diese Verantwortung für Unverschuldetes geht es aber, wenn noch der gewissenhaftesten Übersetzung Sinnentstellungen unterlaufen, schlecht zu kontrollierende Missverständnisse entstehen und wesentliche Aussagen des Originals unvermittelt und damit unverstanden bleiben.

Wie folgenreich eine gekürzte und schließlich falsche Wiedergabe eines wichtigen Textes sein kann, zeigt sich an der sog. Emser Depesche, dem Protokoll einer Unterredung, die Kaiser Wilhelm I. am 13. Juli 1870 auf der Kurpromenade von Bad Ems mit dem ihm nachgereisten französischen Botschafter Vincent Benedetti hatte. Das nach Berlin geschickte Protokoll dieser Unterredung hat Bismarck ohne alle diplomatischen »Weichmacher« und in so zuge-spitzter Form an die Presse weitergegeben, dass Frankreich als Reaktion auf die in der französischen Übersetzung noch einmal verschärfte Depesche nichts anderes übrig blieb, als Preußen den Krieg zu erklären. Ohne diese gezielten Übertragungsfehler, die zum erwünschten, aber den Franzosen angelasteten Krieg und schließlich zum Sieg der vereinten deutschen Staaten führten, wäre es kaum zur Ausrufung des Deutschen Reichs ausgerechnet im Spiegelsaal von Versailles und damit zum weiteren Schlagabtausch gegenseitiger Demütigungen nach dem Ersten und im Zweiten Weltkrieg gekommen. Gewollt oder ungewollt, die Folgen einer falschen Übertragung können verheerend sein. War es in der Verfälschung der *Emser Depesche* der sprichwörtliche Ton, der die Musik macht, also der provozierende Verzicht auf diplomatische Rhetorik, so geht es in den meisten Fällen folgenreicher Verfälschung um die Verkürzung und den Verlust der Substanz selbst.

Wie wir sehen werden, gehen Sinnverschiebung und Bedeutungsverlust weit über das philologische Kriterium der Angemessenheit hinaus, an dem sich die ganz »freie« Übertragung genauso orientieren muss wie die sklavisch »wörtliche« Übersetzung. Richtig im Sinne sinngemäßer Wiedergabe des Gemeinten und des Bedeuteten können beide sein, aber hier steht viel mehr als die Richtigkeit der Übersetzung auf dem Spiel. Es geht um den Bedeutungsüberschuss, der sich unserem Textverständnis vielleicht widersetzt, weil die Schnittfläche in der Mitte von keinem der konzentrischen Kreise, die sich als Übersetzung um das Original legen, tangiert wird. Wir werden sehen, dass die Eingrenzung dieses Bedeutungsüberschusses nicht nur eine philologische, sondern auch eine mythologische, philosophische, ja sogar theologische und schließlich kulturkritische Dimension hat, weil das Unverständene vielleicht auch das Unverständliche ist und als nicht kommunizierbar sich unserem Verstand grundsätzlich entzieht.

Jeder Versuch der Übersetzung verweist auf den Mythos ihrer kulturellen Notwendigkeit, auf die babylonische Sprachverwirrung als Voraussetzung sprachlicher Differenz, die es zu überbrücken gilt. Aber weder Esperanto noch Englisch als neue *Lingua franca* noch die Professionalisierung des Übersetzungsgeschäfts hat die totale Entwirrung der Sprachenvielfalt und der im unvollendeten Turm von Babel symbolisierten Verständigungsprobleme erreichen können. In der erfolgreichen Berliner Ausstellung im Sommer 2008, *Babylon – Wahrheit und Mythos* im Pergamonmuseum, hat der 1940 geborene Aktionskünstler Timm Ulrichs die babylonische Sprachverwirrung dadurch illustriert, dass er in einem Projekt *Übersetzung – Translation – Traduction. Ein polyglotter Zyklus* (1968-1974) den *Brockhaus*-Artikel über »Übersetzung« nach dem Prinzip »Stille Post« auf eine Weltreise durch Übersetzungsbüros in 52 Länder geschickt hat. Er hat dabei herausgefunden, dass am Ende, nach der letzten, vom *Berlitz Übersetzungsdienst*

GmbH in Hannover beglaubigten Übersetzung aus Hindi ins Deutsche, etwas völlig anderes herauskam, als was ursprünglich auf die Reise geschickt wurde (Ausst.-Kat. 2008, 138). An der Aktion waren lauter professionelle Übersetzer beteiligt, denen niemand Inkompetenz nachsagen würde, und doch entsprach das Ergebnis nicht dem wissenschaftlichen Wahrheitsanspruch, den ausgebildete Übersetzer erheben dürfen, sondern es bestätigte das populäre Diktum »that something always gets lost in translation«⁴ und dass, wenn man die Kette nur genügend verlängert, am Ende die Unverständlichkeit wieder hergestellt ist, zu deren Behebung der ganze Aufwand eigentlich betrieben wurde. Zu diesem zunächst vielleicht unterhaltsamen, schließlich aber doch beunruhigenden Ergebnis kann auch jeder im Selbstversuch kommen, der im Internet den Link <http://tashian.com/multibabel> anklickt und, unter dem Titel *Lost in Translation*, einen beliebigen Satz zur ›Babelisierung‹ eingibt, um zu sehen, wie dessen jeweilige computergestützte Übersetzung vom Englischen ins Französische, ins Deutsche, zurück ins Englische, ins Italienische, zurück ins Englische, ins Portugiesische, zurück ins Englische, ins Spanische, zurück ins Englische sich vom Original entfernt und schließlich völlig unverständlich ist. Ich habe den Spruch »In the beginning was the word« eingegeben und das Ergebnis erhalten: »It was at the outset the word«, oder »Tomorrow I will go to the movies« wird »I will happen tomorrow« usw. Im Endeffekt entsteht das sinnlose und nicht mehr kommunizierbare Gebrabbel, das schon die alten Griechen nur den nicht Griechisch sprechenden Fremden, den *Barbaroi*, vorbehalten hatten. Dient die im Internet-Jargon *Babelization* genannte Übersetzung der Übersetzung, ihre zunehmende Entfernung vom zu übersetzenden Original, also der Re-Barbarisierung der Sprache und ihrer Sprecher? Lässt sich der Verlust des Wesentlichen je wieder einholen?

Das allgemeine Einverständnis, dass immer etwas verloren geht, mag dem professionellen Stolz der Berufsübersetzer zuwiderlaufen; herauszufinden, was da im Anspruch restloser Gleichsetzung von zwei ganz verschiedenen Sprachen an Bedeutung verloren geht, geht über die Aufgabe der Übersetzer weit hinaus. Es ist vielmehr eine philosophische Frage nach dem unübersetzbaren Bedeutungsrest, die sich an die mythologischen Reminiszenzen jedes kulturellen Transfers anschließt. Für das Unverständliche, das Unbegriffene und vielleicht das Unbegreifliche ist natürlich wenig Raum, wo es ganz pragmatisch um die Berufsehre von Dolmetschern und um Tarifverhandlungen für eine unterbezahlte Berufssparte geht.

Um besser zu verstehen, was jede Übersetzung zu leisten hat, tun wir gut, uns daran zu erinnern, dass allgemein unterschieden wird zwischen der *denotativen* und der *konnotativen* Funktion der Sprache, zwischen inhaltlicher Eindeutigkeit, wie wir sie in einer Gebrauchsanweisung erwarten, und bildlicher Mehrdeutigkeit, wie sie uns die Metaphernsprache der Dichtung bietet. Wie die Interpretation eines musikalischen Werks muss die Übersetzung technische Form und künstlerischen Gehalt verbinden, sie muss zugleich werkgetreu und verständlich sein. Sie muss sich dem Wortlaut wie einer Partitur unterordnen und zugleich eine eigene Virtuosität entwickeln. Und Übersetzer müssen immer mit dem eigenen Gefühl des Ungenügens leben, weil es keine restlose

Rekonstruktion des Urtextes geben kann, weil keine zwei Sprachen ähnlich, gleich oder gar identisch funktionieren. Und sie müssen immer mit dem Vorurteil ihrer Leser leben, dass sie bloß sekundäre Diener eines primären Originals sind, die dem hohen Anspruch nie gerecht werden können, weil in der Übersetzung immer etwas verloren geht.

Wie sehr das Vorurteil gegen die Leistung der Übersetzer an die Ideologie des Originals gebunden ist, das sie angeblich oder wirklich nie erreichen können, geht aus dem antisemitischen Missbrauch eines Ursprungsdenkens hervor, das seit dem Geniekult des 18. Jahrhunderts zentral für die deutsche Geistesgeschichte gewesen ist. So sind für Hitler, dessen ästhetische Vorstellungen entscheidend durch die Idee nationaler Ursprünglichkeit geprägt waren, Juden der Inbegriff des Nachahmers und des Übersetzers. Weil für ihn feststand, dass die Künste »dem Judentum nichts Ursprüngliches zu verdanken haben«, sah er alle Sekundärleistungen als jüdisch an:

Wie sehr der Jude nur nachempfindend, besser aber verderbend, fremde Kultur übernimmt, geht daraus hervor, dass er am meisten in der Kunst zu finden ist, die auch am wenigsten auf eigene Erfindung eingestellt erscheint, der Schauspielkunst. Allein selbst hier ist er wirklich nur der »Gaukler«, besser der Nachäffer; denn selbst hier fehlt ihm der allerletzte Wurf zur wirklichen Größe; selbst hier ist er nicht der geniale Gestalter, sondern äußerlicher Nachahmer, wobei alle dabei angewendeten Mätzchen und Tricks eben doch nicht über die innere Leblosigkeit seiner Gestaltungsgabe hinwegzutäuschen vermögen. (Hitler ³1930, 332)

Auch wo sie schöpferisch und originell sein wollen, können Juden – so lautet das antisemitische Verdikt – nur Übersetzer, keine Originalschöpfer, sondern nur Sekundärartisten sein. Weil Juden jedes »ursprüngliche« Verhältnis zur deutschen Sprache abgesprochen wurde, mussten im Dritten Reich von Juden auf Deutsch geschriebene und veröffentlichte Bücher den Zusatz tragen »Übersetzung aus dem Hebräischen«. ² Dass sogar die Opfer des Ursprungsdenkens das Vorurteil ihrer Verfolger teilen, dass die Anverwandlung einer fremden Sprache, wie sie Übersetzer täglich leisten müssen, für nicht echt, wahr, original gehalten wird, zeigt eine überraschende Aussage von Paul Celan, die allen bilingualen Versuchen unserer Zeit ins Gesicht schlägt: »Nur in der Muttersprache kann man die eigene Wahrheit aussagen, in der Fremdsprache lügt der Dichter.« ³ Das ist – aus berufenem, im lebenslangen Exil geprüfem Munde – ein überraschend unerbittliches Plädoyer gegen die Übersetzung.

Dass die Dichter überhaupt »lügen«, selbst und gerade wenn sie Originäres schaffen, ist natürlich ein Vorurteil, das schon auf Platon zurückgeht. Platon hatte bekanntlich die Dichter aus dem idealen Staat, den er als moralisches Institut einrichten wollte, ausschließen wollen, weil sie nicht die Wahrheit sagen. Sogar Homer, der schon zu Platons Zeiten kanonisierte Epiker, ist für Platon, weil er »im dritten Grade von der Wahrheit entfernt« steht, nur »ein Schattenbildfabrikant, wie wir den Nachahmer definiert haben« (Platon 374=599D) und nicht akzeptabel:

Wir dürfen also als ausgemacht annehmen, daß alle Künstler in der Nachahmungspoesie, von Homer an gerechnet, in bezug auf geistige Tüchtigkeit und die anderen Gegenstände ihrer Darstellung nur nachahmende Schattenbildkünstler sind und die eigentliche Wahrheit nicht erfassen. (Ebd., 375=601A)

Erfasst hat Platon hier das Darstellungsproblem, die Differenz, die semiotisch durch den Unterschied von Zeichen und Bezeichnetem definiert wird. Während die darzustellende Wirklichkeit das Bezeichnete (engl. *the signified*) ist, ist ihre Darstellung das davon grundverschiedene Zeichen (engl. *the signifier*). Weil die als Fiktion wiederholte zweite Wirklichkeit, der ästhetische Schein der Kunst also, nie deckungsgleich ist mit der ersten Wirklichkeit, auf die sie sich bezieht und auf die sie interpretierend verweist, könnte man die Darstellung selber als Übertragung, als Übersetzung, als poetische Neuschöpfung der Welt verstehen, weshalb denn auch der Dichter gerne als *Alter Deus* bezeichnet wird, als der andere, der zweite Gott, der als schöpferisches Genie die Schöpfung wiederholt oder auch nachahmt und nachmacht. So ist der Dichter – der vom griechischen Verb *poiein* = *machen* abgeleitete *Poet* – wirklich ein ›Macher‹, der Schöpfer der nachgemachten, der künstlich und der, wenn es gelingt, künstlerisch ›gemachten‹ Welt, wie das von ihm Gemachte – griechisch *poema* = das Gedicht – die Dichtung ist.

So wie keine Darstellung, auch die realistischste nicht, identisch mit ihrer realen Vorlage ist, so kann auch innerhalb der Dichtung keine Übersetzung identisch mit ihrer literarischen Vorlage sein. Ist die Differenz im ersten Fall ein ontologisches Problem, der Unterschied zwischen Sein und Schein, so ist die Differenz im zweiten Fall ein philologisches Problem, der Unterschied zwischen Originaltext und Übersetzung. Schopenhauer hat 1851 das offensichtliche Dilemma auf den Begriff gebracht:

Fast nie kann man irgend eine charakteristische, prägnante, bedeutsame Periode aus einer Sprache in die andre übertragen, daß sie genau und vollkommen die selbe Wirkung thäte. – *Gedichte* kann man nicht *überset*zen, sondern bloß umdichten, welches allezeit mißlich ist. Sogar in bloßer Prosa wird die allerbeste Uebersetzung sich zum Original höchstens so verhalten, wie zu einem gegebenen Musikstück dessen Transposition in eine andere Tonart. (Schopenhauer 1977, 617f.)

Übersetzungen sind also im weitesten Sinn Umdichtungen und im engsten Sinn Transpositionen, immer aber mit einem kräftigen Schuss unreflektierter Vorurteile, Interessen, Ziele durchsetzt, die auch den gewissenhaftesten Übersetzer bei seiner Arbeit so sehr lenken, dass sich manchmal eine gewisse Willkür einschleicht. Das kann man negativ als Verfälschung sehen oder, wie im Fall Luthers, positiv als sprachschöpferische Aktualisierung.

Berühmtestes Beispiel solcher willkürlichen Umdeutung ist der in Luthers Wittenberg spielende Übersetzungsversuch in Goethes *Faust. Erster Teil* (1808). Es geht dabei um nicht weniger als um die Schöpfungsgeschichte nach dem Johannes-Evangelium, sozusagen um die philologische Urszene, in der Gott allein durch das Wort die Welt geschaffen hat:

Wir sehnen uns nach Offenbarung,
 Die nirgends würdiger und schöner brennt
 Als in dem Neuen Testament.
 Mich drängts, den Grundtext aufzuschlagen,
 Mit redlichem Gefühl einmal
 Das heilige Original
 In mein geliebtes Deutsch zu übertragen.
Er schlägt ein Volum auf und schickt sich an.
 Geschrieben steht: »Im Anfang war das Wort!«
 Hier stock ich schon! Wer hilft mir weiter fort?
 Ich kann das Wort so hoch unmöglich schätzen,
 Ich muß es anders übersetzen,
 Wenn ich vom Geiste recht erleuchtet bin.
 Geschrieben steht: Im Anfang war der Sinn.
 Bedenke wohl die erste Zeile,
 Daß deine Feder sich nicht übereile!
 Ist es der Sinn, der alles wirkt und schafft?
 Es sollte stehn: Im Anfang war die Kraft!
 Doch auch indem ich dieses niederschreibe,
 Schon warnt mich was, daß ich nicht dabei bleibe.
 Mir hilft der Geist! auf einmal seh ich Rat
 Und schreibe getrost: Im Anfang war die Tat!
 (Goethe ⁷1964a, 244, V. 1217-1237)

Faust will, gewissermaßen in der Nachfolge Martin Luthers, der damit das moderne Hochdeutsch geprägt hat, das »heilige Original«, das ja selbst schon eine griechische Übersetzung ist, in sein »geliebtes Deutsch übertragen«, also die Ehrfurcht vor dem ihm vertrauten Originaltext mit der Liebe zur Zielsprache, seiner Muttersprache, verbinden. Was folgt, ist ein abtastendes Durchprobieren verschiedener Möglichkeiten, wie die griechische Formel *εν αρχη ην ο λογος*, mit der das Johannes-Evangelium beginnt, am besten übersetzt werden kann. Dabei stellt sich schnell heraus, dass ausgerechnet das Wort, das vor allem, aber eben nicht nur ›Wort‹ bedeutet (*λογος*), eine größere semantische Bandbreite besitzt und dass Faust gar nicht so sehr »mit redlichem Gefühl«, also mit philologischer Akribie, sondern vielmehr mit zunehmender Lizenz den »Grundtext« seinem eigenen Bedürfnis anpasst, bis aus dem ›Wort‹ erst der ›Sinn‹, dann die ›Kraft‹ und schließlich die ›Tat‹ geworden ist, die nach einem gängigen antinomen Denkschema gerade das Gegenteil von ›Wort‹, auf jeden Fall nicht durch das griechische Wort *λογος* abgedeckt ist. So vorsichtig der Übersetzer Faust vorzugehen scheint – er ›stockt‹, ›bedenkt sich‹, will sich nicht ›übereilen‹ und folgt einer zweimal »Geist« genannten inneren Stimme, die ihn warnt, sich nicht vorschnell festzulegen –, so entschieden ist er doch, es ›anders‹ als Luther zu machen: »Ich muß es anders übersetzen.« In dieser Andersartigkeit der gesuchten besseren Übersetzung verrät sich der Versuch wohl jeder Übersetzung, sich mit einer vorliegenden Übersetzung, hier der Übersetzung Martin Luthers,

zu messen, es dadurch anders und besser zu machen, dass man selber so ›originell‹ wie das ›Original‹ zu sein versucht. Dieses Streben zur Originalität im vermeintlich selbstvergessenen Dienst am Original kann den zu übersetzenden Text zur Projektionsfläche des Übersetzers instrumentalisieren. Goethe lässt Faust den Luthertext so verändern, dass er darin sein eigenes Engagement für ›Kraft‹ und ›Tat‹, diese beiden Grundelemente des ›Sturm und Drang‹, gerechtfertigt sehen kann. Weil es sich ja um den Sinn der Urszene der Weltschöpfung handelt, kommt dieser Umdeutung des Urprinzips, aus dem unser Universum entstanden ist, eine ungeheure Bedeutung zu. Dass Gott, dem laut Luther das schöpferische Wort vorbehalten war, aus dieser Umdeutung verschwunden ist, weil sich der prometheische Tatmensch an seine Stelle gesetzt hat, ist nicht so verwunderlich, wenn man bedenkt, dass Goethes *Urfaust*, in dem die Übersetzungsszene allerdings noch nicht enthalten war, zur selben Zeit entstanden ist, wie das wichtigste Gedicht des ›Sturm und Drang‹, Goethes *Prometheus* (1774), das mit der ungeheuerlichen Selbstermächtigung des säkular vereinzelter »Ich« als *Alter Deus* gegen den »Zeus« genannten Schöpfergott endet:

Hier sitz ich, forme Menschen
Nach meinem Bilde,
Ein Geschlecht, das mir gleich sei,
Zu leiden, zu weinen,
Zu genießen und zu freuen sich,
Und dein nicht zu achten
Wie ich! (Goethe 1964b, 46)

Dieser Nichtachtung des Schöpfergotts entspricht die Aufwertung der, wie es nicht zufällig heißt, ›schöpferisch‹ freien Nachdichtung, mit der die Übersetzung an die Stelle des Originals getreten ist – wie der Übersetzer als *Alter Deus* an die Stelle Gottes. Nicht mehr Gott, sondern der Mensch ist das Urbild aller Schöpfung. Man könnte mit der radikal-anthropologischen Wendung Ludwig Feuerbachs sagen, dass nicht mehr Gott den Menschen nach seinem, also göttlichen Bilde, sondern umgekehrt der Mensch Gott nach seinem, also menschlichen Bilde geschaffen hat. Fausts Bibelübersetzung vertritt also die Anthropologisierung der Religion aus dem Geist der Renaissance.

Mit Goethes Hilfe haben wir sowohl eine quasi-religiöse Dimension der Übersetzung und zugleich in ihrer Aufwertung einen Akt der Säkularisierung gefunden. Aber Prometheus' Hybris erinnert auch daran, dass in der Übersetzung etwas ausgespart bleibt, dass sogar etwas verloren geht, das nicht restlos verstanden und bewältigt werden kann. Sogar Goethes Prometheus räumt selbst noch im Irrealis die Möglichkeit unerlöster Bedrängnis und die Hoffnung auf ein Erbarmen ein:

Da ich ein Kind war,
Nicht wußte, wo aus, wo ein,
Kehrte ich mein verirrt Aug'

Zur Sonne, als wenn drüber wär'
 Ein Ohr, zu hören meine Klage,
 Ein Herz wie meins,
 Sich des Bedrängten zu erbarmen. (Ebd., 45)

Mag der Himmel auch leer sein, die Sehnsucht bleibt nach dem Gegenüber über der Sonne, das die Klage – wie aber auch dieses provozierende Gebet zum entmachteten und letzten Endes geleugneten Gott – anhört und sich herablässt, »sich des Bedrängten zu erbarmen«.

Die Sehnsucht nach dem unerreichten Original bleibt, sie ist vielleicht der melancholische Grundton aller Übersetzung, so selbstherrlich sie sich auch geben mag, so sehr sie den Anspruch des Originals auch bewältigt zu haben vorgibt. Was wird also gewonnen, was geht verloren in einer Übersetzung, selbst in der besten Übersetzung eines literarischen Textes, dessen Bedeutung vor allem auf die konnotative Fantasie der Sprache angewiesen ist, oder eines philosophischen Textes, dessen Wahrheitsanspruch vor allem von der denotativen Prägnanz der Sprache abhängt? Was geschieht, wenn es in der Zielsprache nicht dieselbe Qualität der Bilder bzw. der Begriffe gibt, die den Text in der Ursprungssprache auszeichnet? Sind das farblosere und umgekehrt das lebendigere Bild und der schwächere und umgekehrt der genauere Ausdruck, auch wenn sie zur Klärung des Gemeinten beitragen, ein Verrat am Original, ein Verstoß gegen die Autorenintention? Wer viel mit Übersetzungen zu tun hat, scheint vom Verlust an intendierter Bedeutung einerseits und an notwendiger Prägnanz andererseits so betroffen zu sein, dass er diesen Verlust womöglich gar als persönliches Verlorensein erfährt. »Lost in Translation« ist deshalb die häufig gebrauchte Formel für ein nicht nur philologisches, sondern womöglich existentielles Missverständnis zwischen den Sprachen, und zwar nicht erst seit 2003, als ein von Sofia Coppola, die für das Drehbuch den Oscar erhielt, gedrehter Film unter dem Titel *Lost in Translation* die unvollständige Verständigung zwischen zwei Amerikanern, Bob (Bill Murray) und Charlotte (Scarlett Johansson), im sozialen Vakuum einer japanischen Hotelhalle zum Thema hatte.

In der globalisierten Welt unserer Tage gehen wir davon aus, dass sogenannte Simultanübersetzer auf internationalen Konferenzen nicht nur gleichzeitig, eben simultan, sondern auch so präzise übersetzen, dass nicht der geringste Zweifel an der Richtigkeit des Gemeinten und des Gesagten entsteht. Wir rechnen auch damit, dass internationale Verträge, ob politischer, militärischer oder ökonomischer Art, in den verschiedenen Sprachen der Signatoren unterschiedslos dasselbe aussagen. Denn nur kleinste Abweichungen könnten sogar den internationalen Frieden gefährden, wie sich an dem bereits genannten Beispiel aus der deutschen Geschichte, der *Emser Depesche*, zeigen lässt. Ein anderes, womöglich gezieltes Missverständnis hat sich aus der Übersetzung der deutschen Nationalhymne, dem sog. *Deutschlandlied* von August Heinrich von Fallersleben, ergeben. Ob ich »Deutschland, Deutschland über alles« richtig mit »Germany above all« als patriotische Hochschätzung oder, wie es häufiger geschehen ist, falsch mit »Germany over all« im Sinn imperialistischer Expansion

übersetze (Seeba 1999), macht den Unterschied zwischen uns heute suspektem, aber gerade noch akzeptablem Nationalstolz und unerträglichem Chauvinismus aus, der schließlich zum Krieg treibt.

Fehlübersetzung wird, als willentliche Fehldeutung verstanden, zum Verrat am Original. Entsprechend ist »tradutor, traidor« ein brasilianisches wie »traduttore/traditore« ein italienisches Sprichwort, das den Übersetzer zum Verräter am Original erklärt, weil dieses nur unvollständig nachgezeichnet und nie erschöpfend erfasst werden kann. »O tradutor e o primo pobre da literatura«. Eine der bis heute klassischen Übersetzungen von Goethes *Faust* ins Portugiesische stammt übrigens von dem (zudem blinden) Schriftsteller Visconde Antonio Feliciano de Castilho (1800-1875), der, wie man sagt, kein Wort Deutsch verstand; er konnte sich allerdings auf einen deutschen Freund in Portugal stützen, dessen unbeholfene Versuche, Entsprechungen für Goethes Worte im Portugiesischen zu finden, er in literarisches Portugiesisch übertrug. Als hervorragender Kenner des Lateinischen hatte er schon Anakreon, Ovid und Vergil übersetzt und sich ähnlich wie an Goethes *Faust*, ohne ein Wort Englisch zu kennen, an die Übersetzung von Shakespeares *Midsummer Night's Dream* gewagt.

Reicht es also aus, in einer Art Nachdichtung nur den »Geist« eines Textes zu erfassen und in eigenen Worten nachzubilden, oder muss man in strenger Anlehnung an das Original seinen exakten »Buchstaben« finden? Wir erinnern uns daran, dass Luther für die Bibelübersetzung die klassische Alternative zugunsten des *Geistes* und gegen die sklavische Werktreue gegenüber dem *Buchstaben* entschieden hat und damit den Glauben an die Verbalinspiration womöglich ungebührlich dehnen musste. Denn ganz offensichtlich sind Luthers popularisierende Übersetzungen und noch mehr seine oft deftigen Neologismen nicht durch das als Gottes Wort legitimierte Original abgedeckt.

Weil es sich beim Übersetzen also um eine »geistige«, um eine schöpferische, ja sogar um eine mit dem Schöpfergott konkurrierende Tätigkeit handelt, die den Übersetzer dem Schriftsteller gleichstellt, konnte diesem so aufgewerteten Berufsstand auch die materielle Entschädigung nicht länger vorenthalten werden. Als im Juli 2008 der Verband deutscher Schriftsteller und deutsche Verlage ihren lange schwelenden Konflikt um eine angemessene Bezahlung der rund 2000 in Deutschland tätigen Übersetzer beilegte, wurde die »Schande«, dass bislang »der Stundenlohn eines literarischen Übersetzers in Deutschland nicht höher als der eines Anstreichers« (Werner 2008, 27) liegt, überhaupt erst ins öffentliche Bewusstsein gebracht. Weil es dabei um »die Wertschätzung einer kulturellen Transferleistung« geht, schlich sich sogar in die ganz materiell ausgerichtete Klage über »die notorische Unterbezahlung dieser Fährleute« ein mythologischer Anklang an den Fährmann an, der die Gestorbenen in die Unterwelt begleitet und sie über den Acheron übersetzt. Hermes Psychopompos heißt dieser Seelenleiter, der das scheinbare Homonym des Transfers, dass das ÜBERSETZEN zugleich ein ÜBERSETZEN ist, auch als literarische Figur verkörpert (Kerenyi 1944). Der moderne *Locus classicus* dieses Hermes Psychopompos findet sich in der berühmten Schlusszene von Thomas Manns Erzählung *Tod in Venedig* (1911), wo sich der begehrte Jüngling Tadzio, zum Bade ins Meer

schreitend, umdreht, um den in einem Strandstuhl sterbenden Gustav Aschenbach weniger zu sich als in den Tod zu locken. Der schöne Jüngling, dem der alternde Aschenbach schamhaft verliebt nachgestellt hat, erweist sich als der endgültige Fährmann, der ihn vom Leben in den Tod geleiten wird. Die ›Transferleistung‹ dieses Hermes ist also, trotz ihres scheußlich logistischen Namens, ganz metaphysischer Natur und ästhetisch mit allen Reizen ausgestattet, die den Tod so begehrenswert erscheinen lassen, wie ihn sich die Antike vorgestellt hat. Lessing hat in seiner Schrift *Wie die Alten den Tod gebildet* (1769) betont, dass die verlockende Figur des schönen Jünglings, der in der Antike mit der umgedrehten Fackel als Symbol des verloschenen Lebens erscheint, erst durch die christliche Schreckensfigur des Totengerippes mit Sense und Sanduhr verdrängt worden ist.⁴ Die ursprünglichere Verbindung von Tod, Schönheit und Transfer im Sinne von ÜBERSETZEN/ÜBERSETZEN gilt es also zu erinnern, wenn man die Bedeutung der Konstruktion von Bedeutung im nicht nur technisch verstandenen Übersetzungsverfahren besser verstehen will.

Für dieses im eigentlichen Wortsinn hermeneutische Projekt bieten sich drei Wege an, auf die wir bereits gestoßen sind: der mythologische, der religiöse und der philosophische Weg. In allen drei Fällen ist der Weg selbst, die Überleitung von Punkt A zu Punkt B, das Interpretandum, denn der Weg bezeichnet den Zugang zur Erkenntnis, die Übersetzung von etwas Unverständlichem, das in einer uns nicht zugänglichen Sprache geschrieben oder gesagt ist, in etwas Verständliches, in dem sich uns die Wahrheit des zu verstehenden Sachverhalts erschließt. Im Griechischen »methodos« genannt, ist dieser Zugang zur Wahrheit die erlernbare Fähigkeit, methodologisch abgesichert aus einem Wort- oder Bild-Zeichen die bezeichnete Bedeutung abzulesen. Lesen ist wie das Interpretieren und das Übersetzen der Versuch, eine zunächst vielleicht unverständlich erscheinende Sprache in ein verständlicheres Idiom zu übertragen und so den Verstehensprozess zu erleichtern. Weil dabei beträchtliche Widerstände zu überwinden sind, geht es zunächst einmal um den Begriff der Unverständlichkeit.

Sehen wir einmal davon ab, dass Friedrich Schlegels einschlägige Schrift *Über die Unverständlichkeit* (1800) vor allem der polemischen Zurückweisung der Kritiker gewidmet ist, die seine wohl bekanntesten Fragmente, das *Athenäums-Fragment* über die drei großen Tendenzen der Zeit und das *Lyceums-Fragment* über die sokratische Ironie, für unverständlich erklärt haben, dann sticht immer noch das ironische Plädoyer für den unverständlichen Rest ins Auge, der auch in unserem kritischen Zeitalter bestehen bleiben wird: »Wahrlich, es würde euch bange werden, wenn die ganze Welt, wie ihr es fordert, einmal im Ernst durchaus verständlich würde. Und ist sie selbst, diese unendliche Welt, nicht durch den Verstand aus der Unverständlichkeit oder dem Chaos gebildet?« (Schlegel 1964, 539) Der Respekt vor dem unverständlichen Rest, der sich der Übertragung entzieht, ist also, so könnte man Schlegels ironisches Zugeständnis interpretieren, ein wesentlicher Teil der Konstruktion von Bedeutung, denn der Schrecken eines totalen Verständnisses, so darf man Schlegel verstehen, wäre noch größer als die ehrfurchtsvolle Scheu vor dem *Arcanum*, diesem mystifizier-

ten Bereich des Numinosen, der ein notwendiger Bereich der als unendlich gedachten, also metaphysischen Welt ist.

Schlegels Zeitgenosse Heinrich von Kleist hat das Unbegreifliche, das ihn ein Leben lang umgetrieben und, man darf sagen, schließlich in den Tod getrieben hat, mit aphoristischer Prägnanz personalisiert: »Es kann kein böser Geist sein, der an der Spitze der Welt steht: es ist ein bloß unbegriffener!« Wo der Gläubige sagt, dass Gottes Ratschlüsse unergründlich sind, erscheint die Unergründlichkeit der Welt bei Kleist als angestrenzter Schutzbrief (weil nicht sein kann, was nicht sein darf) gegen den personalisierten Verdacht eines böseartigen Weltregiments. Dieser an der Theodizee orientierte Satz war Kleist so wichtig, dass er ihn gleich zweimal, in zwei ganz verschiedenen, über drei Wochen auseinanderliegenden Briefen wie ein zentrales Versatzstück seines Denkens verwendet hat (Kleist 1984a u. 1984b). Wenn er dann in seinem Drama *Amphitryon* Alkmene den (unerkannten) Gott Jupiter, der sich als ihr Mann Amphitryon ausgibt, mit »du Unbegreiflicher!« (Kleist 1991, V. 885) anreden lässt, gerät die verwirrende Personalisierung des Unbegreiflichen ganz ins Wanken. Der Gott, der als *Deus absconditus* dem Zugriff der Menschen entzogen ist und in der Gestalt eines Menschen unerkannt in Erscheinung tritt, wird um die Liebe betrogen, die er mit diesem Identitätswechsel zu erzwingen hoffte. Mit der Identitätskrise des Gottes gerät auch die Personalisierung des Unbegreiflichen in die Krise. Die Epiphanie Jupiters, der zur Versöhnung der von ihm angestifteten Verwirrung schließlich den von Alkmene zu gebärenden Menschensohn Herakles hinterlässt, unterscheidet sich von der vergleichbaren christlichen Menschwerdung Gottes dadurch, dass sie scheitert an der Unversöhnlichkeit der dualen Welt. Kleists ungeliebter, aber auf die Liebe angewiesener Gott, der sich selbst unbegreiflich wird, muss in die Einsamkeit des Olymps zurückkehren und den Versuch der Vermittlung zwischen Götterwelt und Menschenwelt anderen überlassen.

Diesem Unbegreiflichen, dem nicht übersetzbaren Kern des göttlich-menschlichen Transfers auf die Spur zu kommen, hilft der sprachbewusste Rückgriff auf den Mythos vom Götterboten, der als Zwischenträger sonst unbegriffener Bedeutung fungiert.

Dass der hermeneutische Akt des Verstehens und des Interpretierens, des Dolmetschens und des Übersetzens, aber auch der unübersetzbare Rest, der sich der Aufklärung entzieht, eine metaphysische Komponente hat, ergibt sich aus seiner mythischen Personifikation in der Gestalt des Namensgebers Hermes, der als Bote zwischen der Götterwelt des Olymp und der Menschenwelt, in christlicher Vorstellung zwischen dem Jenseits und dem Diesseits, vermittelt, indem er die göttlichen Botschaften auf die Erde bringt. Als Gott der Wege, auch der Diebe und Wanderer, geht der Name dieses Gottes auf das griechische »Hermaion« zurück, einen Steinhäufen, der ähnlich wie die Steinmandln in den Alpen den Weg markiert.⁵ Weil vorbeikommende Wanderer jeweils einen Stein hinzufügen, vergrößern sich die Steinhäufen, die oft auch auf Grabmäler zurückgingen, zu schließlich nicht mehr übersehbaren Wegmarken, an deren Stelle schließlich auch die »Hermen« genannten Steinpfeiler errichtet wurden,

schmale, nach unten sich verjüngende Säulen, die mit einer Büste versehen waren.⁶ Immer schon als besonders schlau dargestellt, gilt Hermes, der schon als Kleinkind seinem Bruder Apollon eine ganze Rinderherde stiehlt, als Gott der glücklichen Zufallsentdeckung, der die »Syrinx« (Hirtenflöte) und – aus der Schale einer Schildkröte – die später an Apollon verschenkte Leier erfunden hat. Schließlich war er als Gott der *Hermeneia* genannten Erklärung und Auslegung auch der Schutzpatron der Redekunst. Die heute bekannteste Wortverbindung mit seinem Namen, die *Hermeneutik* als philosophische Kunstlehre der Auslegung, geht auf das Verb »hermeneuein« zurück, das sowohl »dolmetschen« als auch »interpretieren« bedeutet, weil jede Übersetzung auch eine Interpretation ist. Damit scheint die Rede von *hermetischer* Abgeschlossenheit, im Sinne interpretatorischer Unzugänglichkeit, im Widerspruch zu stehen. Tatsächlich aber bezeichnet der scheinbare Widerspruch die Dialektik des im Begriff der »Methode« (griech. μέθοδος) erfassten, nachvollziehbaren »Zugangs« zum Verständnis eines Phänomens und der immer zugleich erfahrenen Unzugänglichkeit der zu verstehenden Bedeutung, weil sie uns in einer fremden Sprache entgegentritt. Der moderne Redegebrauch *hermetisch* geht auf eine spätantike Sammlung astrologischer, philosophischer und okkultistischer Schriften zurück, das *Corpus Hermeticum* des ersten nachchristlichen Jahrhunderts, das von der Kosmogonie bis zur Metaphysik reicht und damit jenen Bereich berührt, der in der Übersetzung nicht restlos aufgeklärt werden kann, weil die Äquivalenzen der verschiedenen Sprachen, die miteinander in Bezug gesetzt werden, immer auch Unbestimmtes, Unaufgeklärtes und Unwägbarkeiten enthalten. Als mögliche Erklärung für die hermeneutisch-hermetische Doppelnatur des Verstehens könnte die Vermutung gelten, dass nach einer Aussage des britischen Mythenforschers H.J. Rose, der als Quelle nur sehr vage alte Sagen aus Argos anführt, »die Menschen aufhörten, alle dieselbe Sprache zu sprechen, und von Hermes ihre verschiedenen Sprachen erhielten« (Rose 1961, 175), dass also Hermes selbst, der Gott der Übersetzung, der Urheber ausgerechnet jener babylonischen Sprachverwirrung war, die sein Wirken überhaupt erst nötig machte.

Friedrich Schleiermacher, der die Hermeneutik für die Theologie – wie ein Jahrhundert später Hans Georg Gadamer die Hermeneutik für die Philosophie – entwickelt hat, ist dem Kern des mythologischen, theologischen und philosophischen Verstehensproblems sehr nahegekommen, als er mit einem Aperçu sagte: »Nur beim Unbedeutenden begnügen wir uns mit dem auf einmal Verstandenen.« (Schleiermacher 1977, 95) Was wirklich bedeutend ist, was die Bedeutung und den Sinn unserer Existenz ausmacht, kann nicht »auf einmal« verstanden werden, sondern nur allmählich, vereinzelt in seltenen Augenblicken, wo uns schlagartig das sprichwörtliche Licht aufgeht, vielleicht aber auch nie. Sich daran zu erinnern, dass Existenzfragen nicht »auf einmal«, nicht im Sinne von *Instant Food* und *Instant Gratification* sofort gelöst werden können, dass nicht jedes Versprechen sofort eingelöst werden kann, scheint besonders wichtig angesichts der Globalisierung, mit deren nivellierender Erfahrung oft der Glaube an die totale Verständigung, ungeachtet aller kulturellen Differenz, einhergeht. Es ist deshalb kein Zufall, dass in unserer postkolonialen

Zeit, im Zeichen des in jede Weltecke reichenden Internet, dieser sofortigen, allgegenwärtigen Verfügbarkeit von Sinn mit dem neuen kulturkritischen Fanal der »untranslatability« getrotzt wird. Dieser Begriff ist in den letzten Jahren, seitdem das Buch *The Translation Zone: A New Comparative Literature* von der Romanistin Emily Apter erschienen ist, ins Zentrum kulturtheoretischer Debatten gerückt.⁷ Die Unübersetzbarkeit ist als Erinnerung an den unbegreiflichen, unverständlich bleibenden Rest, vor dem wir uns achtungsvoll verneigen, eine Tugend, die der Unterscheidbarkeit des Unteilbaren, also wörtlich der Individualität, sowohl der Einzelperson als auch ihrer Kultur, den nötigen Respekt bewahrt.

Und so schließe ich mit einem Appell an die Bereitschaft, den nicht schnell übersetzbaren Rest, den semiotischen Bedeutungsüberhang in der Gleichsetzung von Zeichen und Bezeichnetem, nicht zuzuschütten, indem wir ihn entweder im Zeitalter totaler Kommunikation unterdrücken oder ihn, im religiösen Protest gegen die Totalisierung aller Verständigung, dem Wunderglauben überlassen und tabuisieren. Vielmehr sollten wir, was unverständlich scheint, weil es sich dem schnellen Zugriff entzieht, als Herausforderung ernst nehmen und im Bewusstsein der Problematik von Übersetzung auch die Bedeutung des nicht übersetzbaren Rests immer besser zu verstehen versuchen.

Damit diese Überlegungen nicht ganz so gewichtig enden, möchte ich noch ein kleines Satyrspiel zur Übersetzung anhängen, das mir heute beim Durchstöbern von Büchern in der Detmolder Buchhandlung »Kafka« begegnet ist: Dort bin ich auf die kommentierte Studienausgabe eines durchaus zugänglichen, auch für amerikanische Studenten leicht verständlichen Textes von 1979 gestoßen, Christa Wolfs Erzählung *Kein Ort. Nirgends*, die den breiten Rand nicht mehr wie erstmals Luthers Übersetzung des Neuen Testaments für Kommentare des Lesers freiließ, sondern ihm gewissermaßen »idiotensicher« zu Hilfe kommt, indem er schlichte Wörter und Begriffe, die 1979 nicht nur in der DDR noch völlig geläufig waren, in das Idiom unserer Tage übersetzt: so »fatal« in »verhängnisvoll«, »Miniatur« in »kleines Bild«, »exaltiert« in »übertrieben«, »verhehlen« in »verleugnen«, »prüd« in »spröde«, »zimperlich«, »Intentionen« in »Absicht«, »Vorhaben« und umgekehrt und deshalb besonders charakteristisch »Schwermut« in »Depression« (Wolf 2006, 23, 29, 33, 44, 54, 56 u. 32). Wenn schon nach nur 30 Jahren Muttersprachler, in diesem Fall sogar Schüler und Studenten, eine Übersetzungshilfe brauchen, um die vermeintlich gealterte Sprache eines Textes zu verstehen, kann ich nur hoffen, dass ich nicht schon heute eine Simultanübersetzung vom Deutschen ins Deutsche gebraucht hätte, um mich – wenn auch nicht »restlos« – verständlich zu machen.

ANMERKUNGEN

- 1** | Die Aussage geht zurück auf ein berühmtes Zitat des in San Francisco geborenen amerikanischen Dichters Robert Frost (1874-1963): »Poetry is what gets lost in translation.«
- 2** | Klemperer 151996, 35, u. Klemperer 1997, Eintrag v. 25. April 1933, 18.
- 3** | Diese im Gespräch mit Israel Chalfen von Ruth Lackner, der Celan-Freundin, mitgeteilte häufige Aussage hat Paul Celan mehrfach gemacht, wenn man ihm vorwarf, dass er in der Sprache der Mörder seiner Eltern schreibe (zit. Chalfen 1983, 148).
- 4** | Lessing 1974, 462: »Von dieser Seite wäre es also zwar vermutlich unsere Religion, welche das alte heitere Bild des Todes aus den Grenzen der Kunst verdrungen hätte! Da jedoch eben dieselbe Religion uns nicht jene schreckliche Wahrheit zu unserer Verzweiflung offenbaren wollen; da auch sie uns versichert, daß der Tod der Frommen nicht anders als sanft und erquickend sein könne: so sehe ich nicht, was unsere Künstler abhalten sollte, das scheußliche Gerippe wiederum aufzugeben, und sich wiederum in den Besitz jenes bessern Bildes zu setzen.«
- 5** | Vgl. zum »Hermes«-Mythos sehr übersichtlich Hunger 1985, 176-180.
- 6** | Eine solche wegweisende Herme, die den Hermengott Hermes selbst darstellt, findet sich als römische Kopie eines griechischen Originals aus dem 5. Jahrhundert v. Chr. in der Ermitage von St. Petersburg. Im Archäologischen Museum von Istanbul steht eine Hermes-Herme, deren ansonsten marmorglatter unterer Stelenteil mit einem plastischen Phallus dekoriert ist.
- 7** | Apter 2005. Ihr Argument zielt darauf, dass »the drive toward a transnationally translatable monoculture« (S. 99) den linguistischen Supermächten, vor allem Englisch, so viel Einfluss verschafft, dass viele Autoren schon gar nicht mehr in ihrer Muttersprache, sondern von vornherein auf Englisch schreiben oder, ebenfalls in Hinblick auf den internationalisierten Literaturmarkt, die »translatability« in ihren Originaltext hineinarbeiten, um ihn besser vermarkten zu können. Dieser schon von den Autoren intendierten Vermarktung widersteht, im positiven Sinn der Erhaltung von unverwechselbarer Eigentümlichkeit, die am algerischen Beispiel aufgezeigte »untranslatability« (S. 103).

LITERATUR

- Apter, Emily (2005): *The Translation Zone: A New Comparative Literature*, Princeton
- Ausst.-Kat. (2008): *Babylon Mythos*. Hg. v. Moritz Wullen u. Günther Schauerte in Zusammenarbeit mit Hanna Strzoda. München
- Ausst.-Kat. (2009): *Dies Buch in aller Zunge, hand und herzen. 475 Jahre Lutherbibel*. Regensburg
- Chalfen, Israel (1983): *Paul Celan. Eine Biographie seiner Jugend [1979]*. Frankfurt a.M.
- Goethe, Johann Wolfgang von (1964): *Faust. Erster Teil [1808]*. In: Ders.: *Werke*. Hamburger Ausgabe. Hg. v. Erich Trunz. Bd. 3. Hamburg, S. 7-145

- Ders. (⁷1964): Prometheus [1774]. In: Ders.: Werke. Hamburger Ausgabe. Hg. v. Erich Trunz. Bd. 1. Hamburg, S. 44-46
- Hitler, Adolf (³1930): Mein Kampf. München
- Hunger, Herbert (1985): Lexikon der griechischen und römischen Mythologie [1959]. Taschenbuchausgabe [zuerst 1974] Reinbek b. Hamburg
- Kerenyi, Karl (1944): Hermes der Seelenführer. Zürich
- Klemperer, Viktor (¹⁵1996): LTI. Notizbuch eines Philologen. Leipzig
- Ders. (1997): Das Tagebuch 1933-1945. Eine Auswahl für junge Leser. Bearb. v. Harald Roth. Mit Anregungen für den Unterricht. Berlin
- Kleist, Heinrich von (⁷1984a): Brief an Karl Freiherrn von Stein zum Altenstein, 4. August [1806]. In: Ders.: Sämtliche Werke und Briefe. Hg. v. Helmut Sembdner. Bd. 2, München, S. 766
- Ders. (⁷1984b): Brief an Otto August Rühle von Lilienstern, 31. August 1806. In: Ders.: Sämtliche Werke und Briefe. Hg. v. Helmut Sembdner. Bd. 2. 7. Aufl. München, S. 1768
- Ders. (1991): Amphitryon. In: Ders. Sämtliche Werke und Briefe. Hg. v. Ilse-Marie Barth u.a. Bd. 1. Frankfurt a.M.
- Lessing, Gotthold Ephraim (1974): Wie die Alten den Tod gebildet. Eine Untersuchung. In: Ders.: Werke. Hg. v. Herbert G. Göpfert. Bd. 6. München, S. 405-462
- Platon: Der Staat [Übers. der Bücher I-V v. Wilhelm Siegmund Teuffel und der Bücher VI-X v. Wilhelm Wiegand]. In: Ders.: Sämtliche Werke. 3 Bde. Bd. 2. Berlin o.J., S. 5-407
- Rose, Herbert Jennings (²1961): Griechische Mythologie. Ein Handbuch. München
- Schleiermacher, Friedrich (1977): Hermeneutik und Kritik. Hg. v. Manfred Frank. Frankfurt a.M.
- Schlegel, Friedrich (²1964): Über die Unverständlichkeit [zuerst in: Athenäum 3. Bd., 1800]. In: Ders. Kritische Schriften. Hg. v. Wolf Dietrich Rasch. München, S. 530-542
- Schopenhauer, Arthur (1977): Ueber Sprache und Worte (= Parerga und Paralipomena Kapitel 25 [1851]). In: Ders.: Werke in zehn Bänden. Zürcher Ausgabe. Bd. 10. Zürich
- Seeba, Hinrich C. (1999): Art. »National Anthems«. In: Encyclopedia of Contemporary German Culture. Ed. by John Sandford. London
- Werner, Hendrik: Übersetzen, eine Schöpfung. In: Die Welt v. 16.07.2008, S. 27
- Wolf, Christa (2006): Kein Ort. Nirgends. Mit einem Komm. v. Sonja Hilzinger. Frankfurt a.M.

Begegnungen im Wald

Heimische Zivilisationsgrenzen im 18. Jahrhundert

KLAUS-MICHAEL BOGDAL

In einer Szene auf der Burg Jagsthausen in Goethes Schauspiel *Geschichte Gottfriedens von Berlichingen mit der eisernen Hand* lernt Karl, »sein Söhnchen«, dass arme Ritter »ausreiten« müssen, um mit Gewalt Gerechtigkeit wiederherzustellen und sich ganz nebenbei auf diese Weise ihren Unterhalt sichern. Als Elisabeth ihren Sohn Karl, den Götz für ein wenig verweichlicht hält, fragt: »Wärst du nicht auch ausgeritten?« (Goethe 1963, 159), weist er dieses Ansinnen verängstigt zurück: »Nein! Da muß man durch einen dicken, dicken Wald, sind Zigeuner und Hexen drin.« (Ebd.) Was hier als Ausgeburd der Fantasie und kindlich-naive Urangst vor magischen Orten und Kräften erscheint, wird den Zuschauern im fünften Akt, in der Szene »Nacht. Wilder Wald«, in der Götz auf der Flucht vor den kaiserlichen Truppen in ein »Zigeunerlager« gerät, als soziale Realität der Zeit vorgeführt. »Zigeuner« gelten seit den systematischen Verfolgungen im 16. Jahrhundert bis in das 19. Jahrhundert hinein als die »Waldmenschen« (Schenkendorf 1912, 209) Europas, die sich den unzugänglichen und unübersichtlichen Raum mit Räubern oder Marginalisierten und Pauperisierten wie Köhlern oder »Hexen« teilen. Auch im *Götz* werden sie als Erdhöhlenbewohner auf der Entwicklungsstufe von Jägern und Sammlern beschrieben, wenn z.B. die »Zigeunermutter« ihrer Tochter die Anweisung erteilt: »Flick das Strohdach über der Grube«, und der Sohn die Abendmahlzeit präsentiert: »Ein Hamster, Mutter. Da! Zwei Feldmäus.« (Goethe 1963a, 255) In der frühen Neuzeit erschließen nur wenige Verkehrswege die großen Waldgebiete Zentraleuropas. Die Jagdvergnügungen der adligen Landesherren werden in der Literatur immer wieder als gefährliches Eindringen beschrieben, sobald eine liminale Zone im Verfolgungseifer überschritten wird. Jenseits dieses durch Bewirtschaftung zumindest bei Tageslicht kontrollierten Bereichs liegt der »tiefe Wald«, ein fremdes, unzivilisiertes Territorium: wie der tropische Urwald das »Herz der Finsternis« (Joseph Conrad), ein »Un-Ort«, in dem das ganz Andere der eigenen Kultur vermutet wird. Ein »Un-Ort« ist durch Mangel charakterisiert: das Fehlen vertrauter

Familienstrukturen, ständischer Hierarchien, der Religion, der Verwaltung usw. Er wird aber auch als Unordnung wahrgenommen, weil er dem Herrschaftszugriff und der Sozialkontrolle, der für die dörflichen Gemeinschaften und die ummauerten Städte kennzeichnend sind, entzogen ist. So deutet z.B. Goethe die ›Zigeuner‹ im zeithistorischen Rückblick auf die Französische Revolution und die Napoleonischen Kriege als symbolische Verkörperungen gesellschaftlicher Ordnungslosigkeit, als er sie im *Maskenzug von 1818* neben anderen literarischen Figuren aus einigen seiner Dramen und denen Friedrich Schillers, gespielt von den Damen und Herren der Weimarer Gesellschaft, auf den Straßen der Residenzstadt wandeln lässt: »Götz von Berlichingen tritt auf, [...] Landvolk zeigt sich, den einfachen Lebensgenuß zur verworrensten Zeit, Zigeuner dagegen den gesetzlichen Zustand aufgelöst anzudeuten.« (Goethe 1968, 603)

Wie kann es angesichts der Grenzziehung, die im eigenen Land nicht nur ethnisch und sozial, sondern auch topografisch das markiert, was als Zivilisation zu gelten hat, zu Begegnungen kommen? In der Literatur des 18. Jahrhunderts wird die Begegnung meist als Zufall inszeniert. ›Zigeuner‹ gelten als Nomaden und als solche bestimmen sie durch ihr plötzliches Auftauchen und Verschwinden Ort, Zeitpunkt und Dauer des Zusammentreffens. Deshalb scheint ein Einblick in ihre Lebensweise nicht möglich. Einzig das Auffinden eines ›Zigeunerlagers‹ – meist in finsterner Nacht durch den verräterischen Schein der Feuer und fremdartigen Gesang herbeigeführt – gestattet eine flüchtige Begegnung. Im Laufe des 18. Jahrhunderts bilden sich drei Begegnungsvarianten heraus, die auf unterschiedliche Weise die heimische Zivilisationsgrenze konfirmieren. Am häufigsten wird die räumliche Distanz gewahrt. Das Lager bietet aus der Ferne das Bild eines fremden, ursprünglichen, vorzivilisatorischen Lebens in der Natur. In der zweiten Variante gestaltet sich die Begegnung zu einem gefährlichen Unterfangen. Die ›Zigeuner‹ erscheinen als umherschweifende Marodeure, die im Lager ihre Beute verprassen und die Hinzukommenden ausplündern. Schließlich wird drittens das Lager auch als rettender Fluchttort geschildert. In ihm findet man eine archaische, den Regeln der Gastfreundschaft verpflichtete Gemeinschaft vor.

In Goethes Roman *Wilhelm Meisters Lehrjahre* scheint sich eine Möglichkeit der Begegnung durch die rousseauistisch inspirierte Rückwendung der zivilisationsgeschädigten Gesellschaft zu einer naturgemäßen Lebensweise abzuzeichnen, als Wilhelm Meister und seine Freunde in einer unübersichtlichen Kriegssituation zur Flucht gezwungen werden.¹ Der zivilisierten Umgebung entkommen, schlagen sie an einem idyllischen Ort im Wald ein Lager auf. Der Aufenthalt in der Natur stärkt ihr Gemeinschaftsgefühl und scheint »jedes Gemüt zu reinigen« (Goethe 1971, 231). Die positiven Erfahrungen werden mit der Topografie und den ›Waldmenschen‹ und ihrer Lebensweise in Verbindung gebracht:

Man beneidete die Jäger, Köhler und Holzhauer, Leute, die ihr Beruf in diesen glücklichen Wohnplätzen festhält; über alles aber pries man die reizende Wirtschaft eines Zigeunerhaufens. Man beneidete die wunderlichen Gesellen, die in seligem Müßiggan-

ge alle abenteuerlichen Reize der Natur zu genießen berechtigt sind; man freute sich, ihnen einigermaßen ähnlich zu sein. (Ebd.)

Die gefühlte Nähe entspringt einer vermeintlichen Affinität der sich unkonventionell wählenden Künstlergruppe. Die Beschreibung der Szenerie wird zu einer merkwürdigen Form positiver Selbstentfremdung gesteigert. »Ihre seltsamen Kleidungen und die mancherlei Waffen gaben ihr [der Gruppe] ein fremdes Aussehen.« (Goethe 1971, 231) Die Metamorphose bleibt jedoch nicht frei von inszenatorischen bzw. theatralischen Momenten, die Waldidylle droht zur Kulisse zu werden. Der imaginierte Identitätswechsel findet auch eine sprachliche Resonanz, wenn, wie bei ›Wilden‹, von der »kleinen Horde« und von Wilhelm als »dem Anführer derselben« (ebd.) die Rede ist. Doch schon auf dem Höhepunkt des Gemeinschaftserlebens im selbst geschaffenen ›Zigeunerlager‹ deutet der Erzähler das Illusionäre der Situation an, wenn er vom »Wahn des Moments« (ebd., 232) spricht. Dann aber schlägt die Idylle jäh in Schrecken um, als eine Räuberbande – ob es sich um ›Zigeuner‹ handelt, bleibt offen – die Gruppe überfällt und ausraubt. Was anhält, ist das Gemeinschaftsgefühl, das sich in der heldenhaften Verteidigung der Frauen und des Hab und Gut äußert. Das emphatisch erlebte Lager verwandelt sich in ein Schlachtfeld, in eine »Wiese, wo zerbrochene Kasten, zerschlagene Koffer, zerschnittene Mantelsäcke und eine Menge kleiner Gerätschaften zerstreut hin und wieder lagen.« (Ebd., 234) Das selbst aufgebaute ›Zigeunerlager‹ im Wald erweist sich als ein romantisches Bühnenbild – das Stichwort fällt nicht zufällig im Zusammenhang mit dem Begriff »Illusion« (ebd., 232) im Kapitel dieses Romans – das destruiert wird, noch bevor eine Begegnung mit einem »Zigeunerhaufen« überhaupt stattgefunden hat.

In Goethes Schauspiel *Götz von Berlichingen* taucht das ›Zigeunerlager‹ als Fluchort auf. Die verschiedenen Fassungen und Bearbeitungen gestalten diesen Schauplatz unterschiedlich aus, doch ist die dramatische Grundsituation stets ähnlich. Nach ihrer verheerenden Niederlage flüchten die verstreuten Aufständischen vor den kaiserlichen Truppen in eine unwirtliche Natur und stoßen in der Szene »Nacht. Wilder Wald« auf eine archaische Gemeinschaft von Nomaden, die ›Zigeuner‹. In der zweiten Fassung ehren sie den Fremden als Gast und teilen mit Götz brüderlich ihre Habe: »Seid willkommen! Alles ist Euer, was wir haben.« (Goethe 1963b, 257) Sie versorgen seine Wunden und unterstützen ihn militärisch: »Götz, unser Leben und Blut lassen wir für Euch.« (Ebd.) In einer Variante erscheinen sie als Räuberbande, die sich auf derbkomische Weise um ihre Beute balgt (ebd. [Paralipomena], 472-474). In der ersten Fassung, in der nicht Götz, sondern Adelheid von Walldorf sich zu den ›Zigeunern‹ verirrt bis Sickingen sie aus dem Wald zurückführt, wird das Fremdartige eines über magische Kräfte verfügenden Volkes betont. Die ›Zigeunerinnen‹ sprechen beim Kochen über dem Feuer wie die Hexen in Shakespeares *Macbeth* unheimliche Worte über Werwölfe mit dem formelhaften Refrain »Wille wau wau wau! / Wille wo wo wo!« (Goethe 1963b, 108) In dieser gottesfernen Welt des Aberglaubens hört der ›Zigeuner-Hauptmann‹ den »Wilden Jäger« dahin

ziehen. Frauen und Männer beherrschen allerlei magische Praktiken, die den ›Zigeunern‹ seit dem Mittelalter zugeschrieben wurden. Sie sorgen dafür »daß dem Jäger die Büchse versagt, daß's Wasser nicht löscht, daß Feuer nit brennt« (ebd., 111) und »löschen den Brand im Dorf, [...] geben der Kuh die Milch wieder, vertreiben Warzen und Hühneraugen, unsere Weiber sagen die Wahrheit, die gute Wahrheit.« (Ebd., 113) Der nach der Ankunft im ›Zigeunerlager‹ geführte Dialog zeigt eine Erstbegegnungssituation, die durch eine asymmetrische Beziehung gesteuert wird. Nicht der Eindringling muss sich erklären, sondern die Gastgeber müssen sich ständig rechtfertigen und ihr Wesen, ihren Charakter und ihre Gebräuche und Sitten darlegen. Auf die Szene im Drama bezogen ist das ein situationsunangemessenes Verhalten, denn angesichts der näher rückenden Ritter und Reiter haben die ›Zigeuner‹ anderes zu tun, als Dinge zu bekennen wie »wir sind keine Räuber« (ebd., 111), »Wir tun niemand's Leids« (ebd., 110), »Wer uns was schenkt, dem nehmen wir nichts« (ebd., 113) und Erkenntnisse über die Speise- und Lebensgewohnheiten mitzuteilen, die Goethe offensichtlich aus Miguel de Cervantes Novelle *La Gitanilla* übernommen hat, wenn es u.a. heißt: »[...] wir säubern 's Land vom Ungeziefer, essen Hamster, Wiesel und Feldmäus. Wir wohnen an der Erd und schlafen auf der Erd und verlangen nichts von euern Fürsten als den dürrn Boden auf eine Nacht, darauf wir geboren sind, nicht sie.« (Ebd., 110) Auch der »wilde Wald« ist nicht mehr herrenlos, sondern Teil eines herrschaftlichen Territoriums. Aber die Geburt auf nackter Erde weist unmissverständlich darauf hin, dass er sich dennoch jenseits der Zivilisationsgrenze erstreckt.

Bei strikter Segregation und Kontaktvermeidung ließen sich nach diesem Modell räumlicher Ausgrenzung mögliche Konflikte vermeiden. Dagegen stehen im 18. Jahrhundert sowohl gegenteilige Erfahrungen als auch das Wissen der aufklärerischen Anthropologie. Denn Grenzüberschreitungen in beide Richtungen sind die Regel, nicht die Ausnahme. Nicht nur in den überseeischen Kolonien, auch in Europa schreitet die Erschließung bis dahin schwer zugänglicher Gebiete durch Eingriffe wie Trockenlegung von Sumpfgebieten, Kanalisierungen oder wirtschaftliche Nutzung von Wäldern, Steppen und Tundren rasch voran. Diese territorialen Eroberungen werden im Bewusstsein der eigenen Überlegenheit stets als Zivilisierungsprojekte begriffen. Auf der anderen Seite geht die aufklärerische Geschichtstheorie davon aus, dass sich auch jene Völker, die aus ihrer Perspektive die höchste Stufe der »Menschheitsgeschichte« (Herder) erreicht haben, sich all das aneignen müssen, was die Menschheit im Verlaufe ihrer Entwicklung bisher hervorgebracht habe: von den ›primitiven‹ Formen über die Hochkulturen der Antike bis zur Jetztzeit. Dieser Blick auf die Geschichte der menschlichen Gattung führt zur Entdeckung der Gleichzeitigkeit unterschiedlicher zivilisatorischer Entwicklungsstufen in der Gegenwart, nicht nur bei den ›Wilden‹ in Amerika, Afrika und Australien, sondern auch in Europa. Dazu gehört auch, dass die aufklärerische Anthropologie das vermeintliche Entwicklungspotential dieser Völker taxiert oder wie bei den ›Zigeunern‹ oder Samen dessen (ethnisch bedingtes) Fehlen konstatiert, um Erziehungsprogramme daraus abzuleiten. Neben den Bedingungen und Grün-

den für den zivilisatorischen Fortschritt der Menschheit vermeint die aufklärerische Geschichtstheorie ebensolche für einen Rückschritt oder Verfall angeben zu können. Eine Gefahr droht der erreichten Kulturstufe dadurch, dass die Lebensweise der Völker auf ›niedrigerer Stufe‹, denen man deshalb begegnet, weil man ihnen über die Zivilisationsgrenze hinaus nachsetzt, auf die eigene Kultur zurückwirkt, in dem sie nun ihrerseits aus dem ›tiefen Wald‹ in die Zivilisation einbrechen. Unter den Erklärungen für eine risikoreiche Rückwirkung ist die Vorstellung nicht die seltenste, dass das Leben auf der Kindheits- oder Jugendstufe der Menschheit einen besonderen Reiz auf Gesellschaften ausübt, die sich als vernunftgeleitete und disziplinierte Ordnungen definieren. Auch in der Waldidylle in Goethes *Wilhelm Meister* lässt sich diese Vorstellung als lustvolles jugendliches Spiel beobachten.

Für den Volksaufklärer, Pädagogen und Schriftsteller Johann Heinrich Pestalozzi ist die Vorstellung, dass das mühsame Werk der Erziehung einer bewussten, moralischen Prinzipien folgenden Lebensführung durch die Begegnung mit anderen Lebensweisen gefährdet werden könnte, unerträglich. Im Unterschied zu vielen anderen Autoren der Zeit nimmt er deshalb die ›Zigeuner‹ im Sinne der aufklärerischen Anthropologie ernst. Er betrachtet sie als ein Volk auf niedrigster Zivilisationsstufe und damit als Gefahr für eine von der Vernunft geleitete Familien-, Gesellschafts- und Staatsordnung. Der ›Zigeuner‹ ist für Pestalozzi ein ›Waldmensch‹, triebgeleitet, ungesellschaftlich und ohne sittliche Erziehung.² Ohne Erfahrungstatsachen zu berücksichtigen, stilisiert er durch anthropologische Verallgemeinerungen die ›Zigeuner‹ zum Exempel eines mangelhaften, zu überwindenden gesellschaftlichen Zustands. Sie erscheinen als Ausdruck eines Konkret-Allgemeinen, nicht wert, als Individuen wahrgenommen zu werden. Ihre Lebensweise wird nicht – wie in ersten Ansätzen bei Goethe – ethnologisch beschrieben, sondern ausschließlich zu volkspädagogischen Zwecken ausgedeutet. Nicht sie, die ›Wilden‹ (Strasky 2006, 151-153), sind die Objekte der Erziehung, sondern die Schweizer Bauern und Bürger. Sitten und Gebräuche der ›Zigeuner‹ setzt Pestalozzi wie selbstverständlich als wenig erstrebenswert und verachtungswürdig voraus. Ihr Volkscharakter offenbart jene Gefahren, die auch dem zivilisierten Bürger drohen, wenn er die erforderlichen Anstrengungen unterlässt und seine Pflichten vernachlässigt. Jeder Mensch missrät, so heißt es in *Lienhard und Gertrud* (1787),

wenn er sich selbst überlassen wild aufwächst, träg, unwissend, unvorsichtig, unbedachtsam, leichtsinnig, leichtgläubig, furchtsam, und ohne Gränzen gierig, und wird dann noch durch die Gefahren, die seiner Schwäche, und die Hindernisse, die seiner Gierigkeit aufstoßen, krumm, verschlagen, heimtückisch, mißtrauisch, gewaltsam, wegen, rachgierig, und grausam. (Pestalozzi 1928, 330)

Trägheit, Unwissenheit, Gier, Verschlagenheit, Heimtücke, Grausamkeit usw.: Pestalozzi zählt hier jene Eigenschaften auf, die zeitgenössische Anthropologen wie der Göttinger Universitätsprofessor Heinrich Moritz Gottlieb Grellman in seinem Buch *Die Zigeuner. Ein historischer Versuch über die Lebensart und Verfas-*

sung, *Sitten und Schicksale dieses Volkes in Europa, nebst ihrem Ursprunge* (1783) als wesentypisch für sie und die ihnen vergleichbaren ›infamen‹ Völker wie die Hottentotten erachtet hatten. Dass ein Mensch aus diesem Volk »der Gesellschaft nicht nur nichts nützt, sondern ihr im höchsten Grad gefährlich und unerträglich ist« (Pestalozzi 1928, 331), schlussfolgert Pestalozzi im Unterschied zu Grellmann, der sie nach dem ökonomischen Nützlichkeitsprinzip zur Arbeit zwingen möchte. Bei beiden wird jedoch gleichermaßen die eigene Kultur als Wertmaßstab zugrunde gelegt. Das unregelmäßige und ziellose ›Zigeunerleben‹ stellt das gefährliche und verführerische Gegenbild zur gewünschten Ordnung dar, die sich durch Selbstdisziplin und gegenseitige Kontrolle auszeichnen soll (Stransky 2006, 184).

Immer wenn in *Lienhard und Gertrud* die ›Zigeuner‹ in Erinnerung oder auf den Schauplatz der Handlung gerufen werden, geht es Pestalozzi darum, den inneren Zusammenhang zwischen richtiger und falscher Erziehung und Lebensführung, zwischen Glück und Unglück und zwischen Wohlstand und Elend zu erklären:

[E]s ist gewiß, daß zum Exempel eine Frau, die sich von Jugend auf der Unordnung und Unachtsamkeit gewohnt ist, ihre Kinder nicht besorgt, vieles der Haushaltung zu Grund gehen läßt; [...] Es ist gar zu vieles zu tief in seinem Innersten eingewurzelt, das er schwer hat abzulegen; und ich glaube fast, ein solcher Mann und eine solche Frau würden leichter dahin zu bringen seyn, mit dem Jaunervolk in die Häuser einzubrechen, und mit den Zigeunern und Bettlern im Wald um ein Heidefeuer herum zu tanzen, als aufrichtige Freude daran zu haben, wenn man sie wollte in eine Ordnung bringen [...]. (Pestalozzi 1928, 367f.)

Deshalb bedarf es ungeheurer, nie nachlassender Anstrengungen, um in die Gesellschaft von außen Institutionen und Gebräuche einzupflanzen und dazu Autoritäten und Vorbilder zu schaffen, die einen raschen Rückfall in die Unordnung zu verhindern wissen. Jene, die nicht in der Familie dazu erzogen wurden, sind für Pestalozzi die ›Jauner‹ und ›Zigeuner‹ innerhalb der eigenen Gesellschaft, die diese ständig in ihrem Bestand gefährden. In *Lienhard und Gertrud* geht es deshalb darum, »aus verwilderten Naturmenschen« (Pestalozzi 1928, 384) gemeinschaftsfähige und ordnungsliebende Bürger zu machen, und um die Hindernisse und Schwierigkeiten auf dem Weg dahin. Drastisch werden zwei Ordnungen kontrastiert: die nomadische »Zigeuner-Ordnung« des Waldes und die bürgerliche Ordnung des »braven Hauses«. Der Lehrer prägt den Kindern der Gemeinde deshalb »als erste Lehre ihrer Kindheit« ein, dass »nur verdiente Freuden wahre Freuden, und hingegen alle Freuden in den Tag hineingenossen, zur Zigeuner-Ordnung gehören, die sich für das Wald- und Bruder-Leben, aber nicht für ein braves Haus in einem ehrlichen Dorf schicken.« (Ebd., 413)

Auf diese Weise entstehen zwei Grenzlinien und damit zwei Fronten, an denen die Abwehr organisiert werden muss. Die eine Linie verläuft zwischen den Eigenen und ihrem Territorium – hier dem Dorf – und den Fremden im

›tiefen Wald‹, die andere im Innern eines jeden Menschen. Aus anthropologischer Sicht handelt es sich um dieselbe Grenze bzw. Zivilisationsschwelle. Der Roman versucht den Nachweis zu erbringen, dass die größere Gefährdung von jenen ausgeht, die von innen heraus das Gemeindeleben verändern. Vergnügungsorte, an denen unbeschwert getrunken und getanzt wird, werden als unübersehbare Siegeszeichen der »Zigeuner-Ordnung« präsentiert. Deren geheime Erfolge werden durch ihre symbolische Repräsentation inmitten der Dorfgemeinschaft sichtbar gemacht und zugleich durch eine rituelle öffentliche Beschämung in eine Niederlage umgedeutet, z.B. wenn ein Mädchen unverheiratet ein Kind zur Welt bringt:

Die Knaben des Dorfs durften einer Schandtochter vier Wochen nach dem Kindbett einen Zigeuner-Tanz tanzen; sie bauten ihr vor dem Haus eine Heidenhütte von Tannästen, und Stroh darinn und Mies [Moos] zu einem Lager wohl für ihrer drey oder vier; wenn sie hinein wollten, spielten sie mit ihrer Zigeunertrommel drey mal nacheinander um die Hütte herum einen Heidentanz, und die unordentliche Kindsmutter mußte diese Hütte sechs Wochen drey Tage vor ihrer Thür dulden, sonst durften die Knaben ihr eine neue bauen, und wieder trommeln und tanzen. (Ebd., 412)

Dieses Dorfritual kommt ohne verbale Beschimpfungen oder Schmähungen aus. Die Demütigung besteht einzig im Vergleich mit dem vermuteten Lebenswandel der als Nichtchristen, als »Heiden« angesehenen »Zigeuner«. Deren Hütte wird aus dem Wald in das Dorf versetzt und dem festen Haus gegenübergestellt. Hütte und Strohlager (vs. Bett) bezeichnen dinglich den Ort der sexuellen Verfehlung, denn »Zigeuner« kennen nach damaliger Auffassung kein Ehesakrament, sondern nur das Konkubinat und praktizieren darüber hinaus noch die Polygamie. Merkwürdig an diesem Ritual ist allerdings, dass ein Knabenkollektiv ausgerechnet durch den wilden »Heidentanz«, der eine sexuelle Komponente enthält und die Fantasie wie den Körper erhitzt, ein »gefallenes« Mädchen beschämen sollen. Von einer Vernunftordnung, die Pestalozzi propagiert, zeugt es jedenfalls nicht. Die Austreibung der Sünde schließt einen Moment von Faszination und Begehren ein.

In der dritten Fassung von *Lienhard und Gertrud* (1819) taucht mit dem Waisenmädchen Sylvia eine Figur auf, die als »Zigeunerin« bezeichnet wird.³ Der Name verweist überdeutlich auf ihre Herkunft aus dem Wald:

Das Kind war in allem, was es suchte, wollte und that, einer gebornen Zigeunerin gleich. Es schneuzte sich die Nase mit der Hand durch die Finger; es spie an die Wand und auf den Tisch; [...] es sprang halb nackend in den Zimmern herum [...].⁴

Das »Waldmädchen« – die Erinnerungen an den in der zeitgenössischen Pädagogik sehr bekannten »Wilden von Aveyron«, den 1799 gefundenen »Wolfsjungen« des französischen Arztes Itard, mag eine Rolle gespielt haben – wird als Beispiel vorzivilisatorischen, »wilden« Verhaltens eingeführt, das offensichtlich jederzeit in eine intakte Familienwelt einbrechen kann. Sicherlich spielt bei der

Wahl der Figur auch der Geschlechteraspekt eine Rolle. Die ›Hyänen‹ der Französischen Revolution sind noch nicht vergessen. Die wilde Sylvia stellt eine besondere Herausforderung für die Erzieher dar. Ihre ›Natur‹ bedarf der strengen Ordnung einer Klostererziehung. Diese auf Überwachung und Disziplinierung spezialisierte Institution bildet wie das Arbeitshaus oder das Gefängnis den denkbar größten Kontrast zum unkontrollierbaren Wald. In der Einsperrung als Maßnahme zur Vermeidung äußerer Reize und der Befriedigung innerer Begierden und durch die rigide Einschränkung der Bewegungsfreiheit sieht Pestalozzi ohnehin eine Möglichkeit, die Wildheit einzudämmen, nicht aber sie in Vernunftshandeln umzuwandeln.

Anders als die ›Wilden‹ inmitten der Zivilisation zählen die ›Zigeuner‹ zu jenen, die sich durch ihre nomadische Lebensweise ›in den Wäldern‹ einer derartigen Erziehung und Überwachung zu entziehen vermögen, zumindest im 18. Jahrhundert. Aus der Sicht aufklärerischer Gesellschaftspolitik müssen sie auch noch von dort vertrieben werden, weil sie vor allem die ›einfachen‹ Menschen des Volkes an deren eigene, kaum gebändigte ›Wildheit‹ erinnern. Der Abstand zu ihnen scheint nicht groß genug und die Grenze bleibt in beide Richtungen durchlässig. Pestalozzis Roman errichtet nicht nur eine Schule der Austreibung der Wildheit, sondern schult auch in der Vertreibung der ›Wilden‹. Während die erste pädagogische Anstrengung von einer Frau geleistet wird, muss die zweite von einem jungen Mann bewältigt werden, damit er zukünftig dazu in der Lage ist, die Kontrolle über den ›Wald‹ in Herrschaft umzuwandeln. Dazu muss er lernen, der Vernunft und Erfahrung zu vertrauen statt an magische Kräfte zu glauben:

Ich sollte Förster werden und also solcherley Zeugs weder glauben noch fürchten; deshalb nahm er mich zu Nacht, wenn weder Mond noch Sterne schienen, wenn die Stürme braußten, auf Fronfasten und Weyhnacht in den Wald; wenn er dann ein Feuer oder einen Schein sah, oder ein Geräusch hörte, so mußte ich mit ihm drauf los über Stauden und Stöcke, über Gräben und Sümpfe, und über alle Kreuzwege mußte ich mit ihm dem Geräusch nach; und es waren immer Zigeuner, Diebe und Bettler – sodann rief er ihnen mit seiner erschrecklichen Stimme zu: Vom Platze, ihr Schelmen! Und wenn's ihrer zehn und zwanzig waren, sie strichen sich immer fort und ließen oft noch Häfen und Pfannen und Braten zurück, daß es eine Lust war. (Pestalozzi 1927, 168f.)

Bei diesem Übergriff werden die Menschen, die als Eigentums- und Obdachlose im Wald Unterschlupf gesucht haben, nicht nur vertrieben, sondern auch noch verspottet, denn ›Zigeuner‹ galten landläufig als abergläubisch und feige. Vor dem geringen Besitz und vor der ›Wohnung‹ der Heimatlosen zeigen sie keinerlei Respekt. Diese rohe Handlung der dörflichen Autoritäten scheint jedoch der Tugenderziehung nicht entgegenzustehen. Das Lustgefühl, das ein Vergnügen am Leiden anderer und an der Macht über sie ist, wird nicht bekämpft, sondern bewusst hervorgerufen. Die Pädagogik, die im Roman an den Figuren exemplifiziert ist, hat entgegen ihrem Selbstverständnis also auch eine ›schwarze‹ Seite. Sie dringt gleichermaßen in die tiefen und dunklen Regio-

nen der Seele und des (landschaftlichen) Raums ein und möchte vor beiden die Angst nehmen. Doch bedroht sie, um der Bedrohung zu begegnen, und übt Gewalt aus, um Gewalt zu verhindern. Der Unterschied zu der Begegnung im Wald bei Goethe, sowohl im *Wilhelm Meister* als auch im *Götz*, ist erheblich. Obwohl der Raum auch dort ab- und seine Bewohner, die ›Zigeuner‹, ausgegrenzt sind, werden beide respektiert. Passagen und Überschreitungen ändern ihn nicht. Bei Pestalozzi wird die Überschreitung zu einem imperialen Akt der Inbesitznahme. Müssen im *Wilhelm Meister* die Flüchtenden ihre Habseligkeiten zurücklassen, so in *Lienhard und Gertrud* die ›Zigeuner‹ oder »Diebe und Bettler«. Die äußere Zivilisationsgrenze wird eliminiert, ein ›fremdes‹ Territorium im heimischen Gefilde nicht mehr geduldet. Sie verläuft nun im Inneren der Menschen, zwischen Begierden und Vernunft, zwischen Laster und Tugend, zwischen Gottlosen und Gottesfürchtigen.

ANMERKUNGEN

- 1 | Ich fasse hier zu Goethes Darstellung von ›Zigeunern‹ die Ergebnisse einer umfangreicheren Untersuchung zusammen: Bogdal 2007, 71-108.
- 2 | So die zutreffende Feststellung von Strasky 2006, 149.
- 3 | Ich folge der Deutung von Strasky 2006, 154-156.
- 4 | Zit. n. ebd., 155.

LITERATUR

- Bogdal, Klaus-Michael (2007): »Dieses schwarz, ungestaltet und wildschweiffige Gesind«. Symbolische Codierung und literarische Diskursivierung der ›Zigeuner‹ vor 1800. In: Zwischen Erziehung und Vernichtung. Zigeunerpolitik und Zigeunerforschung im Europa des 20. Jahrhunderts. Hg. v. Michael Zimmermann. Stuttgart, S. 71-108
- Goethe, Johann Wolfgang von (1963a): Geschichte Gottfriedens von Berlichingen mit der eisernen Hand. Dramatisiert. In: Ders.: Berliner Ausgabe. Bd. 7: Poetische Werke. Dramatische Dichtungen. Berlin
- Ders. (1963b): Götz von Berlichingen. In: Ders.: Berliner Ausgabe. Bd. 7: Poetische Werke. Dramatische Dichtungen. Berlin
- Ders. (1968): Maskenzug. Bei allerhöchster Anwesenheit Ihro Majestät der Kaiserinmutter Maria Feodorowna in Weimar. In: Ders.: Berliner Ausgabe. Bd. 4: Poetische Werke. Gedichte und Singspiele. Berlin/Weimar
- Ders. (1971): Wilhelm Meisters Lehrjahre. In: Ders.: Berliner Ausgabe. Bd. 10: Poetische Werke. Romane und Erzählungen. Berlin/Weimar
- Pestalozzi, Johann Heinrich (1927): Lienhard und Gertrud. 3. Teil 1785. 4. Teil 1787. Sämtliche Werke 2. Bd. Hg. v. Artur Buchenau, Eduard Spranger u. Hans Stettbacher. Berlin/Leipzig

- Ders. (1928): Lienhard und Gertrud. 3. Teil 1785. 4. Teil 1787. Sämtliche Werke 3. Bd. Hg. v. Artur Buchenau, Eduard Spranger u. Hans Stettbacher. Berlin/Leipzig
- Schenkendorf, Max von (1912): Die silberne Hochzeit bei den Zigeunern. In: Paul Czysgan: Neue Beiträge zu Max von Schenkendorfs Leben, Denken, Dichten. In: Euphonia 19, 1. u. 2. Heft
- Strasky, Severin (2006): Das Sittliche und das Andere. Johann Heinrich Pestalozzis Bild der Juden und »Zigeuner«. Bern/Stuttgart/Wien

»Der Weltfrieden beruht auf der Assoziation von Orient und Okzident«

Zu einer (nicht vollbrachten) Orient-Reise Heines
auf den Spuren der Saint-Simonisten*

MOUNIR FENDRI

Um seine alte Mutter davon abzuhalten, die beschwerliche Reise von Hamburg nach Paris in Kauf zu nehmen, weil sie ihn, den geliebten, seit über zwei Jahre im Exil lebenden Sohn sehnlichst sehen will, unterließ es Heine nicht, seine strikte Ablehnung zu einer Drohung zu steigern. Sie solle das Unterfangen sein lassen, »oder«, so schreibt er ihr am 25. Oktober 1833, »sey überzeugt, ich reise nach Egypten, wohin [ich] längst große Lust zu reisen habe«, gleich darauf folgt die ultimative Wiederholung: »ich gehe sonst nach Egypten«.¹

Dass es ihm mit dem Plan dieser Reise zu jener Zeit ernst war, belegt ein zweiter Brief aus derselben Periode. Knapp drei Monate zuvor, am 16. Juli (1833), ließ der emigrierte deutsche Dichter den Berliner Freund Karl August Varnhagen von Ense (1785-1858) wissen: »Nächstes Jahr reise ich vielleicht nach dem Orient.« Und dass es hier ebenfalls um Ägypten ging, verrät der Zusatz: »Mich befriedigen nicht die Obeliskten, die man mir nach Paris bringt.«²

Ohne Zweifel hatte das altägyptische Monument, der Obelisk, den Muhammad Ali, der damalige Statthalter von Ägypten, als Geschenk an Frankreichs König Louis-Philippe 1831 nach Paris überbringen ließ, und der heute noch inmitten des Place de la Concorde emporragt, seinerzeit die öffentliche Aufmerksamkeit erregt und auch das Interesse Heines, zu Beginn seiner Pariser Zeit, für das Land am Nil wieder belebt.

Denn für den Napoleon-Bewunderer, der Heine von Jugend an war, muss Ägypten schon lange ein Topos von besonderem Reiz und ein Ort von höchster Anziehungskraft gewesen sein.³ Als Hauptetappe in der Heilsgeschichte des Ju-

* | Angeregt wurde dieser Aufsatz unmittelbar durch die Ereignisse um die Gründung der »Union pour la Méditerranée« im Sommer 2008.

dentums, aber auch als Schauplatz vieler Abenteuer in den ihm seit der frühen ›Ammenzeit‹ innig vertrauten »arabischen Märchen« der »1001 Nacht«, muss das exotische Land zweifelsohne recht früh seine Neugier geweckt und seine Fantasie beansprucht und tiefgreifend beschäftigt haben. Ganz zu schweigen von den vielen Eindrücken, die ihm die Reiseberichte zahlreicher Ägypten-Besucher wie Niebuhr, Burckhardt, Volney, Denon etc. vermittelt und hinterlassen haben mögen. All dies legt nahe, dass er tatsächlich »längst große Lust« auf Ägypten hatte. Doch die unbestimmte Zeitangabe kann auch kurzfristigeren Charakters sein und konkreter auf die Periode zurückgehen, als er zum Neujahr 1833 an den Verleger Cotta schrieb, er treffe »Vorbereitungen zu großen Reisen«.⁴ Vielleicht liegt bereits hier zeitlich der Keim zum bemerkenswerten, bis gegen Ende 1833 gehegten, leider nicht verwirklichten Vorhaben einer Orient- bzw. Ägypten-Reise.

In Heines Biografie und Werkgeschichte steht diese Periode, wie man weiß, wesentlich im Zeichen seiner engen Beziehung zu den Saint-Simonisten, die den Orient und speziell Ägypten zu einem Mittelpunkt ihrer Weltverbesserungspläne und ihrer utopischen Praxis erhoben hatten. Schon dies lässt die Anregung zu Heines exotischem Reiseplan vordergründig im Rahmen dieser Beziehung vermuten. Den Verdacht erhärtet noch der Rückgriff auf obigen Brief vom 16. Juli 1833 an Varnhagen, wo es unmittelbar vor der Reiseankündigung heißt: »Mit Michel Chevalier, der Sie tief innigst grüßen lässt, habe ich stundenlange Berathungen über Religion.«⁵

Michel Chevalier (1806-1879), den der saint-simonistische Apostel Barthélemy Prosper Enfantin (1796-1864) 1830 mit den Worten rekrutierte: »A nous Michel, vieux voltairien, arrive! [...] Tu es de la pâte dont sont pétris les prophètes«, gehörte ja zum engen Kreis der Anhänger Claude-Henri de Saint-Simons (1760-1825), die sich bald nach dem Tod des Meisters 1825 eifrig daran machten, seine Lehre – die den Primat der Wissenschaft und der Industrie/Wirtschaft für das Wohl der Menschheit herausstellte – zu propagieren, ja als eine neue Religion zu missionieren. Er war der Chefredakteur von *Le Globe*, dem Organ des Saint-Simonismus, das am 22. Mai 1831 die Ankunft Heines in Paris mit warmen Worten begrüßte. Wohl wusste man in diesem Kreis bereits von des »fortschrittlichen deutschen Dichters«⁶ Sympathien, ja Begeisterung für die neue Heilslehre, die, mit dem Anspruch einer neuen, als Alternativkirche oder ›Gegen-Kirche‹ organisierten ›Religion‹ über eine emanzipatorische Botschaft und eine revolutionäre Wirtschaftskonzeption den Weg zu einer gerechteren Gesellschafts- und einer harmonischeren Weltordnung zu weisen beanspruchte. Denn, so Jan-Christoph Hauschild und Michael Werner in ihrer Heine-Biografie:

Schon während der letzten Jahre in Deutschland war ihm insbesondere unter dem Einfluß des Berliner Freundeskreises der Saint-Simonismus als eine der wichtigsten Neuerungen der Gegenwart erschienen, der er als sozialer Theorie gegenüber den politischen Parteibildungen, die nur auf Änderung der politischen Machtverhältnisse hielten, entschieden den Vorzug gab. (Hauschild/Werner 1999, 193)

Insofern standen die vier bis fünf ersten Pariser Jahre Heines (1831-1835), rezeptiv wie produktiv, in erheblichem Maße unter dem Einfluss des Saint-Simonismus. Mitte Mai 1832 hatte er Varnhagen von Ense von seiner intensiven Beschäftigung zugleich »mit der französischen Revolutionsgeschichte und dem Saintsimonismus« in Kenntnis gesetzt und hinzugefügt: »Ueber beide werde ich Bücher schreiben. Ich muß aber noch viel studieren. Habe jedoch im letzten Jahre durch die Anschauung des Partheytreibens und der saintsimonistischen Erscheinungen sehr vieles verstehen gelernt.«⁷ Im Anschluss bezeichnet er Chevalier als einen »der edelsten Menschen die ich kenne«, zudem als seinen »sehr lieben Freund«.⁸ Dieser, ein ausgezeichnete Absolvent der »Ecole Polytechnique«, entsprach vielleicht in hohem Grade dem Ideal Saint-Simons vom neuen Elitemenschen des post-feudalen, industriellen Zeitalters, durch den die entworfene Utopie Wirklichkeit werden würde. Mit der Qualifizierung des polytechnischen Ingenieurs vereinte er die Begabung eines hellköpfigen fortschrittsgläubigen Visionärs. Wir hörten le »Père« Enfantin ihm bescheinigen, er sei aus jenem Teig, aus dem die Propheten geknetet wären. Im Februar 1832 veröffentlichte er im *Le Globe*, dem (von Ende 1830 bis Mitte April 1832) *Journal de la religion Saint-Simonienne* – von dem sich in Heines Nachlass-Bibliothek »eine nahezu vollständige Sammlung« erhalten hat (vgl. Höhn 2004, 345) – eine Artikel-Reihe unter dem Titel *Le Système Méditerranéen*. Dabei handelt es sich um einen »plan industriel conçu autour de la Méditerranée comme centre, tel que je l'ai conçu sous l'inspiration primordiale de notre Père Suprême, sur la conciliation de l'Orient et de l'Occident.« Dies kündigte Chevalier im *Le Globe* vom 5. Februar 1832 unter dem Motto: »La paix est aujourd'hui la condition de l'émancipation des peuples« (wörtlich: »Der Weltfriede ist die Bedingung/ die Voraussetzung für die Befreiung der Völker«) an (Chevalier 1832) Ausgangspunkt ist zunächst das Postulat, dass der Friede nun notwendig für das Wohl der Völker geworden sei (»que la paix était désormais indispensable au repos des peuples«); dann das Postulat, dass dem Orient im globalen Friedensplan einen breiten Platz einzuräumen sei (»Le plan de pacification devra donc faire une vaste part à l'Orient«), und schließlich die Überzeugung, dass der Weltfriede erst dann hergestellt sei, wenn ein Friedensvertrag unterzeichnet würde, der die ungeheuerliche, Jahrtausende alte Rivalität zwischen Orient und Okzident beende.⁹ Denn, so Chevalier weiter: »La lutte la plus colossale, la plus générale et la plus enracinée qui ait fait jamais retentir la terre du fracas des batailles, est celle de l'Orient et de l'Occident.« Dieser sechs Jahrtausende währende Konflikt, der das prägende Kennzeichen der letzten »Zivilisationsphase« darstelle, sei zugleich stellvertretend für den ebenso langen Antagonismus zwischen Geist und Materie, zwischen Spiritualismus und Sensualismus.¹⁰ Nun wollen sie, der Autor und seine Mitstreiter, im Sinne ihres Meisters, diesem überlebten Dauerkriegszustand im ideologischen und praktischen Sinne ein Ende setzen, um dem Siegeslauf des Fortschritts und damit dem Wohl der Menschheit freie Bahn zu schaffen. »Orient und Okzident, die sich einen langen Kampf ohne klare Entscheidung lieferten, sind nun bereit, vom Saint-Simonismus versöhnt zu werden«, so verkündet eine »prédication«, einer Predigt also, verfasst ver-

mutlich von Émile Barrault, die im *Le Globe* vom 1. Februar 1832 unter dem emblematischen Namenspaar *Othello – Don Juan* erschienen ist.¹¹ Der Friedensplan – so der Gedanke – soll auf die Assoziierung zwischen den beiden größten verfeindeten Mächten und Kulturen, die je existiert haben, zwischen Orient und Okzident, hinzielen, und zwar konkret mittels eines gemeinschaftlichen raumvernetzenden, friedensstiftenden Globalwerks, mit dem Mittelmeer als Mittelpunkt, quasi als »Ehebett« (»le lit nuptial«), das die Weltregionen miteinander verbinden und die Völker versöhnen und vereinigen soll.

Bevor das Augenmerk auf die neue französische Kolonie Algerien gerichtet wurde,¹² empfahl sich den Saint-Simonisten vorzüglich Ägypten als Inbegriff des Orients, um das west-östliche Versöhnungswerk ansatzweise in die Praxis umzusetzen. Ihm, dem Nil-Land, kommt in Chevaliers ebenso genialem wie verfrühtem »Système Méditerranéen« ein bedeutender Platz zu, um die Länder und Kontinente ums Mittelmeer per Eisenbahn, Dampfschiffverkehr, Wasserkanälen und Telegrafen miteinander zu vernetzen. »Concevons maintenant«, so lautet etwa die monumentale, auf Versöhnung der Kulturen und Weltfrieden zielende Vision,

Concevons maintenant qu'on poursuive un pareil système de travaux sur la côte d'Afrique, tout le long des régences barbaresques, jusqu'à Ceuta, vis-à-vis Gibraltar; qu'on trace par exemple, un chemin de fer depuis l'île d'Éléphantine jusqu'à Alexandrie, et que par des embranchements on fasse communiquer les oasis d'Egypte avec la vallée du Nil; on aura ainsi tout autour de la Méditerranée un premier réseau sur lequel on brodera des réseaux secondaires, de manière surtout à faire converger les communications vers les ports qui serviront de centre à chaque bassin.¹³

Man könnte meinen, Chevalier und die Saint-Simonisten hätten bereits konzipiert und antizipiert, wonach heute, über anderthalb Jahrhundert später – und hoffentlich nicht zu spät – im euro-mediterranen Prozess, konkret im 2008 feierlich ins Leben gerufene »Mittelmeer-Union«-Projekt gestrebt wird. Wie Philippe Régnier in seiner Monografie über die Saint-Simonisten in Ägypten treffend bemerkt:

Il est à peine besoin de souligner l'inspiration explicite de dialogue entre les civilisations et les religions, qui inspire et que traduisent concrètement et spectaculairement ces entreprises industrielles et culturelles de communication. (Régnier 1989)

Ein Vorteil zugunsten Ägyptens war es, dass es nun von einem Mann, dem damals berühmten Muhammed-Ali Pascha, regiert wurde, der damals in hohem Maße als fortschrittsgläubig, zivilisationsfreundlich und reformfreudig galt, wobei seine Begeisterung für europäische Zivilisation offensichtlich auf Frankreich und das Franzosentum ausgerichtet war. 1828 schickte er eine Gruppe von 30 Studenten nach Paris, die sich dort – im Sinne einer bahnbrechenden Politik des west-östlichen bzw. nord-südlichen Wissens- und Technologie-Transfers – sprachlich und fachlich ausbilden lassen sollte.¹⁴ Als die Franzosen um

1830 den Angriff auf Algier vorbereiteten, ohne recht zu wissen, was mit der bevorstehenden Eroberung geschehen sollte, wurde im Ernst überlegt, sie der Verwaltung desselben Muhammed-Alis anzuvertrauen. Nicht von ungefähr bezeichnete ihn Chevalier in denselben Ausführungen als »le Pacha industriel«. Er sei in der prophetischen Vision des Prosper Enfantins der Befruchter der Keime, die Napoleon am Nil gesät hätte.¹⁵ Der Aufsehen erregende Sieg seiner Armee gegen die Truppen des Sultans im Jahr 1833 (und wieder 1839) erhöhten seinen Ruhm als potentiellen »Erwecker« und »Regenerierer« des islamischen Orients, verstärkten zugleich aber auch die Befürchtungen und das Misstrauen der Großmächte, zumal Großbritanniens, gegen den aufstrebenden, also störenden, Orientalen.¹⁶

Mit ihm rechneten hingegen die Saint-Simonisten, um ihre Orient-Pläne in die Tat umzusetzen. Zu solchen gehörte allen voran ein Suezkanal-Projekt.¹⁷ Mit dergleichen Plänen und Projekten im Kopf brach schließlich eine Schar von Saint-Simons Anhängern, mit Enfantin an der Spitze, am 23. September 1833 von Marseille nach Ägypten auf.¹⁸ Angesichts dieses Datums erscheint die Datierung der beiden zitierten Heine-Briefe mit der Ägypten-Reise-Ankündigung in neuem Licht: Im Juli (an Varnhagen) müsste die Orient-Reiseplanung auf der Tagesordnung der saint-simonistischen Freunde gestanden haben, im Oktober (an die Mutter) muss Heine in Gedanken bei seinen Freunden an den Ufern des Nils gewesen sein, und sich gewünscht haben, er könnte nachreisen.

Vor dem skizzierten Hintergrund und aufgrund der – allerdings nicht erschöpfend – angeführten Fakten erscheint der enge Zusammenhang zwischen Heines wiederholt angekündigtem Orient-Reisevorhaben im Jahr 1833 und dem damaligen, grundlegenden Orient-Diskurs der Saint-Simonisten als evident. Sicherlich lag es ihm, dem Dichter von *Almansor* (entstanden um 1820), viel daran die eigene, ohnehin tiefer zurückreichende Orientsehnsucht zu stillen. Doch auch das west-östliche Versöhnungsideal der Schüler Saint-Simons im Sinne ihres progressiven Pantheismus dürfte ihn mitentscheidend angesprochen und die Lust auf diese Reise erheblich angestachelt haben. Für diese Annahme spricht auf Ebene des dichterischen Schaffens in besonderem Maße die Stelle in *Die romantische Schule*, an der Goethes *West-östlicher Divan* überschwänglich gewürdigt wird.¹⁹

Dass dieses Werk Heines, wie auch *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland* in der Folge, ursprünglich auf unmittelbare saint-simonistische Anregung hin entstand, ist hinlänglich bekannt. Unter diesem Aspekt betrachtet, reflektiert die überschwängliche Würdigung des orientalisierenden Meisterwerks Goethes nicht nur wahre subjektive Begeisterung, gepaart mit tendenziös-polemischen Ansatz, sondern zugleich ein klares Zugeständnis an den damaligen Orient-Okzident-Diskurs des Saint-Simonismus.²⁰ Den *Divan*, dieses Buch mit dem »unbeschreiblichen Zauber«, so Heine, stellt er liebevoll als einen »Selam, den der Okzident dem Oriente geschickt hat« vor Augen.²¹ In seinem Verständnis ist der Selam ein Strauß verführerisch duftender Blumen von ausgesprochen sinnlicher Symbolik. Ein »bouquet« also, wie er in derselben Periode dieses Wort verwendete, etwa um ein Werk Jules Michelets als solches zu charakterisieren in einem Brief an denselben: »Est-ce qu'on permettra

déjà en France de comparer des Idées à des roses? Dans ce cas je dirais, que tous les rossignols seront enivrés et enflammés de vos Idées. Elles sont vastes et généreuses.«²² Goethes Selam indes sei ein blumiger, sinnenfreudiger und farbenfroher Gruß des Okzidents an den Orient, zugleich aber ein Appell von eindringlicher Bedeutung und Sinentiefe. »Dieser Selam aber«, so Heine in *Die romantische Schule* ferner, »bedeutet, dass der Okzident seines frierend mageren Spiritualismus überdrüssig geworden und an der gesunden Körperwelt des Orients sich wieder erlaben möchte.«²³ Die gedankliche und argumentative Parallelität mit dem gleichzeitigen Orient-Okzident-Diskurs der Saint-Simonisten ist unverkennbar. Indem sich Goethe »der gesunden Körperwelt des Orients« hingab, so Heine, und sich »gleichsam mit dem Geiste selbst in die Arme des Sensualismus« warf, habe er in den *West-östlichen Divan* »den berausenden Lebensgenuß in Verse gebracht.«²⁴ Mit Genugtuung, vielleicht auch mit einer Spur patriotischen Stolzes, verkündet Heine am Ende derselben ergreifenden, saint-simonistisch angehauchten Passage, in dem er auf die Entfaltung der von Goethes *Divan* maßgeblich angeregten orientalisierenden Dichtung hinweist: »Unsere Lyriker besangen jetzt den Orient.«²⁵

Auf die Rolle der Dichter im hingebungsvoll angestrebten west-östlichen Versöhnungswerk haben die Saint-Simonisten in ihren Predigten und Veröffentlichungen mit Nachdruck den Akzent gesetzt. In einer Predigt von Anfang Februar 1832, bei der Heine vermutlich zugegen war, proklamierte der hoch geschätzte saint-simonistische Freund Michel Chevalier:

Ce n'est pas en vain que les poètes rêvent l'Orient, qu'ils le chantent dans leurs transports. Ce n'est pas en vain qu'ils vont y fouler une terre riante, y caresser une nature voluptueuse, y chercher la trace des gloires passées et le germe des gloires à venir. Les poètes ont le don de prescience. Leur élan dans les régions orientales atteste qu'en effet une association est proche entre l'Orient et l'Occident. (Chevalier 1832)

Im gleichen Sinne sprach ein paar Wochen früher Chevaliers Bruder in Saint-Simon Émile Barrault:

Et pourquoi n'interrogerions-nous pas les poètes, car ils sont doués du privilège de la prophétie? Demandons-leur pourquoi leurs yeux s'ouvrent aujourd'hui avec tant de complaisance sur l'Orient, dont leurs vers font passer sous nos regards les brillantes fées, les monuments gigantesques, les enivrantes voluptés et toutes les gloires splendides! (Barrault 1832)

Als Vorbilder der poetischen Hinwendung zum Orient beruft sich der saint-simonistische Apostel auf Hugo, Byron und sogar Chateaubriand. Zweifellos wäre der deutsche Goethe mit eingereiht worden, wäre Heines *Divan*-Würdigung zu dieser Zeit schon in *L'Europe Littéraire* erschienen. Vielleicht hätte die saint-simonistische »Kirche« daraufhin den herrlichen *Divan*-Vierzeiler zu ihrem Wahlspruch erkoren, der besagt:

Gottes ist der Orient!
 Gottes ist der Okzident!
 Nord- und südliches Gelände
 Ruht im Frieden seiner Hände.

In demselben, in *Le Globe* vom 16. Januar 1832 publizierten Vortrag betonte stellvertretend Barrault:

Oui, le Saint-Simonisme un jour sera glorifié sur toute la terre! car il ne veut rien extirper, détruire, anéantir, mais tout développer, régulariser, féconder: d'un rapide essor il emporte l'esprit vers tout les mystères du monde intellectuel, et il rassasie la chair de tous les produits du monde matériel: il sourit aux feux de l'Orient dont se dore la terre, et se plaint au spectacle plus doux du ciel empourpré de l'Occident; il se concilie avec les éblouissantes clartés du Midi et avec les pâles nuées dont s'enveloppe le Nord. En un mot, il embrasse l'humanité dans toutes ses facultés, dans tous ses travaux, sous tous les climats, en associant tous ses efforts dans une heureuse communion, parce qu'il la rattache tout entière en Dieu adoré sous tous ses aspects!

Auf Anweisung des ›Père‹ Enfantin war Barrault übrigens mit einer Gruppe ordensmäßig ausgestaffierter Sektenbrüder in den türkischen Orient mit dem exaltierten Ziel gereist, für den okzidentalischen ›Père‹ eine orientalische ›Mère‹ zu finden.²⁶ Darauf spielte Heine über 20 Jahre später, mit sanfter Ironie, an, als er 1855 in einer Neuauflage von *De l'Allemagne* der früheren Freunde gedachte und spöttelnd notierte: »[I]ls ne parcourent plus nu-pieds les déserts de l'Arabie pour y chercher la femme libre.«²⁷

Das Endziel des saint-simonistischen Traumes, wie ihn Heinrich Heine früher unmittelbar erfahren durfte, erblickten sie im Durchbruch einer neuen Religion, die alle bestehenden, Leiden verursachenden und den Frieden beeinträchtigenden Antagonismen überwindet und außer Kraft setzt, »une religion nouvelle«, so die Ausführung Barraults,

[qui] unira par un mariage solennel l'esprit et la matière, la science et l'industrie, la théorie et la pratique, l'Orient et l'Occident, voués jusqu'ici [à] la lutte et à l'antagonisme! Et quel spectacle touchant présentera l'humanité, lorsqu'aux bords de la Méditerranée, où la civilisation s'est développée par le choc de tant de flottes et la lutte de tant de cités rivales réfléchies dans ses ondes, l'Europe, l'Afrique et l'Asie, comme aux bords d'une coupe immense et magnifique où elles n'ont communiqué qu'en la rougissant de leur sang, désormais se tendant des bras amis, communieront pacifiquement entre elles, et offriront dans cet accord sublime le symbole de l'association universelle que nous venons fonder! (Barrault 1832)

Diese anrührenden Zukunftsvisionen der damaligen Pariser Freunde Heines zu evozieren, wäre auf dem euro-mediterranen Gipfel von Barcelona 1995 nicht unangebracht. Eine gut dosierte Portion Poesie würde Politikern gewiss nicht

schaden. Sie sind letztendlich auch Traum-Erfüller, doch allzu oft ohne Poesie, im idealen Sinne vom ›Menschlich-Erhabenen‹.

In den Orient, nach Ägypten, ging Heine ja schließlich doch nicht. Er musste sich mit dem Obelisk begnügen, aber auch mit einigen Briefen, die er von den Ufern des Nils empfing. Am bekanntesten ist die überschäumende Epistel, die ihm der charismatische Prosper Enfantin im Oktober 1835, nach Erhalt des ihm zugeeigneten Werks Heines *De l'Allemagne* (der französischen Fassung der *Romantischen Schule*), vom »Barrage du Nil« schrieb.²⁸ Über das Land und seine Leute enthielt das episch lange Schreiben nichts, dafür jede Menge Ein- und Zurechtweisung.²⁹ So sehr er Heine als »homme du progrès« schätzte, bemängelte der Rezensent, dass das Werk wider Erwarten nur wenig Konstruktives im Sinne des Saint-Simonismus brächte. Etwa, dass auf den *politischen* Aspekt des zentralen Pantheismus-Begriffs kaum Bezug genommen worden sei. Hier bedeute der Begriff programmatisch, so Enfantin: »Association des peuples entre eux et de l'humanité avec le globe.«³⁰ Ziel und Ideal sei, so las Heine in diesem Privatvortrag aus dem Pharaonen-Land ferner,

la transition du patriotisme à la philanthropie et de l'exploitation du globe à l'association avec le globe [...]. Or nous marchons vers l'association des peuples, et il s'agit d'y contribuer [...] Philanthropie, association entre les peuples, liberté des échanges, tolérance religieuse voilà ce que tout le monde rêve, au milieu des échafauds, de la guerre, du maximum.³¹

Mit diesem Brief, so das Fazit in der Heine-Forschung, sei Heine »endgültig bewußt geworden sein, daß seine Forderung einer neuen Revolution mit den reformerischen Vorstellungen der Saint-Simonisten unvereinbar ist, für die mit den beiden französischen Revolutionen der geschichtliche Prozeß beendet war« (Höhn 2004, 346). Abgesehen davon, dass die Saint-Simonisten mit ihrer Weltheil-Utopie ihrer Zeit weit voraus waren, liegt der Grund des Missverständnisses vielleicht auch darin, dass Heine den wesentlichen Teil der Doktrin, »die ökonomische Theorie [...] nicht näher wahrgenommen« (ebd.) hat.

Weitere Briefe aus Ägypten erhielt Heine in den 1830er Jahren noch von seinem damals berühmten Verehrer, Fürst Herrmann von Pückler-Muskau (1785-1871). Nach einem fast einjährigen Aufenthalt in Algerien und Tunesien und einem längeren Abstecher nach Griechenland, landete der reisefreudige Grand-seigneur Anfang 1837 auf Einladung Muhammad Alis selbst in Alexandria, um das Land Nil abwärts bis in den Sudan zu durchwandern. Seine Eindrücke aus *Mehemed Ali's Reich*, die erst 1844 unter diesem Titel erschienen, konnte Heine vorher, 1837, unmittelbar als Zeitungsartikel in der *Augsburger Allgemeinen Zeitung* kennen lernen. Pücklers vorteilhafte Einstellung zugunsten des seinerzeit sehr umstrittenen orientalischen Herrschers kommt hier deutlich zum Ausdruck. Er hielt es, so stellte er an einer Stelle klar, für

eine Art Pflicht, auch meinen Beitrag auf die vollständigste Weise zu der richtigeren Würdigung dieses Fürsten zu geben, dessen gewaltiger Einwirkung auf eine beginnende Re-

generation des Orients, wohin ich die nördlichen Länder Afrika's mitrechne, die Zukunft erst volle Gerechtigkeit widerfahren lassen wird (Pückler-Muskau 1844, Bd. I, 173).

Die gemeinte Pflicht beruhte allerdings auch auf einer regelrechten Abmachung. In einem Brief an Muhammed Ali, präziser einem *Rapport respectueux à Son Altesse le Viceroy d'Egypte* (Pückler-Muskau 1971, 151ff.), stellte sich Fürst Pückler bereitwillig in den PR-Dienst desselben und erklärte sich bereit, zu dessen Image-Pflege in Europa beizutragen. Es galt, so Pücklers Darstellung, eindringlich auf die europäische Öffentlichkeit einzuwirken, um sie für den ägyptischen Herrscher günstiger zu stimmen. »Mais ce qui est urgent«, so der Wortlaut in diesem Bericht, »et où il ne faut pas perdre de temps c'est de travailler l'opinion publique par la presse, tant par les journaux que par les auteurs les plus en vogue en ce moment.« (Ebd.) Dem Adressaten verschwieg der Autor im selben Zuge nicht, dass es zu dem Zweck der gezielten ›Persuation‹ auch der schnöden ›baren Münze‹ bedarf. Der Vorschlag lautete auf die Schaffung einer Art »Reptilienfonds«.³² Sollte insofern der schmeichelhafte Brief, den Pückler Mitte Januar 1837 aus Alexandria an den »König unserer deutschen Schriftsteller«, an Heine also, schrieb, nicht in diesem klar umrissenen strategischen Rahmen gesehen werden?³³ Es liegt in der Tat verführerisch nahe, anzunehmen, dass Pückler, der dem vorbildlichen Autor der *Reisebilder* wahre Verehrung gezollt hatte, an Heine zumindest ernsthaft gedacht hatte, um ihn als einflussreichen Schriftsteller und Journalist für die Sache seines ägyptischen Gastgebers zu gewinnen.

Dem ägyptischen Herrscher hatte Heine schließlich doch besondere Aufmerksamkeit geschenkt, die in seinem Werk einen breiten Niederschlag fand. Allerdings nicht damals, 1837, und in Verbindung mit Pücklers Mission, sondern erst drei Jahre später und aus einem grundverschiedenen Anlass. Im Februar 1840 brach die sog. Damaskus-Affäre aus, ein Fall krassen Antisemitismus, wie man heute sagen würde, der Heine als Jude, Menschenrechtler und Journalist auf die Barrikaden rief. Mit lebhafter Anteilnahme verfolgte er monatelang die Angelegenheit und ihre internationale Entwicklung und begleitete im Geiste Adolph Crémieux auf seiner Mission nach Istanbul und Alexandria als Anwalt der Juden (Fendri 1980, 299-306). Zur gleichen Zeit erreicht die akute ›Orientalische Frage‹ einen Kulminationspunkt, als die Engländer, denen der Machtzuwachs des Muhammed Ali und seine Buhlschaft mit den Franzosen ein Dorn im Auge war, zur Tat schritten und den aufstrebenden muslimischen Herrscher gewaltsam aus Syrien vertrieben. Das moderne Orient-Okzident-Verhältnis war nun auch damit auf eine Art und Weise entschieden die dem frommen Traum der Saint-Simonisten besonders krass Hohn sprach. Anstelle der friedlichen Annäherung, wirtschaftlichen Vernetzung und dem Streben nach Gemeinwohl, beschleunigte sich der imperialistische Wetteifer der europäischen Mächte dahin, dass, mit Heines Worten, »jeder ein Stück vom morgenländischen Kuchen haben will«.³⁴ Hierin und in der Geschichte der Beziehungen zwischen dem Westen und der Welt des Islam überhaupt, sollte die Erklärung dafür gesucht werden, dass wir uns heute noch, über eineinhalb Jahrhundert nach Heine und

seinen saint-simonistischen Freunden, auf dem Weg zum Dialog der Kulturen immer noch nur erst vortasten.

ANMERKUNGEN

- 1 | Heinrich Heine an Betty Heine in Hamburg, [Paris] 25. Januar 1833 (HSA 21, 66).
- 2 | Heine an Karl August Varnhagen von Ense in Berlin, [Paris] 16. Juli 1833 (HSA 21, 59).
- 3 | Vgl. hierzu Fendri 1980, 273ff.
- 4 | Heine an Friedrich von Cotta, 1. Januar 1833 (HSA 21, 47).
- 5 | Vgl. Anm. 2.
- 6 | Vgl. *Le Globe* v. 22.05.1831.
- 7 | Heine an Varnhagen von Ense von Mitte Mai 1832 (HSA 21, 37).
- 8 | Ebd. An Heine schreibt Michel Chevalier am 25. Juli 1833: »Mon cher ami, je viens de finir votre livre qui m'a fait grand plaisir. Ces articles ont dû être d'un grand effet sur les allemands, race honnête et consciencieuse [...]; vous êtes un homme de progrès: vous mettez en pratique la maxime[:] dégager l'élément progressif.« (HSA, 24, 192f.)
- 9 | Wörtlich lautet der programmatische Standpunkt: »Le jour de pacification du monde sera celui où sera signé le traité de paix qui clora la rivalité immense de l'Orient et de l'Occident.«
- 10 | Für denselben Gegensatz benutzte Heine bekanntlich auch, etwa im »Börne«-Buch, das Begriffspaar »Hellenentum/Nazarenertum«.
- 11 | *Le Globe* v. 01.02.1832.
- 12 | Nach dem eher enttäuschenden Ägypten-Aufenthalt (bis Januar 1837) ging Enfantin 1839 nach Algerien. 1843 publizierte er: »La colonisation de l'Algérie«.
- 13 | Chevalier 1832: Stellen wir uns nun vor, dass man ein solches System von Werken an der afrikanischen Küste, entlang der Maghreb-Länder bis Ceuta gegenüber Gibraltar fortsetzt, dass man z.B. eine Eisenbahnlinie von Süd-Ägypten bis Alexandria baut und dass man durch Vernetzung die Oasen Ägyptens mit dem Niltal verbindet; so hat man um das Mittelmeer herum ein erstes Netz, an das man Zweignetze anknüpft, derart dass der Verkehr auf die Häfen hin zugeleitet wird, die in jedem Becken als Zentrum fungieren.
- 14 | Auch in Deutschland erregte die ägyptische Studentengesandtschaft (darunter der abermals berühmte arabisch-islamische Reformers Rifat Tahtawi) einiges Aufsehen, wie folgende Zeitungsberichte zeigen: Die ägyptischen Studenten zu Paris. In: *Iris. Unterhaltungsblatt für Freunde des Schönen und Nützlichen* v. 08.10.1828; Ägypten und Mehemed Ali. In: *Das Ausland* v. 24.05.1828. Siehe ferner Wielandt 1980, 34ff.
- 15 | Siehe Charliéy 1896, 267.
- 16 | Um 1840 wurde der aufstrebende Orientale durch englisch beflaggte Kanonenboote radikal in seine Schranken gewiesen.
- 17 | Siehe u.a. Charles-Roux 1901; Taboulet 1968, 89-114 u. 361-398; Morsy 1990.
- 18 | Darunter befanden sich u.a. der Schriftsteller Jules Janin und der Musiker Félicien David, den die Orientreise zu seiner Wüsten-Symphonie »Le Désert« und dem Liederszyklus »Mélodies orientales« inspirierte.

- 19** | Siehe Heine, Die romantische Schule (DHA 8/1).
- 20** | Die Übereinstimmung in diesem Punkt und zu dieser Zeit um 1833 zwischen Heine und den Saint-Simonisten ergibt sich z.B. aus einem »Orient«-Aufsatz von J.A. David in »L'Europe littéraire«, Jg. 1833 (T. I), wo es u.a. heißt: »Je veux parler de cette inspiration toute fatale qui a guidé en Orient les disciples de Saint-Simon [...] Qu'ont-ils vu en Occident? Le triomphe orgueilleux de l'esprit sur la chair et le plus injuste défaut d'équilibre, consacré par la victoire du principe hébreux et chrétien, c'est-à-dire la douleur, sur le principe de la loi naturelle, c'est-à-dire le bien-être. Appelés par la fatalité, ou, si vous voulez, la folie, ils ont tenté de régénérer l'humanité, de rétablir cet équilibre rompu, de réhabiliter la chair. C'est donc vers l'Orient qu'ils ont dû tourner leurs regards, c'est vers l'Orient qu'un pouvoir irrésistible, une fatalité inévitable, a dû les pousser.« – Zugleich wirft die Stelle Licht auf die »mystische« Triebfeder der Orient-Reise von Heines saint-simonistischen Freunden.
- 21** | Heine, Die romantische Schule (DHA 8/1, 161).
- 22** | Heine an Jules Michelet in Paris, [Paris] 20. Januar 1834 (HSA 21, 74).
- 23** | Vgl. Anm. 21.
- 24** | Ebd.
- 25** | Ebd.
- 26** | Siehe hierzu die Ausführungen des Orient-Malers Maxime Du Camp in seinen »Souvenirs littéraires« (Paris 1882, Bd. 2, 124-133).
- 27** | Heine, De l'Allemagne. Nouvelle édition (DHA 8/1, 256).
- 28** | Vgl. HSA 24, 335-348. Für den Saint-Simonisten-Biografen Charléty (1896, 317) nimmt dieses umfangreiche Schreiben die Bedeutung eines Manifestes (»l'importance d'un manifeste«) an. In der Heine-Forschung vgl. u.a. Sternberger 1974, 116ff.
- 29** | Vgl. Mitternachtzeitung für gebildete Stände v. 29.02.1836: Pabst Enfantin.
- 30** | Barthélemy Prosper Enfantin an Heine in Paris, [Barrage du Nil] 11. Oktober 1835 (HSA 24, 337). Der Ägypten-Brief an Heine hebt wie folgt an: »Mon cher Monsieur Heine, Lorsque je témoignai le désir de connaître par vous l'état actuel des esprits en Allemagne, je n'espérais pas, je l'avoue, une réponse aussi prompte et aussi étendue [...] Vous avez pensé qu'éloigné comme je le suis de presque toutes les personnes que j'aime, et souvent encore poursuivi jusqu'ici par le retentissement des injures que le monde européen m'a prodiguées, vous avez pensé qu'un témoignage public de sympathie me serait doux; vous ne vous êtes pas trompé; encore une fois, merci.« (Ebd., 335f.)
- 31** | Ebd.
- 32** | Vgl. ebd. (»les armes dont je devrais user, seront souvent, outre la persuasion et l'adresse, l'argent et les cadeaux [...]. Il faudrait donc me munir d'objets de cette nature et d'un crédit suffisant«).
- 33** | Pückler-Muskau an Heine, [Alexandria] 16. Januar 1837 (HSA 25, 16f.).
- 34** | Heine, Lutezia. Berichte über Politik, Kunst und Volksleben. I. Teil, XXXII, 31. März 1841 (DHA, 13/1, 121).

LITERATUR

- Barrault, Émile (1832): L'Orient et l'Occident. In: *Le Globe* v. 16.01.
- Charles-Roux, Jules (1901): Paris
- Charléty, Sébastien (1896): Essai sur l'histoire du Saint-Simonisme. Paris
- Chevalier, Michel (1832): La paix est aujourd'hui la condition de l'émancipation des peuples. In: *Le Globe* v. 05.02.
- Fendri, Mounir (1980): Halbmond, Kreuz und Schibboleth. Heinrich Heine und der islamische Orient. Hamburg [= »Heine-Studien« des Heinrich-Heine-Institutes, Düsseldorf]
- Hauschild, Jan-Christoph/Werner, Michael (1999): Heinrich Heine. »Der Zweck des Lebens ist das Leben selbst«. Eine Biographie. Berlin
- Heine, Heinrich (HSA): S  kularausgabe. Werke, Briefwechsel, Lebenszeugnisse. Hg. v. den Nationalen Forschungs- und Gedenkstätten der klassischen deutschen Literatur in Weimar und dem Centre National de la Recherche Scientifique in Paris. Berlin [u.a.] 1970ff.
- Ders. (DHA): Historisch-kritische Gesamtausgabe der Werke. In Verbindung mit dem Heinrich-Heine-Institut hg. v. Manfred Windfuhr. Bd. 1-16. Hamburg 1973-1997
- H  hn, Gerhard (2004): Heine-Handbuch. Stuttgart
- Morsy, Magali (1990): Les Saint-Simoniens et l'Orient. Vers la modernité. Paris
- Pückler-Muskau, Hermann von (1844): Aus Mehemed Ali's Reich. Stuttgart
- Ders. (1971): Rapport respectueux à Son Altesse le Viceroy d'Egypte (1837). In: Ludmilla von Assing-Grimelli (Hg.): Briefwechsel und Tagebücher des Fürsten Hermann von Pückler-Muskau. Bd. VI. Bern, S. 151ff.
- Régnier, Philippe (1989): Les Saint-Simoniens en Egypte 1833-1859. Le Caire
- Sternberger, Dolf (1974): Heinrich Heine und die Abschaffung der Sünde. Hamburg
- Taboulet, Georges (1968): Aux origines du canal de Suez. Le conflit entre Ferdinand de Lesseps et les Saint-Simoniens. In: *Revue Historique* (Paris) 240, S. 89-114
- Wielandt, Rotraud (1980): Das Bild der Europäer in der modernen arabischen Erzähl- und Theaterliteratur. Beirut

Ariadnes Faden*

LILIANE WEISSBERG

Du träumst davon, ein Geflecht oder ein Gewebe herzustellen, einen Kett- oder Schussfaden, aber ohne sicher zu sein, welche Textilie es werden soll, wenn es eine sein sollte, ob irgendetwas übrig bleibt und nicht wissend, was bleiben wird, das noch den Namen eines Textes verdient, besonders dann, wenn es ein Text in der Form einer Textilie sein soll.

JACQUES DERRIDA, *EIN SEIDENWURM* (SEINER SELBST)

Sophie Freud beschreibt in ihren Memoiren *Meine drei Mütter und andere Leidenschaften* den Besuch bei ihrer Tante Anna, einer passionierten Strickerin, zugleich die Schneiderin ihrer eigenen Kleider. »Du nähst dir alle deine Kleider selbst mit der Hand?«, sollte Sophie ihre Tante fragen, als sie überrascht in deren Kleiderschrank blickte. Anna Freud wiederum konnte über die Frage ihrer Nichte nur staunen. »»Natürlich««, antwortete diese endlich – und recht ungeduldig: »[I]ch kann mich schließlich nicht an die Nähmaschine setzen, wenn ich mit meinen Patienten spreche.« (Freud 1989, 74)

Viele Psychoanalytikerinnen heute folgen dem Beispiel der jüngsten Tochter Sigmund Freuds und stricken oder nähen während der therapeutischen Konsultationen. Meine Fragen heute sind hierbei zunächst recht einfach. Ist ihre Beschäftigung mit der Herstellung von Textilien zufällig gewählt, oder ist sie dem freudschen Werk verwandt, in diesem vielleicht sogar bereits eingeschrieben? Könnte eine solche Praxis oder deren Geschichte das psychoanalytische Denken

* | Das Zitat von Jacques Derrida stammt aus: Hélène Cixous/Jacques Derrida: Voiles: Schleier und Segel. Hg. v. Peter Engelmann u. übers. v. Marcus Sedlaczek. Wien 2007. Der Titel des Essays von Derrida in diesem Buch bezieht sich gleichermaßen auf Wilhelm von Humboldts Bildungsbegriff. Die Übersetzungen aus dem Englischen/Amerikanischen stammen, wenn nicht anders vermerkt, vom Verf.

und die psychoanalytische Theorie beeinflusst haben? Und trägt sie möglicherweise auch einen Bezug auf den Lebenslauf Sigmund Freuds in sich, und auf seine eigene, osteuropäisch-jüdische Familiengeschichte?

1. HANDARBEIT

Vergessen wir einen Augenblick lang die Modeschöpfer von Paris oder Mailand und selbst die vielen Nähstuben im Wien oder New York des frühen 20. Jahrhunderts. Für Freud wie für viele seiner Zeitgenossen war die tatsächliche Herstellung von Stoff und Handarbeiten – Spinnen, Stricken, Sticken, Nähen, Weben – vor allem eine weibliche Beschäftigung. Darüber hinaus sollte sich Freud in seinen Hinweisen auf die Herstellung von Stoff und Kleidung besonders auf die nicht professionell arbeitenden Frauen konzentrieren. Tatsächlich scheint Freud in seinem Werk weniger an den Berufen einer Weberin oder Näherin interessiert als an individuellen häuslichen Tätigkeiten oder Freizeitbeschäftigungen. Er betont oft die Freiwilligkeit jedes dieser Unternehmen.

Dies entspricht natürlich nur bedingt der historischen Wirklichkeit seiner Zeit. Um die Jahrhundertwende gab es in Wien bereits zahllose Nähstuben und während diese sicherlich mit Arbeiterinnen – und nicht nur Arthur Schnitzlers ›süßen Mädeln‹ – bevölkert waren, so gab es auch männliche Schneider und vor allem Männer, die in den städtischen Manufakturen die Frauen beaufsichtigen sollten. Und innerhalb der einzelnen Beschäftigungen gab es Unterschiede. Die Arbeiten des Spinnens oder Strickens werden überwiegend im Kontext der Frauengeschichte behandelt, aber gerade das Handwerk des Webens hatte auch eine männliche Tradition.¹ Doch Freud war weniger an der Geschichte der individuellen Textilherstellungen interessiert. Er beobachtete die Arbeiten der Frauen seiner näheren Umgebung, etwa seine konstant strickende Schwägerin Minna Bernays, und sah die Handarbeiten seiner vielen Wiener Patientinnen.

In der Folge fortdauernder Urbanisierung wuchs im späten 19. Jahrhundert die Anzahl der Frauen, deren Leben – mehr oder weniger – auf das Haus beschränkt war. Häuslichkeit wurde für sie das vorherrschende und bald idealisierte Modell. Männer sollten den Lebensunterhalt für die Familie verdienen, während es zur Aufgabe der Frauen wurde, die Kinder aufzuziehen, für die Mahlzeiten zu sorgen und das Haus in Ordnung zu halten. Freuds Patienten waren vor allem Töchter dieser bürgerlichen Familien – man denke nur an »Dora« oder »Anna O.« – und es waren Frauen, die ihren eigenen Ort in dieser Welt finden wollten. Dies hieß u.a. auch einen gewissen Grad an Unabhängigkeit innerhalb und außerhalb des Hauses. In den gutbürgerlichen Familien der Wiener gehobenen Mittelklasse schien dabei die Hysterie als Krankheit zu florieren, zweifellos wurde ihr Aufkommen durch spezifische Familienkonstellationen unterstützt wie auch dem unterdrückten Wunsch der Frauen, sich gegen die strikten und einschränkenden Geschlechterrollen zu wehren.² So beschwerte sich »Dora« etwa über die konstanten Bemühungen ihrer Mutter, die Wohnung sauber zu halten, und dies wurde von Freud lakonisch und widerspruchlos als bekannte »Haus-

frauenneurose« kommentiert. »Dora« war eine der wenigen Mädchen und Frauen, die an Handarbeiten weniger Interesse zeigten, ihre Beschäftigung wurde das *Bridge*-Spiel, das sie als junge Frau bis zur Meisterschaft beherrschte.

Aber das späte 19. Jahrhundert war nicht nur die Zeit der Konsolidierung der Mittelklasse, die Geschlechterrollen im und außerhalb des Hauses bestätigte; es war auch die Zeit der Industrialisierung und des Aufstiegs der Arbeiterklasse. Eine immer größer werdende Anzahl von Fabriken war für die tatsächliche Produktion von Stoffen verantwortlich, und diese wurden vor allem in den östlichen Gebieten der österreichisch-ungarischen Monarchie errichtet. Das Schneidern und Verbessern von Kleidung waren zwar Beschäftigungen, die für Wiener bürgerliche Frauen akzeptabel waren. Aber das Schneidern war auch eine Tätigkeit, die durch neue Technologien erleichtert wurde.

*Abbildung 1: Die Näherin (Daguerreotype, ca. 1853).
Eines der frühesten amerikanischen Bilder einer Frau
mit einer Nähmaschine, hier einer industriellen
Nähmaschine von Grover & Baker.*



1830 wurde die Nähmaschine von Barthelemy Thimonnier erfunden und in den folgenden Jahrzehnten von Elias Howe und Isaac Singer weiterentwickelt. So entstanden maschinenbestückte Nähstuben und das Nähen als häusliche Handarbeit rückte in die Kategorie einer Luxusbeschäftigung. Genau wie das ornamentale Sticken, das einst zu einer Tätigkeit aristokratischer Frauen zählte, war nun das Stricken und das Nähen mit der Hand nicht einfach eine Beschäftigung für Frauen, sondern eine Freizeitbeschäftigung für jene Frauen, die es sich leisten konnten, Freizeit zu haben. Die Nähmaschine als Erfindung des industriell-

len Zeitalters machte das Nähen leichter, aber sie konnte nun auch bald einer bestimmten Unterscheidung dienen: der zwischen der arbeitenden Näherin und der Frau, die deren Produkte tragen sollte. Indem Anna Freud ihre Kleider noch mit der Hand nähte, wählte sie nicht nur eine ›stille‹ Beschäftigung, die ihre Patienten und Patientinnen nicht stören sollte. Sie wies die Maschine zurück und zog die nun zum Luxus gewordene Handarbeit vor.

Eine der frühesten Fotografien einer amerikanischen Frau mit ihrer Nähmaschine – ein Doppelporträt, das um 1853 aufgenommen wurde – betont aber auch die frühe Ambivalenz dieser Entwicklung (vgl. Abb. 1). In einer vergoldeten Einrahmung zeigt sich hier gemäldegleich das Paar: eine ernst aussehende Frau mit ihrer neuen Errungenschaft. Doch trotz der Aufmachung des Bildes und trotz des vielleicht hohen Preises der Maschine ist eine Näherin dieser Art jedoch schon nicht mehr Teil einer Galerie nähender Bürgerfrauen. Sie ist bereits eine Arbeiterin im Nähgewerbe.

Freuds Hinweise auf die Textilproduktion waren jedoch nicht nur auf die Frauen seines Familienkreises, auf Freunde oder Patientinnen beschränkt. Über die Erfahrung der Freizeit- und häuslichen Beschäftigung hinaus verwies er immer wieder auf die griechische Mythologie und Quellen römischer Tradition. Diese waren natürlich auch den Herstellern der frühen Nähmaschinen bekannt, die in ihren Werbeanzeigen reichlich auf sie verwiesen und Näherinnen als Göttinnen der Nähmaschinen zeigen wollten (Wosk 2001, 32). Freud, dessen Interessen die Studien der klassischen Literatur und Archäologie beinhalten sollte, war sich der höheren Wesen wohl bewusst, die bereits einen frühen Nexus schufen zwischen Frauen und der Tradition der Textilherstellung.

*Abbildung 2: John Strudwick: A Golden Thread
(Öl auf Leinwand, 1885), Tate Gallery, London*



Da gab es in der antiken Tradition zum Beispiel das Spinnen, das hier keine einfache Tätigkeit war, sondern Kunst. Die Moiren – Klotho, Lachesis und Atropos – waren drei Schwestern und die Töchter von Zeus. Ihnen war es überlassen, die Lebensspanne eines Menschen zu bestimmen, indem sie dessen ›Schicksalsfaden‹ (Lebensdauer) sponnen, bemaßen und abschnitten (vgl. Abb. 2). Die klassische Mythologie berichtet auch von Ariadne auf Kreta, die sich in Theseus

verliebte und ihm einen Faden anbot, mit Hilfe dessen er seinen Weg aus dem Labyrinth des Minotaurus finden konnte. Damit konnte der Faden für das Leben stehen, aber auch das Leben retten. Philomela wiederum war eine entführte Frau, die gefangen gehalten wurde, sich aber entschloss, in ihrem Gefängnis einen Teppich zu weben, der ihre Geschichte erzählen sollte. »Was soll tun Philomela?«, fragt Ovid in seinen Metamorphosen:

Die Flucht ist durch Wache gesperret;
Mächtig startt des Gehegs aus Felsen erhöhte Mauer;
Stumm verweigert der Mund ihr der Tat Anzeige: doch sinnreich
Ist im Schmerz der Verstand, und Erfindungen lehret das Elend.
Aufzug spannte die Schlaue herab am barbarischen Webstuhl,
Und dem weißen Gespinst durchwebte sie purpurne Zeichen,
Rüge des schnöden Verrats. Das Vollendete reichte sie einem,
Flehend mit Wink, es zu bringen der Herrscherin. Jener bestellt,
Was sie gefleht, an Prokne; und weiß nicht, was er ihr bringe.
Jetzo entrollt das Gewand des grausamen Königes Gattin,
Wo sie die Schrift der Schwester, die jammernswürdige, liest;
Und (wie war's doch möglich?) sie schweigt. Schmerz hemmte den Mund ihr;
Und es gebrach der Zung' an genug unwilligen Worten. (Ovid, Met. VI, 35-64)

Anders als die Moiren war Philomela nicht für das Schicksal einer Person verantwortlich, aber sie konnte ihre Geschichte »erzählen«. Webende Frauen wurden Geschichtenerzählerinnen, denn auch Arachne steht in einem Wettbewerb mit der Göttin Athena hinsichtlich der Arbeit des Webens:

Ohne Verzug nun stellen sie beid' an gesonderten Orten,
Und mit zartem Gespinste bespannen sie jede den Webstuhl.
Fest am Baum ist die Web', und der Rohrkamm scheidet den Aufzug;
Mitten hindurch wird geschossen mit spitzigem Schifflein der Einschlag,
Aus der entwickelnden Hand; und gestreckt nun zwischen die Faden,
Drängen ihn dicht mit dem Stoß die gereiheten Stäbe des Kammes.
Jegliche Kämpferin eilt; die Gewand' um den Busen gegürtet,
Regen sie kundige Arm', und die Lust macht leichter die Arbeit.

Und berichtet mit »belebender Kunst und Gestaltung«, wie Ovid schreibt, alte Geschichten (ebd., VI, 69).

Aber Ovid ist nicht der einzige Dichter, der die Erzählungen von Fäden und Texturen weiterspinnt. Der blinde Homer singt ebenso von Frauen, die mit Fäden schreiben. Penelope tut dies zum Beispiel in der *Odyssee*. Was möglicherweise als eine Freizeitbeschäftigung erscheinen könnte, wird für sie zum Instrument des Widerstands. Von Odysseus verlassen, möchte Penelope keinen neuen Bewerber anhehren. Also lässt sie verkünden, dass sie erst nach der Fertigstellung des Leichentuches für Odysseus' Vater Laertes an eine neue Verbindung denken kann. Aber Penelope spinnt am Tage und löst den Stoff bei Nacht wieder auf;

einer zweiten Scheherezade gleich erkaufte sie sich damit Zeit. Sie bleibt damit das Eigentum des Odysseus, seine Gemahlin, und weist die Männer zurück, die sich um sie bewerben (Homer, *Die Odyssee*, II, 22). Ihre Verweigerung trägt zu einer allgemeinen Erfahrung bei, zu einem sich deutlicher abzeichnenden Muster. Männliche Dichter mögen singen, aber weibliche Geschichtenerzählerinnen weben. Ihre Geschichten haben eine materielle Präsenz, die dechiffriert werden muss; ihre Geschichten werden nicht einfach in Worten berichtet, sondern ebenso in Bildern. Und während Gewänder und Teppiche Geschichten von Macht und Machtergreifung erzählen können, sind sie auch selbst Zeichen der Macht. »Da es so lange dauerte, Stoffe zu produzieren, waren sie in der antiken Welt sehr wertvoll«, schreibt Kathryn Sullivan Kruger. »Ob sie dazu dienten, Fußböden, Wände oder Körper zu bedecken, Stoffe wurden mit einer Aufmerksamkeit hinsichtlich der *Intention* gewebt, sie vermittelten kulturelle Bedeutung, gaben (oder bewahrten) aber auch (politische) Macht« (Kruger 2001, 11).

Im antiken Griechenland arbeiteten Frauen am Webstuhl, und der Webstuhl befand sich im Haus, genauer gesagt, in den Privatgemächern der Frau oder dem *Gynaikonitis* (»Frauentrakt«, der meist im Obergeschoss des Hauses lag). Es mag daher nicht überraschend sein, wenn Freud – obwohl nur indirekt – auf diese Privatgemächer verweist, wenn er in seiner neuen Folge der *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse* (XXXIII. Vorlesung) von 1933 den Begriff der »Weiblichkeit« bestimmen möchte (Freud, »Die Weiblichkeit«, XV, 119-145). Freuds Überlegungen folgen hier seinen älteren Aufsätzen zu *Einige[n] psychische[n] Folgen des anatomischen Geschlechtsunterschieds* (1925) und *Über die weibliche Sexualität* (1931). Wie auch in diesen Arbeiten beschäftigt sich Freud mit der Bestimmung von »Weiblichkeit« – einem »Rätsel«, über das auch die Männer im Publikum »grübeln« sollten, nicht die Frauen, natürlich, waren sie doch das Rätsel selbst (ebd., 120). Und hier wagt Freud es nun den *Gynaikonitis* zu betreten, nicht nur um den privatesten, intimsten Raum der Frau zu beschreiben – ihren Körper – sondern auch den Beitrag der Frau für die Kultur und menschliche Zivilisation. »Man meint, daß die Frauen zu den Entdeckungen und Erfindungen der Kulturgeschichte wenig Beiträge geleistet haben, aber vielleicht haben sie doch eine Technik erfunden, die des Flechtens und Webens«, schreibt Freud:

Wenn dem so ist, so wäre man versucht, das unbewußte Motiv dieser Leistung zu erraten. Die Natur selbst hätte das Vorbild für diese Nachahmung gegeben, indem sie mit der Geschlechtsreife die Genitalbehaarung wachsen ließ, die das Genitale verhüllt. Der Schritt, der dann noch zu tun war, bestand darin, die Fasern aneinander haften zu machen, die am Körper in der Haut staken und nur miteinander verfilzt waren. Wenn Sie diesen Einfall als phantastisch zurückweisen und mir den Einfluss des Penismanipels auf die Gestaltung der Weiblichkeit als eine fixe Idee anrechnen, bin ich natürlich wehrlos. (Ebd., 142)

Somit erhält das Weben und die Produktion von Textilien eine Erklärung, die nicht nur die geschlechtsspezifische Tradition dieser Tätigkeit betrifft, sondern

auch die Notwendigkeit und sogar den Grund ihrer Erfindung. Nicht nur der Faden ist hier von Relevanz, sondern das Textil als Produkt. Und ebenso wie die Produktion von Stoffen die Tatsache eines anatomischen Mangels verdecken sollen, so wird das fertige Material – der Stoff, das Kleid – zum Text, zu einem Kind, zu einem Organ, das sowohl verdecken kann wie simuliert wird. Es wird zum Zeichen für die Unvollständigkeit der Frau.

Dabei muss dieser Stoff für den Mann nach Freud eine andere Bedeutung annehmen. Er erhält einen privilegierten Ort in dessen Diskussion über den Fetisch. Denn dieser kann nur vom Mann begehrt werden, nicht von der Frau, wie Freud erklärt, denn »der Fetisch ist ein Penisersatz«. Freud erläutert in seinem Aufsatz zum *Fetischismus* weiter: »Um es klarer zu sagen, der Fetisch ist der Ersatz für den Phallus des Weibes (der Mutter), an den das Knäblein geglaubt hat und auf den es – wir wissen warum – nicht verzichten will.« (Freud, »Fetischismus«, 312) Hier, in seinem Aufsatz über den *Fetischismus*, betont Freud wiederum die Bedeutung des Stoffes und fügt eine genauere Beschreibung dessen an, das hoch auf der Liste des Begehrten steht: »Pelz und Samt« – »wie längst vermutet wurde«, schreibt Freud, fixieren

den Anblick der Genitalbehaarung, auf den der ersehnte des weiblichen Gliedes hätte folgen sollen; die so häufig zum Fetisch erkorenen Wäschestücke halten den Moment der Entkleidung fest, den letzten, in dem man das Weib noch für phallisch halten durfte. Ich will aber nicht behaupten, dass man die Determinierung des Fetisch jedesmal mit Sicherheit durchschaut. (Ebd., 314f.)

2. FABRIKEN

Aber wie würde man Freuds eigenen privaten Raum erreichen?

Freud wurde 1856 als Sigmund Schlomo Freud in Freiberg (Příbor) geboren, wo seine Eltern – Kalmann Jakob Freud und seine junge Frau Amalia Nathanson – eine kleine Einzimmerwohnung, die über einer Schmiede gelegen war, bewohnten.

Jakobs erste Frau Sally war früh verstorben und möglicherweise war er kurz ein zweites Mal verheiratet, mit einer Frau namens Rebekka, über die nichts weiter bekannt ist. Sigmund Freud war das erste Kind aus Jakobs Ehe mit Amalia, und andere Kinder sollten bald folgen: Der Sohn Julius, der bereits als kleines Kind starb, und die Tochter Anna kamen ebenfalls in Freiberg zur Welt. Oben im Haus des Schmieds gab es für eine Familie von zwei oder drei und dann vier Personen kaum Möglichkeit für irgendeinen individuellen Privatbereich.

Jakob Freud zog in diese kleine mährische Stadt inmitten von Feldern und Wäldern kurz vor seiner Heirat mit Amalia, und aus geschäftlichen Gründen. Er war in einer anderen Kleinstadt, Tysmenitz (Tysmenice) in Galizien, geboren, die Familie seiner jungen Frau stammte aus Wien, der Hauptstadt des Habsburgischen Reiches. Jakob Freud kannte Freiburg durch seine Reisen mit seinem Großvater und war vor seinem Umzug dort öfter zu Besuch.

Abraham Siskind Hoffmann, der Großvater Jakob Freuds, stammte auch aus Tysmenitz; er war ein Handelsreisender, der die kleinen und kleinsten Orte der Gegend bereiste, um seine Waren feilzubieten: vor allem Wolle und Wollstoffe, aber auch »Talg, Honig, Anis, Felle, Salz und ähnliche Rohprodukte« (Gicklhorn 1969, 38).³ Hoffmann war, kurz gesagt, einer der vielen galizischen Juden, die im Woll- und Kleiderhandel ihr Auskommen suchten. Und bis zum Ende der Habsburger Monarchie, ja bis zum Zweiten Weltkrieg war diese Gegend nicht nur ein Zentrum des Woll- und Stoffhandels, sondern auch Ort vieler Stoff- und Textilfabriken, die besonders im südlichen Galizien und Mähren errichtet wurden. Einige der gesellschaftlich etablierten Väter der Patientinnen Freuds, etwa »Doras« Vater, Philipp Bauer, besaßen Textilfabriken.

Hoffmann war jedoch nur ein armer Händler, der Wolle in galizischen Städten und Dörfern kaufte und sie im Süden des Reiches wieder verkaufte. Bereits 1844 schrieb er einen Brief an den Magistrat von Freiberg mit der Bitte, sich mit seinem Enkel Koloman Jakob Freud an diesem Ort niederlassen zu dürfen. »Ich möchte in Freiberg wohnhaft werden«, heißt es in seinem Antrag,

Da die Stadt für mich mehrere Vorteile für meinen Handel bedeutet: 1. liegt sie an einer breiten Strasse, 2. Textil ist ihre Hauptindustrie, 3. Freiberg liegt im Zentrum des Stoff produzierenden Distriktes und seine Lage fördert den Handel in diesem Bereich.

Ich kaufe Wollmaterial in Freiberg und den Nachbarregionen und lasse es dort färben und fertigstellen, dann sende ich die Handelsware nach Galizien. Andererseits importiere ich Güter aus Galizien wie Wolle, Honig, Hanf und Talg. Ich verkaufe dieses Produkte in Geschäften, die ich hier anmiete, und selbst fremde Händler kommen, um von mir zu kaufen. (Gicklhorn 1969, 39)

Sein Enkel Jakob Freud war 29 Jahre alt, als er sich zunächst in einem Dorf außerhalb von Freiberg niederließ; seine erste Frau und seine Kinder verblieben zu dieser Zeit noch in Tysminitz. Erst 1848, als die strengen Gesetze, welche den Aufenthalt von Juden in mährischen Ortschaften neu regelten, konnte Jakob Freud nach Freiberg ziehen. Er war einer der jüdischen Händler, von denen der Freiburger Stadtrat folgendermaßen berichtete:

Wollprodukte, die in Freiberg hergestellt werden, haben einen doppelten Markt: die jüdischen Händler kommen hier von Galizien, um Stoffe zu kaufen, sie lassen sie hier färben und fertigstellen, dann senden sie sie nach Galizien. Unsere Stofffabrikanten verkaufen ihre Ware auch nach Ungarn. Die Juden haben keinen Anteil an diesem Handel. (Ebd., 40)

Im Jahre 1852 zogen auch Freuds ältere Söhne aus erster Ehe, Emmanuel und Philipp, von Tysminitz nach Freiberg und in die Nähe ihres inzwischen verwitweten Vaters. Die Wirtschaftslage der Familie in dieser Zeit ist durch die damals neu etablierten Steuerlisten eruierbar, denn es gab nun Dokumente, in denen das Gewicht der Wolle, die in Freiberg gehandelt wurde, eingetragen wurde.

So scheint es, dass 1852 auch das erfolgreichste Geschäftsjahr war für Jakob Freud. 1852 kaufte und verkaufte er 1309 Zentner (also 143 990 preußische Pfund) Wolle (ebd., 40). Dies war eine relative große Menge, die einen guten Gewinn bringen musste. Aber in den folgenden Jahren ging sein Geschäft zurück. 1855 heiratete Jakob Freud Amalia Nathanson und nur drei Jahre später entschloss sich die neue Familie, Freiberg wieder zu verlassen – um zunächst nach Leipzig zu ziehen, der internationalen Messestadt, dann aber nach Wien, der Heimatstadt der Nathansons.

Jakob überließ den Wollhandel seinem ältesten Sohn Emmanuel, aber dieser entschied sich ebenfalls bald darauf, sein Glück anderswo zu versuchen. Für Emmanuel, dessen Frau Maria und deren Kinder John (Johannes), dem Spielgefährten Sigmund Freuds, und Paulina sowie dem noch unverheirateten Philipp Freud kamen jedoch weder Leipzig noch Wien in Frage. Stattdessen entschieden sie sich, in die Hauptstadt des Textilhandels zu ziehen. Etwa um die Zeit, in der sich Jakob Freud und seine Familie in Wien zu etablieren suchten, zogen Emmanuel und dessen Familie sowie der jüngere Philipp nach England – und zwar nach Manchester.

Zu dieser Zeit, Mitte des 19. Jahrhunderts, war die britische Stadt ein Zentrum der industriellen Revolution und das Zentrum der europäischen Textilindustrie. Es befand sich nahe ausgezeichneter Hafenanlagen und war daher nicht nur für den Handel mit Wolle und Seide und Leinen günstig gelegen, sondern vor allem für den mit Baumwolle. Manchester wurde bald als »Cottonopolis« bekannt.

*Abbildung 3: Manchester im 19. Jahrhundert
Old Church and Bridge from Blackfriars*



»Ich erinnere mich an das erste Mal, als ich Manchester sah«, schreibt ein Reisender, William Cooke Taylor, 1842. »Ich sah einen Wald von Kaminen, die Wolken von Dampf und Rauch abgaben; der wiederum ein tintenhaftes Dach bildete, das den ganzen Ort beherrschte und dem man nicht enttrinnen konnte.« (Taylor ²1842) Mitte des 19. Jahrhunderts entwickelte sich Manchester tatsächlich von einer kleinen Küstenstadt des Westens Großbritanniens zu einer geschäftigen Industriestadt voller Fabriken und Textilunternehmen. Große Teile

der Stadt waren von Warenlagern und Arbeiterhäusern geprägt und die Arbeiter lebten nahe der Fabriken – oft unter unsäglich schwierigen Bedingungen.

Eine Karte aus dem Jahr 1849 zeigt die Baumwollfabriken und die Arbeitersiedlungen für britische und irische Immigranten, die nach Manchester kamen, um dort Arbeit zu finden. Sie wohnten dicht beieinander zwischen einem Flussbogen und der neuen Eisenbahnlinie, die den Transport der Waren sichern konnte. Gegenden wie »Little Ireland« im Süden der Stadt entwickelten sich bald zu großen Slums. Tatsächlich sollte sich Friedrich Engels auch in seiner Studie zur britischen Arbeiterklasse, in der diese Karte in späteren Auflagen beigelegt ist, vor allem auf die Lebens- und Arbeitsbedingungen in Manchester konzentrieren und auf die dortige Textilindustrie. Sie wurde zum Markstein des neuen Kapitalismus.⁴ Viele Mitglieder der wachsenden jüdischen Gemeinde von Manchester – die Sepharden, die aus den Niederlanden gekommen waren, aber neuerlich auch Immigranten aus Osteuropa umfasste – hatten an dieser Textilindustrie teil, oft jedoch im Einzelhandel.⁵

Und hier gilt es vielleicht, das gängige Bild von Sigmund Freuds ein wenig zu korrigieren. Freud war sicherlich anglophil. Er bewunderte die englische Kultur, nannte seinen Sohn Oliver nach Oliver Cromwell, studierte die Werke von Charles Darwin und zitierte oft Shakespeare. Aber wir müssen uns daran erinnern, dass Freud zunächst nicht die heute bekannte Hochkultur Englands und die herrschaftliche Architektur Londons kennen lernte, sondern die Arbeiterviertel und die palastartigen Warenlager Manchesters, das er als ersten Ort in England besuchte.

*Abbildung 4: Anzeige Barlow & Jones Ltd, Manchester
Bilder des Büros und Warenlagers (März 1907)*



Bereits im August 1875 reiste Freud von Wien aus nach Manchester, um seine älteren Brüder und auch seinen einstigen Freiburger Spielkameraden und Neffen John zu besuchen. Dort musste Freud nicht nur die Textilfabriken kennen gelernt, sondern auch die vielen Arbeiterfrauen gesehen haben, die in ihnen arbeiteten, die Nachfahren von Philomena oder Penelope: Frauen am Webstock.

Freuds Bruder Philipp arbeitete in Manchester als Händler, heiratete eine Frau aus der benachbarten Industriestadt Birmingham und lebte später in Manchester als Rentier. Der älteste Bruder Emmanuel war geschäftlich erfolgreicher und konnte sich in den 1890er Jahren ein großes Haus leisten, das als Familien-

sitz und Baumwolllager diene. Seine Geschäfte sind zum Teil in den Archiven Manchesters dokumentiert, so auch ein kleinerer Rechtsstreit, der zu seinem Gunsten entschieden wurde. Eine Angestellte, Mary Callighan, wurde des Diebstahls von zwölf Pfund Baumwollzwirn überführt.

Abbildung 5: Arbeiterin in einer Fabrik in Manchester (um 1900)



Dies ist jedoch nicht der einzige Rechtsfall, in den die Freud-Familie in diesen Jahren verwickelt war. In seinem 1899 erschienen und mit 1900 datierten Jahrhundertwerk über die *Traumdeutung*, erwähnt Sigmund Freud seinen Onkel Josef, den jüngeren Bruder seines Vaters Jakob (Anzieu 1986, 214-218). Josef sei mit einer falschen Rubelnote gefasst und als Falschgeldhändler verurteilt worden, heißt es dort. Die Gerichtsakten in Wien geben jedoch genauere Auskunft über diesen Fall. Onkel Josef handelte danach in Wien wie auch in Leipzig und anderswo mit falschen Rubelnoten, und er war nicht der einzige der freudschen Familie, der des Betruges überführt wurde. Ein Cousin Freuds in Czernowitz wurde gleichfalls verhaftet, sowie andere Juden aus dem Habsburger Osten, die mit dem Onkel kooperierten. Im Wiener Polizeibericht findet sich nun eine Aussage Josefs, in der er behauptete, die Geldscheine von seinen beiden Neffen in Manchester erhalten zu haben.

Die Polizei hatte angeblich ebenfalls Einsicht in einen Brief, der erklärte, dass Emmanuel Freud »Geld wie Sand am Meer« hätte. Es ist daher möglich, dass Onkel Josef die falschen Rubel von den Brüdern Freuds bei deren Besuchen in Wien erhielt; es ist ebenfalls möglich, dass diese Scheine zwischen Baumwollballen nach dem Kontinent geschickt wurden. Auch Freuds Vater

wurde im Zuge der Untersuchungen vor den Augen des neunjährigen Sohnes Sigmund von der Polizei durchsucht. Emmanuel und Philipp Freud wurde kein Prozess gemacht, allerdings ist es hier vielleicht notwendig, auch dies festzustellen: Geldscheine bestanden zum Teil ebenfalls aus Baumwolle und Großbritannien war im 19. Jahrhundert auch Zentrum der Falschgeldindustrie. Auch Geldscheine waren ein »Textil« der Zeit.

Abbildung 6: Wohnhaus und Baumwollwarenlager, ehemals Wohnsitz von Emmanuel Freud und seiner Familie in Manchester



Abbildung 7: Unterlagen des Rechtsfalls Emmanuel Freud vs. Mary Callaghan wegen Diebstahls von zwölf Pfund Baumwollgarn

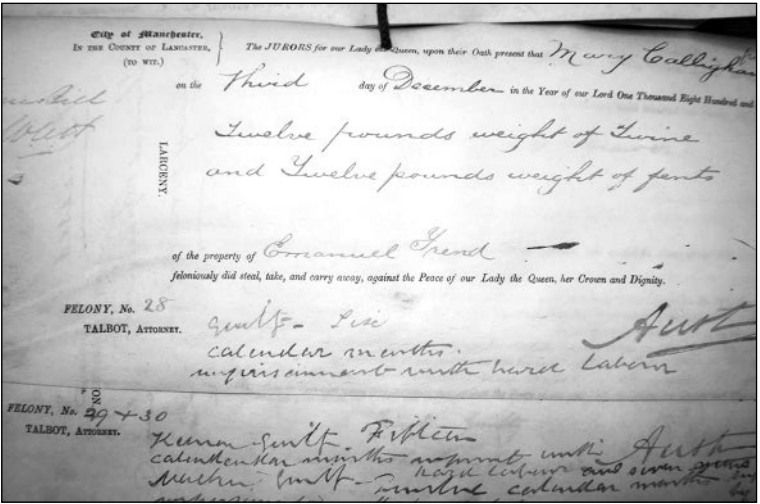


Abbildung 8: Jacob und Amalia Freud mit ihrer Familie
(Wien, ca. 1878)



Die neue Familie von Jakob Freud, mittlerweile in Wien wohnhaft, bemühte sich inzwischen um sozialen Aufstieg. Ein Familienporträt, in Wien aufgenommen, zeigt Jakob Freud mit seiner Frau und seinen Kindern als etablierten Patriarchen. Das Bild, in einem Studio aufgenommen, verrät jedoch wenig von der finanziellen Hilfe, die der Vater von seinen Söhnen in Manchester regelmäßig erwartete und erhielt.

Wie zuvor in Freiberg, so lebten die weiteren Familienmitglieder – die Freuds, die Nathansons – auch in Wien zunächst nahe beieinander. Die jüdischen Einwanderer aus dem Osten wohnten vor allem in der Leopoldstadt, einem Bezirk Wiens, in dem sich Juden aus Mähren, Böhmen, Galizien und Ungarn nach den verschiedenen Einwandererwellen wiederfanden.⁶ Freud und seine Familie zogen ebenso in die Leopoldstadt, die bald den Spitznamen »Die Matzeinsel« trug.

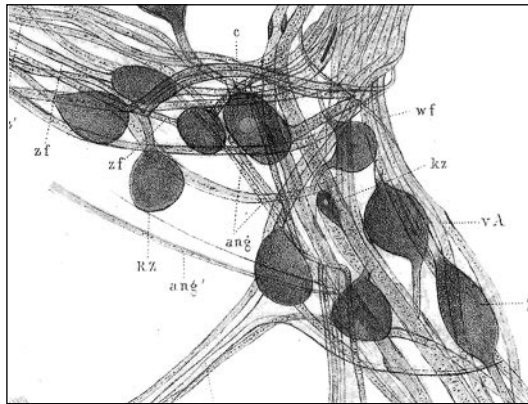
Wien veränderte sich in diesen Jahren rasch und radikal. Die Stadtmauer wurde abgetragen und an ihrer Stelle eine elegante Ringstraße geplant, an der wiederum ein neues Rathaus, eine Oper, ein neues Theater und die Universität gebaut wurden, sowie große Apartmenthäuser und Stadtpalais für die Reichen und die Aristokratie. Die Leopoldstadt befand sich außerhalb des Rings. Und viele der jüdischen Einwanderer, die ihre Händlererfahrungen mitbrachten, handelten dort, wie Jakob Freud, mit Wolle und Kleidung. Tatsächlich hieß ein Teil des Rings – nahe der Leopoldstadt – in der Umgangssprache der »Textilring« und im Zentrum der Stadt gab es auch Straßen, die an diesen Handel und Beruf erinnerten, wie die »Wollzeile«. Bilder der Taborstraße, nahe dem frühen Wohnhaus der Familie Freud, dokumentieren die »Verstädterung« des Textilhandels, der nach wie vor ein »jüdischer« Geschäftszweig blieb. So sehen wir zum Beispiel die Reklame für »Kleider Magazine«.

In Wien versuchte Jakob Freud wiederum mit Wolle und Kleidern zu handeln, aber er hatte Schwierigkeiten, ein geregeltes Auskommen zu finden. Geld war rar. Sigmund Freud begann sein Medizinstudium nach einem Besuch in

Manchester nach seiner Matura. Er wandte sich damit gegen das Familiengeschäft, aber seine Wahl war dennoch auch typisch. Medizin entsprach nicht nur seinen wissenschaftlichen Interessen, es war auch ein oft gewähltes Fach, das soziale Mobilität versprach, gerade bei jüdischen Studenten. Da die medizinische Fakultät als einzige traditionell nicht der theologischen unterstellt war, war diese schon früh als einzige jüdischen Studenten offen gewesen. Um die Jahrhundertwende wirkte sich der Zudrang an die medizinische Fakultät dann besonders dramatisch aus – über zwei Drittel aller Ärzte in Städten wie Wien oder Berlin waren jüdischer Herkunft.

Aber indem Freud nicht nur Medizin studierte, sondern Neurologie und in Ernst Brückes Laboratorium zu arbeiten begann, wandte er sich nicht einfach gegen die Familientradition. Er ersetzte lediglich den Handel einer Faser mit dem Studium einer anderen. So bot das Nervensystem eine ihm eigene Textur, die Freud fleißig in seinen Zeichnungen wiederzugeben trachtete.

Abbildung 9: Sigmund Freuds frühe wissenschaftliche Zeichnung der Neuronen und Stränge unter dem Mikroskop



Hinsichtlich Freuds analytischem Werk sollten die Metaphern der Textilherstellung – Weben, Spinnen, Trennen – darüber hinaus zu dominierenden Bildern werden. Der Text der Träume – etwa »Doras« in ihrer Fallstudie – war immer auch eine Textur, die sie als Patientin durch ihre Erzählung webte und in der einzelne Bilder – wie zum Beispiel das des »Schmuckkästchens« – eingebettet waren. Als Analytiker sollte Freud sich nun damit beschäftigen, der Herstellung dieses »Textes« zu folgen und diesen wieder aufzulösen (Freud, »Bruchstück einer Hysterieanalyse«, V. 225-255). Und interessanterweise ist es nicht Ariadnes Faden, sondern eine Garnspule, die sich in der Hand des kleinen Jungens – Freuds Enkel – befindet, als dieser die Abwesenheit seiner Mutter in *Jenseits des Lustprinzips* (1927) verarbeiten möchte (Rooney 2000, 265).

3. TEPPICHE

Aber wie fassen wir selbst die Fäden dieser komplexen Erzählung zusammen? Die Bilder vom Spinnen und Weben, die Anekdoten von Wolle und Faden, führen verschiedene Geschichten zusammen. Welche ist dabei dominant, welcher sollte man folgen? Auf der einen Seite zeigen sie auf den Bereich der Bildung, auf das Land der griechischen Göttinnen und Heldinnen, die den Faden zogen und mit ihrer Arbeit des Spinnens oder Webens das Schicksal beeinflussen konnten. Auf der anderen Seite befindet sich der Woll- und Kleiderhandel der galizischen und mährischen Juden. Die Geschichte der europäischen Textilindustrie des 19. Jahrhunderts vereint darüber hinaus die männlichen fahrenden jüdischen Händler mit den unterprivilegierten Fabrikarbeiterinnen. Da gibt es Frauen, die spinnen und weben – und Männer, die mit Wolle handeln und Kleider verkaufen. Die Welt der Antike und die Welt West- und Osteuropas des 19. Jahrhunderts, die der Göttinnen und der Juden, die der Frauen und der Männer treffen sich hier. Wo sollte man Freud ansiedeln, der mit so großer Leichtigkeit sowohl den Geschlechterunterschied wie auch die Kulturarbeit mit Hilfe eines Webstuhls definieren konnte? Kann Freud, der Erzähler, sich überhaupt von seinen webenden Frauen entfernen? Oder folgt er eher einer männlichen Tradition, dem einfachen Handel von Wolle und Kleidung?

Abbildung 10: *Freuds Couch* (1939)



Vielleicht sollen wir nicht vergessen, dass uns Freud mit der Erfindung der Psychoanalyse und der Etablierung der psychoanalytischen Therapie seine eigene Geschichte der Philomena offeriert. Als umtriebiger Sammler von antiken Objekten interessierte sich Freud keineswegs nur für ägyptische, griechische oder römische Statuen, die auf seinem Schreibtisch oder in Glasschränken aufbewahrt wurden. Er liebte auch Webprodukte, besonders Teppiche. Einer seiner meistgeschätzten Besitztümer war eine Textilie aus Persien: ein Qashqai-Ser-

karlu-Wollteppich, der mit Blumen und diamantförmigen Medaillons übersät war.

Freud kaufte diesen Teppich 1891, also vor der Abfassung seiner *Traumdeutung*, zu einer Zeit, als solche Teppiche in Wien leichter erhältlich und sogar modisch wurden. Tatsächlich wurde Wien in den 1890er Jahren zu einem Zentrum des neuen Handels mit Orientteppichen (Burke 2006, 134f.).

Für Freud war dieser Teppich besonders wertvoll, zu wertvoll vielleicht, um ihn einfach auf den Boden zu legen. Er hing ihn auch nicht an die Wand, sondern er fand bald einen anderen, ganz besonderen Platz für ihn. Er legte den Teppich auf einen Diwan; auf eine Couch, auf dem seine Patienten während ihrer/seiner Sprechstunden ruhen konnte. Somit wurde dieser Teppich nicht nur zu einem seiner meistgeschätzten Besitztümer, sondern auch zu einem besonderen Objekt: ganz wörtlich zu der Grundlage seiner psychoanalytischen Therapie.

ANMERKUNGEN

- 1 | Siehe die Web-Traditionen in einigen afrikanischen Gebieten, z.B. Beispiel Peggy Stoltz Gilfoy: *Patterns of Life: West African Strip-Weaving Traditions*. Washington (D.C.) 1987.
- 2 | Siehe z.B. Elisabeth Malleier: *Jüdische Frauen in Wien 1816-1938: Wohlfahrt, Mädchenbildung, Frauenarbeit*. Wien 2003.
- 3 | Siehe auch Krüll 1986, 71-180.
- 4 | Vgl. Friedrich Engels: *Die Lage der arbeitenden Klasse in England*. Nach eigener Anschauung und authentischen Quellen. Leipzig 1845. Siehe auch Steven Marcus: *Engels, Manchester, and the Working Class*. New York 1974.
- 5 | Vgl. Bill Williams: *The Making of Manchester Jewry: 1740-1875*. Manchester 1976. Siehe auch Gartner 1999, 117-133.
- 6 | Siehe Marsha Rozenblit: *The Jews of Vienna, 1867-1914: Assimilation and Identity*. Albany (NY) 1983, und Klaus Hödl: *Als Bettler in die Leopoldstadt: Galizische Juden auf dem Weg nach Wien*. Wien 1994.

LITERATUR

- Anzieu, Didier (1986): *Freud's Self-Analysis*. Übers. v. Peter Graham. Madison (Conn.)
- Burke, Janine (2006): *The Sphinx on the Table: Sigmund Freud's Art Collection and the Development of Psychoanalysis*. New York
- Freud, Sigmund: »Bruchstück einer Hysterieanalyse« [1905]. In: Ders.: *Gesammelte Werke*. Hg. v. Anna Freud u.a. Frankfurt a.M. 1948ff., Bd. V, S. 225-255
- Ders.: »Fetischismus« [1927]. In: *Gesammelte Werke*, Bd. XIV
- Ders.: »Die Weiblichkeit«. Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse [1933]. In: *Gesammelte Werke* Bd. XV: S. 119-145

- Freud, Sophie (1989): *Meine drei Mütter und andere Leidenschaften*. Übers. v. Bettina Stein. Düsseldorf
- Gartner, Lloyd P. (1999): »East European Jewish Migration: Germany and Britain«. In: Michael Brenner/Rainer Liedtke/David Rechter (Hg.): *Two Nations: British and German Jews in Comparative Perspective*. Tübingen, S. 117-133
- Gicklhorn, Renée (1969): »The Freiberg Period of the Family Freud«. In: *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences* XXIV,i, S. 38
- Homer: *Die Odyssee*
- Klindienst Joplin, Patricia: »The Voice of the Shuttle is Ours«. In: *Rape and Representation*. Hg. v. Lynn A.
- Higgins u. Brenda R. Silver. New York 1991, S. 35-64
- Krüll, Marianne (1986): *Freud and His Father*. Übers. v. Arnold J. Pomerans. Rev., amerik. Fassung. New York, S. 71-180
- Ovid: *Metamorphoses*. Übersetzung v. J.H. Voß (1798)
- Rooney, Caroline (2000): »Deconstruction and Weaving«. In: Nicholas Royle (Hg.): *Deconstructions: A User's Guide*. London
- Schneider Adams, Laurie (1993): *Art and Psychoanalysis*. New York
- Sullivan Kruger, Kathryn (2001): *Weaving the Word: The Metaphorics of Weaving and Female Textual Production*. Selinsgrove
- Taylor, W. Cooke (²1844): *Notes on a Tour in the Manufacturing Districts of Lancaster* [London ²1842]. Zit. n. »Spinning the Web«. Online: www.spinningtheweb.org.uk/places/cottonopolis.php
- Wosk, Julie (2001): *Women and the Machine: Representations from the Spinning Wheel to the Electronic Age*. Baltimore

BILDNACHWEIS

Die Verfasserin dankt Michael Molnar (Freud Museum and Archives, London) für die Erlaubnis, das Foto aus der Sammlung des Freud Museums hier abbilden zu dürfen.

Abb. 1: Prints and Photographs Division, Library of Congress, Washington (D.C.); Digital IP: cph 3c06400 – Abb. 2: http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Strudwick_A_Golden_Thread.JPG – Abb. 3, 4 u. 5: *Spinning the Web: The Story of Manchester's Cotton Industry*. Manchester City Council. <http://www.spinningtheweb.org.uk> – Abb. 6 u. 7: Manchester City Archives; Fotografie von Pilar Caballero-Alias – Abb. 8: Freud Museum and Archives, London – Abb. 9: The New York Academy of Medicine; siehe auch: Lynn Gamwell/Mark Solms: *From Neurology to Psychoanalysis: Freud's Neurological Drawings and Diagrams of the Mind*, New York: New York Academy of Medicine, 2006 (<http://artmuseum.binghamton.edu/freudbook>) – Abb. 10: Edmund Engelman: *Berggasse 19: Sigmund Freud's Wiener Domizil*. Stuttgart: Belser 1976, Abb. 13; Fotografie von Edmund Engelman (1939)

Naturgemäß interkulturell?

Chancen und Risiken einer antipodischen Germanistik

HEINZ L. KRETZENBACHER

1. DER BLICK VON DER ANDEREN HEMISPHERE

Die Aussage mag vielleicht trivial sein, aber sie ist deshalb um nichts weniger wahr: Interkulturelle Germanistik¹ bedeutet immer *je spezifische* interkulturelle Germanistik, da die Konstellation von Kulturenkomplexen, die die Dynamik der Fragestellungen für unser Fach bedingt, in jeder Weltregion, jeder Sprachenkonstellation, jedem Land, ja oft genug jeder Region innerhalb eines Landes unterschiedlich ist. Eine Germanistik, die sich als Regionalwissenschaft im Sinne von Eberhard Lämmerts (2005) Postulat versteht, hat ohnehin einen national, subnational und sozial reich gegliederten Kulturenkomplex mit dem Ausdrucksmedium einer plurizentrischen Sprache und unter lebendigem Einfluss nachbarsprachlicher und migrantensprachlicher Kulturen zum Forschungsgegenstand.

Bei einer scheinbar exotischen Kombination wie der australischen Germanistik sind auch die Zugehörigkeit Australiens zum anglophonen Bereich und damit auch zu einer plurizentrischen Sprachkultur und die multilingualen und multikulturellen Hintergründe vieler Australier zu berücksichtigen,² darüber hinaus aber auch noch die hybride Situation kultureller Orientierungen zwischen der immer noch stark nachwirkenden europäischen kolonialen Vergangenheit und der südostasiatisch-pazifischen Nachbarschaft des Kontinents. Da Germanistik als universitäres Fach natürlich immer in einem institutionellen Rahmen unternommen wird, sind auch die Bedingungen der Lehre eng mit denen der Forschung verknüpft.

Um die Chancen und Risiken einer spezifischen interkulturell orientierten Germanistik am Beispiel Australiens diskutieren zu können, muss zunächst die gegenwärtige Situation des Faches in diesem Land in seiner spezifischen Kombination von Kulturenkomplexen und institutionellen Bedingungen beschrieben werden.

2. DEUTSCHE SPRACHE UND GERMANISTIK IN AUSTRALIEN

Was die quantitative Entwicklung von Lernenden- und Studentenzahlen betrifft und ebenso die damit unmittelbar verbundenen finanziellen und institutionellen Rahmenbedingungen, reißen die schlechten Nachrichten offenbar nicht ab. Sowohl für die weltweite Situation von Deutsch als Fremdsprache und internationaler Germanistik einerseits als auch für den schulischen Fremdsprachenunterricht und die universitären Philologien in Australien andererseits werden seit Jahren teilweise dramatische Rückgänge gemeldet. Zwischen 2000 und 2005 ist weltweit die Zahl der Deutsch-Studierenden an Hochschulen um 27,4 Prozent zurückgegangen (die Zahl der Germanistik-Studierenden im engeren Sinn gar um 65,7 Prozent) und die Zahl der DaF-Lernenden an Schulen immerhin um 15,5 Prozent (StaDaF 2006, 15). Das Bild ist je nach Weltregion unterschiedlich. So gibt es Regionen wie etwa Ost- und Südostasien und Mittel- und Osteuropa, die Zuwächse verzeichnen, während andererseits aus Regionen wie Skandinavien besonders dramatische Einbußen gemeldet werden. Wer mit dem starken Druck der Einsprachigkeit in anglophonen Ländern vertraut ist, den wird nicht überraschen, dass englischsprachige Länder generell Verluste an Deutsch-Lernenden und besonders an Germanistik-Studierenden aufweisen. Im universitären Bereich führt das etwa in Großbritannien zu der Situation, dass einerseits zwar die Zahl der Deutsch-Lernenden an Universitäten nicht dramatisch abnimmt, andererseits aber germanistische Institute reihenweise geschlossen werden, weil es an Germanistik-Studierenden im engeren Sinn mangelt (vgl. Carroll 2007).

In Australien als einem englischsprachigen Land hat es der Unterricht anderer Sprachen trotz aller politischen Bekenntnisse zum Multikulturalismus schwer. In den 1960er Jahren war eine Fremdsprache Pflichtvoraussetzung für ein Hochschulstudium. Damals haben 40 Prozent der Sekundarschüler im letzten Schuljahr eine andere Sprache als Englisch (LOTE)³ gelernt; in den letzten Jahren waren es dagegen nach einer Erhebung der acht bedeutendsten Universitäten Australiens (*Group of Eight*) weniger als 15 Prozent, in manchen Staaten sogar unter 6 Prozent (Group of Eight 2007, 2). Nur etwa 50 Prozent der australischen Schüler lernen überhaupt eine LOTE (MCEETYA 2005, 4), und in den letzten Jahren der Sekundarschule sinkt ihr Anteil weiterhin drastisch. Im universitären Bereich sieht die Entwicklung nicht weniger düster aus: Im Jahr 1997 wurden 66 verschiedene Sprachen an australischen Universitäten unterrichtet, aber 2007 waren es nur noch 29 (Group of Eight 2007, 4) und 2008 nur 24 (Nettelbeck u.a. 2008, 8), von denen acht jeweils nur an einer Universität unterrichtet werden (Nettelbeck u.a. 2008, 30).

Als Erstsprache spielt Deutsch in Australien eine traditionell nicht unbedeutende, aber in der Gegenwart zahlenmäßig geringe Rolle. Zwar gaben bei der letzten Volkszählung 2006 4,1 Prozent der Bevölkerung an, deutsche Vorfahren zu haben und 0,2 Prozent nannten Österreicher als Vorfahren. Damit steht Deutschland immerhin an sechster und Österreich an 33. Stelle der Herkunftsländer der Vorfahren der australischen Bevölkerung (DIAC 2008). Allerdings

sieht die aktuelle Sprachendemografie Australiens nicht dementsprechend aus. Aus den Tabellen in DIAC (2008) kann interpoliert werden, dass sich die Stellung des Deutschen seit der Volkszählung von 2001 nicht wesentlich geändert hat. Damals gaben 16 Prozent (in Großstädten bis zu 30 Prozent) der australischen Bevölkerung an, zuhause anstatt oder neben Englisch eine von ca. 240 anderen Sprachen zu sprechen (Clyne 2005, 11). Von diesen Sprachen hatten durch die in den letzten Jahrzehnten veränderten Einwanderungsströme manche Sprachen (vor allem asiatische)⁴, massive Zuwächse, während andere stagnierten oder gar abnahmen. Deutsch wies zwischen 1991 und 2001 eine Reduktion seiner Sprecherzahl um 33 Prozent auf. Im Jahr 2001 befand es sich mit 76 444 Sprechern auf Rang 9 aller in Australien gesprochenen Sprachen außer Englisch (Clyne 2005, 12); 2006 waren es fast unverändert 75 635 Sprecher (DIAC 2008), während vor allem durch Einwanderung die Bevölkerung Australiens insgesamt und die Sprecherzahl anderer Sprachen zunahm. Der Verlust der Muttersprache schon in der ersten und noch viel stärker in der zweiten Generation ist unter deutschsprachigen Einwanderern besonders hoch; als Konsequenz davon weist Deutsch eine stark überalterte Sprechergruppe auf (Clyne 2005, 14-21).

Angesichts dieser drei rückläufigen Trends des Deutschunterrichts und der Germanistik weltweit, des schulischen und universitären Sprachenunterrichts in Australien und der Zahl der australischen Sprecher des Deutschen als Erstsprache erweist sich der schulische Deutschunterricht und die universitäre Germanistik in Australien – jedenfalls in deren traditionellen Hochburgen im südlichen und östlichen Teil des Landes – als erstaunlich widerstandsfähig. Verglichen mit der weltweiten Abnahme der Deutsch-Studierenden an Universitäten um 27,4 Prozent zwischen 2000 und 2005 ist der entsprechende Rückgang um 17,9 Prozent in Australien für ein englischsprachiges Land beeindruckend gering, und im Schulbereich hatte Australien jedenfalls nach der StADaF-Erhebung sogar entgegen dem weltweiten Trend einer Abnahme der Deutsch-Lernenden um 15,5 Prozent gar keinen Rückgang zu verzeichnen (StADaF 2006, 8; vgl. Jäger/Jasny 2007, 472).

Für den nicht nur je nach Bundesstaat stark unterschiedlich, sondern auch innerhalb der Bundesstaaten nach staatlicher, kirchlicher und privater Trägerschaft separat organisierten Schulunterricht sind aktuelle übergreifende statistische Angaben schwer oder kaum zu eruieren, aber die Zahlen für das staatliche Schulwesen im Staat Victoria, der in Bezug auf schulischen und universitären Fremdsprachenunterricht in Australien eine Vorreiterrolle einnimmt, sprechen eine deutliche Sprache: Obwohl Deutsch an viktorianischen staatlichen Schulen von 2002 bis 2007 20 Prozent der Lerner verloren hat (DEECD 2009, 20), steht es immer noch an fünfter Stelle der meistunterrichteten Sprachen. Andere Sprachen haben im gleichen Zeitraum weit mehr schulische Lernende verloren, wie etwa Indonesisch (Rang 2) dessen Lernerzahl um 32,7 Prozent abgenommen haben (DEECD 2009, 19).

An australischen Universitäten lernen nur zwischen 5 und 10 Prozent der Studierenden des ersten Studienjahres eine Sprache (Nettelbeck u.a. 2008, 11).

Auch hier erweist sich die Germanistik als vergleichsweise erfolgreich. Obwohl der Rückgang des universitären Deutschunterrichts seit den 60er Jahren sich zwischen 2000 und 2005 fortgesetzt hat, ist die Zahl der Germanistikprogramme und Deutschkurse an universitären Sprachenzentren von 1997 bis 2007 relativ stabil geblieben (Jäger/Jasny 2007, 472f.). Zwischen 2005 und 2007 gab es sogar einen Zuwachs von 11,9 Prozent bei universitären Anfängerkursen (Nettelbeck u.a. 2008, 12). Damit verschiebt sich der quantitative Schwerpunkt der Germanistik-Studierenden von solchen mit Deutschkenntnissen auf Abiturniveau mehr und mehr hin zu Anfängern und mäßig Fortgeschrittenen, die trotz immer stärker reduzierter Kontaktstunden für den universitären Deutschunterricht innerhalb ihrer drei *Undergraduate*-Studienjahre auf ein sprachliches Niveau des Deutschen gebracht werden müssen, das ihnen nicht nur eine Teilnahme an den traditionell in deutscher Wissenschaftssprache abgehaltenen Germanistikveranstaltungen des zweiten und dritten Studienjahres an australischen Universitäten ermöglichen soll, sondern in vielen Fällen auch einen Studienaustausch an eine Universität im deutschsprachigen Ausland. So sind die universitären Deutschkurse in Australien auch besonders eng mit dem Germanistikstudium verbunden: Mehr als 50 Prozent der Lernenden in akademischen Deutschkursen strebten 2005 auch einen germanistischen Studienabschluss an, was nicht nur einen beträchtlichen Anstieg seit dem Jahr 2000 darstellte, sondern dem weltweiten Trend seit 2000 und dem weltweit niedrigen Prozentsatz von 8 Prozent aller Teilnehmer an akademischen Deutschkursen gegenüber widerspricht (vgl. Jäger/Jasny 2007, 474f.).

Trotz dieser angesichts der negativen quantitativen Entwicklung sowohl von Deutsch als Fremdsprache und Germanistik weltweit als auch von Fremdsprachen und universitären Philologien in Australien nachgerade privilegierten Situation von DaF und Germanistik in Australien hat auch die dortige universitäre Germanistik einen durch den generellen Kulturwandel an australischen Universitäten und die spezifisch dramatische Situation in den Fremdsprachenphilologien verursachten massiven Strukturwandel durchgemacht. Früher selbstständige germanistische Institute sind mit anderen Philologien zu *Schools of Languages and Linguistics* oder *Schools of Languages and Cultures* zusammengefasst worden und kämpfen nun als *German Studies Programs* ohne eigene Budgethoheit innerhalb solcher *Schools* darum, innerhalb wie außerhalb ihrer Universitätsstrukturen als eigenständige Disziplinen sichtbar zu bleiben. Selbst nun, da nach Jahren ohne eine einzige volle Germanistikprofessur in Australien an der *University of Melbourne* wieder eine Germanistin eine *Full professorship* hat, ist mit diesem Titel keinerlei einem Lehrstuhl angemessene Infrastruktur verbunden.

Der Wandel in der Zusammensetzung der Studierenden fällt auch mit einem Generationswechsel bei den Lehrenden in der australischen Germanistik zusammen und nicht zuletzt mit Bemühungen vieler *German Studies Programs*, durch Reformen des Curriculums die Rolle der Germanistik als universitärer Fremdsprachenphilologie in Australien neu zu bestimmen. Wie überall gibt es auch hier unangenehme Sachzwänge. Eine aufgrund ihres schieren

Überlebenserfolges über die schwierigen letzten Jahre zu Recht selbstbewusste australische Germanistik kann aber diese Veränderungen als Chance ergreifen, sich von den letzten Resten des *Cultural cringe* einer als Emulation der Muttersprachengermanistik verstandenen ›Auslandsgermanistik‹ zu befreien und zwischen den Subdisziplinen der Regionalwissenschaft Germanistik und den anglophonen Modellen von *German Studies* sowie den in der internationalen und nicht zuletzt der interkulturellen Germanistik diskutierten Modellen einer Germanistik als Kulturwissenschaft ihren eigenen Weg zu finden

3. WAS KANN EINE ANTIPODISCHE GERMANISTIK ZUM KONZERT WELTWEITER GERMANISTIK BEITRAGEN?

Der erwähnte Generationswechsel in der australischen Hochschulgermanistik bedeutet keineswegs einen abrupten und kompletten Paradigmenwechsel. Auch in der Generation der jetzt emeritierten australischen Germanistinnen und Germanisten gab und gibt es Wissenschaftler/-innen, die ihre Disziplin nie als »Auslandsgermanistik« im Sinn einer der Disziplininkultur der »Großgermanistik« (Corkhill 2003, 123f.) nacheifernden Wissenschaft gesehen haben, unter ihnen so bedeutende Vertreter der interkulturellen Germanistik wie Walter Veit (vgl. Veit 1999 u. 2003). Und auch die Muttersprachengermanistik ist ja kein monolithischer Block, schon gar nicht mehr seit der in der Germanistik wie den anderen traditionell als »Geisteswissenschaften« bezeichneten Disziplinen lebhaft geführten Debatte um eine kulturwissenschaftliche Neuorientierung. Determinierend für die gegenwärtige australische Germanistik ist jedoch, dass sie *notwendigerweise* das sein muss, was ich an anderer Stelle (Kretzenbacher 2006, 29) als »Kontextgermanistik« bezeichnet habe.

Für frühere Generationen australischer Germanistinnen und Germanisten galt, was für die Muttersprachengermanistik nach wie vor gilt, nämlich dass interkulturelle Fragestellungen ebenso wie transdisziplinäre Fühlungnahme mit anderen Disziplinen außerhalb der Philologien möglich, aber für eine sich als *Default*-Philologie verstehende Germanistik nicht unbedingt notwendig war. Und genau das hat sich für die gegenwärtige australische Germanistik geändert. Um auch in Zukunft unter schwierigen institutionellen Rahmenbedingungen ähnlich erfolgreich zu bestehen, wie sie das in den letzten anderthalb Jahrzehnten getan hat, muss sie *notwendigerweise* interkulturell, plurizentrisch und postkolonial sein (vgl. Kretzenbacher 2006, 26ff.). Als eine sich im spezifisch australischen Rahmen konstituierende Kontextgermanistik muss sie zudem einerseits die Rolle, die einzelne Subdisziplinen, wie etwa die neuere deutsche Literaturwissenschaft, in den australischen *German Studies* spielen können, für sich selbst finden, ohne sich allzu stark auf die entsprechenden Auseinandersetzungen in der Muttersprachengermanistik beziehen zu können, und andererseits eine australienspezifische Form der anglophonen *German Studies* finden, die wiederum nicht zu eng auf die entsprechenden Diskussionen in Großbritannien und vor allem in den USA bezogen sein kann. Diese Aufgaben

für eine Neuorientierung der australischen Germanistik sollen im Folgenden kurz skizziert werden.

Seit Beginn der europäischen Kolonialisierung ist interkultureller Kontakt und Konflikt zwischen den Aborigines und den Einwanderern ein zentrales Thema der australischen Kultur. Nachdem die indigene Bevölkerung Australiens ethnisch und linguistisch sehr divers ist, und von Anfang an nicht nur Briten und Iren, sondern (zunächst vereinzelt) auch Angehörige anderer europäischer Nationen zu den Einwanderern gehörten, ging es dabei stets um ein Aufeinandertreffen nicht zweier, sondern vieler Kulturen. Dieser multilaterale Charakter des interkulturellen Kontakts in Australien hat sich mit der zunehmenden Ausweitung des Kreises der Herkunftsländer von Immigranten, zunächst auf ganz Europa und nach dem Ende der stillschweigenden »*White Australia*«-Politik Mitte des 20. Jahrhunderts auf die ganze Welt, noch verstärkt. Für die inzwischen ethnisch recht diverse Gruppe der Germanistikstudierenden in Australien ist das Thema interkulturellen Kontakts und Konflikts ein außerordentlich motivierender Ansatz in der Lehre. Auch der germanistischen Forschung eröffnet sich dabei ein fruchtbares Feld, weit über die traditionelle, auf scheinbar einfachen bilateralen deutsch-australischen Kulturkontakt beschränkte Literaturgeschichtsschreibung (vgl. z.B. Jurgensen 1992) hinaus. Die Geschichte Deutschsprachiger in Australien bietet eine reiche Skala von multikulturellen Kontakten, von der bikulturellen Herkunft vieler als *German Settlers* bezeichneter Einwanderer bis hin zum Kontakt deutschsprachiger Missionare, Forscher und Künstler mit indigenen australischen Kulturen. Die Einwanderung bikulturell deutsch-polnischer Migranten etwa aus Schlesien, mehrkultureller Einwanderer aus der altösterreichischen Region Mitteleuropas oder deutsch und/oder jiddischsprachiger jüdischer Migranten ist bisher kulturwissenschaftlich, geschweige denn spezifisch germanistisch, so gut wie gar nicht aufgearbeitet worden, und selbst wo es neuere Untersuchungen gibt, wie etwa zur sorbischen Siedlung in Thomastown/Melbourne (Wuchatsch 1985; Darragh/Wuchatsch 1999), sind dies oft im Eigenverlag erschienene familien- und heimatgeschichtliche Arbeiten von Hobby-Historikern mit wenig oder gar keinem kulturwissenschaftlichen Hintergrund.

In interkultureller Hinsicht wäre auch die Begegnung deutschsprachiger Künstler wie Ludwig Becker oder Eugen von Guérard mit Australien im 19. Jahrhundert (spezifisch ihre Beobachtungen der im Werden begriffenen weißen australischen Gesellschaft auf den Goldfeldern und der Aborigines) ergiebig, die bisher ausschließlich von Kunsthistorikerinnen und Kunsthistorikern sowie Historikerinnen und Historikern, aber nicht von der Germanistinnen und Germanisten beachtet wurden. Gerade der Blick der sich nicht der britischen Kolonialmacht zurechnenden Einwanderer auf die Aborigines ist oft ein faszinierend anderer. Das zeigt sich sehr deutlich an der Aborigines-Mission, die sehr häufig von deutschsprachigen Missionaren, etwa der »Hutterischen Brüdergemeinde«, durchgeführt wurde. Welche reichen Quellen hier brachliegen, zeigt die in Ansätzen germanistisch bearbeitete Geschichte der deutschsprachigen Mission im Aranda-Gebiet Zentralaustraliens oder der Ebenezer-Mission im

nordwestlichen Victoria ab 1859. Aus der für die Missionsarbeit wesentlichen Erforschung und Kodifizierung der Aborigines-Sprachen entwickelten Pastor Carl Strehlow und sein Sohn Theodor im zentralaustralischen Hermannsburg eine bis heute maßgebliche anthropologische Forschung, die durch die sprachliche Herkunft der Forscher anders geprägt war als die zeitgenössische anglophone Forschung (vgl. Paton 2002, Hill 2004; Veit 2004). Die deutschsprachigen Aufzeichnungen der Ebenezer-Mission (vgl. Jensz 2000) sind durch ihre Befassung mit bestimmten ethnischen und sprachlichen Gruppen der Aborigines in der Umgebung der Mission ein einmaliger Beleg der Siedlungsgeschichte, der Auswirkungen bis in die gegenwärtigen juristischen Bemühungen von Aborigines-Völkern um historische Landrechte hat.

Die Plurizentralität der deutschen Sprache ist von dem australischen Germanisten und Linguisten Michael Clyne (z.B. 1984) schon früh als ein den plurizentrischen *World Englishes* verwandtes Phänomen beschrieben worden. Die Erkenntnis der plurizentrischen Sprachkulturen der deutschsprachigen Länder ist jedenfalls in der bundesdeutschen Muttersprachengermanistik nur sehr langsam und gegen große Widerstände zum Allgemeingut geworden. Aufgrund des schieren wirtschaftlichen Gewichts bundesdeutscher Fremdsprachenverlage werden in den meisten DaF-Lehrwerken Teutonismen und bundesdeutsche Varietäten der Lexik, Morphologie und Syntax immer noch als verbindlicher Standard angegeben. Selbst die kulturelle Spezifik deutschsprachiger Literatur, die außerhalb der Bundesrepublik Deutschland entstanden ist oder deren Autorinnen und Autoren kulturelle Wurzeln außerhalb der Bundesrepublik Deutschland haben (ob sie Deutsch als Erst- oder Zweitsprache sprechen), ist jedenfalls in der bundesdeutschen muttersprachlichen Germanistik kein immer berücksichtigter Aspekt. Für australische Studierende, die zumindest aus ihrer Medienerfahrung mit den Unterschieden zwischen ihrer eigenen sprachlichen Varietät des Englischen und den amerikanischen, britischen und irischen Varietäten eng vertraut sind, und die ähnliche Erfahrungen auch mit plurizentrischen Kulturaspekten der englischsprachigen Literaturen und Filmkulturen haben, ist die Plurizentralität der deutschen Sprache und der Kulturen der deutschsprachigen Länder nicht etwa ein Problem, sondern im Gegenteil ein Ansatz, der an ihr mutter- oder zweitsprachliches Vorwissen anknüpft. Dieses Gefühl für subtile kulturelle Unterschiede innerhalb einer Sprachgemeinschaft bildet auch den Hintergrund für ein besonders sensibles Gespür für BRD-/DDR-Kulturunterschiede in der deutschen Nachkriegs- und Wiedervereinigungsliteratur, das in australischen Beiträgen zur germanistischen Literaturwissenschaft wie etwa denen von Alison Lewis (vgl. Lewis 2009) zu erkennen ist.

Konzepte der postkolonialen Kulturwissenschaften haben auch in der muttersprachlichen Germanistik im letzten Jahrzehnt einen Platz gefunden, wie die fruchtbare Auseinandersetzung mit dem Hybriditätskonzept vor allem in der österreichischen germanistischen Literaturwissenschaft zeigt. Im Vergleich mit den europäischen Nachbarphilologien wie etwa der französischen, der englischen, der spanischen oder der portugiesischen ist aber der postkoloniale Ansatz in der deutschen Muttersprachenphilologie recht gering entwickelt.

Das mag mit der rudimentären oder versteckten Natur der Kolonialgeschichte deutschsprachiger Länder zu tun haben. Diese Geschichte war sehr kurz im Fall des zweiten Deutschen Kaiserreichs, rein binneneuropäisch im Fall des Habsburgerreiches, oder zu stark im gelehrten »Luftreich des Traums« angesiedelt, etwa im Fall der internationalen Modellrolle des Deutschen als Wissenschaftssprache und dessen, was Johan Galtung (1985) »teutonischen« Wissenschaftstil genannt hat, von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zum Ersten Weltkrieg, in manchen Disziplinen auch etwas länger. In einem Land wie Australien, wo die Kolonialgeschichte bis heute mächtig nachwirkt, und in einer sich als europäische Regionalwissenschaft verstehenden und mit ihren im postkolonialen Diskurs erfahreneren romanistischen Nachbarphilologien eng zusammenarbeitenden australischen Germanistik sind postkoloniale Ansätze ebenfalls viel leichter zu begründen und organisch in Forschung und Lehre einzubinden, als das bei einer muttersprachlichen Germanistik der Fall sein kann.

Der kulturwissenschaftliche Ansatz wird in den traditionell als »Geistes- und Sozialwissenschaften« bezeichneten Disziplinen in den deutschsprachigen Ländern heiß diskutiert. In der englischsprachigen akademischen Welt, wo das Konzept von *Cultural Studies* schon länger selbstverständlich ist – wenn auch, wie zu zeigen sein wird, keineswegs alle englischsprachigen Länder und alle Disziplinen auch nur annähernd Gleiches unter dem Konzept verstehen – wird diese deutschsprachige Diskussion mit einem gewissen Interesse verfolgt (vgl. z.B. Krebs u.a. 2005, 40ff.). In der muttersprachlichen Germanistik ist ein Schwerpunkt dieser Auseinandersetzung die Frage nach der Rolle, die die traditionelle germanistische Königsdisziplin der (neueren deutschen) Literaturwissenschaft in einer kulturwissenschaftlich ausgerichteten Germanistik zu spielen hat (vgl. z.B. Chohuj 2004).

Auch in den englischsprachigen *German Studies*, vor allem in den Vereinigten Staaten, wird die Rolle der Literaturwissenschaft seit Langem mit nicht nachlassendem Eifer diskutiert. Frank Trommler hat 2007 mit seiner Frage »Is literature still central to German Studies?« die Diskussion wieder entfacht, die sowohl in der gedruckten Ausgabe des *German Quarterly* interessante Reaktionen hervorgerufen hat (*German Quarterly* 80[1], 100-105) als auch auf der GQ-Webseite⁵ fortgeführt wird. Und auch im ersten Jahrgang der neuen, gemeinsam von den amerikanischen Verbänden der Deutschlehrer und der Germanisten herausgegebenen Online-Zeitschrift *Neues Curriculum* ist das Thema *Literatur in den German Studies* mit dem Untertitel »eine Provokation« versehen (Zils 2009). Diese Diskussionen zeigen, dass innerhalb der nordamerikanischen *German Studies*⁶ »Kunstliteratur« im zeitgenössischen Stimmengewirr der Medien sekundärer kultureller Enkodierung⁷ zwar nicht ihre nach wie vor besondere Stellung, aber doch ihre traditionell selbstverständliche Monopolstellung verloren hat. Das, was Walter Benjamin (2007 [1936], 106) »die epische Seite der Wahrheit, die Weisheit« genannt hat und was er bereits als im Aussterben begriffen schilderte, kann heute noch viel weniger den Anspruch erheben, durch Literatur als ein privilegiertes Medium zu sprechen, als das zu Benjamins Zeit der Fall war.

Für die englischsprachigen *German Studies*, jedenfalls in den USA, bedeutet das, dass in der Forschung nicht mehr ›Literatur‹ im Zentrum der Aufmerksamkeit steht, sondern alle in deutscher Sprache kodierten Kulturphänomene. Das gibt dem primären Medium der deutschen Sprache als Kultursprache eine besondere Rolle, die auch eine neue Verschränkung von Sprache und Kultur in der akademischen Lehre der australischen Germanistik anregt. Die *Cultural literacies* im Plural, die die amerikanische Germanistin Katherine Ahrens als vorrangiges Lehrziel amerikanischer *German Studies* nennt (*German Quarterly* 80[1, 104]), sind auch für eine interkulturelle Germanistik im australischen Kontext durchaus ein interessantes Lehrziel. Allerdings ist, was vor allem in der muttersprachengermanistischen Diskussion um das Modell der anglophonen *German Studies* oft unerwähnt bleibt, die nordamerikanische Version von *German Studies* nur eine spezifische Ausprägung unter vielen. So kann die US-Definition von *Cultural literacies* genauso wenig im Maßstab 1:1 auf andere englischsprachige Länder übertragen werden wie die spezifischen Rahmenbedingungen der nordamerikanischen Germanistik. Die Verhältnisse in Großbritannien, ungleich dramatischer als in Australien, verlangen wiederum andere Antwortstrategien als diejenigen in den USA (vgl. Grix/Jaworska 2002). Die Charakterisierung vieler amerikanischer Germanistik-Studierender als junger Leute, die sehr wenig von der Welt außerhalb ihres Heimatlandes wissen, wie man sie bisweilen hinter vorgehaltener Hand von nordamerikanischen Kollegen hören kann, und für die deshalb *Cultural literacies* das Einüben sehr fundamentaler Kulturtechniken bedeutet, trifft nach meiner Erfahrung für unsere australischen Studierenden nicht zu. Neben einer erfrischenden kulturellen Neugierde, die einem Land mit einem so reichen multikulturellen Potential wie Australien zur Ehre gereicht, bringen vielen von ihnen auch schon im ersten Studienjahr Reiseerfahrungen aus europäischen Ländern, wenn nicht sogar aus dem deutschsprachigen Bereich mit. Und wenn die australische Sekundarschule sie auch oft nicht üppig mit Daten europäischer Geschichte und einem Grundkanon europäischer Literatur versehen ins Studium schickt, so ist das keine australische Besonderheit, sondern soll auch in deutschsprachigen Ländern vorkommen. *Cultural literacy*, immer verstanden als *Transcultural literacy*, ist ein sehr erstrebenswertes Lernziel für ein antipodisches Germanistikstudium im *Undergraduate*-Bereich. Das Medium der deutschen Sprache als einer pluri-zentrischen Kultursprache und die interkulturelle Situation Deutschsprachiger in Australien wie in Europa ist ein angemessener Mittelpunkt für die Lehre in den australischen *German Studies*, die durch eine entsprechende Ausweitung des Forschungsfeldes über diejenigen der traditionellen ›Auslandsgermanistik‹ hinaus informiert werden muss.

ANMERKUNGEN

1 | Wobei ich mir den Luxus erlaube, unter dem Präfix »inter-« auch denjenigen »trans-« mitzuverstehen. Ich glaube, dass jede ernsthafte interkulturelle Germanistik schon seit jeher von einer dynamischen Überwindung der Vorstellung von kulturellen Grenzen und von einer gegenseitigen Beeinflussung und Beeinflussbarkeit von Kultur- und Sprachkomplexen ausgeht, wie das z.B. Vibha Surana (2009) fordert, und nicht etwa von einem »Zwischen«, das durch fixierte, gar monolithische und national zu definierende »Kulturen« bestimmt würde.

2 | Vgl. dazu etwa Clyne 2006.

3 | Mit der Bezeichnung LOTE (»Languages other than English«) berücksichtigt die sprachpolitische Diskussion in Australien die Tatsache, dass viele der betreffenden Sprachen nicht eigentlich Fremdsprachen, sondern die Erst- oder Zweitsprachen indigener oder eingewanderter Bevölkerungsgruppen sind.

4 | Von 1991 bis 2001 z.B. Hindi +110 Prozent, Serbisch +102 Prozent, Vietnamesisch +58 Prozent, Mandarin +156 Prozent (Clyne 2005, 12).

5 | http://germanquarterly.aatg.org/forum/80_1 (Stand: 19.02.2010)

6 | Mutatis mutandis gilt das auch für die »German Studies« in anderen englischsprachigen Ländern.

7 | Wenn man eine natürliche Sprache wie Deutsch als Medium primärer kultureller Enkodierung versteht.

LITERATUR

Benjamin, Walter (2007[1936]): Der Erzähler [1936]. In: Ders.: Erzählen: Schriften zur Theorie der Narration und zur literarischen Prosa. Hg. v. Alexander Honold, Frankfurt a.M., S. 103-123

Carroll, Tessa (2007): Japanese and German language education in the UK: problems, parallels, and prospects. In: Florian Coulmas (Hg.): Language Regimes in Transformation. Future Prospects for German and Japanese in Science, Economy, and Politics. Berlin [= Contributions to the Sociology of Language 93], S. 71-93

Chołuj, Bożena (2004): Der literaturwissenschaftliche Beitrag zu den Kulturwissenschaften oder: Für und Wider den Sonderstatus der Literatur. In: Heinz D. Kittsteiner (Hg.): Was sind Kulturwissenschaften? 13 Antworten. München, S. 55-75

Clyne, Michael (1984): Language and society in the German-speaking countries, Cambridge

Ders. (2005): Sprachdemographie und Sprachpolitik in Australien: Das wechselhafte Schicksal von Einwanderersprachen. In: IMIS-Beiträge 26, S. 11-28

Ders. (2006): Some thoughts on pragmatics, sociolinguistic variation, and intercultural communication. In: Intercultural Pragmatics 3 (1), S. 95-105

Corkhill, Alan (2003): Whither goeth Australasian German studies? Some personal observations. In: A.U.M.L.A.: Journal of the Australasian Universities Modern Language Association 100, S. 122-133

- Darragh, Thomas A./Wuchatsch, Robert N. (1999): From Hamburg to Hobson's Bay: German emigration to Port Phillip (Australia Felix) 1848-51. Heidelberg (Vic.)
- DEECD (2009) = Victorian Department of Education and Early Childhood Development: Languages Other Than English in Victorian government schools. Melbourne
- DIAC (2008) = Department of Immigration and Citizenship: The people of Australia – statistics from the 2006 census. Canberra
- Galtung, Johan (1985): Struktur, Kultur und intellektueller Stil. Ein vergleichender Essay über sachsenische, teutonische, gallische und nipponische Wissenschaft. In: Alois Wierlacher (Hg.): Das Fremde und das Eigene. München [= Publikationen der Gesellschaft für interkulturelle Germanistik 1], S. 151-193
- Grix, Jonathan/Jaworska, Sylwia (2002): Responses to the Decline in Germanistik in the UK. In: GFL: German as a Foreign Language 3, S. 1-24 (Online unter: www.gfl-journal.de/3-2002/grix_jaworska.html [Stand: 19.02.2010])
- Group of Eight (2007): Languages in crisis: A rescue plan for Australia. Manuka (ACT)
- Hill, Barry (2004): Broken song: TGH Strehlow's field of translation. Diss. University of Melbourne
- Jäger, Andreas/Jasny, Sabine (2007): Zur Lage der Germanistik in Australien 2007. In: Informationen Deutsch als Fremdsprache 34 (5), S. 472-486
- Jenz, Felicity (2000): The Moravian-Run Ebenezer Mission Station in North-Estern Victoria. A German perspective. Magisterarb. University of Melbourne
- Jurgensen, Manfred (1992): Eagle and Emu. German-Australian Writing 1930-1990. St Lucia
- Krebs, Rebecca/Siouti, Irini/Apitzsch, Ursula/Wenk, Silke (2005): Disciplinary Barriers between the Social Sciences and Humanities: National Report on Germany. Kingston upon Hull
- Kretzenbacher, Heinz L. (2006): Deutsche Sprache und Germanistik in Australien – ein paar vorsichtig-subjektive Perspektiven. In: Jahrbuch für Internationale Germanistik 38, H. 2, S. 11-33
- Lämmert, Eberhard (2005): Germanistik global – ein Paradox? Über die Zukunft einer Regionalwissenschaft – mit einer Bilanz des Kongresses. In: Willi Bolle/Helmut Galile (Hg.): Blickwechsel. Akten des XI. Lateinamerikanischen Germanistenkongresses São Paulo – Paraty – Petrópolis 2003. Bd. 1. São Paulo, S. 353-367
- Lewis, Alison (2009): Eine schwierige Ehe: Liebe, Geschlecht und die Geschichte der deutschen Wiedervereinigung im Spiegel der Literatur., Freiburg i.Br. [= Rombach Wissenschaft. Reihe Litterae]
- MCEETYA (2005) = Ministerial Council on Education, Employment, Training and Youth Affairs: National statement for languages education in Australian schools: National plan for languages education in Australian schools 2005-2008. Carlton South
- Nettelbeck, Colin/Byron, John/Clyne, Michael/Hajek, John/Levy, Mike/Lo Bianco, Joe/McLaren Anne/Wigglesworth, Gillian (2008): Beginners' LOTE (Languages Other than English) in Australian universities: an audit survey and analysis. Report to the Council of the Australian Academy of the Humanitie. Canberra
- Paton, Micheil (2002): Probleme des Übersetzens: Charles Chewings' englische Übersetzung von Carl Strehlows »Die Aranda- und Loritja-Stämme in Zentral-Australien«. Honoursarbeit. University of Melbourne

- StADaF (2006) = Ständige Arbeitsgruppe Deutsch als Fremdsprache: Deutsch als Fremdsprache weltweit: Datenerhebung 2005 (Online unter: www.goethe.de/mmo/priv/1459127-STANDARD.pdf [Stand: 19.02.1010])
- Surana, Vibha (2009): Interkulturelle Handlungskompetenz und der hermeneutische Imperativ. In: Ernest W.B. Hess-Lüttich/Ulrich Müller/Siegrid Schmidt/Klaus Zelewitz (Hg.): Kommunikation und Konflikt. Kulturkonzepte in der interkulturellen Germanistik, Frankfurt a.M. u.a. [= Cross Cultural Communication 16/Publikationen der Gesellschaft für interkulturelle Germanistik 11], S. 49-65
- Trommler, Frank (2007): Is literature still central to German Studies? In: German Quarterly 80(1), S. 97-99
- Veit, Walter (1999): Australien, Deutschland, Europa. Bedingungen und Konturen interkultureller Deutschland-Studien als Europastudien: die australische Sicht. In: Jahrbuch Deutsch als Fremdsprache 25, S. 247-272
- Ders. (2003): Art. »Australische Germanistik auf dem Weg zu interkulturellen Deutschland- und Europastudien«. In: Alois Wierlacher/Andrea Bogner (Hg.): Handbuch Interkulturelle Germanistik. Stuttgart/Weimar, S. 595-602
- Ders. (2004): Social Anthropology versus Cultural Anthropology: Baldwin Walter Spencer and Carl Friedrich Strehlow in Central Australia. In: Ders. (Hg.): The struggle for souls and science. Constructing the Fifth Continent: German missionaries and scientists. Alice Springs [= Occasional Papers 3], S. 92-110
- Wuchatsch, Robert N. (1985): Westgarthtown, the German settlement at Thomastown. Melbourne
- Zils, Harald (2009): Literatur in den German Studies. Eine Provokation. In: Neues Curriculum. Journal for Best Practices in Higher Education German Studies 1(2), 6 Seiten PDF (Online unter: www.neues-curriculum.org/papers/zils-2009.pdf [Stand: 19.02.2010])

Kooperation und Wettbewerb – ein Widerspruch?

Verständigung und Übersetzung im Blickfeld
ökonomischer Emotionsforschung

GESINE LENORE SCHIEWER

Die Auseinandersetzung mit Fragen der interkulturellen Kommunikation hat sich in Theorie und Praxis in den letzten Jahrzehnten beständig intensiviert und wird von wissenschaftlicher ebenso wie außen- und kulturpolitischer sowie wirtschaftlicher Seite getragen. Eigene Studiengänge wurden geschaffen, das Auswärtige Amt der Bundesrepublik Deutschland ist involviert und es entstehen kontinuierlich neue Trainingsprogramme unterschiedlicher Orientierung und gewiss auch unterschiedlichen qualitativen Niveaus. Dass dabei die zentralen Begriffe der ›Kommunikation‹ und ›Verständigung‹ einschließlich der entsprechenden Theoriebildung stetig und möglichst breit zu diskutieren sind, steht außer Frage – die vorliegenden Überlegungen sollen hierzu einen Beitrag leisten.¹

Ausgegangen wird mit Jürgen Habermas' Begriff der ›Übersetzung‹ von einer spezifischen kommunikationstheoretischen Fassade, die auf die Frage nach der Einheitlichkeit von Wissensverteilungen und Semantiken innerhalb einer Gemeinschaft ebenso wie auf die Frage nach den Möglichkeiten der Herstellung übereinstimmenden Hintergrundwissens im kulturellen und interkulturellen Austausch verweist. Die bei Habermas aufgrund des von ihm herangezogenen besonderen Übersetzungsbegriffs vorherrschende Entproblematisierung semantischer Differenzen wird in diesem Beitrag ebenso kritisch reflektiert wie die einseitige Akzentuierung kooperativer Diskursrationalität. Ergänzt wird diese problemorientierte Perspektive daher um den Blick auf die Zweigleisigkeit mannigfacher Kommunikationssituationen, die sich nicht nur durch Kooperation, sondern auch durch Wettbewerb auszeichnen.

Es liegt daher nahe, in einem nächsten Schritt Ansätze aus dem Bereich der Unternehmenskommunikation unter diesem Aspekt zu beleuchten. Denn vor dem Hintergrund der in diesem Beitrag vertretenen Auffassung von Über-

setzung als komplexer wissensbasierter Tätigkeit zeigt sich hier, dass voreilige Identifikationen von Wettbewerb, egoistischem Interesse und aggressiver Durchsetzung – von Kooperation und rationaler Argumentation – von Emotion, Empathie und Einverständnis ebenso wie von Ökonomie und Rationalität zu vermeiden sind. Es ergibt sich damit das Erfordernis einer fundierten Reflexion des Komplexes von Kommunikationstheorie und -praxis, Übersetzung, Aushandlung, Verhandlung, Kooperation und nicht zuletzt Konflikt.

1. JÜRGEN HABERMAS: »ALLE INTERPRETATIONEN SIND ÜBERSETZUNGEN IN NUCE.«

»Nach dem 11. September bin ich oft gefragt worden, ob sich nicht angesichts solcher Gewaltphänomene die ganze Konzeption des verständigungsorientierten Handelns, wie ich sie in der *Theorie des kommunikativen Handelns* entwickelt habe, blamiere«, sagt Jürgen Habermas in einem Gespräch mit Giovanna Borradori. Er problematisiert auf diese Weise sein eigenes Konzept, um es dann doch – nicht überraschend – zu verteidigen (Habermas/Derrida 2004, 60).

Und zwar ruht seiner Ansicht nach die Praxis des täglichen Zusammenlebens – und, so wäre im Sinn von Habermas zu ergänzen, die Praxis reibungsloser, einvernehmlicher Kommunikation – auf einem Sockel gemeinsamer Hintergrundannahmen, kultureller Selbstverständlichkeiten und reziproker Erwartungen. Im Fall der interkulturellen Kommunikation bestehe aber prinzipiell ein Problem in der Fremdheit und Distanz der verschiedenen Nationen, Lebensformen und Kulturen, so dass ein Vertrauenskapital erst gebildet werden müsse, das Habermas zufolge ja Voraussetzung gelingender Kommunikation ist. Dabei soll es sich im Vergleich mit intrakulturellen Kommunikationsprozessen aber nur um eine graduelle Verschärfung handeln, denn:

Eine Interpretation muss in jedem Fall den Abstand zwischen dem hermeneutischen Vorverständnis der einen wie der anderen Seite überbrücken – ob nun die kulturellen und raumzeitlichen Distanzen kürzer oder länger, die semantischen Differenzen kleiner oder größer sind. Alle Interpretationen sind Übersetzungen in nuce. (Ebd., 62)

Habermas zeigt sich jedoch davon überzeugt, dass Gesprächsteilnehmer ihre Perspektiven zur Deckung bringen können. Schließlich hätten sie sich mit dem Gespräch »auf eine grundlegende Symmetrie eingelassen haben, die im Grunde alle Sprechsituationen fordern«. Denn in der Dynamik der gegenseitigen Perspektivübernahme, die jeder kompetente Sprecher bereits mit den Personalpronomina der ersten und zweiten Person erworben habe, gründet Habermas zufolge die kooperative Erzeugung eines gemeinsamen Deutungshorizontes, in dem beide Seiten – so Habermas' optimistische Sicht – zu intersubjektiv geteilten Interpretationen gelangen könnten (vgl. Habermas/Derrida 2004, 63, und die kritische Diskussion in: Schiewer 2005a).

Habermas geht also davon aus, dass auf der Grundlage der rein grammatischen Unterscheidung von ›Ich‹ und ›Du‹ die Überwindung semantischer Divergenzen möglich sei – eine Annahme, die allerdings aus linguistischer Sicht gewiss nicht überzeugen kann, da in ihr die Felder der Grammatik als einer Strukturbeschreibung der Sprache und der Semantik mit den interaktiven Prozessen der Verständigung in übermäßig verkürzter Form miteinander verschränkt werden. Als eine Übersetzung versteht Habermas weiterhin auch die Aneignung religiöser Gehalte durch die Philosophie:

Diese Aneignungsarbeit hat sich in schwer beladenen normativen Begriffsnetzen wie Verantwortung, Autonomie und Rechtfertigung, wie Geschichte und Erinnerung, Neubeginn, Innovation und Wiederkehr, wie Emanzipation und Erfüllung, wie Entäußerung, Verinnerlichung und Verkörperung, Individualität und Gemeinschaft niedergeschlagen. Sie hat den ursprünglich religiösen Sinn zwar transformiert, aber nicht auf eine entleerende Weise deflationiert und aufgezehrt. Die Übersetzung der Gottesebenenbildlichkeit des Menschen in die gleich und unbedingt zu achtende Würde aller Menschen ist eine solche rettende Übersetzung. (Habermas/Ratzinger 2005, 32)

Mit der Übersetzung originär religiöser Werte und Begriffe soll eine entscheidende Vermittlungsleistung einhergehen, die darin besteht, dass der Gehalt dieser Begriffe über die Grenzen einer Religionsgemeinschaft hinweg einem allgemeinen Publikum von »Andersgläubigen und Ungläubigen« erschlossen werde. Es seien daher Anstrengungen zu unternehmen, »relevante Beiträge aus der religiösen in eine öffentlich zugängliche Sprache zu übersetzen« (vgl. Habermas/Ratzinger 2005, 32 u. 36).

Habermas zufolge können also auf dem Weg der Übersetzung auch die zunächst nur einer Glaubensgemeinschaft zugänglichen Semantiken in intersubjektiv geteilte Interpretationen überführt werden und somit Gegenstand verständigungs- und konsensorientierter Kommunikations- und Diskursprozesse werden.² Das »bessere Argument« soll es dann ermöglichen, zu überzeugen, zur einvernehmlichen Verständigung und im besten Fall zum gemeinsam getragenen Konsens zu gelangen: »Kommunikative Vernunft bringt sich in der Bindungskraft intersubjektiver Verständigung und reziproker Anerkennung zur Geltung; sie umschreibt zugleich das Universum einer gemeinsamen Lebensform.« (Habermas 1988, 377)³

Allerdings sah sich Habermas in seiner oben erwähnten Verteidigung der Eignung seines Dialogmodells für den interkulturellen Austausch nach den Attentaten vom 11. September 2001 zu einer Äußerung veranlasst, die durchaus als Zurücknahme des mit der Übersetzung verbundenen Anspruchs auf intersubjektiv geteilte Interpretationen zu werten ist:

In der Selektivität, der Erweiterungsfähigkeit und Korrekturbedürftigkeit der erzielten Deutungen äußert sich natürlich meistens nur die unvermeidliche Fallibilität des endlichen Geistes; aber oft sind sie ununterscheidbar von jenem Moment Blindheit, das Interpretationen den ungetilgten Spuren einer gewaltsamen Assimilation an den Stär-

keren verdanken. Insofern ist Kommunikation immer zweideutig, eben auch ein Ausdruck latenter Gewalt. (Habermas/Derrida 2004, 63)

In dieser einigermaßen verklausulierten Passage wird erstens neben der universalen Rationalitätsannahme nun die Fehlbarkeit der Vernunft in Anschlag gebracht. Zudem wird hier zweitens die Voraussetzung der unter den symmetrischen Bedingungen der gegenseitigen Perspektivübernahme stattfindenden idealen Kommunikation relativiert durch die Anpassung des schwächeren an den stärkeren, überlegenen, mächtigeren Dialogpartner. Außerdem wird drittens mit der Korrekturbedürftigkeit der erzielten Deutungen die Überführung in intersubjektiv geteilte Interpretationen in Frage gestellt.

So gesehen, werden hier tatsächlich weit reichende Zugeständnisse gemacht, die die Eignung des Habermas-Modells für den interkulturellen Dialog wesentlich problematischer erscheinen lassen, als es von Habermas dargestellt wird.⁴

Es zeichnet sich ein erhebliches kommunikationstheoretisches Defizit ab, das wesentlich auf den problematischen und nicht ausreichend explizierten Übersetzungsbegriff Habermas' zurückzuführen ist. Die Auseinandersetzung mit Kommunikationsformen, die es ermöglichen können, divergierenden Semantiken, die für jede entwickelte Gesellschaft konstitutiv sind, Rechnung zu tragen, bleibt hier Desiderat. Damit werden alle Formen der Konfliktkommunikation ausgeblendet, so dass gerade die oft explosiven und kommunikativ gefährdeten Aushandlungsprozesse sich selbst respektive dem Spiel von Durchsetzungskraft, Macht und Dominanz überlassen bleiben.

Dass die Herstellung von ›Einheitssemantiken‹ bei genauer Betrachtung nicht einmal als Desiderat zu betrachten ist, kann an dieser Stelle nur erwähnt werden. Zu verweisen ist jedoch auf die religionssoziologischen Ausführungen des in der Linguistik erhebliche Beachtung findenden Wissenssoziologen und Alfred-Schütz-Schülers Thomas Luckmann. In einem gemeinsam mit der Linguistin Susanne Günthner publizierten Beitrag erläutert Luckmann den Begriff der ›Wissensasymmetrie‹:

Definitionsgemäß dürften in einer geschlossenen Gesellschaft mit vollkommen gleicher Wissensverteilung keine Interaktionsprobleme, die auf unterschiedliches Wissen ihrer Mitglieder zurückzuführen sind, auftreten. Ferner dürften in einer solchen Gesellschaft auch keine spezifisch kommunikativen Probleme auftauchen, da alle Mitglieder selbstverständlich auch alles kommunikationsbezogene Wissen im gleichen Maße besäßen.

Freilich hat es eine solche Gesellschaft niemals gegeben, noch könnte es sie soziologisch gesehen jemals geben. Aber da wir schon beim »Als-Ob« sind, könnten wir uns neben einer solchen geschlossenen Gesellschaft auch noch eine umfassende Weltgesellschaft vorstellen, in der alles Wissen gerecht und gleich verteilt wäre. Am Ende dieses Regenbogens gäbe es dann weder Probleme der »intrakulturellen« noch der »interkulturellen« Kommunikation. (Günthner/Luckmann 2002, 215)

Dieses Bild einer welteinheitlichen Kommunikationsgemeinschaft konterkarieren Luckmann und Günthner umgehend:

Aber entgegen gewissen Globalisierungstendenzen auf bestimmten Ebenen und Gebieten sozio-ökonomischer Organisation gab, gibt und wird es auch in Zukunft zahlreiche eigenständige Gesellschaften geben. Und ein Merkmal dieser Gesellschaften ist und wird eine relativ hohe Ungleichheit der Verteilung des sozialen Grundwissens sein. (Günthner/Luckmann 2002, 216)

Es steht damit außer Frage, dass jede Übersetzung – sei es im Sinn eines weiten Übersetzungsbegriffs des innersprachlichen Abgleichs von Bedeutungen oder im Sinn eines engen Verständnisses der Übertragung und Vermittlung verschiedener Sprachen – eine komplexe wissensbasierte Tätigkeit darstellt, so dass die Suche nach neuen Wegen insbesondere in der interkulturellen Kommunikation erforderlich ist.

2. KOOPERATION UND WETTBEWERB IN DER UNTERNEHMENSKOMMUNIKATION

Dabei gilt es, vor allem den Aspekt nicht geteilter Orientierungsrahmen, der Wissensasymmetrien oder divergierenden Semantiken, der sich im bisherigen Ansatz als äußerst voraussetzungsreich gezeigt hat, in verstärktem Maß zu berücksichtigen.

Da mit dem Übersetzungsbegriff Habermas' auch die Grundlagen seines konsensorientierten Verständigungskonzeptes problematisch werden, sollte neben dem Streben nach Kooperation – das ohne jeden Zweifel als eine *Conditio humana* zu betrachten ist – auch die zweite menschliche Grundgegebenheit berücksichtigt werden: das Verfolgen eigener und egoistischer Interessen respektive die wettbewerbsorientierte Konkurrenzsituation. Dies ist eine Situation, die gewiss für alle Arten von politisch-gesellschaftlicher und organisationsgebundener Kommunikation gilt; ja, womöglich letztlich für nahezu jede Kommunikationssituation.

Es stellt sich die Frage, ob dabei von der Unternehmenskommunikation zu lernen ist, in der ja in jedem Fall das Verfolgen eigener Interessen mit dem Streben nach Kooperation vereinbart werden muss und soll.⁵ Denn hier wird explizit oder implizit nicht einseitig vom kooperationsbereiten Menschen respektive der kooperierenden Organisation ausgegangen, sondern auch egoistischen respektive wettbewerbsorientierten Motiven Rechnung getragen.⁶ Insbesondere können in der Verfolgung beider Ziele – d.h. erstens der Kooperation mit Geschäftspartnern, Zulieferern, Behörden etc. und der Förderung des Ansehens bei relevanten gesellschaftlichen und politischen Institutionen sowie zweitens der erfolgreichen Durchsetzung unter Konkurrenzbedingungen – divergierende Orientierungsrahmen und kulturelle Unterschiede nicht dauerhaft klein geredet werden, denn das wäre so etwas wie unternehmerischer Suizid (Zerfaß 2006, 16).

So wird konkret in *Public-Relations*-Aktivitäten aller Art natürlich geprüft, ob die Zielgruppe positiv, negativ oder überhaupt auf bestimmte Reize reagiert. Und in der Vorbereitung von Verhandlungen mit Geschäftspartnern wird kulturellen Besonderheiten – wenn man sie denn kennt – möglichst Rechnung getragen, um zum Erfolg zu kommen. Differierende Perspektiven und Semantiken werden daher beobachtet, um sie sowohl in den eigenen Bemühungen um Kooperation als auch in der erfolgreichen Durchsetzung im Wettbewerb angemessen berücksichtigen zu können. Denn selbstverständlich wird hier insbesondere in internationalen und interkulturellen Umfeldern nicht von dem vorgängigen Gegebensein übereinstimmender Deutungen, Perspektiven, Grundannahmen etc. ausgegangen. Vielmehr wird »die Abstimmung von Zweck- und Mittelwahlen und die Erarbeitung gemeinsamer Deutungsrahmen als jenes Ziel ausgezeichnet [...], dem die soziale Einflussnahme qua Kommunikation in letzter Konsequenz verpflichtet bleiben muß.« (Ebd. 2006, 232f.)⁷

Ansätze zur Abklärung von Eigen- und Fremdbildern von Personen, Organisationen und sozialen Institutionen sowie von Einstellungen zu bestimmten Sachverhalten werden beispielsweise in der Image- und Meinungsforschung angewendet. Sie fragt mit anderen Worten nach den dominanten oder von wichtigen Akteuren vertretenen Vorstellungen und Einstellungen im gesellschaftspolitischen Umfeld (ebd., 337ff.). Zum Einsatz kommen dabei vielfältige Vorgehensweisen wie etwa Befragungen auf der Basis des ursprünglich für die Beschreibung von Wortbedeutungen entwickelten semantischen Differentials. Immer wird davon ausgegangen, dass gerade in ausdifferenzierten Gesellschaften unter Umständen die Kommunikationspartner »in verschiedenen Welten leben« und es so zu Missverständnissen kommen kann.⁸ Erst auf dieser Basis werden dann Strategien für kooperations- und wettbewerbsorientierte *Public-Relations*-Programme entwickelt.

Es ist zu betonen, dass an dieser Stelle weder Nutzen noch Legitimität der angewendeten Verfahren sowie der betreffenden Ziele solcher Erhebungen Gegenstand des Interesses sein kann. Es soll zunächst ausschließlich der Blick darauf gelenkt werden, dass überhaupt erprobte Ansätze existieren, die in Wettbewerb und unternehmerischer Kooperation auf die Offenlegung von divergierenden Semantiken, Selbst- und Fremdbildern abzielen. Inwieweit diese oder auch anderen Konzepte auch für die Erhellung von Wissensasymmetrien und divergierenden Semantiken in interkulturellen Austausch- und Kommunikationsprozessen aller Art geeignet sein können, wird im Einzelfall zu überprüfen sein.

Deutlich wurde damit bisher, dass einerseits Kooperation ebenso wenig mit Einheitssemantiken zu identifizieren ist, wie andererseits Wettbewerb mit der einseitig-persuasiven oder gar gewaltsamen Durchsetzung von Kommunikationszielen. Ausschlussreich ist die Berücksichtigung der Unternehmenskommunikation auch insofern, als hier unmittelbar einsichtig wird, dass sowohl Kooperationsbereitschaft als auch Konkurrenz und Wettbewerb gleichermaßen von Interessen geprägt sind.⁹

Die zweite geläufige Identifikation von kooperationsbereitem Konsens mit dem rationalen Argument in Habermas' Modell – in strikter Abgrenzung von

der strategisch-persuasiven und damit nicht rational kontrollierten Kommunikation – wird hier ebenfalls brüchig. Schließlich wird in dieser Identifikation davon ausgegangen, dass Interessen zugunsten des »besseren Arguments« zurückzustellen sind. Hier wird universelle Rationalität mit Kooperation identifiziert und mehr oder weniger explizit gegen die unkontrolliert-emotionale strategische Durchsetzung egoistischer Ziele ausgespielt. Dass hier zu kurz geschlossen wird, wird in jüngster Zeit ebenfalls im ökonomischen Kontext offen gelegt; die Dimension der Emotion findet dabei zunehmend Eingang in die entsprechende Theoriebildung.

3. ZUR BERÜCKSICHTIGUNG VON EMOTIONEN IN DER VOLKSWIRTSCHAFTSLEHRE UND ÖKONOMIE: DAS BEISPIEL DER EMPATHIE

Uwe Mummert und Friedrich L. Sell haben in dem 2005 herausgegebenen Band *Emotionen, Markt und Moral* aus volkswirtschaftlicher Perspektive akzentuiert, dass das gesamte wirtschaftliche Verhalten von Emotionen mitgeprägt ist. Dies beziehen sie ebenso auf die Wettbewerbstüchtigkeit wie die Kooperationsfähigkeit, d.h. mit anderen Worten sowohl auf die oben angesprochene Aggressivität in der Erzielung unternehmerischen Profits als auch auf die auch strategisch notwendige und auf gegenseitigen Mehrwert hin orientierte Kooperationshaltung von wirtschaftlich Handelnden. Marktprozesse, so betonen Mummert und Sell, sind durch Austausch und Wettbewerb gekennzeichnet, wobei der Wettbewerb ebenso wie Koordinations- und Kooperationsprozesse zu den betreffenden Marktergebnissen beitragen.

Schon die Intensität, mit der sich die wirtschaftlichen Akteure kooperierend ebenso wie wettbewerblich engagieren, wird unter anderem von Emotionen bestimmt. Dabei werden solche Emotionen, die wie zum Beispiel Hass, Egoismus, Machttrieb und Gier den Wettbewerb eher begünstigen, von anderen unterschieden, die wie Altruismus, Unterwerfung, Bescheidenheit, Mitleid respektive Empathie und Zuneigung umgekehrt eher gegenteilige Wirkungen auf den Wettbewerb haben und statt dessen die Kooperation begünstigen.

Auch auf das Zustandekommen von kooperativen oder eben nichtkooperativen Lösungen und Verhandlungsergebnissen haben Emotionen Einfluss. Hier ist es so, dass Emotionen wie Altruismus, Bescheidenheit, Mitleid beziehungsweise Empathie und Zuneigung eher das Zustandekommen optimaler Ergebnisse begünstigen, indem sie zu entgegenkommender Verhandlungsbereitschaft und Vertrauen beitragen, während Hass etc. ungünstig wirken.¹⁰

Die Empathie, der oftmals erhebliche Bedeutung für gelingende Kommunikation zugesprochen wird, soll hier genauer betrachtet werden. Grundsätzlich mag dabei zutreffen, dass Empathie einen günstigen Einfluss auf die Bereitschaft zur Kooperation hat – vorausgesetzt natürlich, dass sich die empathischen Gefühle auf den entsprechenden Interaktions- und Kooperationspartner richten

und nicht womöglich auf einen Dritten, der mit dem Interaktionspartner einen bestehenden Konflikt ausagiert.

Nun handelt es aber bei ›Empathie‹ nicht nur um einen Begriff mit einer erstaunlichen Übersetzungsgeschichte von der seit dem 18. Jahrhundert unter anderem durch Herder eingeführten ›Einfühlung‹ zur ›empathy‹ im 20. Jahrhundert im englischsprachigen Raum und zurück zur heute im Deutschen geläufigen ›Empathie‹, sondern es geht zugleich um einen Begriff mit komplexen sowohl historischen als auch aktuellen Definitionen, Verwendungsweisen und Grundlagen in der Theoriebildung.

Eine sorgfältige Auffächerung unterschiedlichster Bedeutungsdimensionen insbesondere deutschsprachiger Traditionen hat Fritz Hermanns jüngst in dem von ihm und Werner Holly herausgegebenen Band *Linguistische Hermeneutik. Theorie und Praxis des Verstehens und Interpretierens* vorgelegt; sie kann hier natürlich nicht im Einzelnen nachgezeichnet werden. Vielmehr ist zunächst eine spezifische der zahlreichen Bedeutungsangaben und Wortverwendungen aufzugreifen, bei der es sich um den Begriff der ›kollektiven Empathie‹ handelt (vgl. Hermanns 2007, 138):

Massenerlebnisse etwa bei Kundgebungen, Demonstrationen, Sportveranstaltungen und Konzerten, wo sich Menschen kollektiv empören oder kollektiv begeistern, sich kollektiv freuen (Jubel) oder kollektiv enttäuscht sind (so, wenn ein ganzes Stadion aufstöhnt). [...] Deshalb sind z.B. ›mitreißende‹ Reden sehr wahrscheinlich nur deshalb mitreißend, weil man sie nicht einsam erlebt, sondern kollektiv, d.h. in einem Kollektiv-erlebnis, für das sie zwar die Auslöser sind, das aber ohne das empathische Mitgehen der ZuhörerInnen nicht nur mit der Rede, sondern auch den Emotionen aller anderen ZuhörerInnen nicht zustande kommen würde.

Fritz Hermanns Erläuterung der ›kollektiven Empathie‹ kann um ein zweites Zitat ergänzt werden. Es handelt sich um eine Darstellung des Wissenssoziologen Karl Mannheim aus dem Jahr 1924/25, die in der Sache verblüffende Korrespondenzen aufweist:

Es ist bekannt, daß insbesondere bedeutende Revolutionsreden, wenn sie nur gedruckt gelesen werden, oft als nichtssagend und unbedeutend erscheinen, während sie in der Versammlung, wo der konjunktive Erfahrungsraum noch vorhanden war und die Rede sozusagen nur die hinweisende Funktion auf gemeinsam Erlebtes hatte, als ein adäquater Ausdruck erlebt wurden. Die Rede wird in solchen Fällen bei der Lektüre nicht mehr wirklich verstanden, weil wir nachträglich kaum mehr restlos in die konjunktive Verfassungsgemeinschaft einzudringen imstande sind und den spezifischen Funktionalitätsbezug der Wortzusammenhänge nicht mehr adäquat zu erfassen vermögen. Wir erfassen die Worte mehr oder minder nur von ihren uns allein zugänglichen Allgemeinbedeutungen her und nicht aus ihrer einmaligen Bezogenheit auf den zusammen erlebten Erfahrungszusammenhang, der in allen Zuhörern zur Zeit der lebendigen Auseinandersetzung noch vibrierte. (Mannheim 1980, 219)

Mannheim akzentuiert hier eine Besonderheit dessen, was er ›konjunktives Denken‹ nennt und das er dem nicht konjunktiven oder rationalen Denken an die Seite stellt: Das konjunktive Denken ist nämlich gerade nicht universell orientiert, sondern von der spezifischen Situation und den jeweils Beteiligten abhängig. Und dies trifft natürlich auch auf die von Hermanns skizzierte ›kollektive Empathie‹ zu.¹¹ Empathie ist somit zumindest in spezifischen Auffassungen und Erscheinungsformen in hohem Maß auf die vorgegebene vermittelnde Situation angewiesen, so dass sie nicht willkürlich aktiviert und gesteuert werden kann.

Damit ist nun jedoch davon auszugehen, dass *weder* das Feld des forciert Rationalen *noch* das des Empathischen per se universelle Verständigung zu garantieren vermag. Es kommt ferner hinzu, dass eine der zentralen Diskussionen des Begriffs der ›Empathie‹, die im Zuge seiner vielfältigen Differenzierungen stattfinden, um die Frage kreist, ob es sich hier überhaupt um primär affektive beziehungsweise primär kognitive Aspekte handelt oder vielmehr um eine Integration beider Fassetten – die Apostrophierung der Empathie als Emotion muss nämlich keineswegs ausschließen, dass kognitive Aspekte dabei eine Rolle spielen können. Vielmehr gehört die theoretische Orientierung der ›kognitiven Emotionstheorien‹, d.h. von Emotionstheorien, die ganz allgemein Emotionen als Folge kognitiver Bewertungen konzipieren, gegenwärtig zu der prominentesten Richtung der Emotionsforschung; hier wird auch die Empathie berücksichtigt.¹²

Wenn nun eingangs auf Habermas' Kommunikationstheorie unter Akzentuierung ihrer rationalen Fundierung und des entproblematisierenden, auf Einheitssemantiken abzielenden Übersetzungsbegriffs rekuriert wurde, dann fügen sich auch die knappen Hinweise in Habermas' Werk auf den ›Empathie‹-Begriff in die entsprechende Logik ein. Er spricht zwar von einer »Integration von Erkenntnisleistungen und Gefühlseinstellungen bei der Begründung und der Anwendung von Normen«, bezieht dies jedoch auf die »ideale (!) Rollenübernahme« in der für seinen Ansatz zentralen Annahme der idealen Kommunikationssituation. Das Empathische berücksichtigt Habermas dabei als eine Bedingung des Kognitiven:

Sie [die ideale Rollenübernahme] verlangt anspruchsvolle kognitive Operationen. Diese stehen wiederum in internen Beziehungen zu Motiven und Gefühlseinstellungen wie z.B. der Empathie. Anteilnahme am Schicksal des »Nächsten«, der oft der Fernste ist, ist in Fällen soziokultureller Distanz eine notwendige emotionale Bedingung für die vom Diskursteilnehmer erwarteten kognitiven Leistungen.

Der Theologe Hanspeter Schmitt hat einer umfangreichen Monografie zum Komplex von Empathie und Wertkommunikation vermutlich zu Recht betont, dass ein abschließendes Urteil darüber, wie Habermas die Funktion der Empathie sehe, nur schwer zu fällen sei. Schmitts Lesart zielt aber mit guten Argumenten darauf ab, dass Habermas zufolge die Empathie auf der Ebene von Motiven und Gefühlseinstellungen im Sinne einer vorgängigen emotionalen

Bereitschaft anzusiedeln sei, welche unabhängig von der eigentlich kognitiven Leistung des kommunikativen Handelns ablaufe. Schmitt folgert, dass hier letztlich ein Gegensatz von Empathie und Kognition aufgebaut werde (Schmitt 2003, 253f.).

Schmitt geht in seiner kritischen Auseinandersetzung mit Habermas' Konzept zunächst davon aus, dass es durchaus entscheidende Aspekte alltäglich stattfindender Kommunikationsprozesse theoretisch integrieren könne. Denn es gehe Habermas ja darum, die inneren hermeneutischen Prozeduren und Bedingungen der Verständigung unter Menschen, wie sie im Vollzug der Alltagskommunikation *eo ipso* stattfinden, herauszuarbeiten (ebd., 61). Dabei verkürze er aber, so die Kritik Schmitts, den Begriff der Kommunikation insgesamt auf das rationale Verständigungshandeln und setze das »evaluative Verstehen« selbst einfach voraus (ebd., 69). Schmitt geht es demgegenüber um die Frage, wie aus der Erlebensperspektive kommunikativ handelnder Subjekte heraus von ihnen der Stellenwert sozialer Phänomene und Ereignisse eingeschätzt und erörtert werde (ebd., 20). Schmitt zielt mit anderen Worten auf die Frage ab, wie das – und im Anschluss an die Erläuterungen zur Religionssoziologie oben ist hier zu ergänzen: heterogene – Bedeutungswissen einer Gesellschaft aufgebaut und verhandelt wird. Schmitt zufolge ist in diesem Zusammenhang eine intensive Berücksichtigung des Empathie-Begriff unerlässlich und zwar in einer Konzeption, welche die möglichen Verschränkungen von Kognition und Emotion in der sozialen Verstehensleistung selbst integriert (ebd., 252f.). Unabhängig davon, ob man sich Schmitt in seinen grundsätzlichen Annahmen und seinen Argumentationsschritten im Detail anschließen will, ist Empathie – und hierin ist ihm zu folgen – gewiss weder zu verwechseln mit der Bereitschaft zu universellem Verstehen als Garant gelingender Verständigung noch mit einer der eigentlichen rational gesteuerten Kommunikation vorgängig ablaufender Emotionalität oder Intuition; dies zeigt sich auch anhand der oben erwähnten Form der »kollektiven Empathie«, die wie gezeigt vielmehr die gemeinsam erlebte Situation voraussetzt.

Was bedeutet dies nun für die Fragen nach Rationalität und Emotion in Kooperation und Wettbewerb? Es zeigt sich, dass weder der »rationale Diskurs«, der das »bessere Argument« verabsolutiert, noch die Empathie als solche eine mühe- und reibungslose Überwindung von divergierenden Semantiken und Orientierungsrahmen ermöglichen. Weder Ratio noch Emotionen beziehungsweise Empathie erlauben mit anderen Worten die Herstellung universeller Verständigung und sind insofern weder gegeneinander auszuspielen noch als schlichtweg komplementär zu betrachten.

Es zeichnet sich damit ab, dass sich gezielte vergleichende semantische Analysen unter Rückgriff etwa auf die Methoden des Konzepts der kontrastiven und historischen Semantik als unverzichtbare Basis gelingender Verständigung in Kooperation und Wettbewerb erweisen. Denn sie stellen eine wichtige Fassung aller Übersetzungskonzepte und -tätigkeiten dar, die – anders als Habermas – Übersetzen als eine wissensbasierte Aufgabe begreifen, in der kulturspezifische Aspekte sorgsam zu erforschen und zu berücksichtigen sind.

Dem Übersetzungsbegriff kommt damit eine zentrale Rolle für die Offenlegung divergierender Semantiken in der innersprachlichen ebenso wie der zwischensprachlichen Verständigung zu, die weder durch universelle Rationalität noch durch als rein emotional aufgefasste Empathie ausgefüllt werden kann. Damit stellt er eine entscheidende Fasette tragfähiger interkultureller Kommunikationskonzepte dar, die in jedem Fall größte Aufmerksamkeit verlangt und als konstitutiver Aspekt aller Dialog-, Verhandlungs-, diplomatischen Austausch- und Konfliktprozesse sowohl in Theorie als auch Praxis verstärkt zu berücksichtigen ist. Denn mit der Konzentration auf eine Abklärung von Wissens- und Bedeutungsasymmetrien kann das erforderliche Problembewusstsein für angemessene Vermittlungs- und Übersetzungsprozeduren sowohl innerhalb als auch zwischen Gesellschaften an der entscheidenden Basis der Verständigungsbemühungen geschaffen werden. Die interaktive Aushandlung von Semantiken mit den betreffenden Verständigungs- und Fragestrategien rückt so in das Zentrum der Auseinandersetzung mit dynamischen Kommunikationsformen, die im gegenseitigen Austausch den Zuwachs an Kenntnissen, Lernen und interaktiven Gewinn im Sinn einer wohlverstandenen *distributed cognition* für alle Beteiligten ermöglichen.

ANMERKUNGEN

- 1 | Vgl. für einen knappen, gut fundierten Überblick: Nothdurft 2007.
- 2 | Ganz ähnlich äußert sich der Historiker und Theologe Rudolf von Thadden: »Wenn schließlich stabile demokratische Grundlagen für ein Zusammenleben von Menschen verschiedener Religionen und Kulturen geschaffen werden sollen, dann müssen verstärkte Anstrengungen zur Übersetzung von Glaubensinhalten und Moralvorstellungen in eine der heutigen Zeit angemessene Sprache unternommen werden. Es muss deutlich gemacht werden, dass es in der modernen Welt – im Unterschied zum Mittelalter – weniger um Konflikte von Glauben und Unglauben als um Spannungen von Glauben und Wissen geht und dass alle Wahrheitserkenntnis unter Argumentationszwang steht.« (Von Thadden 2003, 83)
- 3 | Ohne Frage sind dies weit reichende Annahmen, die nichts weniger als die Auffassung implizieren, dass es einen universalen philosophischen Diskurs unter den Angehörigen der verschiedenen Kulturen und Religionen geben kann.
- 4 | Dass Habermas zudem seine gesamte Theorie des kommunikativen Handelns und seine Konsens Theorie der Wahrheit unmittelbar mit dem explizit als religiös aufgefassten Motiv der Bundesgenossenschaft in Verbindung gebracht hat, macht ebenfalls deutlich, dass Habermas eine Übersetzung religiösen Denkens in vernunft- und wahrheitsorientiertes Denken für durchaus möglich hält. Es kann daher von einem Substrat des religiösen Gedankens universaler Bundesgenossenschaft in dem Konzept des auf Konsens abzielenden rationalen Diskurses gesprochen werden: »Erst Peirce und Mead haben dieses religiöse Motiv der Bundesgenossenschaft in den Gestalten einer Konsens Theorie der Wahrheit und einer Kommunikationstheorie der Gesellschaft

zu philosophischem Rang erhoben. Die Theorie des kommunikativen Handelns knüpft an diese pragmatistische Tradition an« (Habermas 1988, 378).

5 | Habermas' Modell der Rationalität kann daher als eine Lesart von Max Webers Theorie der okzidentalen Rationalisierung verstanden werden (vgl. auch Habermas 2005, 121; vgl. zu der ähnlichen Sicht des US-amerikanischen Soziologen John W. Meyer die Darstellung von Dierkes/König 2006, 130f.; für eine vergleichende Skizze der religionssoziologischen Positionen von Max Weber und Emile Durkheim vgl. Luckmann 1991, 48f.).

6 | Äußerst irritierend ist dabei, dass das Bemühen um »intersubjektiv geteilte Interpretationen«, das heißt um die Erzeugung einheitlicher Semantiken und Begriffsbedeutungen, in dieser nüchterneren Sicht auf das Bestehen möglicher Asymmetrien plötzlich gar nicht mehr ganz eindeutig von dem zu trennen ist, was Habermas in derselben Stellungnahme als »fundamentalistisch« bezeichnet hat: »Mit diesem Prädikat bezeichnen wir eine Geisteshaltung, die auf der politischen Durchsetzung von eigenen Überzeugungen und Gründen auch dann beharrt, wenn diese alles andere als allgemein akzeptabel sind.« (Habermas/Derrida 2004, 55)

7 | Während in Habermas' Konzept die kommunikativ – wenngleich eben nicht immer ohne »latente Gewalt« – hergestellten intersubjektiv geteilten Interpretationen als Grundlage der rationalen Argumentation und des anzustrebenden einvernehmlichen »Telos der Verständigung« (Habermas/Derrida 2004, 63) gesehen werden, verteidigt Habermas zufolge der durch religiösen »Fundamentalismus« bedingte Terrorismus seine Einheitssemantiken »sogar mit Gewalt«, das heißt mit offener Gewalt (vgl. Habermas/Derrida 2004, 55; vgl. zu der Verteidigung von Einheitssemantiken durch Terror Albert/Stetter 2006, 72). Hier geht es darum, den anderen – zur Not mit Gewalt – dazu zu zwingen, so zu denken, wie man selbst; dort, sich – unter Umständen unter Anwendung latenter Gewalt – darauf zu einigen, welche gemeinsame Sicht einzunehmen ist. Vgl. hierzu Schiewer 2008.

8 | Eine fundierte Auseinandersetzung mit kommunikationstheoretischen Grundlagen, Unternehmenskommunikation und Öffentlichkeitsarbeit findet allerdings bislang erst in Ansätzen statt. Vgl. für einen Überblick über die Desiderata: Zerfaß 2006, 16ff.

9 | Dies bezieht sich sowohl auf externe als auch die interne Kommunikationsprozesse: »Schlanke und flexible Strukturen, die infolge des internationalen Wettbewerbsdrucks allorts eingeführt wurden, erfordern neue Formen der innerbetrieblichen Koordination. [...] Unübersehbar sind ferner die Anstrengungen, sich in gesättigten und wenig innovationsträchtigen Märkten mit kommunikativen Mitteln zu profilieren. [...] Bereits jetzt ist absehbar, dass klassische Werbeformen mehr und mehr durch innovative Formen der personalen und interaktive Kommunikation ergänzt werden. Schließlich hat die zunehmende ökologische und gesellschaftspolitische Sensibilität vieler Bürger dazu geführt, daß Unternehmen immer häufiger um die gesellschaftliche Akzeptanz konkreter Vorgehensweisen ringen müssen. Dies betrifft die Grundsatzdebatten um verschiedene Risikotechnologien, aber auch Auseinandersetzungen um die Ansiedlung oder Schließung einzelner Produktionsstätten, bei denen stets mit den Einwänden von Anrainern, Ökogruppen oder Gewerkschaften zu rechnen ist. Im Kreuzfeuer der Kritik stehen ferner Produkte, Produktionsprozesse und Vermarktungsmethoden, die aus moralischen Gründen (Umweltverträglichkeit, Kinderarbeit, Bestechung) bedenklich

erscheinen. [...] So kann es nicht verwundern, daß man sich in der Praxis und teilweise auch in der Wissenschaft verstärkt mit Fragen der Krisenkommunikation auseinandergesetzt hat. Dieses Diskussionsfeld steht stellvertretend für den gesamten Bereich der Öffentlichkeitsarbeit und Public Relations, deren empirische Bedeutung immer deutlicher erkannt wird.« Zerfaß 2004, 14f.

10 | Wenngleich Zerfaß in seinen kommunikationstheoretischen Basisannahmen auf Jürgen Habermas' Ansatz Bezug nimmt, so berücksichtigt er – was vor dem Hintergrund der Zielrichtung seiner Überlegungen zwingend ist – sowohl die Formen der Argumentation als auch der Persuasion und berücksichtigt weiterhin informierende Kommunikationsstile: »In methodischer Hinsicht handelt es sich hierbei um regulative Leitideen, die einander analytisch ausschließen, aber in der konkreten Interaktion durchaus vermischt werden können. [...] In Beratungen und Diskursen orientieren sich die Beteiligten am Leitbild der Argumentation. In Verhandlungen setzt man übereinstimmend auf persuasive Muster. Manipulative Kommunikationssequenzen (z.B. Propaganda) können dagegen nur gelingen, wenn Ego seine persuasive Absicht verschleiern und Alter im Glauben gelassen wird, dass er überzeugt werden soll.« Zerfaß 2006, 184.

11 | Dabei müssen die Befragten die jeweilige Imagedimension (z.B. die Mitarbeiterqualität einer Bank) auf einer polaren Skala mit mehreren Attributpaaren (»kompetent« – »inkompetent«, »bürokratisch« – »unbürokratisch«) verorten.

12 | Wenn man die (durchschnittlich) angekreuzten Beurteilungen durch eine Linie miteinander verbindet, erhält man auf sehr einfache Weise ein grafisches Imageprofil, das mit den Einschätzungen anderer Akteure bzw. einem angestrebten Idealbild verglichen werden kann.

13 | Der Profilvergleich ist ein erster Baustein für den Vergleich empirisch erhobener Images und Meinungen.

14 | Dies betont auch Ansgar Zerfaß ohne Einschränkung, obwohl er informative, argumentative und persuasive Kommunikationsstile zumindest in analytischer Perspektive voneinander abzugrenzen bereit ist: »Die Alltäglichkeit von Kommunikationsprozessen versperrt häufig den Blick auf die nahe liegende Frage, warum wir überhaupt kommunizieren – genauer gesagt: welche Gründe uns dazu bewegen, mit Mitteilungs- und Verstehenshandlungen in den Lauf der Welt einzugreifen. Die Antwort liegt auf der Hand: Kommunikative Aktivitäten sind Handlungen, und als handelnde Akteure trachten wir stets danach, bestimmte Interessen [Hervorh. bei Zerfaß] zu realisieren, die sich entweder auf individuelle Bedürfnislagen oder soziale Erwartungshaltungen zurückführen lassen« (ebd. 2006, 209).

15 | Diese Auswirkungen von Empathie bestätigt auch die Konflikt- und Friedenspsychologie, in der Formen kooperierenden und defektierenden beziehungsweise gewinn- und verlustfokussierten Verhaltens in der Verhandlungsführung sowie in Dilemma-Situationen im Allgemeinen und in außenpolitischen Dilemmata im Besonderen untersucht werden. Vgl. Fiedler 2004 u. Trötschel/Gollwitzer 2004.

16 | Äußerst komplex werden die Dinge im interkulturellen Vergleich unter Berücksichtigung kulturell variabler Emotionsauffassungen. Die amerikanische Kommunikationswissenschaftlerin Sally Planalp macht zum Beispiel auf Unterschiede zwischen individualistisch und kollektivistisch geprägten Gesellschaften aufmerksam: »In collectivist cultures, empathy is not really an issue, but rather seems to be a normal and

unproblematic part of everyday life. In individualized cultures you may have to go out of your way to take another person's point of view and feel his feelings, but in collectivist cultures, emotions are not as strictly divided between yours and mine. [...] The fine distinctions that Western academics make among varieties of emotional connections also make little or no sense from many non-Western points of view. Chances are that these cultures do not distinguish among the feelings that you 'catch' from another person (contagion), the feelings that you adopt from imagining another's situation (empathy), the feelings that you have about another's situation (sympathy), or the thoughts that you have about another's feelings (understanding). Their distinctions may instead be between socially appropriate feelings or socially inappropriate feelings, or between social feelings that count as emotions and individualized feelings that count as only something comparable to what we would call 'sensations'.« (Planalp 1999, 215f.)

17 | So hat Karsten R. Stueber in seiner 2006 vorgelegten Monografie »Rediscovering Empathy. Agency, Folk Psychology, and the Human Sciences« für eine Differenzierung von »basic empathy« und »reenactive empathy« plädiert. »Basic empathy« basiert Stueber zufolge auf der unmittelbaren Wahrnehmung von Formen des Emotionsausdrucks in Mimik und Verhalten des Gegenübers (vgl. Stueber 2006, u.a. 139 u. 219); dem liegt die von Paul Ekman in Orientierung an Charles Darwin formulierte Annahme des Bestehens einer kleinen Zahl von Basisemotionen zugrunde, deren mimischer Ausdruck universell gleich und zutreffend erkennbar sein soll. »Reenactive empathy« setzt demgegenüber das Verstehen der Gründe für die betreffende von alter in Mimik und Verhalten zum Ausdruck gebrachte Emotion voraus: »We need to understand why that person is angry, why he is grasping the cup, or why he responded to a particular situation in a special manner; that is, we need to understand the reasons for his actions. Here we need to use the full realm of folk-psychological concepts, particularly belief and desire. And a theory theorist will claim that this involves a heavy dose of theory.« (Stueber 2006, 147 u. 219) Vgl. für einen ganz knappen Überblick über die amerikanische Forschungsdiskussion affektiver und kognitiver Fassetten des Empathischen: Nathanson 2003, 108ff.

LITERATUR

- Albert, Mathias/Stetter, Stephan (2006): Viele Weltgesellschaften, viele Konflikte? Zur Rolle von »Konflikt« in Weltgesellschaftstheorien. In: Thorsten Bonacker/Christoph Weller (Hg.): Konflikte der Weltgesellschaft. Akteure – Strukturen – Dynamiken. Frankfurt a.M. 2007, S. 49-76
- Dierkes, Julian/Koenig, Matthias (2006): Zur Ambivalenz der universalistischen Weltkultur – Konfliktbearbeitung und Konfliktdynamik aus Sicht des neuen soziologischen Institutionalismus. In: Bonacker/Weller 2007, S. 127-148
- Fiedler, Klaus (2004): Soziale Kognition und internationale Beziehungen. In: Sommer/Fuchs 2004, S. 103-115

- Günthner, Susanne/Luckmann, Thomas (2002): Wissensasymmetrien in interkultureller Kommunikation. In: Kultur(en) im Gespräch. Hg. v. Helga Kotthoff. Tübingen, S. 213-243
- Habermas, Jürgen (1988): Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen. Frankfurt a.M.
- Ders. (2005): Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze. Frankfurt a.M.
- Ders./Derrida, Jacques (2004): Philosophie in Zeiten des Terrors. Zwei Gespräche, geführt, eingel. u. komm. v. Giovanna Borradori. Berlin [Übersetzung der Originalausgabe »Philosophy in a Time of Terror«. Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida, 2003]
- Ders./Ratzinger, Joseph (2005): Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion. Mit einem Vorwort hg. v. Florian Schuller. Freiburg
- Hermanns, Fritz (2007): Empathie. Zu einem Grundbegriff der Hermeneutik. In: Linguistische Hermeneutik. Theorie und Praxis des Verstehens und Interpretierens. Hg. v. Fritz Hermanns u. Werner Holly. Tübingen, S. 127-172
- Luckmann, Thomas (1991): Die unsichtbare Religion. Mit einem Vorwort v. Hubert Knobloch. Frankfurt a.M.
- Mannheim, Karl (1980): Eine soziologische Theorie der Kultur und ihrer Erkennbarkeit (Konjunktives und kommunikatives Denken) [1924/25]. In: Ders., Strukturen des Denkens. Frankfurt a.M.
- Mummert, Uwe/Sell, Friedrich L. (Hg.) (2005): Emotionen, Markt und Moral. Münster
- Nathanson, Amy I. (2003): Rethinking Empathy. In: Communication and Emotion. Essays in Honor of Dolf Zillmann. Ed. by Jennings Bryant a. David Roskos-Ewoldsen. Mahwah (NJ), S. 107-130
- Nothdurft, Werner (2007): Arikel »Kommunikation«. In: Handbuch interkulturelle Kommunikation und Kompetenz. Grundbegriffe – Theorien – Anwendungsfelder. Hg. v. Jürgen Straub, Arne Weidemann u. Doris Weidemann. Stuttgart/Weimar, S. 24-35
- Planalp, Sally (1999): Communicating Emotion. Social, Moral, and Cultural Processes. Cambridge
- Schiewer, Gesine Lenore (2005a): Kommunikative Verständigung oder Interpretation? Der Rezipient im Fokus einer linguistisch fundierten Hermeneutik. In: Tagungsband 5. Kolloquium Transferwissenschaften »Wissenstransfer: Erfolgskontrolle und Rückmeldungen aus der Praxis« in Göttingen. Hg. v. Albert Busch, Sigurd Wichter u. Gerd Antos. Frankfurt a.M., S. 265-279
- Dies. (2005b): Umwelt – Kultur – Literatur: Konzepte psychologischer Ökologie im 20. Jahrhundert und ihre Bedeutung für die Umweltkommunikation. In: Natur – Kultur – Text. Beiträge zu Ökologie und Literaturwissenschaft. Hg. v. Catrin Gersdorf u. Sylvia Mayer. Heidelberg, S. 109-124
- Dies. (2006): Der »Dialog der Kulturen« als Problem einer interkulturellen Kommunikationskultur. Anmerkungen zur Initiative der Vereinten Nationen. In: Eco-Semiotics. Umwelt- und Entwicklungskommunikation. Hg. v. Ernest W.B. Hess-Lüttich. Tübingen, S. 371-394
- Dies. (2008): Der »Dialog der Kulturen« als diskurstheoretisches Problem. Zur Kontroverse von Jürgen Habermas und Joseph Kardinal Ratzinger um Wissenschaft und

- Religion. In: Wissenstransfer und Diskurs. Hg. v. Sigurd Wichter u. Oliver Stenschke. Frankfurt a.M. [= Transferwissenschaften 7] (i. Ersch.)
- Schmitt, Hanspeter (2003): Empathie und Wertkommunikation. Theorie des Einfühlungsvermögens in theologisch-ethischer Perspektive. Freiburg Schweiz
- Sommer, Gert/Fuchs, Albert (Hg.) (2004): Krieg und Frieden. Handbuch der Konflikt- und Friedenspsychologie. Weinheim/Basel/Berlin
- Stueber, Karsten R. (2006): Rediscovering Empathy. Agency, Folk Psychology, and the Human Sciences. Cambridge (Mass.)
- Thadden, Rudolf von (2003): Identifikation im demokratischen Gemeinwesen. In: Wolfgang Schultheiß (Hg.) (2003): Zukunft der Religionen. Religion, Kultur, Nation und Verfassung. Multiple Identitäten in modernen Gesellschaften. Mit einem Geleitwort v. Johannes Rau. Frankfurt a.M., S. 81-85
- Trötschel, Roman/Gollwitzer, Peter (2004): Verhandlungsführung – psychologische Grundlagen. In: Sommer/Fuchs 2004, S. 116-128
- Zerfaß, Ansgar (2006): Unternehmensführung und Öffentlichkeitsarbeit. Grundlegung einer Theorie der Unternehmenskommunikation und Public Relations. Wiesbaden

Literarischer Essay

It's Kili Time

CHRISTOF HAMANN

Zugegeben: Einigermaßen stolz war ich. Eine Tour auf den Kilimandscharo war etwas anderes als eine Gipfelbesteigung in den Alpen. Wenn ich von meinem Plan erzählte, hörte ich Bewunderung aus den Reaktionen heraus. Der höchste Berg des afrikanischen Kontinents, das hörte sich nach etwas Besonderem, fast nach Abenteuer an. Auch wenn die gut einwöchige Tour organisiert, im Preis alles inklusive war, Flug, Übernachtung, Mahlzeiten, die Bergführer, die Träger.

Ungefähr ein halbes Jahr blieb mir, um zu trainieren, die Wuppertaler Hügel hinauf und hinab. Ich wusste, Kondition war nicht alles, ebenso wie Trittsicherheit, die ich mir über die Jahre hinweg bei Bergtouren angeeignet hatte. Aber beides war zumindest ein Startguthaben. »Die Höhenkrankheit«, sagte meine Hausärztin, »erwischt die einen, die anderen bleiben davon verschont. Intensives Training ist keine Garantie.«

Ich ließ verschiedene Impfungen über mich ergehen, schluckte Tabletten, um Malaria vorzubeugen, besorgte mir ein Visum und eine Zusatzversicherung, arbeitete die Checkliste ab, die vom Wiener Reiseleiter geschickt worden war. Dieser betonte in seinen Emails, wie wichtig es sei, sich gegen Kälte und Nässe zu schützen. Wir, die Teilnehmerinnen und Teilnehmer der Besteigung, insgesamt acht Personen, sollten da etwas investieren, in Funktionsunterwäsche, Fleece-Jacken, Windstopper-Anoraks usw. Das Gepäck, das von Trägern den Berg hinauf geschafft werden würde, musste in Seesäcken verstaut werden, insgesamt nicht mehr als 15 Kilogramm. Der Reiseleiter war gewissenhaft, er fütterte seine Kundschaft mit Informationen über die Entdeckungs- und Kolonisierungsgeschichte des Kilimandscharo, er leitete Sagen und Legenden an uns weiter, notierte Wissenswertes über die Bewohner der Region. Im Bezirk Kilimandscharo, schrieb er, leben etwa 2,2 Millionen Menschen, knapp ein Drittel davon unmittelbar auf den Hängen der Berge, bis zu einer Höhe von 1800 Metern; hier beginnt der *Kilimanjaro National Park*, der wirtschaftlich nicht genutzt werden darf. Dieser Park, eine der größten Attraktionen des Kontinents, ebenso wie der Wasserreichtum und der gute Boden machen die Region zur wohlhabendsten in Tansania.

Anfang Februar stieg ich am Amsterdamer *International Airport Schiphol* ins Flugzeug zum Kilimandscharo *International Airport*. Ich hatte leider nur einen Gangplatz zugewiesen bekommen. Der Flug, hieß es, wird acht Stunden und fünf Minuten dauern. Mein Nachbar, ein Schwarzer, nahm die gesamte Lehne zwischen uns in Beschlag. Die Alpen, ein leeres aufgerissenes Land. Die Wolken hoben sich grau vom Schnee ab. Das Warten auf das Essen, dann das Warten darauf, dass das Geschirr abgeräumt wurde usw. Auf der Karte wurde Khartoum angezeigt, und mir fiel sofort Charlton Heston in *Aufstand am Nil* ein und dann, wie sehr dieser sich für den Waffenbesitz engagierte. Der Film *Secondhand Lions* spielte ebenfalls teilweise in Afrika.

Der Platzhirsch fing eine Unterhaltung an, wollte von mir wissen, ob ich bis Dar es Salaam fliege. Nein, zum Kilimandscharo. Ich sagte das auch in der Hoffnung, der Schwarze würde mit »Großartig« oder »Wunderbar« reagieren, aber der ignorierte den Kilimandscharo fast völlig, fing stattdessen an, von seiner Heimat zu schwärmen. Der Kibo, was sei der schon, ein Haufen Geröll mit etwas Schneegepuder, in der Region jedoch, aus der er stamme, würden sich die Berge zu jeder Jahreszeit verwandeln und in einem neuen Licht zeigen, eine Reise nach Tansania sei nur lohnenswert, wenn sie nach Usambara führe. Ich dachte, mich verhöhnt zu haben, Usambara kannte ich nur als Name von spießigen Blumen, die auf großmütterlichen Fensterbänken vor sich hin gammelten. Aber ich fragte nicht nach, ließ den Platzhirsch weiter reden. Ladislaus, so hieß der Tansanier, kehrte von einem sechsmonatigen Aufenthalt an einer Chicagoer Universität zurück, wo er Forschungen im Bereich Chemie betrieben hatte. Für gewöhnlich arbeitete er am *Institute for Traditional Medicine* in Dar es Salaam, in dem, wenn ich ihn richtig verstand (Ladislaus' Englisch war um einiges besser), traditionelles medizinisches Wissen archiviert wurde. Den merkwürdigen Vornamen erklärte der Tansanier damit, dass er katholisch sei und seine Eltern wie viele Katholiken hier Namen von Heiligen für ihre Kinder wählen würden. Viel Spaß im Urlaub, sagte er zum Abschied. Ich überlegte noch eine ganze Weile, ob diese Floskel abschätzig gemeint war.

In der Empfangshalle des Flughafens hing ein riesiges Plakat vom Kibo, wie ich ihn von zahlreichen Fotos oder von Henry Kings Verfilmung von Hemingways *The Snows of Kilimandjaro* her kannte. Geworben wurde für *Kilimanjaro Premium Lager*: It's Kili Time. Time to kick back, relax and take it easy with your friends.

Mitarbeiter eines ortsansässigen Reisebüros namens *Crown Birds* geleiteten uns nach draußen, wo ich als erstes den eindringlichen Geruch von Akazien wahrnahm. Wir wurden in zwei Kleinbusse verfrachtet, die uns in die 100.000 Einwohner Stadt Moshi bringen sollten. Werbung, Beleuchtung und gleichmäßiger Straßenbelag hörten wenige Kilometer nach dem Flughafen auf. Ab und zu wurde die Dunkelheit von Neonröhren erhellt, die an kümmerlichen Hütten von Verandadecken hingen. Menschen tauchten immer wieder plötzlich im Licht der Scheinwerfer auf und wurden mit einem Hupen an den Straßenrand gescheucht. Mehrere Male durchquerten wir Ortschaften. Dann nahm die Zahl der Neonröhren zu, der Kleinbus bremste vor breiten Bodenschwellen mit auf-

gemalten Zebrastreifen, und der ansonsten schweigsame Beifahrer rief einen Namen nach hinten. Erst nach einer knappen Stunde überwand er die Einwort-Hürde: »We're in Moshi now. Soon we'll arrive at Keys Hotel.«

Helmut, mit dem ich ein Zimmer teilte, nannte unser Hotel luxuriös: Warmes Wasser ohne Ende, Ventilatoren, Swimmingpool, üppiges Frühstücksbuffet. Er war 70 Jahre alt, gebürtiger Vorarlberger, emeritierter Germanistikprofessor von der University of Nashville. In seiner Jugend sei er permanent auf Berge gestiegen; er hoffe nur, dass er noch genügend Mumm für diesen hier habe. Aber wenn nicht, dann nicht. Während wir vor dem Hotel auf unseren Transport zum *Marangu Gate*, dem Ausgangspunkt der Tour, warteten, hatten wir eine gute Sicht auf den wolkenverhangenen Kibo. Passanten, manche zu Fuß, manche mit einem Fahrrad unterwegs, grüßten freundlich auf Englisch. Auf der anderen Straßenseite befand sich eine mit Glasscherben gespickte Mauer, dahinter lagen Hütten mit Wellblechdächern, die Fensteröffnungen waren mit Holzlatten zugenagelt worden. Ich konnte nicht erkennen, ob jemand darin wohnte.

Herbert, unser Reiseleiter, diskutierte mit Franco, unserem Bergführer, wegen der Verspätung. Dessen Begleiter verstauten die Seesäcke im Bus. Links und rechts der Straße lagen immer mal wieder Sonnenblumenfelder. Auf der Fahrt, die zuletzt in Serpentinaen steil bergauf ging, durchquerten wir einen Ort namens Himo. Der Schwarze neben mir, Ernesto, sagte in gebrochenem Englisch, dass er hier wohne, und dass er zwei Brüder habe. Er zeigte nach draußen auf ein paar Hütten. »Welcome to Tanzania«, sagte er außerdem.

In *Marangu Gate* regnete es in Strömen. Wir flüchteten ins *Climbers Orientation Center*, um vor einem maßstabgetreuen Relief des knapp 800 Quadratkilometer großen Nationalparks noch einmal aufgeklärt zu werden. Die höchste Erhebung des ehemaligen Vulkans heißt seit 1961, nachdem Tansania als einer der ersten afrikanischen Staaten die Unabhängigkeit erlangte, *Uhuru Peak*, auf deutsch Freiheitsspitze. Zuvor, 1889, war sie vom angeblichen Erstbesteiger Hans Meyer auf den Namen des im Vorjahr zum Kaiser gekrönten Wilhelm II. getauft worden. Wir hatten uns bereits im Vorfeld dazu entschlossen, wie die meisten der ungefähr 20.000 Touristen, die Jahr für Jahr aus Deutschland, aus anderen europäischen Staaten, aus den USA und Ländern Asiens anreisen, die im Volksmund *Coca-Cola-Route* lautende Tour zu gehen und damit die bequemste Variante. *Mandara Camp*, *Horombo Camp*, Kibo-Hütte lauteten die Stationen unseres Aufstiegs. In knapp fünf Tagen, sagte Franco, würden wir oben am Kraterrand stehen, vier Tage wandern und dabei jeweils um die 1000 Meter Höhe gewinnen und dazwischen, auf Horombo, einen Tag zum Akklimatisieren einlegen.

Während wir unter dem Vordach eines Kiosks die Auslagen studierten und auf ein Nachlassen des Regens hofften, wanderten an die 20 Schwarze an uns vorbei, Turnschuhe an den Füßen, ansonsten hatten sie lange, zum Teil auch kurze Hosen und T-Shirts an. Über ihren Köpfen ragten unsere Seesäcke oder große, weißrot gestreifte Plastiksäcke empor, die die Vorräte enthielten. In den Händen trugen sie Tüten mit Toastbrot, Paletten mit Eiern, große Wasserfla-

schen. Ernesto überreichte uns Lunchpakete, auf denen *Safari pack* stand: »rich and tasty«. Wir verstaute sie in den Tagesrucksäcken, dann überwandten wir uns: In orangenen, gelben, hellblauen Regencapes betraten alle den *Kilimanjaro National Park*, nachdem wir zuvor die zu Ehren von Hans Meyer aufgestellte Tafel gelesen hatten: »The first European explorer who conquered the summit of Mount Kilimanjaro in 1889.«

Der Regen ließ nach, aber nur kurzzeitig, wie es sich gehörte für einen Regenwald. An die hellbraunen bis grauen Baumstämmen, mit unglaublich tiefer Rinde, krallten sich Farne, Moose, Flechten. Auf dem rotbraunen, leicht bergan führenden Pfad lagen aufgeplatzte, mir unbekannte Früchte, von denen ein fauliger Geruch ausging. Helmut glaubte, Tiergeräusche zu hören, und alle horchten wir in dieses wunderbare verrückte Dickicht hinein. Auch ich war sicher, ein Kreischen gehört zu haben, von einem Vogel oder von einem Affen. Wir unterhielten uns, laut und fröhlich, an den wenigen Aussichtspunkten starteten wir in den wolkenverhangenen Himmel, die Regencapes hielten, was die Verkäufer versprochen hatten. Wir überholten andere Touristen und wurden überholt. Ich wechselte ein paar Sätze mit einem der Träger, auf dessen Stirn Schweißtropfen standen. Wie schwierig es sei, erzählte dieser, in Tansania Arbeit zu finden, und als ich sagte, ich sei das erste Mal in seinem Land, meinte der Träger wie zuvor Ernesto: »Welcome to Tansania.« Er fragte noch, ob es in Deutschland auch Wald gebe, darauf gab ich ihm zur Antwort: »Compared to this here only poor forest.«

Vier Stunden benötigten wir zum *Mandara Camp*, einer auf einer Lichtung des Regenwaldes gelegenen Ansammlung kleiner Hütten mit Wellblechdächern, die die Gruppe und schätzungsweise 50 weitere Wanderer beherbergen würde. Etwas abseits lagen Toilettenhäuschen und Waschbecken, sogar Duschen gab es. Gegen Abend klarte der Himmel auf. Von einem Aussichtspunkt etwas oberhalb des Camps bewunderten wir die raue Felsformation des Mawenzi. Herbert und Helmut versuchten, sich zu orientieren, aber sie konnten sich nicht auf die Richtung einigen, in der *Marangu Gate* und Moshi liegen. Dafür kam die Tierwelt zum Vorschein, sog. Colobusaffen und grüne Vögel, denen wir, ohne dass einem von uns ihr Name eingefallen wäre, lange hinterher sahen.

Das Essen, gebackene Kartoffeln mit Soße und Krautsalat, servierten einige der Träger in einer eigens dafür vorgesehenen Hütte. Nachdem sie das Geschirr abgeräumt hatten, tauchten sie nicht mehr auf, ihre Unterkünfte lagen getrennt von denen ihrer Arbeitgeber. Franco und Ernesto, sein nächster Mitarbeiter, sprachen einigermaßen gutes Englisch, die anderen – wenn überhaupt – nur wenige Sätze, und da keiner aus der Gruppe Swahili beherrschte, beschränkten sich die Unterhaltungen auf Begrüßungen und wenige Floskeln über Wetter und Essen. Von Ernesto erfuhr ich am nächsten Tag, während wir in Richtung *Horombo Camp* wanderten, dass er und seine Kollegen bei *Crown Birds* für die Dauer der Wanderung angestellt seien. Sie verdienten in dieser Zeit verhältnismäßig gut, doch das kurzfristige und saisonbedingte Arbeitsverhältnis beinhaltet zugleich einen großen Unsicherheitsfaktor. In den Regenzeiten von Oktober bis Dezember und März bis Mai blieben die Touristen grundsätzlich

aus, und während der Saison wüsste kein Träger hundertprozentig, ob er das nächste Mal wieder gefragt würde. Zudem bestünde für die schwerbepackten und schlecht ausgerüsteten Träger ein hohes Unfallrisiko. Sie, die neben dem Gepäck der ausländischen Wanderer auch die gesamten Nahrungsmittel und in den höheren Regionen das Wasser transportieren müssten, würden in der Regel ausrangierte Kleidungsstücke der Touristen, Berg- oder Turnschuhe mit abgelaufenem Profil, ausgefranzte Anoraks, und, wenn überhaupt, löchrige Regencapes tragen. Ernesto wollte mit dem Lohn der letzten Monate in Arusha einen Englischkurs belegen. Wie viel er verdiente, verriet er nicht. Auch Herbert hatte keine Ahnung. Auf jeden Fall herrschte eine ziemlich starre Hierarchie unter den Führern und Trägern, von Franco, dem *Chief guide*, bis hin zu denjenigen, die nichts anderes taten als unser Gepäck zu schleppen, und von denen die Jüngsten 15 Jahre alt waren. Zugegeben: Wir hatten ein schlechtes Gewissen, aber es gelang uns auch, es zu beruhigen – soviel wie mit diesem Job verdienten unsere Arbeitnehmer sonst nirgends.

Da wir den Regenwald verlassen hatten und uns durch ein Hochmoor bewegten, sahen wir nicht nur ab und an den Kibo oder den Mawenzi, sondern vor allem, wie viele Menschen unterwegs waren. Und im *Horombo Camp* wurden es immer mehr, diejenigen, die aufstiegen, diejenigen, die vom Kibo herunterkamen und hier noch einmal übernachteten, und diejenigen, die sich auf knapp 4000 Metern Höhe einen Tag lang akklimatisierten. Gegessen wurde in knapp bemessenen Schichten, vor den Toilettenhäuschen bildeten sich lange Schlangen. Die Wartenden unterhielten sich darüber, wann sie das letzte Mal richtigen Stuhlgang hatten, und über ihren Wunsch, jetzt endlich mal wieder alles loszuwerden. In den zwei Nächten, die ich im *Horombo Camp* verbrachte, schlief ich schlecht, der Druck auf die Schläfen nahm zu, ich verspürte ein leichtes, permanentes Unwohlsein. Die Symptome verstärkten sich in den nächsten beiden Tagen, während wir uns akklimatisierten, während wir langsam, um regelmäßigen Atem bemüht, durch eine Steinwüste zur nächsten und letzten Herberge wanderten, bei strahlend blauem Himmel, mit Blick auf den durchweg wolkenfreien Vulkan. Gegen 18 Uhr lagen alle auf 4700 Metern in den doppelstöckigen Betten, aber keiner konnte schlafen. Später stand der Großteil der Bergsteiger vor der Kibo-Hütte in Grüppchen zusammen. Deutsche, englische, russische, italienische Stimmen waren zu hören. Einige versicherten sich gegenseitig, dem Himmel noch nie so weit entgegen gewandert zu sein. Wenn sich dann, in dieser trotz mangelndem Sauerstoff gelösten Stimmung, die Frage nach dem ›Warum‹ stellte, wurden allerdings weniger der Himmel als vielmehr die eigene Psyche bemüht. Bei diesem Gipfel gehe es darum, den inneren Schweinehund zu überwinden, an die eigenen, körperlichen und psychischen, Grenzen zu stoßen und über sie hinauszugehen. Wer hier bestehe, meistere auch die Schwierigkeiten des Alltags. Der Berg gebe Kraft.

Franco und Ernesto weckten uns kurz vor Mitternacht. Tee wurde serviert und ein paar Kekse, danach brachen wir auf. Alle, bis auf einen aus der Gruppe, der sich entschlossen hatte, auf der Hütte unsere Rückkehr zu erwarten. Unzählige Stirnlampen flackerten durch die Nacht. Meine beleuchtete einen Aus-

schnitt, der kaum mehr als ein paar Beine und etwas Geröll umfasste. Was gut war: Hätte ich das gesamte Geröllfeld überblickt, hätte es mir wahrscheinlich keine Kraft gegeben, sondern mich so sehr entmutigt, dass ich umgekehrt wäre. Die Kälte kroch durch meine dicken Handschuhe, die gut genähte Windstopper-Jacke und die Fleece-Mütze. »It's Kili Time«, sagte ich halblaut, aber niemand reagierte. Bis zur Hans-Meyer-Höhle, die ungefähr auf halber Höhe zum Kraterrand lag, wanderten wir als Gruppe, ganz langsam einen Fuß vor den anderen setzend. Drüben, am Mawenzi, wusste Herbert, hießen auch die Gipfel noch nach ihren einstigen Erstbesteigern, nach Meyer und Ludwig Purtscheller. Und früher hätten Unterkünfte auf dem Weg nach Bismarck und Carl Peters geheißt. Kurz hinter der Höhle kehrte ein weiterer von uns um. Der Rest der Gruppe zerfiel. Ich ging hinter Helmut, vor uns Ernesto. In den Blick gerieten immer wieder dessen braune Turnschuhe, die nicht im besten Zustand waren. Der Weg war steil und rutschig. Der 70-Jährige und ich, der fast 40-Jährige, mussten alle paar Meter stehen bleiben, wir hingen über unseren Stöcken und erfuhren am eigenen Leib, was es hieß, nach Luft zu schnappen. Wenn ich dann nach oben blickte, sah ich Ernesto von Kopf bis Fuß. Geduldig wartete der Bergführer, suchte einen geeigneten Weg durch die nicht aufhören wollenden Steinplatten und brachte uns mit aufmunternden Worten zum Weitergehen. Was er wohl von den zwei Touristen denken mochte, die sich mit letzter Kraft Schritt für Schritt voran schleppten? Vielleicht fragte er sich, weshalb zwei Menschen sich so verausgabten, nur um einen Berg zu besteigen? Ich fragte mich das in jedem Fall, mehrfach, zumal es in meinen Schläfen heftig pochte und die Übelkeit bedenklich zugenommen hatte. Wenn hier jemand umkam, dann wegen der Höhenkrankheit, sagte ich mir immer wieder, jeden Monat im Schnitt ein Bergsteiger, laut einem Gerücht, das auch mir zugetragen worden war. It's Kili Time. Trotzdem setzte ich weiter einen Fuß vor den anderen. Den Sonnenaufgang erlebten Helmut und ich vielleicht 100 Meter unterhalb des Kraterrands. Unten das Wolkenmeer, darüber der Mawenzi und ein Himmel, der sich immer stärker orange färbte. Wir staunten, zugleich aber waren wir zu erledigt, um das Naturspektakel angemessen zu würdigen.

Oben am Kraterrand hatte ich noch die Kraft, in eine Digitalkamera zu lächeln, gemeinsam mit Helmut und Ernesto, den wir zwei Erschöpften in die Mitte nahmen. Wir lehnten gegen eine Tafel, die uns informierte, dass wir jetzt am *Gilman's Point* auf 5681 Meter seien. Wie drei Kumpels, sagte mir ein Freund hinterher, als ich ihm das Foto zeigte, die gemeinsam ihren Erfolg genießen. Das nenne ich mal eine Begegnung zwischen Kulturen. Zugegeben: Wir waren stolz. Und dankbar. »It's Kili Time«, rief ich ein ums andere Mal, so laut ich konnte, beim dritten Mal stimmte Helmut mit ein. »Wenn wir unten sind«, raunte er mir in seinem Vorarlberger Dialekt zu, »schenke ich ihm meine Handschuhe. Ich wollte mir sowieso neue kaufen.« »Und ich«, fügte ich hinzu, »gebe ihm zum Abschied meinen alten Schlafsack. Den hat er sich verdient.« Helmut und ich würden am *Marangu Gate* eine Siegerurkunde überreicht bekommen. Auf die Ehrenurkunde verzichteten wir. Dazu hätten wir den Krater zur Hälfte umrunden und auf die 200 Meter höher gelegene *Uhuru Peak* hinaufsteigen

müssen. Unten in der Ebene wäre der Weg ein Spaziergang gewesen, hier oben jedoch kam er uns vor wie ein Gang ans andere Ende der Welt. Wir sahen hinüber zu den recht spärlichen Gletscherformationen und hinab in die Wolken, bis die Kälte überhand nahm, dann baten wir Ernesto, uns zurück in tiefere Gefilde zu begleiten. Dieser wirkte erleichtert. Vielleicht hatte er befürchtet, uns, den einen links, den anderen rechts im Schlepptau, erst auf die Freiheitsspitze hinauf- und dann wieder hinabzerren zu müssen. »Never mind«, sagte er, besser sei die Aussicht drüben sowieso nicht. Das Geröll sei etwas höher aufgeschichtet, und oben stünde ein anderes Schild als hier. Etwas größer, aber kaum der Rede wert. Die Aufschrift, auf Englisch, würde lauten: »Liebe Touristen, bitte hinterlassen Sie den Ort so, wie Sie ihn vorgefunden haben.« Wir schauten ihn fragend an, doch Ernesto verzog keine Miene. Oder erst dann, als er uns den Rücken zukehrte und begann, vorsichtig durch das Geröll hinab zu steigen.

Gesellschaft für interkulturelle Germanistik

Berichte

DEUTSCH IM INTERKULTURELLEN BEGEGNUNGSRAUM OSTMITTELEUROPA

Bericht über die GiG-Tagung vom 7. bis 9. Mai 2009 an der Károli Gáspár Universität, Budapest

ERNEST W.B. HESS-LÜTTICH

Gemeinsam mit dem Germanistischen Institut der Károli Gáspár Universität zu Budapest und der Fakultät für Wirtschaftswissenschaften der Technischen Hochschule ebendort hat die internationale *Gesellschaft für interkulturelle Germanistik (GiG)* zu einer Konferenz am 7. bis 9. Mai 2009 eingeladen, die das ebenso geschichtsträchtige wie aktuelle und zukunftsweisende Thema *Ostmitteleuropa als Begegnungsraum* zum Gegenstand eines interdisziplinären Dialogs zwischen den Teilfächern der Germanistik einerseits und zwischen der Germanistik und andern Fächern wie den Sozial-, Wirtschafts- und Kommunikationswissenschaften andererseits zu erheben sich vorgenommen hat. Das Thema war dieser Intention entsprechend weit gefasst: Es umgreift alle Arten der Begegnung – kulturelle, sprachliche, literarische, wirtschaftliche, soziale, mediale, konfessionelle – in dieser insbesondere nach der sog. Osterweiterung der Europäischen Union in den Fokus des allgemeinen Interesses geratenen Region mit all ihren komplizierten historischen, politischen, ökonomischen, Verwerfungen und Verflechtungen.

Ostmitteleuropa als Schnittstelle eines einmalig fassettenreichen interkulturellen Raums zwischen ehemals verfeindeten politischen Blöcken bietet eine Vielzahl von kaum oder wenig erforschten Fragestellungen, bei deren Bearbeitung sich verschiedene theoretische Ansätze bewähren können und die nicht selten auch genauere empirische Untersuchungen erfordern. In vollem Bewusstsein der historischen Tiefendimension des Themas konzentrieren sich die Beiträge indes in der Regel eher auf die Gegenwart und allenfalls jüngste Vergangenheit, um einerseits der ständig zunehmenden Bedeutung interkultureller Kommunikation auf den tangierten Fachgebieten gerecht zu werden, an-

dererseits um das kreative Potential dieser in vielen Hinsichten stimulierenden europäischen Region zu erschließen.

Entsprechend hochrangig haben die Gastgeber die festliche Eröffnung in den historischen Räumen der traditionsreichen Károli Gáspár Universität auszugestalten gesucht: Nach den Grußworten seiner Exzellenz Hochwürden Bischof Gusztáv Bólskei, ihrer Exzellenz Dr. Dorothee Janetzke-Wenzel, Botschafterin der Bundesrepublik Deutschland und zugleich Schirmherrin der Veranstaltung, seiner Exzellenz Dr. Michael Zimmermann, Botschafter der Republik Österreich, seiner Exzellenz Christian Mühlethaler, Botschafter der Schweiz sowie seiner Magnifizienz Péter Balla, dem Rektor der Universität, wird die Tagung eröffnet vom Präsidenten der *GiG* gemeinsam mit seinen Kollegen Frau Prof. Dr. Anita Czeglédy, der Leiterin des Lehrstuhls für Germanistik an der Károli Gáspár Universität, und Herrn Dr. Ulrich Langanke, dem Leiter des Fachgebiets Interkulturelle Kommunikation an der Fakultät für Wirtschaftswissenschaften der Technischen Hochschule. Die Redner heben in ihren kurzen Ansprachen die Bedeutung des Deutschen als eines wichtigen Kommunikationsmittels in Mitteleuropa hervor und weisen darauf hin, dass derzeit mehr als 17 Millionen Menschen in Europa Deutsch als Fremdsprache lernen, von denen allein zwei Drittel aus dem Osten Europas stammen.

Der Staatssekretär des ungarischen Ministeriums für Bildung und Wissenschaft, der Germanist und prominente Sprachforscher Prof. Dr. Karl Manherz, zugleich Präsident des Ungarischen Deutschlehrerverbandes, lässt es sich nicht nehmen, den zugleich bildungspolitisch brisanten und fachlich gehaltvollen Eröffnungsvortrag zu halten. Er sucht zunächst den Leitbegriff des Tagungsthemas Ostmitteleuropa einzugrenzen und verdeutlicht dabei, wie problematisch die geografische Bestimmung des Ausdrucks sein kann. Dann erinnert er an die zentrale Rolle Ungarns Rolle als Begegnungsstätte zweier deutscher Kulturen in der Vergangenheit mindestens bis zur sog. Wende 1989. In einem optimistischen Ausblick skizziert er die Zukunft des Faches in Ostmitteleuropa, in dessen Rahmen noch zahllose Untersuchungsfelder gründlicher Erforschung harren. Allein schon die Beobachtung des gegenwärtigen Sprachwandels durch den intensiven Kontakt mit den anderen deutschen Sprachgebieten sei eine germanistische Herausforderung. Aber auch die interdisziplinäre Öffnung des Faches und die Vernetzung von sprach- und kulturwissenschaftlichen Ansätzen mit andern Fächern (bis hin zu wirtschaftswissenschaftlichen und politischen Themenfeldern) gelte es noch zu intensivieren vor dem Hintergrund einer (auch aus demografischen Gründen) schwindenden Zahl von Staatsbürgern der Region, die sich in einem ethnischen Sinne zur deutschen bzw. deutschsprachigen Minderheit bekennen. Dabei sei die Bedeutung solcher Fachsymposien wie dem hier verwirklichten für die Stärkung und Erhaltung der deutschen Sprache als regionaler Verkehrssprache auch für die interkulturelle Zusammenarbeit in Wirtschaft und Kultur nicht zu unterschätzen. In diesem Sinne sei die Tagung der *GiG* über den »Begegnungsraum Ostmitteleuropa« die vielleicht wichtigste germanistische Veranstaltung Ungarns im Jahre 2009.

Der Direktor des Instituts für Deutsche Sprache in Mannheim, Prof. Dr. Dr. h.c. mult. Ludwig Eichinger, geht in seinem anschließenden Plenarvortrag mit dem Titel *Und auch das Deutsche. Alte und neue Mehrsprachigkeit als Herausforderung für Europa* auf die Frage nach der gegenwärtigen Stellung des Deutschen in Ostmitteleuropa ein und gelangt zu dem Schluss, dass das Deutsche – wie sich schon jetzt in der Wahl zweiter Fremdsprachen zeige (bei der das Deutsche nach dem Englischen noch immer die Spitzenstellung einnehme) – gemeinsam und in unterschiedlicher räumlicher Verteilung mit dem Französischen (dann auch mit dem Spanischen und dem Russischen) das Zeug dazu habe, bei einer näherorientierten sprachlichen Ausgestaltung des europäischen Sprachraums gerade in Mittel- und Osteuropa eine wichtige Rolle zu spielen und es sich folglich in dieser Region besonders lohne, Deutsch zu lernen. Denn gerade nach dem EU-Beitritt der Länder Ostmitteleuropas (EU-Osterweiterung 2004-2008) könne das Deutsche seine früher traditionelle Rolle als *Lingua franca* vor allem in den Bereichen Kultur, Literatur und Wissenschaft in den ostmitteleuropäischen Gesellschaften wiedererlangen und – unbeschadet (oder parallel zu) der unstrittigen Dominanz des Englischen in den Bereichen Wirtschaft und Technologie – in einem durch historisch intensive Vernetzung geprägten Kultur- und Wirtschaftsraum Ostmitteleuropa im Rahmen der regionalen Mehrsprachigkeit neue Funktionen übernehmen.

Ein von der Hanns-Seidel-Stiftung unterstützter Empfang rundet den Eröffnungstag ab, der anschließend mit einer Vorführung des bewegenden Dokumentarfilms *Der Verrat* von Farkas-Zoltán Hajdú und Gábor Balogh seinen Ausklang findet, der die Geschichte der Siebenbürger Sachsen erzählt, die im Verlauf der Tagung noch in einem Vortrag von Zoltán Szendi genauer erläutert wird. Das Kulturprogramm wird außerdem (am zweiten Tag) ergänzt durch eine vom Goethe-Institut veranstaltete (und teilweise auch kontrovers aufgenommene) Lesung des deutsch-rumänischen Autors Richard Wagner, dieses Flaneurs zwischen Rumänien, Ungarn, Österreich, Deutschland und langjährigen Gefährten der Literaturnobelpreisträgerin Herta Müller (2009), dessen Werk András Balogh später in ihrem Vortrag genauer vorstellt.

Der Morgen des zweiten Tages beginnt mit dem Plenarvortrag des GiG-Präsidenten Prof. Dr. Dr. Dr. h.c. Ernest W.B. Hess-Lüttich zum Thema: *Deutschsprachige Minderheiten und ihre Medien in Ostmitteleuropa: ein Blick in deutsche Zeitungen in Ungarn*. In seinem einleitenden Überblick weist er darauf hin, dass außerhalb des deutschen Sprachraums heute ca. 300 Tages- und Wochenzeitungen (wenn man Vereinsblätter und Gemeindepostillen hinzunimmt, sogar über 3000) in deutscher Sprache erscheinen, die freilich oft immer noch das Image altmodischer Heimatzeitungen haben. Er frage sich, ob dieses Image heute noch mit der Wirklichkeit übereinstimme. Leider gebe es kaum repräsentative wissenschaftliche Untersuchungen zu dieser Frage. Dabei hätten solche Zeitungen in den letzten Jahren vielfach einen professionellen Modernisierungsprozess durchlaufen und nähmen wichtige Funktionen interkultureller Vermittlung wahr. Deshalb lohne für eine interkulturelle Germanistik, die sich im Sinne von Siegfried J. Schmidt auch als ›Medienkulturwissenschaft‹ verstehe (wie dessen Beitrag zu

einer früheren GiG-Tagung überschrieben war), ein schärferer Blick auf die heutige deutsche Presselandschaft im Begegnungsraum Ostmitteleuropa.

Denn gerade dort habe es nach der politischen Wende zu Beginn der 1990er Jahre etliche Neu- und Wiedergründungen gegeben, was auf einen wachsenden Bedarf schließen lasse, wobei insbesondere die *Baltische Rundschau* (Litauen 1994), die *Kaukasische Post* (Tbilisi 1994), die *Sibirische Zeitung* (Nowosibirsk 1998), die *Moskauer Deutsche Zeitung* (1998), die *St. Petersburgische Zeitung* (1991), die *ADZ (Allgemeine deutsche Zeitung für Rumänien)* 1992), die *Prager Zeitung* (1991) und die *Neue Pester Lloyd* (1994) hervorzuheben seien. Aus dem heute (wieder) kaum überschaubaren Spektrum deutschsprachiger Blätter im Raum Ostmitteleuropa schneidet der Referent dann im Blick auf den Konferenzort exemplarisch ein Segment heraus – Ungarn natürlich – und unterzieht es mit dem Ziel einer vorläufigen Bestandsaufnahme einer genaueren Betrachtung. Dabei richtet er sein Augenmerk, nach kurzer historischer Einbettung, vor allem auf die aktuellen Entwicklungen funktional-typologischer Differenzierung. Denn das Selbstverständnis vieler dieser Zeitungen habe sich in jüngster Zeit grundlegend gewandelt: neue Leserschichten sollten erschlossen werden; die Redaktionen seien oft gemischt und praktizierten selbst, was sie sich programmatisch vorgenommen haben: zur praktischen Verständigung zwischen Nachbarn beizutragen, »zwischen den beiden Kulturen zu vermitteln« (*Prager Zeitung*).

Es folgt ein weiterer Plenarvortrag von Gabriel A. Brennauer, dem Geschäftsführenden Vorstand der Deutsch-Ungarischen Industrie- und Handelskammer, der – unter dem Titel *Stand und Perspektiven der deutsch-ungarischen Wirtschaftsbeziehungen* und gestützt auf umfangreiche Statistiken – auch das Verhältnis von Sprache und Wirtschaft behandelt und dabei der Stellung des Deutschen besondere Bedeutung beimisst. Angesichts des zunehmenden Engagements deutscher Unternehmen in der Region könne Sprach- und Kulturvermittlung auch aus wirtschaftlicher Sicht helfen, interkulturelle Missverständnisse und Reibungsverluste zu vermeiden. Die Voraussetzungen dafür seien z.B. durch die Volumina der Direktinvestitionen aus Deutschland (aber auch Österreich und der Schweiz) und die Bedeutung der deutsch(sprachig)-ungarischen Wirtschaftskontakte im Verhältnis zu anderen Partnern in der Region durchaus gegeben.

Auch der dritte Tag wird durch zwei Plenarvorträge eingeleitet. Zunächst spricht Prof. Dr. Heinrich J. Dingeldein von der Philipps-Universität Marburg zum Thema *Fester Grund oder verlorenes Terrain?* Vor dem Hintergrund seiner langjährigen Erfahrungen in diesem Raum entwirft er ein plastisches Bild der »Rolle der deutschen Sprache im mittleren und östlichen Europa heute«, vor allem im Blick auf die deutschen bzw. deutschsprachigen Minderheiten in den Grenzregionen zwischen Ungarn und Rumänien, in denen die donauschwäbischen und sächsischen Minderheiten seit jeher eine wichtige Rolle spielten im wirtschaftlichen und kulturellen Leben. Das Bewusstsein der Rolle dieser Bevölkerungsgruppen im historischen Gedächtnis der Einwohner beider Länder könne bei aller Sensibilität gegenüber den Verwerfungen der gemeinsamen Geschichte im 20. Jahrhundert die Position der deutschen Sprache als regionaler Verkehrssprache möglicherweise wieder stärken.

Den sechsten und letzten Plenarvortrag des Symposiums schließlich hält Prof. Dr. Magdolna Orosz von der Loránd Eötvös Universität (ungar. Eötvös Loránd Tudományegyetem = ELTE), zugleich Präsidentin der *Gesellschaft für Ungarische Germanistik (GUG)*, über *Interkulturalität, Identität, Fremdheit – Analysekategorien der Literatur der Jahrhundertwende*, in dem sie auf dem Boden neuerer Ansätze zur Verortung des literarischen Individuums in den Kontexten der deutschsprachigen Literatur um die Jahrhundertwende (1900) auf die Bedeutung der interkulturellen Kontakte für die deutsch-ungarischen Beziehungen hinweist. Aus der literarischen Verkörperung stereotyper Charaktere von Akteuren der Jahrhundertwende und den für die Region so spannungsgeladenen Auseinandersetzungen der ostmitteleuropäischen Völker mit der dominanten deutschsprachigen Herrschaftsschicht in der Österreich-Ungarischen Monarchie und im Deutschen Reich ließen sich *per analogiam* Schlüsse ziehen, die zur Vermeidung historischer Fehler in diesem Raum beitragen könnten.

Angesichts der in dieser Fülle unerwarteten Zahl der zu dieser Konferenz angemeldeten Vorträge musste das Programm in vier Parallelsektionen aufgeteilt werden, über die hier nur stichwortartig berichtet werden kann, wofür die Referenten Verständnis haben werden. Der Berichterstatter versucht dabei, eine inhaltliche Bündelung zu verbinden mit einer lockeren Orientierung an dem chronologischen Verlauf der Tagung, um das Bild der Vielfalt zu erhalten, das der Teilnehmer bei aller thematischen Konzentration gewann (aus Raumgründen wird im Folgenden auf Titel und Herkunftsbezeichnungen verzichtet).

Eine der Sektionen umfasst vor allem Beiträge zur Literatur des 20. Jahrhunderts, in der das Thema ›Ostmitteleuropa‹ in je spezifischer Weise ästhetische Form annimmt. Sabine Egger fragt nach dem Verhältnis zwischen Deutschland und Osteuropa in der Lyrik Johannes Bobrowskis; Stephan Krause untersucht das Bild von Dresden in den Gedichten von János Térey; Withold Bonner geht der Frage nach, welche Funktion der Konstruktion »Ungarns als eines dritten Raumes« an der Schnittstelle zweier Seiten einer als binär erfassten Welt in zwei durch 35 Jahre und tiefgehende gesellschaftliche Veränderungen voneinander getrennten Texten zukommt: in Ingo Schulzes *Adam und Evelyn* (2008) bzw. in Franz Fühmanns Tagebuch *Zweiundzwanzig Tage oder die Hälfte des Lebens* (1973); René Kegelmann spürt interkulturellen Begegnungen nach in dem Erzählband *Ein Licht über dem Kopf* des deutschsprachigen Autors bulgarischer Herkunft Dimitré Dinev; Zsuzsa Bognár entschlüsselt die Multikulturalität in Feridun Zaimoglus Roman *Liebesbrand*; Mira Miladinovic-Zalazni erinnert an die Freundschaft zwischen Heinrich Böll und Edward Kocbek; Liisa Steinby erkundet, was Kafka, Broch und Musil für Milan Kundera bedeuten; Takako Fujita beleuchtet Kafkas Prag und untersucht die Funktion der Protagonisten in seinem Werk; Antonia Opitz erschließt den Briefwechsel zwischen Ingeborg Bachmann und Paul Celan; Anita Czeglédy nimmt sich Teresia Moras Roman *Alle Tage* vor, für dessen Einsatz im Unterricht Yüksel Ekinci-Kocks plädiert, während Gábor Kerekes die ungarndeutsche Literatur vor allem nach der Wende 1989/90 sieht und Agnieszka Palej interkulturellen Aspekten im Schaffen von deutsch-polnischen Migranten-Autoren der Gegenwart nachspürt; Gábor

Csaba Dávid entwickelt ihren Begriff von Ostmitteleuropa am Beispiel des Werkes von Nelu Bradean-Ebinger; Katalin Takács destilliert aus den Heimatbüchern, Berichten, Erzählungen, Briefen und Tagebuchaufzeichnungen vertriebener Ungarndeutscher die literarischen Formen schmerzlicher Vergangenheitsbewältigung.

Die Beiträge zur Literatur werden am folgenden Tag fortgesetzt mit Referaten von Isabella Kesselheim über Interkulturalität im Werk Gerhart Hauptmanns, von Bálint Kovács über das Coupé als Begegnungsraum und Zufluchtsort in Alfred Döblins *Linie Dresden-Bukarest*, von Katalin Somló über Arthur Schnitzlers *Reigen* und dessen Neubearbeitung von Mihály Kornis, von Rita Iványi-Szabó und Ildiko Tóth über interdiskursive Metaphern (wie der Spiegel-Metapher) in den Erzählungen von Hugo von Hofmannsthal und Arthur Schnitzler, von Réka Sánta-Jakabházy über das (post-)moderne Monodrama im multikulturellen Raum Siebenbürgens, von Andrea Leskovec über das interkulturelle Potential literarischer Texte im Vergleich ausgewählter Beispiele aus der zeitgenössischen deutschen und slowenischen Literatur, von Hedvig Ujváry über Literaturvermittlung in der ungarischen Presse am Beispiel von Mór Jókai.

Einen besonderen Akzent setzt die Sektion, in der die reiche Tradition deutsch-jüdischer Kulturbeziehungen im ostmitteleuropäischen Raum profiliert wird. Szilvia Ritz untersucht die Autobiografien jüdischer Schriftsteller; Péter Varga konzentriert sich auf jüdisch-deutsche autobiografische Schriften in Barany-Slawonien; Eszter Gombocz erinnert an donauschwäbisch-jüdische Schicksalsgemeinschaften im Budapester Stadtteil Altofen; Norbert Honsza analysiert das Verhältnis des deutsch-jüdischen Literaturkritikers polnischer Herkunft Marcel Reich-Ranicki zu seinen Lesern.

Neues bietet auch die Sektion mit den stärker kulturwissenschaftlich orientierten Ansätzen in den Beiträgen von Zaneta Sambunjak über Lenas Slawen (*Totentanz der Außenseiter*), von Elfriede Wiltschnigg über die Repräsentation des ungarischen Ortes Szolnok in der Lyrik und bildenden Kunst (vor allem österreichischer Maler in der Nachfolge August von Pettenkofens), von Laura Hegedüs, die sich auf die kulturelle Komplexität der mehrsprachigen Grenzregion Burgenland/Westungarn konzentriert und am Beispiel narrativer Texte deutsch- und ungarischsprachiger Autoren die kulturwissenschaftliche Analyse der literarischen Wahrnehmung dieser Region in den Mittelpunkt stellt, von Sarolta Németh über den *Streit um Symbole* (z.B. Dom vs. Moschee) beim Zusammenstoß christlicher und islamischer Kulturen.

Vor allem historisch motiviert sind interessante Beiträge wie die von Balazs J. Nemes über weitgehend unbekannte mittelalterliche deutsche Handschriften in Rumänien, von Laszló Klemm, der einige wichtige Nachträge zur 1848er-Revolution aus Österreich und Ungarn beisteuert, oder von Katalin Gönczi, der über neue *Forschungen zu deutschen Stadtrechten im Osten Europas* berichtet.

Einen ganz anderen, aber nicht weniger gewichtigen Schwerpunkt der Tagung bilden die zahlreichen Referate zu Aspekten der Sprache, der Sprachgeschichte, des Sprachgebrauchs, der Mehrsprachigkeit, der Sprachvermittlung im interkulturellen Begegnungsraum Ostmitteleuropa, eingeleitet durch

das Grundsatzreferat von Regina Hessky über interkulturelle Ansätze in der Sprachgermanistik. Erzsébet Knipf stellt Überlegungen zu Mehrsprachigkeit und Sprachwandel am Beispiel von Minderheitensprechern vor; Roberta Rada berichtet über das Projekt *Weit verbreitete Idiome* mit dem Vergleich von deutschen und ungarischen Phrasemen; Lali Kezba-Chundadse vergleicht verbale Vergangenheitsgefüge im Deutschen und Georgischen, Pál Uzonyi das *Zustandspassiv und Zustandsaktiv im Deutschen und Ungarischen*, Petra Szatmári Funktionsverbgefüge (»kommen« vs. »kerül«), Bernadett Modrián-Horváth Subjektprominenz und Topikprominenz in diesen beiden Sprachen.

Beiträge zur Lexik, Lexikologie, Lexikografie und Phraseologie runden den linguistischen Schwerpunkt des Tages ab mit dem Bericht von Uwe Quasthoff über das Projekt *Deutscher Wortschatz* und die darin kompilierten umfangreichen Corpora mit modernsten Mitteln der Textdatenspeicherung und -bearbeitung, mit der Eröffnung neuer Zugänge zur Phraseologie durch die statistische Erfassung von Stereotypen durch Zita Hollós, mit den Angaben zur Wortbildung in ein- und zweisprachigen Wörterbüchern (am Beispiel deutsch-dänischer und deutsch-polnischer Wörterbücher) von Janusz Stopyra, mit der Erörterung des Verhältnisses von Interkulturalität und zweisprachiger Lexikografie im multilingualen Mitteleuropa von Stefan Pongó.

Weitere Spezialbeiträge zur Linguistik bietet der folgende Tag mit Vorträgen von Attila Péteri über deutsche Interrogativsätze im Kontrast zu ausgewählten europäischen Sprachen, von Klaudia Vach über *Geschehensverben in der deutschen und slowakischen Sprache*, von Szilvia Gyór über Verbvalenz im deutsch-ungarischen Vergleich, von Márta Müller über fremde lexikalische Elemente in den ostdonaubairischen Handwerk-Fachwortschätzen, von Kalmán Kiss über die *Stellung der deutschen Sprache im kaufmännischen Fremdsprachenunterricht des historischen Ungarn am Beispiel der Klausenburger Handelsakademie*, von Szilvia Flögl zur Struktur und Semantik der Diminutivbildung in rheinfränkischen Sprechergemeinschaften Hessens und Süd-Ungarns.

Mit ihren Beiträgen über »interkulturelles Management« und die Entwicklung »ethischer Finanzierungsmodelle« plädierten Ulrich Langanke und Emese Borbély von der Technischen Hochschule Budapest zudem für die stärkere Berücksichtigung wirtschaftlicher Fragen im Gespräch über den Begegnungsraum Ostmitteleuropa und dessen zukünftige Entwicklung. Dieser Entwicklung gilt auch die sorgende Aufmerksamkeit der abschließenden *Table ronde* mit den Plenarreferenten. Eine Auswahl der Beiträge soll 2010 in der vom GiG-Präsidenten edierten Reihe *Cross Cultural Communication* erscheinen.

METROPOLLEN ALS ORT DER BEGEGNUNG UND ISOLATION

Bericht über die GiG-Tagung vom 11. bis 15. Oktober 2009 an der Universität Istanbul

ERNEST W.B. HESS-LÜTTICH

Im Zeichen weltweit progredienter Urbanisierung stehen *Metropolen* schon seit längerem auf der transdisziplinären Agenda konzeptioneller Überlegungen in Ingenieurwissenschaften, Energietechnologie, Architekturtheorie, Umweltpolitik, Stadtsoziologie, Stadt- und Raumplanung, Kommunal- und Regionalpolitik. Derzeit ist nun aber auch ein wachsendes kultur- und sozialwissenschaftliches Interesse an urbanen Räumen im Allgemeinen und an deren Diskurs- und Kommunikationsdimensionen im Besonderen zu beobachten. Eine wissenschaftliche Gesellschaft, die facheinschlägige Strömungen *ihrer Zeit* sensibel registriert, wird sich in solche Diskurse einzuschalten wissen. Die internationale *Gesellschaft für interkulturelle Germanistik (GiG)* teilt dieses aktuelle Interesse und begreift im Rahmen ihres kulturwissenschaftlich geöffneten Fachverständnisses das Thema Urbanität zu Recht auch als textwissenschaftliches. Sie lädt daher vom 11. bis 15. Oktober 2009 zu einer Tagung unter dem Titel *Metropolen als Ort der Begegnung und Isolation* an die Universität Istanbul ein. Die Metropole in der Überlappungszone von Orient und Okzident eignet sich wie wenige als Ort kritischer Reflexion neuer Forschungsperspektiven auf die sprachliche und literarische, soziale und kulturelle Konzeption der Großstadt in Gegenwart und Geschichte.

Statt dabei von einem durch fest umrissene Grenzen markierten Bild ›der‹ Metropole auszugehen, lädt die Konferenz dazu ein, sie dynamisch aufzufassen als Ort der Begegnung der verschiedensten Menschengruppen, in einer Zeit, in der sie sich infolge weltumspannender Veränderungsprozesse (Stichworte: Globalisierung, Migration etc.) hier und da bereits zu Mega-Städten entwickelt haben. Damit ist der Ausgangspunkt der Tagung umrissen: Es gilt die Voraussetzungen, denen zwischenmenschliche Kontakte und Begegnungen heute in solchen Mega-Städten unterliegen, auch in kultur-, literatur- und sprachwissenschaftlichen Überlegungen zu thematisieren und in der Gegenüberstellung unterschiedlicher Forschungsansätze zu problematisieren. Dazu bieten sich eine Fülle möglicher Fragestellungen und Themenbereiche zur konkreten Bearbeitung an – genannt seien hier nur die wenigen Stichworte, die die Gastgeber, allen voran die Professoren Nilüfer Kuruyazıcı, Mahmut Karakuş und Şeyda Ozil sowie ihr großes Team des Instituts für Germanistik der Universität Istanbul, den Teilnehmern zur Anregung vorgeben:

- Der Wandel des Raumbegriffs
- Die Dynamik der Großstadt
- Die Metropole als Lebensraum
- Wahrnehmungsmuster der Großstadt
- Der Mensch in der Masse und seine Isolation

- Erfahrung und Darstellung der Großstadt in der Literatur
- Die heutige Mega-Stadt im Hinblick auf Migrationsbewegungen
- Entstehen von polyglotten Gesellschaften
- Entstehen von hybriden Sprachen
- Sprachwissenschaftliche Aspekte des Phänomens Großstadt
- Kulturosoziologische Aspekte des Phänomens Großstadt
- Kultur- und medienwissenschaftliche Analysen des Phänomens Großstadt
- Großstadtbilder in der Übersetzung

Da mit dieser Tagung zugleich das 25. Jubiläum der Gründung der *Gesellschaft für interkulturelle Germanistik* im Jahre 1984 (in Karlsruhe) begangen wird, ist es eine würdig-angemessene Geste, ihren seinerzeitigen Gründungs- und heutigen Ehrenpräsidenten, den emeritierten Bayreuther Literaturwissenschaftler Alois Wierlacher, der von 1984 bis 1994 amtierte hatte, zu einem Eröffnungsvortrag einzuladen. Unter dem Titel *Die kulturelle Bedeutung von Metropolregionen im heutigen Deutschland* plädiert er darin auf gewohnt temperamentvolle Weise für die vermehrte Erforschung von Konzepten der ›Gastlichkeit‹ und empfiehlt, dabei seinem neuen Forschungsfeld der ›Kulinaristik‹ besonderes Augenmerk zu schenken, die er in einem gleichnamigen neuen Wissenschaftsmagazin zu profilieren und einem breiteren Publikum nahezubringen gedenke.

Einen weiteren Höhepunkt der Tagung bietet der bekannte Publizist, Reise-schriftsteller, Essayist, Herausgeber, Übersetzer, Bühnenautor, Produzent, Kolumnist und Fernsehmoderator Roger Willemssen mit einem fulminanten Vortrag über ›seine‹ *Metropolen*, in dem er in freier und prägnanter Rede von seinen interkulturellen Erfahrungen in Groß- und Mega-Städten der verschiedensten Regionen der Welt berichtet, wobei er stets die Balance zu halten weiß zwischen unabhängiger Nachdenklichkeit und aufblitzendem Witz, zwischen sinnlicher Anschaulichkeit und durchdachter Betrachtung, wenn er ein fasziniertes Publikum an seinen kritisch-wachen und empathisch-sensiblen Beobachtungen in Kabul oder Timbuktu, Nairobi oder São Paulo, Johannesburg oder Bangkok teilhaben lässt.

Nachdem der zweite GiG-Präsident, der emeritierte Salzburger Mediävist Ulrich Müller (Amtszeit 1994-2006), seine vorgesehene Teilnahme aus gesundheitlichen Gründen leider kurzfristig hat absagen müssen, wird der dritte Plenarvortrag von dem für ihn an seiner Stelle eingesprungenen gegenwärtigen Präsidenten der GiG (seit 2007), dem Berner Germanisten und Linguisten Ernest W.B. Hess-Lüttich, einem medienwissenschaftlichen Thema gewidmet. Er erweist den Gastgebern seine Reverenz, indem er aktuelle Metropolen-Filme deutsch-türkischer Regisseure in den Mittelpunkt seiner Überlegungen rückt: Filmregisseure türkischer Herkunft (z.T. aus Istanbul) haben die kulturelle Heterogenität der Großstadt zu ihrem Thema gemacht und mit ihren Filmen über die Probleme einer Existenz im kulturellen Dazwischen bemerkenswerte künstlerische und nicht selten auch kommerzielle Erfolge erzielt. Einige arbeiten heute erfolgreich sowohl in Hamburg oder Berlin als auch in Istanbul. Im Laufe der beiden letzten Dekaden hat sich geradezu ein eigenes

Genre des deutsch-türkischen Films herausgebildet, dessen Merkmale der Vortrag anhand einiger ausgewählter Beispiele zu profilieren sucht. Der Referent knüpft darin in theoretischer Hinsicht an das in Princeton von Hamid Naficy entwickelte Konzept des *Accented Cinema* an und die in Berkeley von Deniz Göktürk entworfene Perspektive auf das *Turkish German Cinema*, das er am Beispiel vor allem der Filme von Fatih Akin illustriert. Sein besonderes Augenmerk gilt einerseits in thematisch-struktureller Hinsicht dem spezifischen Blick auf Tabuzonen des muslimischen Alltags in fremdkultureller Umgebung einer Metropole, auf ihre Szenen und Subkulturen, andererseits in methodisch-empirischer Hinsicht der Inszenierung von konversationellen Ritualen (*Ritual Insults*) in den Dialogen.

Die weitaus meisten Vorträge indes sind dem Bild der Großstadt in literarischen Texten gewidmet. Leider ist es im knappen Rahmen dieses Berichts nicht möglich, die Referenten werden dafür Verständnis haben, allen (insgesamt fast 100) Vorträgen so gerecht zu werden, wie es ihnen zukäme. Es kann hier nur ein Überblick in Stichworten gegeben werden (allein das Heft mit den Zusammenfassungen umfasst bereits 112 Seiten). Die aus der alle Erwartungen übersteigenden Zahl der Anmeldungen zur Präsentation angenommenen Referate werden in eng getaktetem Rhythmus in vier Parallelsektionen gehalten, was thematische Überschneidungen und Überlappungen hier und da unvermeidlich macht. Ihre Sortierung nach chronologischen Kriterien erweist sich aufgrund der meist komparatistischen oder kulturwissenschaftlich übergreifenden Ansätze als ebenso schwierig wie die nach Autoren oder Städtenamen oder Medien (Texte, Theater, Filme, Plakate, Lehrmaterialien etc.). Deshalb sei hier (in vollem Bewusstsein der Problematik) eine grobe formale Bündelung zu den Sektoren Literatur (mit dem Versuch einer lockeren topografischen Gliederung), Theater, Film, Sprache und Vermittlung (Didaktik) versucht, ohne die thematische Vielfalt allzu rigoros zu beschneiden (aus Raumgründen wird auch im Folgenden auf Titel und Herkunftsbezeichnungen verzichtet).

In thematisch passendem Anschluss an den Plenarvortrag von Alois Wierlacher exponiert Dieter Heimböckel *Die Metropolregion als interkulturelle[n] Raum* und liefert für das Thema das nötige theoretisch-anspruchsvolle Fundament. Einen willkommenen historischen Akzent setzen zudem Dina Aboul Fotouh Salama, indem sie die Herausbildung städtischer Räume und den Einfluss urbanen Lebens auf die mittelalterliche deutsche Literatur und die islamisch-arabische Literatur der Umajjaden- und Abassinenzeit nachzeichnet, und Alicja Borys, die die Geschichte der in der multikulturellen Metropole Konstantinopel des 16. Jahrhunderts isolierten deutschen Gesandten und ihrer Dienstboten erzählt, die nach der Aufnahme der diplomatischen Beziehungen zwischen Habsburgern und Osmanen nach 1526 in der bei der Hagia Sophia gelegenen kaiserlichen Botschaft von den anderen Auslandsvertretungen (in Galata) weitgehend abgeschnitten waren.

Im Übrigen sind die literaturwissenschaftlichen Beiträge vor allem (und dem engen Zeitrahmen entsprechend) kleinere Fallstudien zum Bild der Stadt oder zur Funktion der Metropole in den Werken einzelner Autoren, wobei – dem Ta-

gungsort des Germanistentreffens sei Dank – Istanbul und Berlin einen ersten Schwerpunkt bildeten. So spürt Hüseyin Salihoğlu dem Thema ›Istanbul‹ in den Reisebeschreibungen von Ida Hahn-Hahn (*Orientalische Briefe*) und Gustav Rasch (*Die Türken in Europa*) nach; Norbert Mecklenburg (Köln) widmet sich unter dem Titel *Metropole der Pogrome* einem vergessenen Roman über Istanbul, nämlich Rudolf Lindaus *Ein unglückliches Volk* (1903); Julia Garraio bewertet das 2003 anonym erschienene Tagebuch *Eine Frau in Berlin* als literarische Analyse zwischengeschlechtlicher Ausbeutungsverhältnisse in Kriegsszenarios und aufwühlende Auseinandersetzung mit der Fragwürdigkeit der Zivilisation im totalen Krieg; im Vergleich der Romane von Yadé Kara *Selam Berlin* und Buket Uzuner *Istanbullar* weist Gürsel Aytaç Multikulturalität als Kennzeichen der modernen Großstadt aus; Dalia F. Salama liest *Selam Berlin* vor allem als literarische Darstellung einer deutsch-türkischen Erfahrung des Berliner Mauerfalls.

Michael Hofmann geht der Frage nach, wie sich das Verhältnis von »Großstadt und Mystik« in Rilkes *Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge* und Döblins *Berlin Alexanderplatz* einerseits und in Ahmet Hamdi Tanpınars Roman andererseits darstellt und welcher Status der Stadt Istanbul in der Mitte des 20. Jahrhunderts im Verhältnis zu den europäischen Metropolen Paris und Berlin zukommt. Asuman Ağaçasapan legt im Werk von Emine Segvi Özdamar den Wechselbezug frei zwischen Großstadterfahrung und der Identitätskonstitution der Hauptfigur; Kadriye Öztürk vergleicht Entfremdung und Fremdheitserfahrung in der Großstadt in Alfred Döblins *Berlin Alexanderplatz* und Emine Segvi Özdamars *Selt-same Sterne starren zur Erde*; Ümit Kaplı findet dagegen in der deutschsprachigen Literatur türkischer Autoren (wie Alev Tekinay) Beispiele für die Überwindung der Isolation in der Großstadt; Yoshito Takahashi vergleicht Brechts *Im Dickicht der Städte* mit *Der verbrannte Stadtplan* von Kobo Abe und sieht den modernen Menschen heute weder in einer Großstadt noch durch Auswanderung seine Heimat finden: seine Verlorenheit wurzele in seiner Heimatlosigkeit.

Berlin und Istanbul stehen auch im Zentrum des Beitrags von Karin Yeşilada, in dem sie transkulturelle Aspekte in der Metropolenlyrik von Zafer Şenocac herausarbeitet; »Das andere Gesicht« einer Großstadt in Latife Tekins Istanbul ist das Thema von Faruk Yücel, während Müzeyyen Ege Istanbul als »unheimlichen Ort« und Schauplatz eines orientalischen Exotismus im Kriminalroman ausmacht; von Berlin ist auch bei Marja-Leena Hakkarainen die Rede, die Emine Sevgi Özdamars *Der Hof im Spiegel* (2001) und Wladimir Kaminers *Schönhäuser Allee* (2003) vergleicht: während bei Özdamar Raumerfahrungen aus Berlin, Istanbul und Amsterdam mit transnationalen Beziehungen verbunden werden, konzentriert sich Kaminer auf Alltagserlebnisse im Stadtteil Prenzlauer Berg im ehemaligen Ost-Berlin. Astrid Starck lässt Berlin als westliche Kultur Großstadt der 1920er Jahre aus der zeitgenössischen jiddischen Literatur erstehen; Rūta Eidukevičienė beschreibt die Wahrnehmung der Metropole aus nordischer Ferne und die Darstellung Berlins in der gegenwärtigen Literatur Litauens; Chung-Hi Park sieht in doppelter Optik die Formen der Fremdheit in Aras Örens *Berliner Trilogie*, der Chronik des Zusammenlebens von Deutschen

und Türken in der Naunynstraße der 1970er Jahre, dem ›Klein Amerika‹ in Berlin Kreuzberg.

Während Walter Benjamin den Ursprung des Begriffs ›Masse‹ in Edgar Allan Poes *The Man in the Crowd* ausgemacht hat, findet Hinrich Seeba die ›Masse‹ als visuelles und narratives Problem bereits 20 Jahre vorher, 1822 bei Heinrich Heine in den Briefen aus Berlin und bei E.T.A. Hoffmann in *Des Vetters Eckfens-ter*; Gesa Singer vergleicht Alfred Döblins *Berlin Alexanderplatz* mit Fernando Pessoa's *Das Buch der Unruhe des Hilfsbuchhalters Bernardo Soares* und ihre Sicht auf die Metropolen Berlin und Lissabon, in denen das Individuum nur in äußerster Nervenanspannung, ja multipler Persönlichkeitsaufspaltung existieren könne. (Apropos Lissabon: Erdbeben als kulturgeschichtlich-literarisches Thema exponiert Yasemin Dayioğlu-Yücel am Beispiel der Romane *Deprem* (›Erdbeben‹) von Zeyyat Selimoğlu und *Das Beben* von Martin Mosebach.) Regina Hartmann untersucht die literarische Gestaltung zweier ›Zeiten-Wenden‹: Berlin 1989 nach dem Fall der Mauer und Stettin 1945 (als nicht klar war, ob die Stadt deutsch bleiben oder polnisch werden würde), Stadtbilder in historischen Momenten, die Thomas Brussig und Artur Liskowacki in ihren Romanen *Hel-den wie wir* (1995) und *Sonate für S.* (2001) lebendig werden lassen.

Berlin ist natürlich nicht die einzige deutsche Großstadt, die zum literarischen Sujet wurde: Nuran Özyer und Zehra Gülmüş erinnern an Ahmet Haşims *Frankfurter Reisebericht*, der die Main-Metropole am Vorabend der NS-Diktatur aus der Sicht eines türkischen Dichters beschreibt; Kishik Lee zeichnet das Stadtbild im zeitgenössischen Leipzig-Krimi (Andreas Stammkötter, Henner Kotte) als Arrangement von »Verfall, Leere und Graffiti«; Karl Esselborn führt uns durch München als der Literaturstadt der Zugewanderten, Migranten und Asylanten; Norbert Honsza schildert unter dem Titel *Dekonstruktion eines Mythos* das Verhältnis von Günter Grass zu ›seinem‹ Danzig; Theo Elm spricht unter dem Titel *Wüste und philadelphisches Reich* über Nietzsches expressionistische Städte und interpretiert unter anderem auch Stadlers Gedicht *Fahrt über die Kölner Rheinbrücke bei Nacht*.

Zieht man den Kreis ein wenig weiter und schaut auf europäische Metropolen, so bietet die Tagung ebenfalls eine Fülle von Beispielen für deren literarische Wahrnehmung. Wien und Budapest figurieren für Monika Csereszyniak als Kulissenstädte für jüngere Autoren wie Thomas Glavinic oder Attila Bartis; Budapest entsteht bei Maria Balasko als Großstadt auf Plakaten; Stephan Krause lauscht der Vielstimmigkeit der Stadt und folgt Franz Fühmann auf seinen Wegen durch Budapest (*Zweiundzwanzig Tage oder Die Hälfte des Lebens*); Prag ist für Özlem Firtına »Ein Ort der Isolation«, es geht um Kafkas Topo-Grafien; Prag ist »Die hybride Welt Franz Kafkas«, meint auch Takako Fujita; Artur Stopyra untersucht, wie Warschau in ausgewählten Werken deutschsprachiger Schriftsteller (aus den sog. DACHL-Ländern) wahrgenommen und beschrieben wird.

Weiter westlich entwirft Brigitta Almgren *Die Stadt als Utopie und Dystopie* und liest Hermann Kants *In Stockholm* als Stadt-Reportage im politischen Auftrag (der SED); Kate Roy interpretiert die U-Bahn im London Yadé Karas *Café Cyprus* und im Paris Leïla Sebbars *Métro: Instantanés* als Metapher

für ein »unterirdisches Babel« ethnischer Minderheiten; für die Wirkung öffentlicher Verkehrsmittel (auf zwischenmenschliche Beziehungen in Werken türkisch-deutscher Autoren) motiviert sich auch Nazire Akbulut; Withold Bonner folgt den Großstadtnomaden bei Emine Sevgi Özdamar und Yadé Kara; Bernd Marizzi interessiert die Frage, ob und wie Intellektuelle, die am spanischen Bürgerkrieg teilnahmen (z.B. Ludwig Renn, Gustav Regler oder Bodo Uhse), im Kontext der kriegerischen Auseinandersetzungen die Großstadt wahrnehmen konnten: als Kampfgebiet (Madrid) und Rückzugsgebiet (Barcelona, Sevilla).

Auch der islamisch-arabisch-nordafrikanische Raum kommt nicht zu kurz: Salwa Idrissi-Moujib vergleicht die Darstellung der marokkanischen Stadt Casablanca in Peter Härtlings *Hubert oder die Rückkehr nach Casablanca* und Elias Canettis *Die Stimmen von Marrakesch*; Hans-Christoph Graf von Nayhauss analysiert Mikrokosmos und Makrokosmos der Metropole Kairo im Werk von Nagib Mahfus (vor allem am Beispiel seiner Romane *Sokaq al Midaq – Die Midaq-Gasse* und *Awlad haretna – Die Kinder unseres Viertels*); Randa Elnashar befasst sich mit Christoph Brändles *Der Unterschied zwischen einem Engel, eine ägyptische Novelle*, in der der Autor seinen ersten Besuch in den ägyptischen Metropolen Kairo und Alexandria beschreibt; Aleya Khattab registriert eine »Kairomanie in deutschen Reisebeschreibungen«; die Darstellung von Sarah Fortman-Hijazi bezieht sich in erster Linie auf den von Sherko Fatah 2008 veröffentlichten Roman *Das dunkle Schiff*, in dem der irakische Protagonist im Labyrinth der Großstadt (Berlin) und seiner irakischen Heimat auf Identitätssuche ist; Anatolia Cassia beschreibt die Wahrnehmung der saudi-arabischen Städte Djiddah und Mekka (dessen Besuch nur Muslimen erlaubt ist) in deutschsprachigen Texten; Fatma Massoud bemüht sich um die Analyse und Rekonstruktion eines dynamisch verändernden Mekkabildes in frühen (von Maltzan 1865) und gegenwärtigen (Goyitisoló 2000, Trojanow 2004) Beispielen der Reiseliteratur zur Pilgerfahrt.

Aber auch die Metropolen anderer Kontinente kommen im Spiegel der Literatur zur Sprache. Vibha Surana erzählt, wie in Aravinda Adigas *Der weiße Tiger* (2008) Delhi, die politische Hauptstadt Indiens, und die IT-Hauptstadt Bangalore zur Bewährungsprobe für den unterprivilegierten Protagonisten werden; Manfred Durzak fragt am Beispiel von Suketu Mehtas Buch über *Bombay* danach, wie eine Metropole sich erzählen lasse; Amrit Mehta sieht in der Antipathie des Protagonisten gegen das Chaos des Großstadtlebens das gemeinsame Merkmal in der Darstellung von São Paulo, Paris oder Wien in Robert Menasses Romanen *Schubumkehr* und *Don Juan de la Mancha*; Chaos ist auch das Stichwort für Dieter Rall, wenn er anhand von Texten aus der Fremdperspektive deutschsprachiger Autoren des 20. und 21. Jahrhunderts (wie Hans-Christoph Buch, Doris Dörrie, Max Frisch, Hans-Jürgen Heise, Christoph Janacs, Monika Maron, Christoph Menke, Inge Merkel, Keto von Waberer) versucht, aus den vielen Details ein fragmentarisches literarisches Puzzle der Megastadt Mexiko zu skizzieren und es damit zu vergleichen, wie mexikanische Autoren ihre Hauptstadt sehen; Hala Farag untersucht die expressiven Komposita in der Darstellung des New Yorker Exils bei Oskar Maria Graf; Catarina Martins kartografiert die Metropole in Robert Müllers *Manhattan*; Carlotta von Maltzan untersucht

am Beispiel ausgewählter deutscher und südafrikanischer Romane Wahrnehmungen sowie Beschreibungs- und Darstellungsmuster der südafrikanischen Großstädte Johannesburg und Kapstadt; Gunther Pakendorf sieht das Erlebnis der Großstadt als intertextuelles Verbindungsglied zwischen zwei Gedichten von Bertold Brecht und Breyten Breytenbach.

Eine Reihe von Beiträgen lässt sich topografisch nicht so ohne Weiteres einem spezifischen Ort zuordnen: Joachim Warmbold etwa zeigt an Hand ausgewählter Beispiele auf, wie von der deutschen Kolonialpropaganda gezielt Gegenwelten zur Großstadt (und deren angeblich ungesund-dekadenter Bevölkerung) entworfen wurden; Ulrich Langanke erinnert an das 1909 von F.T. Marinetti in *Le Figaro* publizierte *Manifest des Futurismus*; René Kegelmann rekonstruiert die Stadtkonzeption in Terezia Moras Roman *Alle Tage*; Sevil Onaran liest in der Erzählungen *Die Stadt* und *Aus den Papieren eines Wärters* von Friedrich Dürrenmatt die Stadt als Metapher der labyrinthischen Wirklichkeit; Peter Blickle analysiert die Tochter-Vater-Beziehung in Alissa Walsers Kurzgeschichte *Geschenkt*, in der die sexuelle Begegnung der Tochter in der Großstadt mit dem von ihr gekauften Jungen zum Vorwand für ein grausam aufrichtiges Spiel zwischen Tochter und Vater wird; Stefan Hermes findet das Phänomen scheinbar grundlos verübter Gewaltakte im urbanen Raum bereits in Hans Henny Jahnns 1931 veröffentlichtem Stück *Straßenecke* eindrücklich thematisiert, das sich von den anderen Großstadtdramen durch seine interkulturelle Figurenkonstellation unterscheidet, insofern der Protagonist, ein ›Schwarzer‹ namens James, als Objekt eines exotistischen und sexuell aufgeladenen Begehrens herhalten muss und zugleich mit rassistisch motiviertem Hass konfrontiert wird.

Gattungstypologisch eher dem Theater sind ebenfalls einige Beiträge gewidmet, etwa Zehra İpşiroğlu Vergleich des Theaters in den urbanen Subkulturen Istanbuls und des Ruhrgebiets, Hasibe Kalkan-Kocabays Bericht über postmigrantisches Theater in Berlin oder Dora Takacs Würdigung des Schauspielers Tilo Werner als Wanderer zwischen den Experimentaltheatern Berlins und Budapests.

Der Plenarvortrag von Ernest W.B. Hess-Lüttich (s.o.) bildet zugleich den Auftakt zu einer dem filmischen Werk des deutsch-türkischen Regisseurs Fatih Akin aus Hamburg Altona gewidmeten Sektion, die Ortrud Gutjahr mit einem Bilderbogen aus ihrer Stadt eröffnet, während Yüksel Ekinci-Kocks *Die Rolle der Metropole Istanbul für die deutsch-türkischen Migranten* in seinem Werk vor allem im Hinblick auf dessen didaktische Verwertbarkeit im DaF-Unterricht erkundet. Swati Acharya sucht in ihrem Vortrag über *Die Großstadt als Lebens-, Erlebens- und Überlebensraum in den Filmen Fatih Akins* am Beispiel der Filme *Kurz und Schmerzlos* (1998), *Gegen die Wand* (2003) und *Auf der anderen Seite* (2006) den Blick auf die Großstädte Hamburg und Istanbul als interkulturelle Lebensräume zu werfen und zu zeigen, dass Akin die Geschichten der Menschen nicht nur als exklusive Migrantenschicksale darstellt, sondern zugleich den *Inner City Blues* als Motiv globaler Großstadtkrisen ›bildlich‹ erzählt, also mit den formalen Mitteln seiner ›cine‹-Sprache im Wortsinne ›vor Augen führt‹.

Daran schließen sich drei weitere Vorträge zum Großstadt-Film an: Ewald und Sandra Reuter bieten Ansichten von Helsinki in den Filmen von Aki Kau-

rismäki, Ihmku Kim entdeckt die ostasiatische Spiritualität in den Filmen von Doris Dörrie, Yeon-Soo Kim analysiert die Metropole im Medium literarischer und filmischer Narration und vergleicht Gesines New York bei Uwe Johnson und Margarethe von Trotta.

Die vielen Beiträge zu Literatur, Theater und Film machen zweifellos den Hauptteil der Tagung aus. Erheblich weniger Raum nehmen demgegenüber jene zur Sprache ein. Inken Keim berichtet am Beispiel von türkisch-stämmigen Migrantenjugendgruppen in Mannheim über die Herausbildung neuer Sprach- und Kommunikationsformen in multiethnischen städtischen Lebenswelten; Eva Neuland entwickelt eine Perspektive für die interkulturelle Sprachdidaktik mit besonderem Blick auf die Höflichkeit als »Sprache der Weltgesellschaft« (Macho 2002), die in Metropolen als Zentren zunehmender Sprachenvielfalt und Multikulturalität eine bedeutende Rolle spiele; Csaba Földes untersucht Kommunikation im Spannungsfeld zwischen zwei Sprachen und Kulturen; Peter Colliander und Özlem Tekin arbeiten die phonetischen Charakteristika des sog. Türkendeutsch in den Großstädten heraus; Andrea Bogner lauscht der Polyphonie in kommunikativen Räumen und stellt linguistische Betrachtungen zu Metropolen an; Hannes Scheutz sieht Städte als Ausgangspunkte sprachlichen Wandels; Daniel Rellstab analysiert transnationale Identitätskonstruktionen von »Jugendlichen mit Migrationshintergrund« in einem deutsch-schweizerischen *Chatroom*; Gesine Lenore Schiewer diskutiert auf konflikttheoretischer Grundlage Perspektiven translationswissenschaftlicher Konfliktforschung für die interkulturelle Kommunikation im urbanen Umfeld.

Im Übergangsbereich zwischen Linguistik und Sprachvermittlungsforschung bzw. Sprachdidaktik waren weitere Beiträge angesiedelt. Yasemin Balci interessiert sich für den Spracherwerb deutscher Frauen in Istanbul; Sprachpluralismus, Mehrsprachigkeit oder Multikulturalität in Großstädten sind das Thema von Djamel Edine Lachachi, Aoussine Seddiki (am Beispiel von Oran), Mathias Fritz (am Beispiel von Eriwan) und Esko Juhani Jortikka (am Beispiel von Viborg, Lemberg, Warschau, Prag). Carmen Schier stellt ein Seminarkonzept vor zur Erfahrung der Stadt als Schauplatz interkultureller Differenz- und Fremderfahrung; Anja Wildemann entwirft das Konzept einer transkulturellen Deutschdidaktik, die Kulturen der Großstadt als Ausgangspunkt dafür nimmt, sprachlich-kulturelle Diversität in Schule und Gesellschaft fruchtbar zu machen; Eleni Peleki stellt Fragen zur Sprache und zur schulischen Integration von Kindern mit und ohne Migrationshintergrund an Grundschulen in der Metropole München.

Ein von den Teilnehmern dankbar wahrgenommenes Kulturprogramm – Autorenlesungen (Mario Levi, Petros Markaris, Yadé Kara), Stadtrundfahrt am Goldenen Horn entlang und mit dem Besuch einer Moschee und der Griechisch-Orthodoxen Patriarchatskirche sowie zum krönenden Abschluss eine Bootstour auf dem Bosphorus mit üppigem Abendessen – rundet an den Abenden die konzentrierte und fassettenreiche Tagung ab, deren wichtigste Erträge der GiG-Präsident in der von ihm edierten Reihe *Cross Cultural Communication* gemeinsam mit den verantwortlichen Organisatoren der Tagung Nilüfer Kuruyazıcı, Mahmut Karakuş und Şeyda Ozil zeitnah herausbringen zu können hofft.

Autorinnen und Autoren

Bogdal, Klaus-Michael, Prof. Dr., Universität Bielefeld, Fakultät für Linguistik und Literaturwissenschaft, Postfach 100131, D – 33501 Bielefeld; E-Mail: klaus_michael.bogdal@uni-bielefeld.de

Fendri, Mounir, Prof. Dr., Universität La Manouba, Institut für Germanistik, BP – 2010 La Manouba, Tunesien; E-Mail: mounir.fendri@flm.rnu.tn

Hamann, Christof, Dr., Bergische Universität Wuppertal, Gaußstraße 20, D – 42119 Wuppertal; E-Mail: chhamann@uni-wuppertal.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. h.c., Universität Bern, Institut für Germanistik, Länggassstr. 49, CH – 3000 Bern 9; E-Mail: ernest.hess-luettich@germ.unibe.ch

Kretzenbacher, Heinz L., Dr., University of Melbourne, School of Languages & Linguistics, Victoria 3010, Australien; E-Mail: heinz@unimelb.edu.au

Leggewie, Claus, Prof. Dr., Kulturwissenschaftliches Institut Essen, Goethestraße 31, D – 45128 Essen; E-Mail: claus.leggewie@kwi-nrw.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

Niehaus, Michael, Prof. Dr., Technische Universität Dortmund, Institut für deutsche Sprache und Literatur, Emil-Figge-Str. 50, D – 44221 Dortmund; E-Mail: michael.niehaus@tu-dortmund.de

Schiewer, Gesine Lenore, PD Dr., Universität Bern, Institut für Germanistik, Länggassstr. 49, CH – 3000 Bern 9; E-Mail: gesine.schiewer@germ.unibe.ch

Schumacher, Meinolf, Prof. Dr., Universität Bielefeld, Fakultät für Linguistik und Literaturwissenschaft, Postfach 100131, D – 33501 Bielefeld; E-Mail: meinolf.schumacher@uni-bielefeld.de

Seeba, Hinrich C., Prof. Dr., University of California at Berkeley, Institut für Germanistik, Dwinelle Hall, Ca 94720-3243; E-Mail: hcseeba@berkeley.edu

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

Weissberg, Liliane, Prof. Dr., University of Pennsylvania, Institut für deutsche Sprache und Literatur, 255 South 36th Street, Philadelphia, PA 19104-6305; E-Mail: lweissbe@sas.upenn.edu

Zifonun, Dariuš, Prof. Dr., Kulturwissenschaftliches Institut Essen, Goethestraße 31, D – 45128 Essen; E-Mail: darius.zifonun@kwi-nrw.de