

Friederike Heinz, Simplicio Agossavi
Akila Ahouli, Ursula Logossou
Gesine Lenore Schiewer (Hg.)

AFRIKA IM DEUTSCHSPRACHIGEN KOMMUNIKATIONS- RAUM

Neue Perspektiven interkultureller
Sprach- und Literaturforschung

INTERKULTURELLE GERMANISTIK BAND 3

[transcript]

Friederike Heinz, Simplicio Agossavi, Akila Ahouli,
Ursula Logossou, Gesine Lenore Schiewer (Hg.)
Afrika im deutschsprachigen Kommunikationsraum

Die Reihe wird herausgegeben von der Gesellschaft für interkulturelle Germanistik GiG e.V.

Simplice Agossavi (Dr.) studierte Germanistik von 1990-1993 an der Universität d'Abomey-Calavi (UAC). Er promovierte von 1998-2002 an der Universität des Saarlandes. Seit 2003 ist er Dozent an der Deutschabteilung der Université d'Abomey-Calavi. Aktueller akademischer Titel: Maître de Conférences/ CAMES. Er war Leiter der Fremdsprachenabteilung (DELLCE) und der Deutschabteilung (DEG) sowie Koordinator des GANAA-Projekts für West- und Zentralafrika. Seine Schwerpunkte in Forschung und Lehre sind Fremdsprachendidaktik im multilingualen Kontext Westafrikas und kulturwissenschaftliche Fragestellungen in neuerer deutscher Literaturwissenschaft. Buchveröffentlichung: Fremdhermeneutik in der zeitgenössischen deutschen Literatur (2003).

Akila Ahouli (Dr.) studierte Germanistik, Romanistik und Erziehungswissenschaft an der Université de Lomé und an der Universität Hannover. 2006 promovierte er zur Mündlichkeit in Schriftkulturen an der Leibniz Universität Hannover. Seit 2007 ist er Dozent für Germanistik an der Université de Lomé. Aktueller akademischer Titel: Maître de Conférences für Interkulturelle deutsche Literaturwissenschaft. Buchveröffentlichung: Oralität in modernen Schriftkulturen, IKO-Verlag 2007. Publikation von Artikeln in den Zeitschriften Weltengarten, Info-DaF, IDV-Magazin, Mont Cameroun, Mosaïque, Der Neue Weltengarten u.a. und in Sammelbänden wie etwa: Regards sur le passé germano-africain (2018), L'Afrique post/coloniale. Das post/koloniale Afrika (2018), Germanistik zwischen Tradition und Innovation (2017), Postkolonialität denken (2017), Postkoloniale Blickpunkte (2017).

Friederike Heinz (M.A.) studierte Afrikawissenschaften, Deutsch als Fremdsprache und Erziehungswissenschaften. Von 2014 bis 2019 war sie als DAAD-Lektorin an der Universität Abomey-Calavi tätig, wo sie schwerpunktmäßig Linguistik und DaF-Didaktik lehrte. Derzeit lehrt und forscht sie im Studiengang Germanistik und Interkulturalität an der Pädagogischen Hochschule Schwäbisch Gmünd.

Ursula Logossou (M.A.) promoviert an der Goethe-Universität Frankfurt im Fach Ethnologie. Ihre Forschungsschwerpunkte sind Postkolonialismus und Erinnerung. Sie studierte Afrikanistik, Romanistik-Französisch und Englische Philologie an der Universität zu Köln sowie Deutsch als Fremd- und Zweitsprache an der Universität Bonn. Von 2014-2019 war sie als DAAD-Lektorin an der Université de Lomé in Togo tätig.

Gesine Lenore Schiewer (Prof. Dr.) ist Lehrstuhlinhaberin für Interkulturelle Germanistik an der Universität Bayreuth. Sie ist Präsidentin der Gesellschaft für interkulturelle Germanistik, 1. Vorsitzende des Instituts für Internationale Kommunikation und auswärtige Kulturarbeit e.V. (IIK Bayreuth) und Direktorin des Internationalen Forschungszentrums Chamisso (IFC). Zu ihren Forschungsschwerpunkten gehören Interkulturelle Linguistik, Interkulturelle Literaturwissenschaft und Emotions- und Konfliktforschung.

Friederike Heinz, Simplicio Agossavi, Akila Ahouli,
Ursula Logossou, Gesine Lenore Schiewer (Hg.)

Afrika im deutschsprachigen Kommunikationsraum

Neue Perspektiven interkultureller Sprach- und Literaturforschung

[transcript]

Die Herstellung dieser Publikation wurde gefördert von der Gesellschaft für interkulturelle Germanistik e.V. GiG.



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.



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivs 4.0 Lizenz (BY-NC-ND). Diese Lizenz erlaubt die private Nutzung, gestattet aber keine Bearbeitung und keine kommerzielle Nutzung. Weitere Informationen finden Sie unter <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

Um Genehmigungen für Adaptionen, Übersetzungen, Derivate oder Wiederverwendung zu kommerziellen Zwecken einzuholen, wenden Sie sich bitte an rights@transcript-publishing.com

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 2022 im transcript Verlag, Bielefeld

© **Friederike Heinz, Simplicio Agossavi, Akila Ahouli, Ursula Logossou, Gesine Lenore Schiewer (Hg.)**

Umschlaggestaltung: Maria Arndt, Bielefeld

Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar

Print-ISBN 978-3-8376-6162-0

PDF-ISBN 978-3-8394-6162-4

<https://doi.org/10.14361/9783839461624>

Buchreihen-ISSN: 2701-8016

Buchreihen-eISSN: 2703-0520

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

Vorwort

Gesine Lenore Schiewer 9

Einleitung

Friederike Heinz, Akila Ahouli, Simplicie Agossavi, Ursula Logossou 13

I.

Interkulturelle Perspektiven in Literatur und Film

Lokalität und Globalität der Kosmogonien

Afrikanische und germanische Schöpfungsmythen in interkulturell
doppelblickender Annäherung

Akila Ahouli 23

Das Schwarzsein in der deutschen Literatur anhand Theodor Wonja Michaels *Deutsch sein und Schwarz dazu*

Erinnerungen eines Afro-Deutschen

Cheikh Anta Babou 37

»... die Welt ist nicht still«

Wilhelm Raabes Erzählung *Zum Wilden Mann* (1873) und Alejo Carpentiers
Roman *Los pasos perdidos/Die verlorenen Spuren* (1953/1982)

Matthias Bauer 53

Kolonialklischee trifft Realdystopie

Aufbruch ins Ungewisse (2017) als ›afrikanisierter Heimatfilm‹ mit
fehlgeleiteter Sympathie lenkung

Barbara Bollig 69

»Alles ist widersprüchlich«

Zur Verhandlung von *Verstehen* im kolonialen Kontext in Henning Mankells Roman *Erinnerung an einen schmutzigen Engel*

Sophie Bornscheuer 83

Von Afrika lernen?

Erprobung eines scheinbar kontrafaktischen Postulats in der zeitgenössischen deutschsprachigen Kinder- und Jugendliteratur

Constant Kpao Sarè 95

Von Édouard Glissant zu Yoko Tawada

Die entgrenzte Sprache in den postkolonialen Kulturtheorien und den Interkulturellen Literaturen in Deutschland

Helke Kuhn 109

Maria Braigs Roman *Nennen wir sie Eugenie*

Eine literarisch-kritische Auseinandersetzung mit der Flüchtlings- und Asylpolitik in Deutschland

Aliou Pouye 125

II.

Ansätze in der Kolonial- und Reiseliteraturforschung

Jenseits der ›Armut‹: Wie Afrika ›Entwicklungshilfe‹ leistet

Deutsche Frauenreiseberichte über Afrika am Beispiel von *Akwaaba* (Stephanie Waibel) und *Der Kuss des Voodoo* (Annette Bokpè)

Amatso Obikoli Asseboni 139

Archaisches Leben vor dem Sündenfall

Ernst Jüngers afrikanische Reisen

Thorsten Carstensen 153

Sir Francis Burton: Ein Nomade zwischen Kulturen

Zur Mobilität und kulturellen Hybridisierung in Ilija Trojanows Roman *Der Weltensammler*

Boaméman Douli 173

Poetisches Wissen und Alteritätskrisen

Zur Funktion von Kunst bei Priya Basil und Damon Galgut

Nadjib Sadikou 185

Der Traum vom deutschen Edel-Menschen in der Kolonialliteratur am Beispiel von Hans Grimms Roman und sogenannten Kriegstagebuch *Der Ölsucher von Duala*

Hans-Christoph Graf v. Noyhaus 197

**III.
Linguistik des Sprachkontakts und der Mehrsprachigkeit –
Translationswissenschaft**

Verständliche Verwaltungssprache

Deutsch- und französischsprachige Projekte

Hans-R. Fluck 213

Mehrsprachigkeitspolitik(en) im internationalen Vergleich

EU/Deutschland, Schweiz, Indien, Südafrika

Ernest W.B. Hess-Lüttich 231

Perspektiven der Übersetzung in der afrikanischen Germanistik

Shaban Mayanja 251

Sprachenkonstellationen in Nina Nayans *Im Senegal*.

Die afrikanische Variante des Glücks

Eine Analyse aus übersetzungswissenschaftlicher Perspektive

Louis Ndong 267

**Forschungsbasiertes Lehren und Lernen in der internationalen
Germanistik**

Glokale Lehrforschungsprojekte zur *mehrsprachigen Arbeitskommunikation*

Ewald Reuter 281

**IV.
Transkulturelle Erinnerungsforschung**

Sprachlandschaften als Erinnerungsräume

Die Debatte um das Berliner *Afrikanische Viertel*

Claus Ehrhardt 299

**Yoruba in Kuba: Einflüsse Benins und Nigerias
auf die kubanische Gegenwart**

Das Erbe des Kolonialismus – ein linguistischer und literarischer
Synkretismus

Isabelle Leitloff 319

Deutsche in Ouidah

Geschichte und Erinnerungskultur

Adjai Paulin Oloukpona-Yinnon 337

Konflikthafte Memoria der Sklaverei

Egon Flaigs *Weltgeschichte der Sklaverei* und Hans Christoph Buchs
Sansibar Blues

Herbert Uerlings 349

Herausgeberinnen und Herausgeber 365

Autorinnen und Autoren 367

Vorwort

Gesine Lenore Schiewer

Seit vielen Jahren sind an zahlreichen afrikanischen Universitäten germanistische Abteilungen mit oft sehr hohen Studierendenzahlen und nicht selten unterstützt durch DAAD-Lektorate und Goethe-Institute fest etabliert. Es bestehen Fachverbände und ausgedehnte Netzwerke von Germanistinnen und Germanisten auf dem afrikanischen Kontinent ebenso wie auf interkontinentaler Ebene, wobei der wissenschaftliche Austausch mit dem deutschsprachigen Europa besonders intensiv ist. Es gibt eine Reihe von namhaften afrikanischen Fachvertreterinnen und -vertretern, darunter solche, die Preise der Alexander von Humboldt-Stiftung und anderer bedeutender Forschungseinrichtungen erhalten haben. Seit langer Zeit gut eingeführte Zeitschriften wie die *Acta Germanica* und *Der neue Weltengarten* bilden regelmäßig aktuelle Forschungsentwicklungen ab.

Die Jahrestagung der Gesellschaft für interkulturelle Germanistik, die 2018 in Ouidah in Benin stattfand, stand somit im Zusammenhang der sehr aktiven und international in engen wissenschaftlichen Austauschprozessen stehenden afrikanischen Germanistiken. Fraglos war es an der Zeit für eine Tagung der Gesellschaft für interkulturelle Germanistik in Westafrika, nachdem es auf dem afrikanischen Kontinent bereits 2010 eine GiG-Tagung in Kairo (Ägypten) und 2013 eine weitere in Johannesburg in Südafrika gab.

Im Vorwort zum ersten Band in dieser Reihe werden einige Gegenstandskomplexe genannt, die in der Interkulturellen Germanistik ganz besondere Aufmerksamkeit erhalten. Dabei verwies ich beispielsweise auf Aspekte der Mehrsprachigkeit und die Rolle, in der das Deutsche in manchen Regionen als eine *Relaisprache* fungiert, sowie auf ausgewählte Themen, die zum Beispiel in den Bereich von literatur-, sprach- und kommunikationswissenschaftlich akzentuierter Dialog- und Konfliktforschung fallen.

Es überrascht nicht, dass in der westafrikanischen germanistischen Forschung und Lehre entsprechende Themenkomplexe, wenn auch keineswegs nur solche, besondere Aufmerksamkeit erhalten. Dies sei an dieser Stelle nur in wenigen Strichen skizziert und ansonsten natürlich auf den vorliegenden Band verwiesen.

Was das Feld der Mehrsprachigkeit betrifft, so kann eine Region kaum ohne weiteres vielfältigere und damit interessantere Verhältnisse aufweisen als west-

afrikanische Länder. Denn nicht nur ist hier ein hohes Maß an individuellen und kollektiven Kompetenzen in der Beherrschung meist mehrerer afrikanischer Sprachen sowie in der Regel einer auf die jeweiligen Kolonialzeiten zurückzuführenden Standardsprache anzutreffen, die unter Umständen individuell zum Beispiel durch den Erwerb des Deutschen als Fremdsprache noch ergänzt wird. Vielmehr handelt es sich darüber hinaus bei den beiden frankophonen Nachbarländern Benin und Togo um eines mit einer ausschließlich französischen und eines mit einer sowohl französischen als auch einer deutschen kolonialen Vergangenheit, was sich bis heute beispielsweise in den Zahlen der Deutschlernenden abzubilden scheint. Neben den in der Gegenwart weiterhin frankophon geprägten Ländern finden sich in Westafrika aber natürlich auch anglophon ausgerichtete Länder wie Ghana. Damit gibt es Landesgrenzen, die auch Sprachgrenzen sind und nicht selten mit Kommunikationshemmnissen einhergehen, zumindest was die Ebene der Amtssprachen betrifft.

Bemerkenswert ist dabei, dass sich der Austausch unter den frankophonen beninischen und togoischen germanistischen Kolleginnen und Kollegen einerseits und den anglophonen ghanaischen andererseits seit der Erweiterung der vom DAAD geförderten Germanistischen Institutspartnerschaft zwischen den Germanistikabteilungen der Universität Abomey-Calavi in Cotonou (Benin), der Universität Lomé in Lomé (Togo) und dem Lehrstuhl für Interkulturelle Germanistik an der Universität Bayreuth (Deutschland) um die Deutschabteilung an der University of Education in Winneba (Ghana) markant intensiviert hat. Das Deutsche kann hier als eine Art Mittlersprache oder, wie im ersten Band dieser Reihe thematisiert, aufgrund seiner Brückenfunktion, die es hier übernimmt, als *Relais* bezeichnet werden.

Dass Sprachkontakt nicht selten auch mit solchen Facetten verbunden ist, die sowohl Aspekte von Asymmetrien als auch charakteristische Züge von Macht und Konflikten mit sich bringen, ist bekannt. Hinzu kommen in Westafrika natürlich die historischen Dimensionen und Folgen der langen Kolonialzeiten sowie der Herabwürdigung von Menschen zu Sklaven einschließlich damit einhergehenden Verbrechen, die man – immer noch viel zu euphemistisch – als ›Handel‹ zu bezeichnen sich angewöhnt hat.

Diese Hintergründe haben Auswirkungen auf die wissenschaftlichen Fragestellungen, die von etablierten und jüngeren Nachwuchswissenschaftlerinnen und -wissenschaftlern bearbeitet werden. Dass damit Themen aufgenommen, vor allem aber auch gesetzt werden, ist seit Jahrzehnten vor allem mit den weltweit einflussreichen Impulsen postkolonialer Theoriebildung zur Selbstverständlichkeit geworden. Der vorliegende Band kann nunmehr aufzeigen, dass auch in die Zukunft hinein ein bedeutendes Spektrum an Forschungsbeiträgen zu erwarten ist.

Im Namen der Gesellschaft für interkulturelle Germanistik danke ich Friederike Heinz, Ursula Logossou, Simplicie Agossavi und Akila Ahouli an dieser Stelle

nochmals sehr für die Organisation der hervorragenden GiG-Tagung im Herbst 2018 in Ouidah (Benin) und dafür, dass sie als Mitherausgeberinnen und -herausgeber den vorliegenden dritten Band der Reihe *Interkulturelle Germanistik* federführend für die Drucklegung vorbereitet haben. Auch Jan Niklas Wilken, Dr. Veronika Elisabeth Künkel, Katja Rabold, Jana Effertz, Alina Trost und Dr. Tobias Akira Schickhaus, die am Lehrstuhl für Interkulturelle Germanistik der Universität Bayreuth tätig sind bzw. waren, ist im Namen der GiG für ihre große Unterstützung vielmals zu danken.

Einleitung

Friederike Heinz, Akila Ahouli, Simplicie Agossavi, Ursula Logossou

Die Beiträge zum vorliegenden Band ergeben sich aus einer Tagung der Gesellschaft für interkulturelle Germanistik (GiG e.V.), die vom 5. bis 8. September 2018 in Ouidah im westafrikanischen Benin stattgefunden und sich mit dem Thema *Die Welt und Afrika: Neue Perspektiven interkultureller Sprach- und Literaturforschung* befasst hat. Die Tagung wurde durch die Zusammenarbeit zwischen dem Département d'Etudes Germaniques der Université d'Abomey-Calavi (Benin), dem Département d'Allemand der Université de Lomé (Togo) und dem Lehrstuhl für Interkulturelle Germanistik der Universität Bayreuth ermöglicht.¹

Vier Tage lang setzten sich die Teilnehmer*innen in 25 verschiedenen Sektionen intensiv mit der Frage des Stellenwerts der deutschen Sprache, Literatur und Kultur in einer Region auseinander, in der die vielfältigen Kontakte mit Europa sowie anderen Erdteilen tiefe Stigmata hinterlassen haben, die das Schicksal der Einwohner der Region bis zum heutigen Tage weiterhin bestimmen. Der permanente Aushandlungsprozess von Afrika-Selbstwahrnehmungen, der zwangsläufig mit dem Blick von außen konfrontiert ist, ist hochkomplexen kultur- und entwicklungsgeschichtlichen Dynamiken unterworfen, die in Erwägung gezogen werden müssen.

Ouidah kann als ein möglicher Ausgangspunkt von solchen Dynamiken gesehen werden: Durch seine Geschichte hat der Küstenort eine besondere Bedeutung für die Beziehungen zwischen Afrika und der Welt, die die Welt bis heute noch politisch und kulturell prägt. Die Stadt ist heute ein Ort der Erinnerung an ein grausames Kapitel der Menschheit: den transatlantischen Sklavenhandel, bei dem Millionen von Afrikaner*innen durch europäische Schiffe in die Fremde verschleppt

1 Zwischen den drei Fachbereichen besteht seit 2017 eine vom DAAD geförderte Germanistische Institutspartnerschaft, die sich inzwischen in der zweiten Förderphase befindet. Zudem ist nun auch die University of Education in Winneba mit ihrer German Unit in der Kooperation neues Mitglied. Die GiP forscht zu *Interkulturellen Topologien der Mehrsprachigkeit in Westafrika*, in dessen Rahmen historische und aktuelle Beziehungsstrukturen (Netzwerke) mit ihren sprachpolitischen, gesellschaftlichen, ökonomischen, religiösen Implikationen, ihren Potentialen sowie entsprechenden Konkurrenz- und Konfliktlagen aus afrikanischer und deutscher Sicht untersucht werden.

wurden. Der transatlantische Sklavenhandel kann somit auch als Ausgangspunkt einer verwobenen Globalgeschichte gesehen werden.

Weiterhin fokussierten die Beiträge im Sektionsprogramm die besondere Stellung der deutschen Literatur, Sprache und Kultur im afrikanischen Kontext der Mehrsprachigkeit. Die ihnen zugrundeliegende Zentralfrage ist, inwiefern die deutsche Sprache, mithin die deutsche Literatur und Kultur, eine Brücke zwischen den anglophonen und den frankophonen Ländern Afrikas schlagen und in ihrer damit einhergehenden Funktion als ›Tertiärsprache‹ zur Überwindung der bildungspolitischen und wirtschaftlichen Kluft zwischen beiden Länderkategorien beitragen könnte. Sie vertreten die Auffassung, dass die deutsche Sprache, Literatur und Kultur einen interkulturellen Dialog nicht nur zwischen einzelnen afrikanischen Sprachregionen, sondern auch zwischen Afrika und dem Rest der Welt fördern können, indem sie als Vermittler bzw. als ›dritte Kultur‹ zwischen den an dem Austausch beteiligten Kulturen fungieren.

Es war den Veranstaltern ein Anliegen, die internationalen Germanist*innen, die Fachvertreter*innen der anglophonen und frankophonen Länder Westafrikas ebenso wie die Kolleg*innen aus Nord-, Ost- und Südafrika einschließlich der sprachvermittelnden Einrichtungen mit dem Call for Papers breit anzusprechen.

Insgesamt wurden rund 110 Abstracts eingereicht, letztendlich nahmen an der Tagung 88 Vortragende aus 28 verschiedenen Ländern teil. Viele Germanist*innen aus Afrika konnten aufgrund der thematischen Relevanz an der Tagung teilnehmen, rund die Hälfte der Teilnehmenden kam aus sogenannten DAC-Ländern.²

Die unterschiedlich großen insgesamt 25 Sektionen der Tagung reichten von *aktuellen Utopien zwischen Globalität und isolationistischen Tendenzen, Inter- und Transkulturalität, Kulturbegegnungen und Kulturtransfer*, über *Aspekte des Deutschals-Fremdsprachenunterrichts in Afrika, Translationswissenschaft, Mehrsprachigkeit* bis hin zu *Kolonial- und postkolonialer Literatur* und *Reiseliteratur*. Sie versammelten Beiträge, die schwerpunktmäßig auch Debatten aus den postkolonialen Studien, der Anerkennungs- und Ungleichheitsforschung berücksichtigten.

Dieser Horizont spiegelte sich auch in den Plenarvorträgen wider:

In ihrem Plenarvortrag sprach Carlotta von Maltzan (Stellenbosch University, Südafrika) über die Situation von Geflüchteten und deren Identitätsverortung in aktueller deutschsprachiger Literatur unter dem Titel *Ich weiß nicht mehr, wer ich bin*.

2 Eine Förderung der Teilnehmer*innen aus ›devisenschwachen‹ Ländern kam vom Deutschen Akademischen Austauschdienst (DAAD). Die Universität Bayreuth, die Université de Lomé, die Université d'Abomey-Calavi sowie die deutsche Botschaft Cotonou förderten die Tagung durch finanzielle Zuschüsse zum Kulturprogramm, der Logistik und den Exkursionen. Die Organisator*innen der Tagung danken allen Institutionen, die die Konferenz ermöglicht haben. Ein weiterer Dank gilt allen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern, Hilfskräften und Studierenden der beteiligten Institute, ohne deren großes Engagement die Tagung nicht so erfolgreich hätte durchgeführt werden können.

Zur Verhandlung von Identität und prekärem Aufenthaltsstatus in aktueller Literatur über (afrikanische) Geflüchtete.

Jörg Roche (LMU München, Deutschland) referierte zu den Mehrwerten digitaler Medien im Fremdspracherwerb und gab einen Einblick zu komplexen Theorien und eine (oft) minimalistische Praxis.

Der Plenarvortrag von Shaban Mayanja (University of Nairobi, Kenia), *Perspektiven der Übersetzung in der (afrikanischen) Germanistik*, löste eine rege Diskussion zur Ausrichtung und Verortung der afrikanischen Germanistik aus.

Hans-Peter Hahn (Universität Frankfurt, Deutschland) führte in seinem Vortrag anschaulich den kolonialen Alltag der sogenannten Intermediäre am Beispiel Togos vor Augen. Titel des Vortrags war *Intermediäre: Kolonialer Alltag zwischen Konfrontation und Aushandlung*.

Die Tagung wurde gerahmt durch kulturelle Veranstaltungen wie z.B. eine Autorenlesung (Vincent Atabavikpo: *Der Schulweg* und *Ama, der Senegalese*), eine Theateraufführung der Studierendentheatergruppe der Germanistikabteilung der UAC, Benin (*Der Besuch der alten Dame in Benin*), ein Live-Konzert der Band Les Kasseurs und insgesamt vier Exkursionen nach Lomé (Togo), Abomey (Benin), Calavi (Benin) und Ouidah (Benin).

Für die Publikation der Beiträge haben sich die Organisator*innen der Tagung Friederike Heinz (Université d'Abomey-Calavi, Benin), Simplicie Agossavi (Université d'Abomey-Calavi, Benin), Akila Ahouli (Université de Lomé, Togo) und Ursula Logossou (Université de Lomé, Togo) in Absprache mit der Präsidentin der Gesellschaft für interkulturelle Germanistik Gesine Lenore Schiewer (Bayreuth) dafür entschieden, thematische Schwerpunkte zu bilden.

Zu den Beiträgen

Die Beiträge zum Band werden in vier thematischen Teilen jeweils mit Überschriften wie *Interkulturelle Perspektiven in Literatur und Film*, *Ansätze in der Kolonial- und Reiseliteraturforschung*, *Linguistik des Sprachkontakts und der Mehrsprachigkeit – Translationswissenschaft*, und *Transkulturelle Erinnerungsforschung* zusammengestellt. Sie erheben bei aller Bescheidenheit den Anspruch, weiterhin zu Reflexionen anzuregen.

Der Band, der nach mehreren Filter- und Überarbeitungsphasen überschaubare Beiträge zu den Leitthemen der Tagung darstellt³, öffnet neue Perspekti-

3 Besonderer Dank gilt Jan Niklas Wilken, Dr. Veronika Elisabeth Künkel, Katja Rabold, Jana Effertz, Alina Trost und Dr. Tobias Akira Schickhaus der Universität Bayreuth, die die Herausgeberinnen und Herausgeber unermüdlich bei den Überarbeitungen und Korrekturen unterstützt haben.

ven interkultureller Sprach- und Literaturforschung dadurch, dass er die spezifische Mehrsprachigkeitsdimension und somit die kulturelle Vielfalt in Afrika für die interkulturelle Beschäftigung mit der deutschen Literatur, Sprache und Kultur bzw. für die interkulturelle Germanistik heuristisch und hermeneutisch fruchtbar macht und umgekehrt ein neues Licht auf die kulturgeschichtliche und sprachliche Situation Afrikas sowie auf transkulturelle Erinnerungskulturen mit Bezug auf diesen Kontinent wirft.

Der erste Teil versammelt Beiträge zu literarischen Werken, die interkulturelle Perspektiven in Literatur und Film behandeln.

In seinem Beitrag *Lokalität und Globalität der Kosmogonien* untersucht Akila Ahouli (Lomé, Togo) germanische und afrikanische Kosmogonien nach einem ›interkulturell-doppelblickenden‹ Verfahren. Durch das an und in den ausgewählten Texten konstatierte Spannungsverhältnis zwischen Lokalität und Globalität arbeitet er die kulturellen Spezifika sowie die transkulturellen Schnittstellen der Schöpfungsmythen heraus.

Cheikh Anta Babou (Dakar, Senegal) untersucht den autobiografischen Roman von Theodor Wonja Michael, *Deutsch sein und Schwarz dazu*, in Zusammenhang mit der lebensweltlichen Situation von Schwarzen Deutschen in der Kaiserzeit, in der Weimarer Republik und im Dritten Reich.

Matthias Bauer (Flensburg, Deutschland) analysiert die Erzählungen Wilhelm Raabes *Zum Wilden Mann* (1873) und Alejo Carpentiers Roman *Los pasos perdidos/Die verlorenen Spuren* (1953/1982) auf das Phänomen der doppelten Wiederbegegnung unter umgekehrten Vorzeichen: die Wiederbegegnung der Rückkehrer mit ihren alten Bekannten und Orten der Herkunft. Das heuristisch Aufschlussreiche daran ist die Verwandlung, in der das eine wie das andere aus komplementären Perspektiven erscheint: Die Daheimgebliebenen begegnen einem Menschen wieder, der ein anderer geworden ist – und auch die Heimkehrer begegnen dem, was sie hinter sich gelassen hatten, in einer anderen Gestalt.

Barbara Bollig (Hagen, Deutschland) untersucht den ARD-Film *Aufbruch ins Ungewisse* (2018). In einer Umkehrung der Rollen folgt der Film einer deutschen Familie, die aus dem Land flieht, um in Südafrika Zuflucht zu suchen. Die Autorin arbeitet in ihrem Beitrag heraus, wie stereotype Afrikabilder, Komplexitätsreduktion und Dialogstrukturen dazu führen, dass die ursprüngliche Intention, Empathie mit Geflüchteten zu entwickeln, fehlgeleitet wird.

Sophie Bornscheuer (Maputo, Mosambik) zeigt in ihrem Beitrag *Alles ist widersprüchlich – Zur Verhandlung von ›Verstehen‹ im kolonialen Kontext in Henning Mankells Roman ›Erinnerung an einen schmutzigen Engel‹*, dass dem Autor zu Unrecht vorgeworfen wird, in seinem Roman koloniale Dichotomien lediglich umzukehren. Sie veranschaulicht stattdessen, wie Mankell gekonnt koloniale Denkmuster sowohl reproduziert als auch dekonstruiert und auf diese Weise auf ihre Widersprüchlichkeit hinweist.

Constant Kpao Sarè (Calavi, Benin) geht in seinem Beitrag *Von Afrika lernen? Erprobung eines scheinbar kontrafaktischen Postulats in der zeitgenössischen deutschsprachigen Kinder- und Jugendliteratur* der Frage nach, wie Kinder- und Jugendbuchautor*innen das Postulat auf literarischer Ebene formulieren. Er legt dar, dass Afrika in den analysierten Werken als alternative Moderne dargestellt wird, die Menschenwohl als obersten Wert propagiert und auf diese Weise zur Entwicklung Europas beitragen kann.

Helke Kuhn (Dakar, Senegal) schlägt in ihrem Beitrag *Von Édouard Glissant zu Yoko Tawada: Die entgrenzte Sprache in den postkolonialen Kulturtheorien und den Interkulturellen Literaturen in Deutschland* eine Brücke von dem karibischen Autor Édouard Glissant zu der deutsch-japanischen Autorin Yoko Tawada. Sie zeigt auf, dass sowohl Glissants als auch Tawadas Texte sich durch die Verwendung der literarischen Technik einer entgrenzten Sprache auszeichnen. Auf einer Meta-Ebene liege, laut Kuhn, die Gemeinsamkeit von Glissants und Tawadas Literatur in der Thematisierung des Konzepts einer Vernetzung von Sprachen, Kulturen und Nationen, wie es von postkolonialen und poststrukturalistischen Denkansätzen vertreten wird.

In seinem Beitrag *Maria Braigs Roman »Nennen wir sie Eugenie«. Eine literarisch-kritische Auseinandersetzung mit der Flüchtlings- und Asylpolitik Deutschlands* nimmt Aliou Pouye (Dakar, Senegal) einen Roman als Grundlage für seine Reflexion. Ausgehend von dem persönlichen Schicksal der Protagonistin Eugenie aus Maria Braigs Roman entwickelt er seine Überlegungen zur sozialetischen Dimension des Umgangs Deutschlands mit Geflüchteten und Asylbewerber*innen.

Der zweite Teil des Bandes widmet sich verschiedenen Ansätzen in der Kolonial- und Reiseliteraturforschung.

In ihrem Beitrag *Jenseits der »Armut: Wie Afrika »Entwicklungshilfe« leistet* geht Amatso Obikoli Asseboni (Togo) am Beispiel von Stephanie Waibels *Akwaaba* und Annette Bokpès *Der Kuss des Voodoo* deutschen Frauenreiseberichten über Afrika nach. Sie demonstriert dabei, wie die von ihnen in Afrika gesammelten interkulturellen Erfahrungen zur persönlichen Entfaltung der Protagonistinnen beigetragen haben.

Thorsten Carstensen (USA) beschäftigt sich in seinem Beitrag *Archaisches Leben vor dem Sündenfall* mit Ernst Jüngers afrikanischen Reisenotizen, an denen sich ein konservativer modernisierungskritischer Diskurs ablesen lässt. Er geht nämlich darauf ein, wie es dem Schriftsteller gelingt, seine Reisejournale als Medium der Archivierung von im Sog der Modernisierung archaisch werdenden Weltbildern zu funktionalisieren und dabei einen Konflikt zwischen eigenem Wunschdenken und historischer Entwicklung offenzulegen.

Exemplarisch anhand von Ilija Trojanows Roman *Der Weltensammler* analysiert Boaméman Douiti (Lomé, Togo) in seinem Beitrag *Sir Francis Burton: Ein Nomade zwischen Kulturen*, wie Reisen zur Entstehung einer kulturellen Hybridisierung beitragen können. Dank seiner Reisen zwischen Welten und mithin zwischen Kulturen

erwirbt Sir Francis Burton interkulturelle Kompetenzen, die aus ihm einen offenen und kulturell hybriden Menschen machen.

Nadjib Sadikou (Flensburg, Deutschland) veranschaulicht ausgehend von einigen theoretischen Ansätzen (u.a. Umberto Eco und Aristoteles) die selbsttransformierende Funktion von ›Poetischem Wissen‹. Mit Blick auf Krisen wie z.B. Populismus kommt der interkulturellen Literatur die Aufgabe zu, Wissen und Spielräume zu generieren, die Tendenzen der Ausschließlichkeit konterkarieren können. Am Beispiel zweier Romane, Damon Galguts *In fremden Räumen* und Priya Basils *Die Logik des Herzens*, stellt er dar, wie kulturelle und religiöse Grenzen überschritten werden können, um eine gewisse Krise der Alterität zu überwinden.

Hans-Christoph Graf von Nayhauss (Gernsbach-Staufenberg, Deutschland) zeigt in seinem Beitrag anhand von Hans Grimms Roman und sogenanntem Kriegstagebuch *Der Ölsucher von Duala* die nationalistischen und rassistischen Ideen der deutschen Kolonialliteratur auf. Im fiktiven Tagebuch des Protagonisten Kersten Düring, der den Ausbruch des Ersten Weltkriegs in Kamerun miterlebte und zusammen mit 250 weiteren Deutschen von den Franzosen ins berüchtigte Fieberland Dahomey (heute Benin) entführt wurde, wird die rassistische Ideologie des Kolonialismus deutlich. Dass die Auffassung Grimms vom nordischen Edel-Menschen sich nur in einer feindlichen Umgebung markant zum Ausdruck bringen lässt und in der Wirklichkeit scheitern muss, zeigt sich im *Ölsucher von Duala*.

Im dritten Teil werden Beiträge versammelt, die sich mit der Linguistik des Sprachkontakts und der Mehrsprachigkeit sowie den Translationswissenschaften beschäftigen.

Hans-Rüdiger Fluck (Witten, Deutschland) stellt verschiedene Projekte und Ansätze vor, die sich der besseren Verständlichkeit von Verwaltungssprache verschrieben haben. Dadurch soll die Kommunikation zwischen Behörden und Bürger*innen verbessert werden. Im Beitrag werden Beispiele aus Deutschland, Frankreich und dem frankophonen Afrika, insbesondere Benin vorgestellt.

Ernest W.B. Hess-Lüttich (Berlin, Deutschland) setzt sich mit der Frage auseinander, wie multilinguale Gesellschaften mit besonderen Kommunikationsherausforderungen etwa im Alltag, in Institutionen, im Erziehungswesen, in den Medien, in der Politik umgehen, indem vier Regionen als Fallstudie ausgesucht werden. Es geht darum, mit vergleichenden Perspektiven und linguistischen Befunden, Strategien für eine optimale Sprachenpolitik herauszuarbeiten. Der Beitrag untersucht Mehrsprachigkeitspolitik(en) in der EU/Deutschland, Schweiz, Indien und Südafrika.

In ihrer Rolle als Mittler zwischen deutschsprachigen Ländern und ihren Herkunftsländern werden permanent afrikanische Germanist*innen Subjekt translatorischer Prozesse auf verschiedenen Ebenen. So werden Übersetzungswissenschaften immer mehr zum wichtigen Unterrichtsfach im Germanistikstudium an

afrikanischen Universitäten. Der Aufsatz von Shaban Mayanja (Nairobi, Kenia), *Perspektiven der Übersetzung in der afrikanischen Germanistik*, behandelt die Wechselbeziehung zwischen ›traditioneller‹ Germanistik und Translationswissenschaft mit Fokus auf neue Tendenzen in Translationstheorien und der Praxis der Interkulturellen Germanistik in Afrika. Mit Fallbeispielen aus Kenia und Uganda liefert dieser Aufsatz konkrete Forschungs- und Implementierungsperspektiven.

Im Mittelpunkt des Beitrags von Louis Ndong (Dakar, Senegal) steht der Gebrauch der Sprache im Sinne eines literarischen Multilinguismus mit Migrationshintergrund. Die Geschichte des deutschsprachigen Romans von Nina Nayans *Im Senegal. Die afrikanische Variante des Glücks* spielt sich im Senegal ab, wo Wolof als die meistgesprochene und die dominante Sprache interethnischer Kommunikation ist. Dieser Artikel will die Hybridität in der Benutzung verschiedener lokaler Sprachen in einem deutschsprachigen Text herauskristallisieren; nicht zuletzt den Prozess des Kulturtransfers.

Ewald Reuter geht in seinem Beitrag auf forschungsbasiertes Lehren und Lernen in der internationalen Germanistik ein und stellt globale Lehrforschungsprojekte zur ›mehrsprachigen Arbeitskommunikation‹ dar. Heutzutage werden Universitäten weltweit herausgefordert, Brücken zwischen traditionellem akademischem Lehren und dem neuen Paradigma des forschungsbasierten Lehrens aufzubauen. Dieser Aufsatz versucht durch drei Fallbeispiele in einem multilingualen Kommunikationskontext zu zeigen, wie forschungsbasiertes Lehren auch erfolgreich zu beruflichen Qualifikationen führen kann. Außerdem werden Stärken und Schwächen dieses Ansatzes kritisch unter die Lupe genommen.

Das vierte Kapitel widmet sich Aspekten der transkulturellen Erinnerungsforschung.

Claus Ehrhardt (Urbino, Italien) erörtert einige Aspekte der komplexen Beziehung zwischen Sprachlandschaften und öffentlichen Räumen. Am Beispiel des Berliner Afrikanischen Viertels und vor der Folie deutscher Kolonialvergangenheit diskutiert der Aufsatz die Rolle und Funktion von Sprachlandschaften in der Herausbildung kollektiver Identität. Nicht zuletzt fokussiert der Aufsatz auch die Debatte um die Umbenennung mancher deutschen Straßen.

Der Beitrag von Isabelle Leitloff (Flensburg, Deutschland) geht folgenden Fragen nach: Was haben Benin und Nigeria gemeinsam mit Kuba? Wie erklärt sich, dass Yoruba-Wörter im kubanischen Alltag zu finden sind? Vor dem Hintergrund des kolonialen Erbes erscheint Kuba als ein Schmelztiegel verschiedener Kulturen. Der Ansatz dieses Aufsatzes besteht darin, das Interkulturalitätspotential in dieser kolonialen Zwangsmigration und Zwangsbegegnung zu beleuchten. Es geht darum, Afrika nicht nur zu beschreiben, sondern auch sein Potential in der heutigen Welt wahrzunehmen.

Die Multiperspektivität der Erinnerungskultur in Ouidah als Erinnerungsort des Sklavenhandels bildet den Schwerpunkt von Adjaï Paulin Oluokpona-Yinnons

(Lomé, Togo) Beitrag *Deutsche in Ouidah: Geschichte und Erinnerungskultur*. Er begibt sich dabei auf die bereits verblassten Spuren der Präsenz deutscher Kaufleute in Ouidah und legt deren Beteiligung an Sklavenhandel und Kolonialismus frei.

Herbert Uerlings (Trier, Deutschland) geht in seinem Beitrag *Konflikthafte Memoria der Sklaverei* von der Feststellung aus, dass der Sklavenhandel im Gegensatz zum Kolonialismus kaum in der deutschsprachigen Literatur thematisiert wurde. In einer Analyse von Egon Flaigs *Weltgeschichte der Sklaverei* und Hans Christoph Buchs Roman *Sansibar Blues*, den er immerhin als einen Beitrag zur Memoria der Sklaverei betrachtet, bestreitet Uerlings die von Flaig vertretene Auffassung des Kolonialismus als humanitäre Intervention gegen Sklaverei.

I.

**Interkulturelle Perspektiven in Literatur
und Film**

Lokalität und Globalität der Kosmogonien

Afrikanische und germanische Schöpfungsmythen

in interkulturell *doppelblickender* Annäherung

Akila Ahouli

Abstract

Creation myths usually follow a long oral tradition associated with a particular people. Therefore, like legends and folktales, they can be considered cultural texts. Since they claim to explain the creation of the world (cosmogony), of man (anthropogony) as well as of the gods (theogony), they assume a universality to a certain extent. As such, they are entangled in a tension between the local and the global. Indeed, such cosmogonies give rise to conceptions of the world, that is, of the world according to the conceptions of different peoples. Since all cosmogonies deal with the same subject, it is not surprising that they influence each other even if they remain different. These intertextual relations, conscious or unconscious, can be considered as an expression of interculturality. In order to gain an insight into such a state of affairs, it is inevitable to establish a dialogue between the cosmogonic narratives of the Africans and those of the Germanic peoples from a heuristic point of view. Following the approach of the intercultural double view propagated by Leo Kreutzer, the present study makes use of examples from the West African cosmogonies (Ewe, Yoruba and Dogon) on the one hand and the cosmogony of the Germanic peoples on the other. This is to show the local and the global character of the creation myths.

Title: *Locality and Globality of the Cosmogonies. African and Germanic Creation Myths in a double view approach*

Key Words: *Creation myths; interculturality; West Africa; Germanic peoples; intercultural double view*

Einleitende Bemerkungen

Unter den Begriff *Kosmogonie* werden im vorliegenden Beitrag mythische Erklärungsmodelle zur Entstehung und Entwicklung des Universums bzw. der Erde inklusive der Lebewesen subsumiert. Kosmogonien sind in dieser Hinsicht mythi-

sierte Schöpfungsgeschichten. Hingegen wird der Begriff *Kosmologie* gebraucht, um rational-wissenschaftliche Deutungsparadigmen zur Weltentstehung und -entwicklung zu bezeichnen. Zu jeder Zeit und bei jedem Volk hat die Frage nach dem Ursprung der Welt die Menschen beschäftigt und zu unterschiedlichen Deutungsmustern geführt, die vorwiegend in den Mythen, aber auch in der modernen Kosmologie ihren Ausdruck finden. Die Schöpfungsmythen, die kulturspezifisch und volksgebunden sind, lassen weniger geschichts- und naturwissenschaftliche Anhaltspunkte über die Entstehung der Welt und mithin der Menschheit zu als vielmehr Einsichten in die Weltanschauungen, die geistige Verfassung und die existentiellen Erwartungen der jeweiligen Völker, die sie hervorgebracht haben. Insofern prägen die kosmogonischen Mythen die mentalen Strukturen, die sittlichen Gewohnheiten sowie die kulturelle Identität des betreffenden Volkes. »Es gibt wohl kein Volk, keine Kultur, die sich nicht über ihre Ursprünge im Hier und Jetzt Gedanken gemacht hätten.« (Zingssem 2013: 10) Trotz ihrer Gebundenheit an ein bestimmtes Volk, ja an eine bestimmte Kultur, wollen Schöpfungsmythen die Entstehungsgeschichte der Welt bzw. der ganzen Menschheit erzählen. Da sie aus dem beschränkten Blickwinkel eines bestimmten Volkes eine Geschichte erzählen, die prinzipiell sachlich und allgemeingültig sein sollte, erheben sie de facto Anspruch auf Universalität. So stehen Kosmogonien in einem Spannungsverhältnis zwischen Lokalität und Globalität. Um diesem Verhältnis gerecht zu werden, möchte ich westafrikanische und germanische Schöpfungsmythen interkulturell-doppelblickend vergleichen.

1. Vorüberlegungen über die Lokalität und Globalität von Schöpfungsmythen

Ebenso wie alle Mythen blüht jede Kosmogonie zwangsläufig auf einem festen kulturellen Boden. Sie bringt in symbolträchtiger und metaphorischer Sprache die Weltbilder des Volkes zum Ausdruck, in dem sie entstanden und an das sie gebunden ist: »Verständlicherweise muß sich jede Kultur, wenn sie eine Erklärung für den Ursprung des Alls finden will, in einer metaphorischen Sprache ausdrücken und dazu Symbole benutzen, die dem jeweiligen Weltbild angemessen sind.« (Gleiser 1998: 18) In derselben Hinsicht ermöglicht ein Schöpfungsmythos Erkenntnisse über die Kultur, der er entstammt, denn »[w]enn wir etwas über die Weltbilder und Ordnungsvorstellungen einer Kultur erfahren wollen, bieten uns die Schöpfungsmythen die interessantesten Einblicke.« (Ebd.: 19) Jenseits der Erhellung von Kulturen liefern solche Mythen auf eine ihnen eigene Weise nach wie vor Einsichten über »alles für unser menschliches Existieren Wesentliche« (Mann 1982: 236). Ihre Erklärungsmuster ersetzen nicht die der Wissenschaft, sondern sie ergänzen sie, denn der Mythos »leuchtet [...] auf unserem Weg jenes entscheidende Strecken-

stück hinreichend aus, wo wir sonst im fahlen Halbdunkel der bloß wissenschaftlichen Erkenntnis immerzu straucheln und uns im Gestrüpp der Sinnlosigkeit verfangen, das an den Wegrändern wuchert.« (Ebd.)

Darüber hinaus dient der Schöpfungsmythos zur Erklärung und zur Rechtfertigung von bestimmten Sitten und Bräuchen eines Volkes, seiner ethischen Ansprüche sowie zur Darlegung von Naturphänomenen, die von den Mitgliedern dieses Volkes wahrgenommen werden können. Genuin sind deshalb Schöpfungsmythen, die vorwiegend in vorwissenschaftlichen Oralgesellschaften entstanden sind und sich dort entwickelt haben, in der mündlichen Volkssprache erzählerisch tradiert. Die Götter und die Symbole, auf die sich diese Mythen stützen, haben generell nur für das Volk, in dem sie entstanden sind, eine genaue Bedeutung. Aufgrund der Einschränkungen der Oralität, Kosmogonien nachhaltig zu bewahren und überliefern, aber vor allem wegen der »homöostatischen Organisation der kulturellen Tradition« (Goody 1981: 50) in Oralgesellschaften und der dort geltenden Assimilationsmechanismen, die auf einer strukturellen Amnesie beruhen (vgl. ebd.: 55), sind die meisten Kosmogonien entweder verloren gegangen oder haben im Laufe der Zeit gravierende Änderungen erfahren. Es kommt nicht selten vor, dass innerhalb einer bestimmten Kulturgesellschaft mehrere Versionen ein und derselben Kosmogonie legitim im Umlauf sind, ohne dass ihre Gültigkeit in Frage gestellt wird. Die Kosmogonien sorgen für den gesellschaftlichen Zusammenhalt eines Volkes und sind insofern identitätsstiftend. Sie sind aber zugleich das Fenster, durch welches das betreffende Volk die Welt betrachtet und sie zu erfassen versucht.

Ähnlich wie alle Kulturgüter überschreiten manchmal auch Schöpfungsmythen die Grenzen ihres ursprünglichen Kulturraums. So ist es nicht ungewöhnlich, dass die Kosmogonie eines Volkes in eine fremde Kosmogonie übernommen, dort transformiert und an die lokalen Realitäten angepasst wird. Diese Konstellation, die von der Dynamik der Kosmogonien Zeugnis ablegt, widerlegt jedoch ihre Volksgebundenheit überhaupt nicht. Zingsem zufolge seien die Universalitätsansprüche der Schöpfungsmythen erst zustande gekommen, als im Vorderen Orient der Schöpfergott, der *Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs*, zum einzigen Gott proklamiert und propagiert wurde (vgl. Zingsem 2013: 15). Bis dahin erhoben »die meisten Schöpfungsmythen [...] keinen Universalitätsanspruch. Sie wollen nicht für die ganze Welt zuständig sein.« (Ebd.: 14) Diese Überlegung ist in mehrerlei Hinsicht in Frage zu stellen: Wie könnte sonst ein Volk die Geschichte des Universums erzählen wollen, ohne ihm dabei auch universalistische Einstellungen zu unterstellen? Gegenüber einer solchen Frage greifen m.E. Zingsems Argumente zu kurz, denn das Weltall, der Mensch, die Sterne, die Tiere, die Pflanzen etc. sind keine bloßen volksspezifischen Konstrukte. Weit davon entfernt, Erklärungen darüber zu liefern, was sie sind und wie sie tatsächlich funktionieren, scheint Zingsem den Schöpfungsmythen eher vorzuschreiben, was sie sein sollten und wie sie zu interpretieren seien. Es ist aber in der Bezugsgruppentheorie belegt, dass jedes Volk

bei seiner Betrachtung anderer Völker und bei der Auffassung der Welt und ihrer Existenzformen primär seine eigenen Maßstäbe benutzt (vgl. Sumner 2007: 12f.). Diese fundamental *ethnozentrische* Einstellung findet ihren Ausdruck unter anderem in den Schöpfungsmythen. Diese erheben implizit Anspruch auf Universalität, denn sie wollen aus eigener Perspektive eine Geschichte erzählen, die in der Tat einzig und allgemeingültig sein sollte. Nicht allein die biblischen Schöpfungsgeschichten, sondern auch und vor allem die moderne Kosmologie sowie alle weiteren Kosmogonien entmachten durch ihre Universalitätsansprüche von vornherein die anderen Welterschöpfungsgeschichten. Aber auch wenn sie großspurig Anspruch auf ihre Allgemeingültigkeit bzw. auf ihre Universalität erheben, haben die biblischen Schöpfungsmythen sowie die Kosmologie mit anderen vorwissenschaftlichen Schöpfungsmythen gemeinsam, dass sie alle im Wesentlichen versuchen, »das Universum zu verstehen.« (Gleiser 1998: 14) Die Frage nach dem Ursprung des Weltalls und mithin des Menschen, ja die »Frage der Fragen« (ebd.: 18), die solche Mythen beantworten wollen, ist existentiell und kulturübergreifend. Diese Frage, die sich jedes Volk zu einem bestimmten Zeitpunkt gestellt hat, erbringt den Nachweis für »die Universalität des menschlichen Geistes.« (Ebd.: 19) Zudem weisen viele Schöpfungsgeschichten in ihren Erklärungsmodellen Gemeinsamkeiten auf (vgl. u.a. Gibbons 2008: 31). Aufgrund ihres transkulturellen Potenzials lassen sich die Kosmogonien hinsichtlich ihrer Gemeinsamkeiten und Unterschiede kategorisieren. Gleisers Klassifizierung der kosmogonischen Mythen beruht z.B. auf der zentralen Frage »Gibt es einen Anfang?« Daraus ergeben sich zunächst zwei Hauptgruppen von Schöpfungsmythen, und zwar die *Schöpfungsmythen* und die *Nichtschöpfungsmythen*, die Gleiser im Folgenden genauer erläutert:

»Mythen, die einen bestimmten Moment der Schöpfung beschreiben, kann man ohne weiteres ›Schöpfungsmythen‹ nennen. Fassen sie aber das Universum als ewig auf oder als einen Zyklus der unendlichen Schöpfung und Zerstörung, wollen wir sie [...] ›Nichtschöpfungsmythen‹ nennen.« (Gleiser 1998: 23)

Jede Hauptgruppe lässt sich wiederum in Untergruppen gliedern. Die Hauptgruppe der *Schöpfungsmythen* unterteilt sich in drei Untergruppen und wird folgendermaßen beschrieben:

Die ›Schöpfungsmythen‹ können wir in drei Untergruppen aufteilen. In der ersten ist das Subjekt der Schöpfung eine Gottheit, eine Instanz, die wir als ›positives Wesen‹ bezeichnen. Entsteht das Universum ohne Zutun eines solchen Wesens aus dem Nichts, aus der absoluten Leere, gehen wir folglich von einem ›negativen Wesen‹ aus. Oder das Universum entstand aus dem Urchaos, in diesem Fall setzt die Schöpfung ein, wenn die Materie aus der Spannung zwischen dem Sein und dem Nichtsein erwächst und sich zu den verschiedenen Formen der Natur und des Lebens zusammenfügt. Alle drei Varianten setzen einen Zeitpunkt der Schöpfung voraus, einen Punkt, an dem die Zeit begann. (Ebd.: 23f.; Hervorh. im Orig.)

Die Hauptgruppe der *Nichtschöpfungsmythen* enthält ihrerseits zwei Untergruppen: »Da sie [die Nichtschöpfungsmythen; A.A.] keinen Beginn kennen, bleibt nur die Möglichkeit, daß sie das Universum als einen Prozeß ohne Anfang und ohne Ende, ohne Schöpfung und Zerstörung darstellen, oder als einen unendlichen Kreislauf der Schöpfung und Zerstörung.« (Ebd.: 24)

Im Großen und Ganzen sind Schöpfungsmythen in einem Spannungsverhältnis zwischen Volksgebundenheit und Weltoffenheit, zwischen Kulturspezifität und Transkulturalität, kurz, zwischen Partikularität und Universalität gefangen. Man würde ihnen nicht gerecht, wenn man dieses Verhältnis bei der Untersuchung von kosmogonischen Mythen nicht berücksichtigt würde.

2. Lokalität und Globalität der afrikanischen und germanischen Schöpfungsmythen

2.1 Afrikanische Schöpfungsmythen

Die afrikanischen Schöpfungsmythen sind so zahlreich und divers wie die Völker, die den Kontinent bewohnen. Sie sind als mündliche Erzähltexte entstanden. Die sehr begrenzte Verschriftlichung dieser Mythen ist großenteils europäischen Ethnologen zu verdanken. Ansonsten sind die meisten nicht schriftlich festgelegten Kosmogonien in Vergessenheit geraten bzw. verdrängt worden. Ein anderer Grund, warum afrikanische Schöpfungsmythen zu wenig verbreitet und bekannt sind, ist die Tatsache, dass solche Mythen im Gegensatz zu anderen volkstümlichen Erzählungen, wie etwa Tierfabeln und Märchen, sakral sind und deshalb nur einer eingeschränkten Gruppe eingeweihter Personen zugänglich gemacht werden. Es sei an dieser Stelle kurz angemerkt, dass neuere Schöpfungsmythen weiterhin entstehen, an denen aber die Einflüsse der weltbekanntesten Schöpfungsgeschichte aus dem *Alten Testament* oder aus der modernen Kosmologie deutlich abzulesen sind. Zu den wenigen afrikanischen Schöpfungsmythen, die aufgrund ihrer Originalität, ihrer zusammenhängenden Struktur und ihrer Verschriftlichung bekannt sind, zählen die der westafrikanischen Völker wie die der Ewe, der Yoruba und der Dogon.

Die Ewe sind ein Volk in Westafrika. Sie bevölkern die westafrikanische Küste und sind auf mehrere Länder, darunter Benin, Togo und Ghana, verteilt. Die Ewe besitzen mehrere unterschiedliche Kosmogonien, von denen hier nur auf eine eingegangen werden soll (vgl. o.A. 2018: o.S.). Bevor ich aber die Analyse dieses Schöpfungsmythos fortführe, möchte ich zunächst eine kleine Inhaltsangabe geben: Im Anfang ist eine Kalebasse, die Zeit und Raum enthält. Sie ist die Ganzheit. Sie ist in ihrer Mitte durchgetrennt. Die obere Halbschale ist der Himmel und die untere Halbschale die Erde. Der Himmel ist männlich und voller Wasser. Die Er-

de ist weiblich und in ihrem Schoß brodelte das Feuer. So ist die Kalebasse an sich gleichzeitig Himmel, Erde, Wasser und Feuer. Der Himmel schickt eines Tages sein Wasser auf die irdische Oberfläche. Dieser Urregen lässt durch seine Frische die Pflanzen aufblühen. So entsteht das Leben. Die Pflanzen verwandeln sich zum Teil in Tiere, zum Teil in Menschen. Durch den Regen miteinander in Verbindung gebracht, bringen Himmel und Erde den Blitz hervor, der den Urimpuls auslöst. Dieser setzt Himmel und Erde sowie das Wasser und das Feuer, die sie jeweils enthalten, in ständige Bewegung.

Dieser kosmogonische Mythos gehört nach Gleisers Klassifizierung zur Hauptgruppe *Schöpfungsmythen*, genauer zur dritten Untergruppe. Die Schöpfung nach diesem Mythos entsteht zu einem bestimmten Zeitpunkt aus dem »Urchaos, in dem Sein und Nichtsein nebeneinander existieren.« (Gleiser 1998: 24) Dieses Urchaos ist in einem Urei enthalten, das hier durch eine Kalebasse versinnbildlicht wird und außer der Zeit und dem Raum die sogenannten Naturelemente Himmel (Luft), Erde, Wasser und Feuer beinhaltet. Dieser Schöpfungsmythos beginnt nicht mit einer *Theogonie*, also nicht mit der Entstehung der Götter, sondern mit der Welterschöpfung selbst und setzt sich mit der Entstehung des Lebens auf der Erde fort. Indem er Tiere und Menschen den Pflanzen entstammen lässt, ordnet der Mythos das Tierreich dem Pflanzenreich unter, lässt aber gleichzeitig Tier und Mensch als gleichrangig auftreten. Dadurch werden Ordnung und Harmonie zwischen allen irdischen Lebewesen hergestellt. Ein weiterer Aspekt dieses Mythos ist die Dualität bzw. die Polarität etwa zwischen Himmel und Erde, Wasser und Feuer, Männlichkeit und Weiblichkeit, also eine Konstellation, die den für die Dynamik der Naturelemente sorgenden Impuls erzeugt. Der Schöpfungsmythos der Ewe ermöglicht Einblicke in die traditionsträchtige Weltanschauung des Ewe-Volkes, wonach die Welt und die Naturelemente beseelt sind. In dieser animistischen vorwissenschaftlichen Welt wird Tieren, Pflanzen (Wäldern), Wasser (Meeren/Flüssen) ein Kult gewidmet. Der Rückgriff auf die Kalebasse als Symbol kommt auch nicht von ungefähr: Die Pflanze, deren Frucht die Kalebasse ist, gedeiht in der Tat in tropischen und subtropischen Gebieten im Allgemeinen und in dem von den Ewe bewohnten Gebiet insbesondere. Diese Kürbisflasche wird täglich zu verschiedenen alltäglichen Zwecken genutzt, wie etwa als Behälter oder als Musikinstrument. Sie wird auch im Voodoo-Kult häufig verwendet. Dieser kosmogonische Mythos der Ewe findet bis heute seine Anwendung in der Kunst, wie z.B. in der Bildhauerei, in der Architektur und in der Malerei (vgl. Ahouli 2015: 31f.). Die Lokalität des Mythos wird durch die kulturspezifischen Symbole sowie durch den ortsspezifischen Gegenstand *Kalebasse* hervorgehoben. Seine Globalität kommt durch den Rückgriff auf Naturelemente und -phänomene, auf Zeit und Raum sowie auf Universum und auf Menschen zum Ausdruck. Das Spannungsverhältnis zwischen der Lokalität und der Globalität des Mythos entsteht dadurch, dass Letzterer das Weltall unter Einbezug von Menschen in ein kulturspezifisches Symbol bzw. in einen

ortsspezifischen Gegenstand wie die Kalebasse und in eine ortsgebundene Erzählung hineinnimmt.

Die Yoruba sind ein westafrikanisches Volk, sie leben vor allem in Nigeria. In mehreren Ländern Westafrikas sind ebenfalls Yoruba-Volksgemeinschaften zu finden. Die Kosmogonie der Yoruba ist eine der bekanntesten in Westafrika. Eine der am meisten verbreiteten Versionen dieser Kosmogonie, deren Aufzeichnung auf den britischen Afrika-Forscher Frank Willett zurückgeht (vgl. Willett 1971: 118f.), wird nachstehend kurz zusammengefasst: Der Großgott Olodumare schickt sechzehn Kleingötter mit dem Auftrag, das Leben bei der Schöpfung der Welt zu *schaffen*. Orishanla (auch Obatala genannt), einer der Kleingötter, bekommt von Olodumare die für die Schöpfung der Welt erforderlichen Werkzeuge und Materien. Diese bestehen aus einer Kalebasse mit Sand und einem fünfzehigen Huhn. Aber während seines Abstiegs auf die Erde trinkt Orishanla so viel Palmwein, dass er betrunken wird und in einen tiefen Schlaf sinkt. Oduduwa, ein anderer Kleingott, nutzt diese Gelegenheit aus, um die Kalebasse und das Huhn an sich zu reißen und als Erster auf den Urozean herabzusteigen. Er schüttet den Sand aus der Kalebasse auf das Wasser aus und setzt das Huhn dorthin. Das Huhn schickt sich an, den Sand zu zerstreuen und ihn auf den Ozeanen zu verteilen. So entsteht die Erde. Im Gefolge von Oduduwa steigen die anderen Kleingötter auf die Erde hinunter. Trotz seiner Fahrlässigkeit bekommt Orishanla noch vom Großgott Olodumare das Sonderrecht, die menschliche Gattung zu erschaffen. Erneut trinkt Orishanla zu viel Palmwein und er schöpft Menschen, darunter aber »missgebildete« wie z.B. Bucklige, Zwerge, Gehbehinderte und Albinos.

Diese Kosmogonie lässt sich in die Hauptgruppe der *Schöpfungsmythen* einordnen. Dabei wird die Welt weder aus dem Chaos noch aus dem Nichts erschaffen, sondern durch den Großgott Olodumare. Letzterer ist selbst kein Schöpfer, sondern ein Auftraggeber. Die untergeordneten Götter wie z.B. Oduduwa und Orishanla spielen die wichtigsten Rollen bei der Erschaffung der Welt und des Menschen. Wie dem auch sei, es ist davon auszugehen, dass man es bei der Kosmogonie der Yoruba mit einer Schöpfungsinstanz zu tun hat, die als *positives Wesen* auftritt. Die Symbolik der Kalebasse bzw. des Ureis taucht hier wieder auf. Sie enthält die wichtigen Materien zur Erschaffung der Erde. Festzustellen ist auch, dass sich dieser kosmologische Mythos nicht mit der Entstehung des Weltalls befasst, sondern mit der Erschaffung der Erde bzw. der Kontinente. Die in dem Schöpfungsmythos vorkommenden Götter werden ausschließlich in der Yoruba-Kulturgesellschaft angebetet. Die Orishanla-Anbeter enthalten sich des Alkohols und nehmen »missgebildete« Menschen besonders in Schutz, vermutlich um das Versagen ihres Gottes wieder gut zu machen (vgl. Willett 1971: 120). Auch Symbole wie z.B. *Kalebasse* oder *fünfzehiges Huhn* sind kulturspezifisch, denn sie haben eine besondere Bedeutung für die Yoruba. Dagegen sind Erde, Menschen, Ozeane als *Universalien* zu betrachten. Die Lokalität und die Globalität der Kosmo-

gonie der Yoruba liegen hier nahe. Das Globale schöpft sich aus dem Lokalen, das wieder zum Teil des Globalen wird. Dieses Spannungsverhältnis liegt dem kosmogonischen Mythos der Yoruba zugrunde.

Die Dogon bilden ein weiteres westafrikanisches Volk, das überwiegend in Ostmali zu finden ist. Ihre Kosmogonie ist ein Beispiel dafür, wie symbolreich und komplex eine Schöpfungsgeschichte sein kann. Abgesehen davon, dass dort mehrere Varianten ein und derselben Kosmogonie im Umlauf sind, gibt es bei den Dogon Schöpfungsmythen, die mit einer bestimmten Initiationsstufe verbunden sind. Die durch Veröffentlichung veranlasste Säkularisierung solcher Mythen geht vor allem auf den französischen Ethnologen Marcel Griaule zurück, der zu diesem Zweck einer entsprechenden Initiation unterzogen worden war. Ich möchte nachfolgend eine synthetisierte und vereinfachte Fassung dieser Kosmologie präsentieren: Amma, der allmächtige Schöpfergott, erschafft die Sterne, die Sonne, den Mond und die Erde. Die Erde ist eine Frau. Amma will sich mit dieser Urfrau begatten. Er wird aber durch den Termitenhügel blockiert, der sich am Eingang ihres Geschlechtes befindet. Darauf schlägt er den Termitenhügel, das Symbol der Männlichkeit, gewaltsam ab. Deshalb kommt aus der daran anschließenden Paarung ein unvollkommenes Wesen hervor. Es ist Yurugu, der Fuchs, der Unordnung auf der Erde verursacht. Aus einer erneuten Begattung wird Nommo (Gott des Wassers), diesmal ein vollkommenes Wesen, erzeugt, denn dieses Wesen ist männlich und weiblich zugleich. Nommo ist das Wasser und das Wort. Er bringt seiner Mutter, der wortlosen Erde, das Wort. Yurugu, der Fuchs, begeht die Ursünde infolge einer inzestuösen Beziehung mit der Erde. Daraus ergeben sich Blutungen, die die Erde monatlich ›unrein‹ machen. Aus Tonerde schöpft Amma einen Mann und eine Frau, das Urpaar, das die acht Urahnen zur Welt bringt. Jeder Nachkomme des Urpaars ist zwittrig. Durch Beschneidung und Exzision, die ihre geschlechtliche Zugehörigkeit endgültig festlegen sollen, wird die geschlechtliche Ordnung wiederhergestellt (vgl. Griaule 1975: 20f.). Dieser kosmogonische Mythos gehört zur Hauptgruppe der *Schöpfungsmythen*. Die Schöpfungsinstanz, Amma, ist ein *positives Wesen*. Es ist männlich und es muss sich mit der Erde, die weiblich ist, begatten, um ein Kind zur Welt zu bringen. Wegen der brutalen Umstände dieser Begattung ist das erzeugte Kind insofern unvollkommen, als es nicht androgyn ist. Yurugu, der Fuchs, bringt Unordnung in die Welt und macht die Erde unrein. Die Akteure dieser Kosmogonie sind ausschließlich in der Kulturtradition der Dogon bekannt und werden auch nur dort verehrt. Auch die in dem Mythos auftretenden Symbole wie z.B. Termitenhügel, Wasser, Wort, Zwittrigkeit und das Zahlensymbol 8 haben eine besondere Bedeutung für die Dogon. Eine der wichtigsten anthropologischen Funktionen dieses Schöpfungsmythos besteht in der Begründung und Rechtfertigung von Beschneidung und von Exzision, die bei den Dogon häufig praktiziert werden. Damit wird die Lokalität dieses Mythos hervorgehoben. Seine Globalität wird durch die Erwähnung von universellen Entitäten und Phänomenen wie Ster-

nen, Sonne, Mond, monatlichen Blutungen etc. unterstrichen. Auch bei diesem Schöpfungsmythos entsteht das Spannungsverhältnis zwischen Lokalität und Globalität dadurch, dass durch lokale Symbole und Glaubensvorstellungen der Versuch unternommen wird, ›Universalien‹ zu erfassen.

Die untersuchten afrikanischen Schöpfungsmythen gehören alle der Hauptgruppe der *Schöpfungsmythen* an. Während die kosmogonischen Mythen der Yoruba und der Dogon zu der Untergruppe *Positives Wesen* gehören, lässt sich die Kosmogonie der Ewe der Untergruppe *Ungeordnetes Sein und Nichtsein* zuordnen. Im Unterschied zu der Kosmogonie der Yoruba sind die Kosmogonien der Ewe und der Dogon sexuell stark konnotiert. Der Mensch entsteht aus einem Prinzip der Polarität u.a. aus der geschlechtlichen Polarität (Männlichkeit vs. Weiblichkeit). Die Mythen sind voller Symbole, denen aber nur in den jeweiligen Kulturen ein spezifischer Sinn zugeschrieben wird. Die Mythen dienen als Grundlage der Religionen sowie der Sitten und Bräuche, die in der betreffenden Kultur ausgeübt werden.

2.2 Der germanische Schöpfungsmythos

Als Germanen werden Volksstämme bezeichnet, die im Altertum in Mitteleuropa und im südlichen Skandinavien lebten und deren Identität »durch gemeinsame körperliche und geistige Eigenschaften, durch Spracheinheit und durch die gleiche Grundlage ihres politisch-wirtschaftlichen und sittlich-religiösen Lebens« (Golther 2003: 60) gekennzeichnet ist. Diese antike Volksgruppe war geografisch zwischen den Kelten und den Skythen zu verorten. Die germanischen Schöpfungsmythen gehören zu den sogenannten nordischen Mythen. Reiner Tetzner weist in dem *Nachwort* zu seinem Buch *Germanische Götter- und Heldensagen* auf die Verwandtschaftsbeziehungen zwischen den Mythen der nord- und denen der mitteleuropäischen Germanen hin (vgl. Tetzner 2011a: 394). Auch wenn einige Versionen von germanischen Schöpfungsmythen heutzutage verloren gegangen sind, bestehen davon noch verschriftlichte Fassungen. Die vom Isländer Snorri Sturluson um 1220 verfasste Sammlung *Snorra Edda*, die um 1270 von anonymen Autoren niedergeschriebenen *Lieder-Edda*, die von Saxo Grammaticus verfassten *Gesta Danorum* (Grammaticus 2004[ca. 1150-1220]) sowie Tacitus' *Germania* (vgl. Tacitus 1971[ca. 98-106]) gelten als Hauptquellen der nordischen Mythologie im Allgemeinen und des germanischen Schöpfungsmythos insbesondere. Die Fassung, mit der ich mich beschäftigen möchte, ist eine Überarbeitung von Reiner Tetzner (vgl. Tetzner 2011b: 13-16), der selbst auf verschiedene Quellen zurückgreift. Sie lässt sich zusammenfassen wie folgt: Im Anfang sind Kälte und Dunkel im Niflheim genannten Norden und Hitze und Helle im Muspellsheim genannten Süden. Dazwischen ist Ginnungagap, die gähnende Schlucht. In der Eisgegend des Nordens gibt es die Quelle Hvergelmir. Diesem brausenden Kessel entspringen elf Flüsse, die Salze und Giftiges mitführen und sich in den Abgrund ergießen, wo sie schließlich zu steinhartem

Eis erstarren. Heiße Stürme aus dem Süden wehen in die Urschlucht hinein und schmelzen das Eis. Durch den Kontakt mit der Kraft des Feuers werden die fallenden Tropfen lebendig. Daraus ergibt sich Ymir, ein zwittriges Urriesenwesen. Das Riesenwesen schläft ein und beginnt bald, unter der Wirkung des warmen Windes zu schwitzen. Aus dem Schweiß unter seinem linken Arm entstehen ein Mann und eine Frau. Der Schweiß rinnt seinen ganzen Körper entlang zu den Füßen. Daraus entsteht ein Sohn, von dessen Nachkommen alle Riesen stammen, darunter Frostriesen und Bergriesen. Das Eis schmilzt weiterhin und aus dem tropfenden Reif entsteht eine hornlose milchreiche Kuh, Audumla. Aus ihrem Euter fließen vier Milchströme, von denen sich Ymir ernährt. Die Urkuh ernährt sich von dem salzigen Eisblock, auf dem sie steht und den sie ableckt, und vom Trinken des Schmelzwassers. Am Abend des ersten Tages erscheint das Haar eines Mannes, am zweiten Tag der Kopf und am dritten Tag der schön aussehende, große und starke Buri. Sein Sohn Burr vermählt sich mit Bestla, der Tochter eines Riesen. Aus dieser Vermählung kommen drei Söhne zur Welt: der älteste Odin und seine Brüder Vili und Vé. Die jungen Götter rebellieren gegen Ymir und töten ihn. Sie bringen Ymirs Leib in die Urschlucht und bauen aus ihm die Welten. Aus seinem Fleisch erschaffen sie die Erde, aus seinem Blut das Wasser und die Meere. Sie heben Ymirs Schädel über die Erde und machen daraus den Himmel. Berge, Steine, Bäume und Wolken wurden aus weiteren Teilen von Ymirs Leib erschaffen. Da bauen die drei Götter aus Ymirs Wimpern die mittlere Welt Midgard und erschaffen ihre Bewohner, die Menschen. Die Götter errichten ihren eigenen Wohnort in Asgard. Daher werden sie Asen-Götter genannt. Zu diesen gehören Thor, Odins ältester Sohn, den er mit Jörd, der Erde, erzeugt, und andere Nachkommen. Sie erfinden allerlei Werkzeuge aus Metall und stellen sie den Menschen zur Verfügung.

Ein bedeutender Teil dieses Schöpfungsmythos ist der Theogonie bzw. der Entstehung der nordischen bzw. germanischen Götter gewidmet. Der Mythos gehört zu der Hauptgruppe der *Schöpfungsmythen*. Er lässt sich genauer der ersten Untergruppe zuordnen, und zwar *Positives Wesen*. Laut diesem Schöpfungsmythos entstehen zunächst die Götter aus dem Chaos. Ihre Nachkommen, die die Asen-Götter sind, erschaffen die Welt und damit auch die Erde und die Menschen. Die Welt entsteht aus den Polaritäten männlich vs. weiblich, warm vs. kalt, hell vs. dunkel, Feuer vs. Wasser, Nord vs. Süd sowie aus dem Konflikt zwischen Göttern (Gottvater vs. Jüngere Götter). Die Asen-Götter bringen nicht nur eine, sondern mehrere Welten hervor, darunter ihren eigenen Wohnort Asgard, die von Menschen bewohnte Welt Midgard, und Utgard, die für die Menschen bedrohliche Außenwelt. Die Welt wird in mehreren Phasen erschaffen. Ein emblematisches Tier, die Urkuh, spielt eine wichtige Rolle in dem germanischen Schöpfungsmythos. Es ist nämlich eine Nahrungsquelle für den Göttervater Ymir. Diese milchreiche Kuh vertritt das weibliche Prinzip, die Mutterschaft. Durch ihr Ablecken des Eissteins entsteht Buri, der den Vater der Asen-Götter erzeugt. Auch in der germanischen Kosmogonie tritt das

Symbol des Ureis auf, aber in Form eines Kessels. Die Lokalität dieser Kosmogonie wird u.a. dadurch hervorgehoben, dass die handelnden Götter zu dem Pantheon der Germanen gehören. Auch die Darstellung des kalten Nordens und des warmen Südens bezieht sich auf die geografische Lage Germaniens: »Die Germanen waren zur Zeit, da die Geschichte zuerst ihrer gedenkt, im Osten von den Slaven und Balten, im Norden Skandinaviens von den Finnen, im Westen und Süden von den Kelten [...] umgeben.« (Golther 2003: 60) Dieser Deutungsansatz ist besonders einleuchtend, wenn man sich vergegenwärtigt, dass die nördlich Germaniens liegenden Gegenden aufgrund ihrer Nähe zum Nordpol eiskalt waren, und dass es südwärts immer wärmer wurde. Die Globalität des Mythos lässt sich nicht allein daran feststellen, dass er von der Entstehung der Welt und des Menschengeschlechts erzählt, sondern auch, dass er dabei auf viele Symbole und Prinzipien zurückgreift, die auch in den meisten fremdkulturellen Schöpfungsmythen zu finden sind. Indem sie die Welt aus dem Fleischfetzen des germanischen Gottes Ymir entstehen lässt, sorgt die germanische Kosmogonie für eine Spannung zwischen Lokalität und Globalität.

2.3 Afrikanische und germanische Kosmogonien im interkulturell-doppelblickenden Vergleich

In seiner Abhandlung *Dialektischer Humanismus* wirft Leo Kreutzer ein methodisches Verfahren für einen fruchtbaren interkulturell angelegten Vergleich auf. Das doppelblickende Verfahren besteht in einem *mehrfachen Blickwechsel*, wodurch das *Fremde* aus der Perspektive des *Eigenen* und umgekehrt wahrgenommen wird. Damit treten »Unterschiede zwischen Ähnlichem und Ähnlichkeiten zwischen Unterschiedlichem« (Kreutzer 2015: 36) zutage. Dieser Ansatz scheint mir einleuchtend für einen Vergleich zwischen afrikanischen Kosmogonien und dem Schöpfungsmythos der Germanen. Beide kulturspezifischen Schöpfungsgeschichten weisen sowohl Unterschiede als auch Ähnlichkeiten auf. Von vornherein kann festgestellt werden, dass der entscheidende Unterschied zwischen beiden kosmogonischen Kategorien darin liegt, dass sie in zwei verschiedenen geografischen und anthropologischen Kontexten entstanden sind. Ihnen ist jedoch grundlegend gemeinsam, dass sie versuchen, aus ihren jeweiligen Blickwinkeln die Entstehung des Universums und des Menschengeschlechts erzählend zu erklären, und, dass sie dabei ein Spannungsverhältnis zwischen dem Lokalen und dem Globalen zum Vorschein bringen. Selbst wenn sie nicht unbedingt dieselbe Bedeutung in beiden kosmogonischen Kategorien haben, kommen bestimmte Symbole immer wieder in westafrikanischen und in germanischen Schöpfungsmythen vor. Solche gemeinsamen Symbole sind vertreten durch Elemente wie zum Beispiel das Wasser und die Polarität (Himmel vs. Erde; Mann vs. Frau; Wasser vs. Feuer etc.). Dieselben Symbole, auch wenn sie generell orts- und kulturspezifisch sind, fungieren als Grundlage

zur Begründung religiöser, ethischer und soziokultureller Praxen. Ein sowohl in den afrikanischen als auch in den germanischen Kosmogonien immer wiederkehrendes Symbol ist das Urei, vertreten aber in den afrikanischen Schöpfungsgeschichten durch eine Kalebasse, und im germanischen Schöpfungsmythos durch einen Kessel. In beiden kosmogonischen Kategorien sind verblüffende Parallelen zwischen der Entstehung der Welt und der Geburt eines Kindes vorhanden, wobei das Prinzip der Polarität (etwa Mann vs. Frau) auf den Zeugungsakt und -prozess verweist. Das Wasser stellt dabei die befruchtende Samenflüssigkeit dar. Es kann aber auch als Fruchtwasser angesehen werden, in dem das latente Universum badet. Diese Deutung der Weltentstehung als Zeugungs- und Geburtsprozess wird offensichtlich in der Schöpfungsgeschichte der Dogon. Sie ist umso plausibler, als die Erfinder der Kosmogonien, die ja keine unmittelbaren Zeugen der Schöpfung waren, von dieser nur in Analogie zu den wahrnehmbaren Phänomenen aus der ihnen vertrauten Erfahrungswelt berichten können.

Was die Ähnlichkeiten zwischen beiden Kategorien von Kosmogonien angeht, sei angemerkt, dass sie alle zur Hauptgruppe *Schöpfungsmythen* gehören. Die Protagonisten der Weltschöpfung variieren aber nach ihrem Wesen, ihren Namen und ihrer Anzahl von einer Kultur zur anderen.

Abschließende Bemerkungen

Kosmogonien sind keine Augenzeugenberichte. Sie sind orts- und volksspezifisch, erheben aber gewissenmaßen Anspruch auf Universalität, denn sie wollen von Geschichten und Phänomenen erzählen, die weitgehend grenz- und kulturübergreifend sind. Sie sind insofern in einem Spannungsverhältnis zwischen dem Lokalen und dem Globalen verwickelt. Die interkulturell-doppelblickende Analyse einiger westafrikanischer und germanischer Schöpfungsmythen hat Unterschiedlichkeiten und Ähnlichkeiten sowie Ähnlichkeiten zwischen Unterschiedlichem und Unterschiedlichkeiten zwischen Ähnlichem offengelegt. Außer ihrer Zugehörigkeit zu den Hauptgruppen *Schöpfungsmythen* liegt eine andere aus dem Vergleich herausgearbeitete Ähnlichkeit in dem Rückgriff beider volkscultureller Mythenkategorien auf Symbole, Götter, das Prinzip der Polarität sowie auf eine metaphorische Sprache. Die jeweiligen Symbole sind aber hier kulturspezifisch und meistens durch ortsspezifische Elemente vertreten. Auch die Götter sind nicht dieselben, denn sie haben nicht dieselben Namen. Beide Mythenkategorien unterscheiden sich grundsätzlich dadurch, dass sie in verschiedenen Kulturräumen entstanden sind und daher unterschiedliche Einsichten über afrikanische und germanische Völker ermöglichen. Selbst bei diesen Unterschiedlichkeiten kann man feststellen, dass die beiden Mythenkategorien ein und dasselbe Ziel verfolgen, nämlich aus ihren eigenen Perspektiven die Welt und die Existenz aufzufassen. Daraus ergibt sich die

Spannung zwischen Lokalität und Globalität. Verblüffende Schnittpunkte lassen sich zwischen den animistischen vorwissenschaftlichen Schöpfungsmythen, den Kosmogonien der Buchreligionen und der modernen Kosmologie eruieren. Auch dies unterstreicht die Globalität der kosmologischen Mythen trotz deren Verankerung in einem bestimmten Kulturraum.

Literatur

- Ahouli, Akila (2015): Littérature orale et médias. Analyse de quelques formes d'intermédialité impliquant les contes populaires togolais. In: Susanne Gehrman/Dotsé Yigbe (Hg.): Créativité intermédiaire au Togo et dans la diaspora togolaise. München, S. 17-37.
- Gibbons, David (2008): Atlas des Glaubens. Die Religionen der Welt. München.
- Gleiser, Marcelo (1998): Das tanzende Universum. Schöpfungsmythen und Urknall. Aus dem Engl. v. Chris Hirte. Wien/München.
- Golther, Wolfgang (2003): Handbuch der Germanischen Mythologie. Wiesbaden.
- Goody, Jack/Watt, Jan (1981): Konsequenzen der Literalität. In: Jack Goody/Jan Watt/Kathleen Gough (Hg.): Entstehung und Folgen der Schriftkultur. Aus dem Engl. v. Friedhelm Herborth/Thomas Lindquist. Frankfurt a.M., S. 45-104.
- Grammaticus, Saxo (2004[ca. 1150-1220]): Gesta Danorum. Mythen und Legenden des berühmten mittelalterlichen Geschichtsschreibers. In: Ders.: Erste vollständige, neu übersetzte und reichhaltig kommentierte Ausgabe von Hans-Jürgen Hube. Hg. v. Hans-Jürgen Hube. Wiesbaden.
- Griaule, Marcel (1975): Dieu d'eau, entretiens avec Ogotemméli. Paris.
- Kreutzer, Leo (2015): Dialektischer Humanismus. Herder und Goethe und die Kultur(en) der globalisierten Welt. Hannover.
- Mann, Ulrich (1982): Schöpfungsmythen. Vom Ursprung und Sinn der Welt. Stuttgart/Berlin.
- O.A. (2018): Cosmogonie chez les Ewe; online unter: <https://afrikhepri.org/cosmogonie-chez-les-ewe> [Stand: 05.05.2021].
- Sumner, William Graham (2007): Folkways. A study of the sociological importance of usages, manners, customs, mores and morals. New York.
- Tacitus, Publius Cornelius (1971[ca. 98-106]): Germania. Hg. v. Manfred Fuhrmann. Stuttgart.
- Tetzner, Reiner (2011a): Nachwort. In: Ders. (Hg.): Germanische Götter- und Heldensagen, nach den Quellen neu erzählt. Stuttgart, S. 394-410.
- Ders. (2011b): Die Asen-Götter werden geboren und bauen die Welten. In: Ders. (Hg.): Germanische Götter- und Heldensagen, nach den Quellen neu erzählt. Stuttgart, S. 13-16.

Willett, Frank (1971): Ifê. Une civilisation africaine. Aus dem Engl. v. André u. Jean Ravaute. Paris.

Zingsem, Vera (2013): Und Sie erschuf die Welt. Wie Schöpfungsmythen unser Leben prägen. Hamburg.

Das Schwarzsein in der deutschen Literatur anhand Theodor Wonja Michaels *Deutsch sein und Schwarz dazu* Erinnerungen eines Afro-Deutschen

Cheikh Anta Babou

Abstract

Since the 1980s, Germany has been one of the privileged migration destinations of emigrants from the African continent. This phenomenon of migration, which is generally considered as a crisis or an invasion by the majority of the German society, finds a big resonance in public, media and literary discourses. An interesting example on the literary level is »Deutsch sein und Schwarz dazu«, an autobiography of the Afro-German author Theodor Wonja Michael, in which he deals with the way that black people are perceived and treated by the majority of the population and the state. On the basis of this autobiographical work, the three-part essay will analyze the question of perception and treatment of black migrants and Germans in the German Empire, the Weimar Republic, the Nazi era and in post-war Germany.

Title: Black People in German literature based on Theodor Wonja Michael's »Deutsch sein und Schwarz dazu. Erinnerungen eines Afro-Deutschen«

Keywords: Stranger; perception; prejudice; discrimination; racism

1. Einleitung

Als führende Wirtschaftsnation innerhalb der Europäischen Union und darüber hinaus ist Deutschland seit den 1980er Jahren eines der bevorzugten Ziele afrikanischer Migranten und Migrantinnen. Diese massive Einwanderungswelle, mit der Deutschland wie auch viele andere Industrieländer in Europa konfrontiert sind, bietet einigen Schriftstellerinnen und Schriftstellern den Anlass, sich mit Fragen zum Umgang mit Fremden bzw. Afrikanern und Afrikanerinnen auseinanderzusetzen. Der Beitrag knüpft an diese Beobachtung an, indem er die Autobiographie *Deutsch sein und Schwarz dazu. Erinnerungen eines Afro-Deutschen* (2013) von Theodor

Wonja Michael (1925-2019) diskutiert. Im Mittelpunkt des am 15. Januar 1925 in Berlin geborenen Autors, Sohn der Deutschen Martha und des kamerunischen Kolonialmigranten Theophilus Wonja Michael, steht die Geschichte Schwarzer¹ Menschen in Deutschland. Dabei konzentriert sich der afrodeutsche Autor in zeitlicher Reihenfolge auf den sozialen Status der Schwarzen Minderheitengruppe im Kaiserreich, der Weimarer Republik, dem Dritten Reich und im Deutschland der Nachkriegszeit. Vor diesem Hintergrund ist das grundlegende Ziel des analytisch angelegten vorliegenden Beitrags, anhand des autobiographischen Werkes von Theodor Wonja Michael – dem 2013 zeitgleich zum Erscheinungsjahr mit 40.000 verkauften Exemplaren der Bestsellertitel zugesprochen wurde – auf folgende Grundfragen Antworten zu geben: Wie wurden die Schwarzen Menschen von der Mehrheitsbevölkerung in den vier oben erwähnten Epochen der deutschen Geschichte wahrgenommen und wie wird das literarisch thematisiert? Welche Entwicklungen – positive oder negative – sind in der Wahrnehmungsweise und Wertung der Schwarzen von einer Epoche zur anderen zu verzeichnen? Welches sind die daraus resultierenden Konsequenzen im Hinblick auf die soziale Integration und Entfaltung der Schwarzen Minderheitenbevölkerung in dem von *Weiß*² dominierten Deutschland?

2. Die Schwarzen im Kaiserreich und in der Weimarer Republik

Die ersten größeren Migrationsbewegungen aus dem afrikanischen Kontinent nach Deutschland gehen auf die Schlussphase des ausgehenden 19. Jahrhunderts zurück, wie der aus dem Senegal stammende Germanist Ibrahima Diagne mit folgenden Worten betont:

Au début de la colonisation, en 1884, l'Allemagne entama un processus d'acculturation (de germanisation) de ses sujets coloniaux, par le biais de l'éducation. Le Département Colonial de l'›Auswärtiges Amt‹ (les Affaires étrangères) favorisa l'envoi en Allemagne des fils de chefs indigènes signataires des ›contrats de protectorat‹, lesquels avaient déjà fréquenté l'école ou les missions allemandes établies en Afrique. (Diagne 2004: 57)

-
- 1 Im Sinne des rassismuskritischen Sprachgebrauchs beschreibt das Wort Schwarz (großgeschrieben) keine Hautfarbe, sondern benennt ein gesellschaftlich-soziales Konstrukt, in dem Schwarze Menschen, Indigene Menschen und People of Color Rassismus und Diskriminierung ausgesetzt sind.
 - 2 *weiß* wird kursiv geschrieben, um dieses als eine Konstruktion zu markieren. Es handelt sich um keine Hautfarbe, sondern benennt Privilegien, die mit einer gesellschaftspolitischen Position einhergehen.

Es handelte sich vor allem um Migranten und Migrantinnen aus den ehemaligen deutschen Schutzgebieten, die ihre Heimat verlassen wollten, um in Deutschland bessere Ausbildungs- und Arbeitsmöglichkeiten zu finden. Darunter befand sich auch der 1879 in Victoria im Bimbaland an der Atlantikküste Kameruns geborene Theophilus Wonja Michael, der Vater von Theodor Wonja Michael. Diesbezüglich schreibt der afrodeutsche Autor:

Es war das Ziel aller jungen Kameruner, insbesondere aus den aristokratischen Familien, unter allen Umständen nach Europa zu gelangen, um teilzuhaben an Kenntnissen, Fortschritt und Reichtum dieses Kontinents. Mein Vater gehörte zu diesen aufbruchsbereiten jungen Männern, die weg wollten aus der Enge der Stammesgesellschaft, aus der Bevormundung einer Kolonialverwaltung, aus Lebensverhältnissen, die so völlig anders waren als diejenigen, die die Repräsentanten von Kamerun ihren Familien begeistert beschrieben hatten, als sie von der Ersten Kolonialausstellung 1894 in Berlin nach Hause zurückgekehrt waren. Europa bzw. Deutschland erschienen wie das Gelobte Land. (Michael 2013: 15)

Wer es jedoch tatsächlich schaffte, nach Deutschland zu kommen, sah sich mit Umständen und Erfahrungen konfrontiert, die nichts mit dem geträumten Eldorado zu tun hatten. Die Afrikaner und Afrikanerinnen der ersten Einwanderergeneration – damit sind auch diejenigen gemeint, denen es gelungen war, sich mit deutschen Frauen zu vermählen und eine Familie zu gründen³ – standen oft vor unüberwindbaren Schwierigkeiten, um in der neuen Umgebung Fuß zu fassen. Denn obwohl die meisten Reisepässe des ehemaligen Deutschen Reiches besaßen, hatten sie kein Wahlrecht. Außerdem kam es öfter vor, dass die behördliche Jugendpflege in Zusammenarbeit mit dem Vormundschaftsgericht die Schwarzen Migranten und Migrantinnen dazu zwang, ihre Kinder zur Adoption durch *weiße* Familien freizugeben, weil sie finanziell nicht in der Lage seien, den Kindern ein ordentliches Leben zu gewährleisten. Aus der Perspektive der afrikanischen Gemeinschaft hat diese Entscheidung der deutschen Behörden mehr einen politischen als einen

3 Hervorzuheben ist, dass die meisten dieser als »Problemehen« deklarierten Ehen aufgrund der mangelnden Akzeptanz in der Gesellschaft auf kurze oder lange Sicht wieder geschieden wurden. Deutsche Frauen, die diese ungeschriebene Regel missachteten und trotz aller Risiken einen Schwarzen Mann heirateten, wurden negativ bewertet und waren großen Belastungen ausgesetzt. So sahen sie sich kurze Zeit nach der Eheschließung wegen des Drucks aus dem engen Familienkreis und gesellschaftlichen Umfeld gezwungen, einen Schlussstrich unter die Ehe zu ziehen. Ein gutes Beispiel dafür bekommt man im Buch *Deutsch sein und Schwarz dazu* durch die Figur von Martha Schlosser, die Theophilus Wonja Michael in zweiter Ehe zur Frau genommen hat. Nur ein Jahr nach der Eheschließung musste sie sich von Theodor Wonja Michaels Vater trennen, denn abgesehen von kulturellen Konflikten konnte sie es nicht mehr ertragen, wegen ihres Schwarzen Ehemanns in der Öffentlichkeit und oft auch von den engsten Verwandten als »Hurra« diffamiert zu werden (vgl. ebd.: 10f.).

sozialen bzw. finanziellen Hintergrund, da Angehörige der Mehrheitsbevölkerung, denen diese Kinder in Obhut gegeben wurden, kurioserweise genau in ähnlichen finanziell problematischen Verhältnissen lebten wie die Afrikaner und Afrikanerinnen. Clara Krone, die Pflegemutter von Theodor Wonja Michael und seiner älteren Schwester Juliana, kann im Text diesen Umstand gut illustrieren. Näharbeiten mit einer alten Nähmaschine waren die einzige ihr zur Verfügung stehende Verdienstmöglichkeit (vgl. ebd.: 20). Aus diesem Grund kann man zu Recht den Schluss ziehen, dass das dieser willkürlichen Entscheidung des Jungendamtes zugrundeliegende Motiv nicht finanzieller Natur war – wie die staatliche Institution glaubhaft machen wollte –, sondern vielmehr von rassistischen Vorurteilen bestimmt wurde. Dies ist umso wahrscheinlicher, als im Deutschland dieser Zeit die Schwarzen als ›wilde Untermenschen‹ erachtet wurden, die weder ›menschliche Vernunft‹ noch ›Kultur‹ besaßen. Deswegen waren sie ungeeignet dafür, ihre Kinder zu erziehen und ihnen staatsbürgerliche Grundwerte beizubringen, die für ihre spätere Eingliederung in die deutsche Gesellschaft von wichtiger Bedeutung waren.

Auf jeden Fall verdeutlicht das Werk von Theodor Wonja Michael, welche gravierenden Konsequenzen diese Entscheidung der behördlichen Jugendpflege für die Michaels hatte. Die Familie war völlig auseinandergebrochen. Die vier Kinder – Christiane, James, Juliana und Theodor – wurden getrennt an verschiedene Pflegeeltern verteilt, bei denen sie ein schwieriges Leben hatten. Theodor Wonja Michael, der bei einer Zirkusfamilie gelandet ist, führt dazu aus:

Geschimpft und geschrien wurde eigentlich ständig. Für die Truppenmitglieder gab es bei kleineren Vergehen oder Versäumnissen, der Verspätung bei Auftritten, der Verschmutzung oder Beschädigung von Kostümen und Ähnlichem, Sanktionen in Form von Geldstrafen, die von der Gage abgezogen wurden. Juliana und ich bekamen keine Gage, von der etwas abgezogen werden konnte. Dafür bekamen wir Ohrfeigen und Prügel, sehr oft mit dem Teppichklopfer oder einem Ledergürtel. Anlass konnte ein Eimer für Trinkwasser sein, der noch nicht gefüllt, oder ein Eimer mit Schmutzwasser, der noch nicht geleert war, Aufgaben, die zu meinen täglichen Aufgaben gehörten. Eine Katastrophe war es jedes Mal, wenn beim Spülen oder Abtrocknen Geschirr zerbrach. Wenn so etwas passierte, kam es mir vor, als würde gleich die Welt untergehen. Ich war ja noch ein Kind. (Michael 2013: 34f.)

Auch der Vater Theophilus war zutiefst betroffen von dem Zusammenbruch der Familie, die er mit großen Schwierigkeiten aufgebaut hatte. Er litt so sehr unter der Trennung von den Kindern und der völligen Verlassenheit, die daraus resultierte, dass er daran mit nur 55 Jahren starb:

Die Nachricht vom Tod meines Vaters erreichte uns erst dort, in Solothurn. Da der Zirkus sich in der Regel nur wenige Tage an einem Ort aufhielt, war sie uns zwei

Monate lang nachgereist. Sie war eine Katastrophe für uns. Auch wenn er schon lang nicht mehr die Rolle des klassischen Familienvaters spielte, war er doch immer noch da gewesen, der letztere familiäre Fixpunkt, der uns Kinder miteinander verband. Der Umstand, dass er die Familie nicht hatte zusammenhalten können und seine Kinder in fremde Hände geben musste, hat sicher auch zur Verschlechterung seines Zustands beigetragen [...]. Damals bedeutete sein Tod für mich einen weiteren Eintrag in der langen Liste von Verlusten an Liebe, Vertrauen und Geborgenheit. (Ebd.: 35)

Hinzu kommt, dass sich die Arbeitswelt für Schwarze Gastarbeiter und Gastarbeiterinnen als sehr diffizil herausstellte. Als Eindringlinge betrachtet, die den Deutschen ihre Arbeitsplätze wegnahmen, konnten sie gar keine Berufe finden, vor allem keine, die als ›bürgerlich‹ einzustufen wären. Die daraus entstandene allgemeine afrikanerfeindliche Stimmung führte dazu, dass die Schwarzen Migranten und Migrantinnen nicht nur den übelsten Diskriminations- und Ausgrenzungsformen auf dem Arbeitsmarkt ausgesetzt waren, sondern auch direkt dazu eingeladen wurden, in ihre Heimatländer zurückzukehren, weil sie hier im Gastland unerwünscht waren. Das unterstreicht Theodor Wonja Michael mit diesen Worten:

Unter diesen Umständen gestaltete sich die Arbeitssuche als schwierig. Auch angesichts von Millionen deutscher Arbeitsloser. Sie waren überhaupt nicht mehr gut gelitten, die Afrikaner, die doch bisher als afrikanische Landsleute bezeichnet wurden. Sollen sie dahin gehen, wo sie hergekommen sind, war die allgemeine Auffassung im Land. (Ebd.: 19)

Konfrontiert mit solch einer heiklen Situation mussten sich die Betroffenen mit kleinen, schlecht bezahlten und unwürdigen Jobs zufrieden geben, die ausschließlich für sie geschaffen wurden und deren einziges Ziel es war, den Schwarzen Menschen als kulturloses Lebewesen zu präsentieren und dieses realitätsferne Bild ganz tief in die Köpfe der Deutschen einzugraben. Die Komparserie im damaligen Kolonialfilm der UFA und vor allem die sogenannte *Völkerschau*, in denen afrikanische Schauspieler und Schauspielerinnen das vorurteilhafte Bild über die Schwarzen rechtfertigen mussten, können paradigmatisch dieses Argument untermauern. Sich auf die Erfahrung seines Vaters beziehend, führt der Autor aus:

Mein Vater scherte sich wenig um derartiges Gerede. Er musste schließlich vier Kinder ernähren. Und so kam er mit seinem Anhang in der *Völkerschau* des Zirkus Holzmüller unter, der mit einer bunten Schar exotisch aussehender Musiker, Tänzer und Artisten durch Deutschland tingelte. Jeder Vier-Masten-Zirkus, der etwas auf sich hielt, schaffte sich damals eine *Völkerschau* an. Sie sprossen wie Pilze aus dem Boden. Personal dafür gab es genügend. Für die deutschen Afrikaner war dies neben der Komparserie beim Stummfilm eine der wenigen Verdienstmöglichkeiten, da ihnen ja nun sogenannte bürgerliche Berufe verschlossen blieben. In die-

sen Völkerschauen sollten sie das sein, was sich die Menschen in Europa in den Zwanziger- und Dreißigerjahren des vergangenen Jahrhunderts unter Afrikanern vorstellen, ungebildete, mit Baströckchen bekleidete, kulturlose Wilde. (Ebd.: 19)

Schließlich bleibt im Werk nicht unerwähnt, dass sich derartige rassistisch konnotierte Stereotypen nicht nur auf die aus Afrika stammenden Zuwanderer und Zuwanderinnen bezogen. Auch die Afrodeutschen, die man gern als ›Mischlinge‹ bzw. ›Mulatten‹ bezeichnete, wurden genauso stigmatisiert. Als vierjähriger Artist bei den Völkerschauen der *Zirkustruppe Holzmüller* konnte der kleine Theodor Wonja Michael schon feststellen, welche bedeutungslose bzw. niedrige Stellung die Schwarzen Deutschen aufgrund ihrer als exotisch wahrgenommenen Hautfarbe in der Gesellschaftshierarchie einnahmen. Zu dieser peinlichen Erfahrung äußert sich der Autor wie folgt:

Schon sehr früh begann ich, diese Völkerschauen und meine Mitwirkung dabei gründlich zu hassen. Wo ich ging und stand, wurde ich begafft, wildfremde Leute fuhren mir mit den Fingern durch die Haare, rochen an mir, ob ich echt sei, sprachen in gebrochenem Deutsch und in Zeichensprache mit mir, in der Annahme, ich würde sie nicht verstehen. Das begann lange, bevor ich zur Schule ging. (Ebd.: 19f.)

Aus der Analyse lässt sich der Schluss ziehen, dass Schwarze zur Zeit des Kaiserreichs und der Weimarer Republik als wilde Lebewesen erachtet wurden, die in der zivilisierten Welt Deutschlands nichts zu suchen hatten. Deswegen wurden sie sowohl von der Mehrheitsbevölkerung als auch vom Staat ständig stigmatisiert, diskriminiert und ausgegrenzt. Wie sieht nun die Sachlage in Nazideutschland aus? Antworten darauf gibt das nächste Kapitel.

3. Die Schwarzen in Nazideutschland

Im neuen Deutschland, das der ›Führer‹ und Reichskanzler Adolf Hitler nach der Machtergreifung vom 30. Januar 1933 konstruieren wollte, wurde eine Rassenideologie geschaffen. Durch das 1937 verabschiedete Staatsangehörigkeitsgesetz, das das faschistische Regime zum Werkzeug seiner rassistischen Segregationspolitik machte, wurden die jüdischen und Schwarzen Bevölkerungsgruppen den ›nichtarischen Rassen‹ zugeteilt und hatten in diesem Deutschland keinen Platz.⁴ Letztere wurden von den Nazis als minderwertige Menschengruppen bezeichnet, die einen schädlichen Einfluss auf die Qualität bzw. Reinheit der ›arischen Rasse‹ hätten.

4 Sogar in Kriegszeit, wo das Land sämtliche wehrfähigen Männer brauchte und mobilisierte, wurden die Schwarzen wegen ihrer »Staatenlosigkeit« und ihres »negroiden Einschlags« nicht in die Armee berufen (vgl. ebd.: 74).

Im Sinne der nationalsozialistischen Rassenpolitik symbolisierte das Wort ›Arier‹ das deutsche Volk. Als ›Urrasse‹ sei es vollkommen, stünde an der Spitze der Rassenpyramide und sei daher zum Herrschen über alle Rassen prädestiniert. Deswegen wollten sich die Nationalsozialisten mit allen möglichen Mitteln dafür einsetzen, dass das ›arische‹ Blut durch die Mischung mit dem der Juden und Schwarzen nicht seinen einmaligen Wert verliert. Dies erklärt, warum Liebesbeziehungen zwischen diesen Minderheitsgruppen und den ›Ariern‹ strengstens verboten waren. Dazu äußert sich Adolf Hitler wie folgt:

Si la nature ne désire pas que des êtres faibles procréent avec des êtres plus puissants, ce qu'elle veut encore moins c'est qu'une race supérieure se mêle à une race inférieure, car si ceci se produisait tous ses efforts, à travers des centaines de millions d'années, visant à établir une classe supérieure d'être humain évolutionnaire, pourraient s'aviser futiles. (Hitler 1925: 35)

Ferner fügt er noch hinzu: »la race qui a été, et est toujours, championne du progrès humain ; je parle de la race aryenne.« (Ebd.: 35) Aus sogenannten ›rassenhygienischen‹ Gründen wurden somit Gesetze für Zwangssterilisationen eingeführt, die dazu führten, dass dunkelhäutige Menschen – darunter auch die Afrodeutschen – systematisch fortpflanzungsunfähig gemacht wurden, wenn sie aus irgendeinem Grund ins Krankenhaus gingen. Diesbezüglich schreibt Theodor Wonja Michael: »Gelegentlich besuchte ich die ben Ahmeds. Bei einem solchen Besuch erfuhr ich, dass einige von unseren jungen *Landleuten* gegen ihren Willen sterilisiert worden waren, als sie wegen einer Sache ins Krankenhaus mussten.« (Michael 2013: 83)

Zu den anderen rassistischen und diskriminierenden Maßnahmen, die das Nazi-Regime gegenüber der afrodeutschen Community traf, zählte die offizielle Ausschließung dieser Menschengruppe aus dem deutschen Volk:

In Paragraph 1 dieses neuen Gesetzes stand, dass nur Personen mit deutschem oder artverwandtem Blut Bürger des Deutschen Reiches sein konnten. Die deutschen Juden wurden zu deutschen Staats-Angehörigen, und damit zu Nicht-Bürgern. Bei den ehemaligen Kolonialangehörigen des Reiches war es noch einfacher: Da das Dritte Reich als Erbe der Weimarer Republik keine Kolonien besaß und sie auch nie besessen hatte, selbst wenn der Anspruch immer aufrechterhalten wurde, bestanden gegenüber den ehemaligen Schutzgebietsangehörigen und ihren Kindern staatsrechtlich keine Verpflichtungen mehr. Sie wurden ganz einfach als staatenlos erklärt. Man entzog ihnen ihre bisherigen Pässe, soweit sie solche überhaupt besaßen. (Ebd.: 45)

Als Paradebeispiel hierfür kann man noch einmal Theodor Wonja Michael nennen. Wie die meisten Jungen der Nazizeit, die an den neuen ›charismatischen‹ Machtinhaber fest glaubten und sich mit ihm identifizierten, träumte der damals neun Jahre alte Theodor davon, der *Hitlerjugend*, der Jugend- und Nachwuchsorganisa-

tion der *Nationalsozialistischen Deutschen Arbeiterpartei* (NSDAP), beizutreten. Riesig war jedoch seine Enttäuschung, als er am Tag des Eignungstests von der Musterungskommission einfach zurückgewiesen wurde mit dem Argument, dass er ein andersrassisches Erscheinungsbild habe und somit kein vollwertiger deutscher Staatsangehöriger sei. Daran erinnert sich der Autor folgendermaßen:

Bei uns Kindern herrschte eine große Begeisterung für die neue Jugendbewegung, die sich Hitlerjugend nannte. [...] Meine Schulkameraden traten fast geschlossen diesem Jungvolk bei und schwärmten von der Kameradschaft, die dort herrschte, von den Spielen, die sie dort spielten. Natürlich drängten sie mich mitzukommen und natürlich stimmte ich zu und wir gingen gemeinsam zum nächsten Treffen des Fähnleins. Und genauso natürlich wurde ich fortgeschickt. Zuvor wurde mir aber noch klargemacht, dass ich nicht unter den Begriff Volk fiel und deshalb auch nicht zum »Jungvolk« gehören könne. (Ebd.: 40)

Diese bittere Erfahrung war dennoch nur eine unter vielen in seiner düsteren Existenz in Deutschland unter der Terrorherrschaft der Nationalsozialisten. Mit dem Inkrafttreten der *Nürnberger Gesetze* am 15. September 1935 sah er sich gezwungen, seine schulische Bildung frühzeitig abzubrechen und sich den Zirkusspielen sowie Haushalts- und Gartenarbeiten bei seiner Pflegefamilie, den ben Ahmeds, zu widmen:

Doch eines Tages passte mich der Direktor auf dem Weg ins Klassenzimmer ab, bat mich in sein Büro und eröffnete mir, dass er – leider – durch neue Verordnungen gezwungen sei, mich aus dem Gymnasium zu entlassen. Das habe nichts mit meinen schulischen Leistungen zu tun, die seien in Ordnung, sondern eben mit der neuen Zeit. Ich machte kehrt und ging nach Hause, tief betroffen und ohne noch einmal in meine Klasse zurückzukehren. Die ben Ahmeds waren über diese Wendung alles andere als unglücklich. Ihnen hatte mein kindliches Streben nach Höherem ja von Anfang an nicht behagt. Und meine kostbare Arbeitszeit war durch längeren Unterricht und mehr Hausaufgaben blockiert worden, wo ich mich doch besser im Haus und Garten nützlich machte. Außerdem war da ja noch die Völkerschau, wofür meine afrikanische Erscheinung benötigt wurde. (Ebd.: 42)

Eine der Folgen davon war, dass die Zahl Schwarzer deutscher Kinder, denen eine höhere Schulbildung gewährt wurde, erschreckend gering war (vgl. Eyferth/Brandt/Hawel 1960: 53-72). Wichtig zu erwähnen ist, dass Schwarze unter der Nazi-Herrschaft nicht nur von den Behörden diskriminiert wurden. Die Gesellschaft machte ihnen auch das Leben sehr schwer. Ihre Mietverträge wurden oft fristlos gekündigt und sie mussten sich dann wieder auf den langen und steinigen Weg der Wohnungssuche machen. Ihre Kinder mussten in der Schule am Fach »Rassenkunde« teilnehmen und sich Parolen anhören wie: »Der weiße Mensch ist schön, edel und perfekt. Der schwarze Mensch ist minderwertig« (Emde zit. n. Rohrdantz

2009: 76). Das Schlimmste für die Schwarzen in dieser Zeit war zweifellos der Verlust ihrer besten Freunde, die ihnen einfach den Rücken kehrten, um wahrscheinlich jeglichen Konfliktstoff mit den Nazis zu vermeiden. In *Farbe bekennen. Afro-deutsche Frauen auf den Spuren ihrer Geschichte* sagt die literarische Figur Frieda P.:

Die meisten Freundinnen und Nachbarn haben uns plötzlich nicht mehr gekannt. Ich weiß nicht, wie die das für sich selbst verkraftet haben, uns einfach so fallengelassen zu haben. Es war ganz furchtbar für mich, als meine beste Freundin, mit der ich alles zusammen gemacht hatte – auf Heiratsannoncen geantwortet und was weiß ich noch alles für Dummheiten – als sie plötzlich auf der Straße einen roten Kopf bekam, sich umdrehte und wegging. Ich lief noch hinter ihr her und fragte: ›Was ist denn los?‹ Aber die kannte mich nicht mehr. Als ich einmal in dem Geschäft, wo sie arbeitete, Fotoarbeiten abgab, musste sie mich bedienen. Sie tat so, als hätte sie mich nie im Leben gesehen. (Oguntoye/Opitz Ayim/Schultz 1992: 70)

Vor dem Hintergrund dieser Ausführungen kann man leicht nachvollziehen, weshalb es eine oft unüberwindbare Herausforderung für Schwarze war, im von rassistischer Segregation geprägten Nazideutschland ihre Berufswünsche zu verwirklichen. Im Falle einer auszuschreibenden Stelle mussten sie mit den so genannten ›Ariern‹ oder solchen, die ausdrücklich zu ›Ariern‹ erklärt worden waren, konkurrieren. Da Letztere nach den neuen Rassengesetzen die absolute Priorität hatten, bekamen sie immer die Stelle zum größten Leidwesen der Schwarzen Kandidaten und Kandidatinnen. Wenn ausnahmsweise auf die Bewerbungen der Schwarzen Reaktionen kamen, wurden sie beim Vorstellungsgespräch aufgrund ihrer äußeren Erscheinung abgelehnt. Hinzu kommt, dass Arbeitgeber und Arbeitgeberinnen sich weigerten, Fachkräfte aus der ›nichtarischen‹ Bevölkerung anzustellen, um jeglichen Konflikten mit ihren jeweiligen Fachkammern und Geschäftsfreunden aus dem Weg zu gehen. Dazu bemerkt Anna G.:

Endlich hatte ich eine Arbeit in einer Danziger Kunsthandlung gefunden, die mir sehr gut gefiel. Aber nach vier Wochen musste mich mein Chef entlassen, weil Geschäftsfreunde gedroht hatten, sich von dem Geschäft zurückzuziehen, wenn er mich behalten würde. Er war sehr zufrieden mit mir, und es tat ihm selbst leid. (Ebd.: 69)

In diesem Klima mussten sich Schwarze Arbeitssuchende dem Kino zuwenden, das im Deutschland der Dreißigerjahre zu den sehr wenigen Lebensbereichen gehörte, in denen das Können dieser Minderheitengruppe nicht nur erwünscht, sondern auch hochgeschätzt war. Wenn man genau hinschaut, zeigt sich, dass die Nazis die afrikanische Erscheinung in ihren Propagandafilmen brauchten. In diesen sogenannten ›Exoten-Filmen‹ wie *Der Tiger von Eschnapur* (1938), *Kongo-Express* (1939), *Ohm Krüger* (1941) etc. mussten die ›minderwertigen‹, ›lustigen‹ oder ›exotischen‹

Schwarzen Statisten und Statistinnen und Kleindarsteller und -darstellerinnen – wie es schon der Fall im Kaiserreich und der Weimarer Republik war – die mit ihrer Rasse assoziierten vorherrschenden Vorurteile und Klischees bestätigen. Denn laut den filmpolitischen Maßnahmen der Nationalsozialisten

[war man] [a]ls Komparse mehr oder weniger Dekoration, man war nicht wirklich beteiligt und wurde nur hin und her dirigiert. Das galt für alle Exoten und hatte seine Gründe [...] So durften Exoten keine positiven oder herausragenden Rollen, seien sie auch noch so klein, spielen. Und unter keinen Umständen dominierende Rollen einnehmen oder an Liebesszenen beteiligt sein (Michael 2013: 56),

stellt Theodor Wonja Michael fest. Solcherlei untergeordneten Tätigkeiten Schwarzer Menschen in den Propagandafilmen der Nazis sollten die breite *weiße* deutsche Masse unterhalten und ihr das Gefühl von Überlegenheit vermitteln (vgl. Kraft 2015b: 27).

Neben dem Schauspielerberuf konnten die Schwarzen in der Hotellerie kleine Jobs finden. Das wusste Theodor Wonja Michael und versuchte seine Chance dort, nachdem er aus der Volksschule entlassen wurde und die *Zirkustruppe Holz-müller*, bei der er tätig war, Bankrott machte. Nach vielen erfolglosen Versuchen fand er nun eine Stelle als Page im Berliner Hotel *Excelsior*. Um diese Stelle zu behalten musste aber der 15-jährige Mitglied der *Deutschen Arbeitsfront* (DAF) sein, in die sämtliche Arbeitnehmer- und Arbeitgeberverbände nach der Abschaffung aller freien Gewerkschaften zwangsintegriert wurden. Hierbei musste er wieder zur Kenntnis nehmen, wie Schwarzfeindlich die staatlichen Institutionen waren. Aufgrund seines »negroiden Einschlags« und seiner »altfremden Erscheinung« wurde ihm die Mitgliedschaft in der *Deutschen Arbeitsfront* kategorisch verweigert, was gleichzeitig zu seiner fristlosen Entlassung aus dem Berliner Hotel führte. Zur Veranschaulichung dafür schreibt Theodor Wonja Michael:

Ich war wie vor den Kopf geschlagen. Ich verstand erst einmal nichts. Dann dämmerte es mir, dass die Begriffe negroid und artfremd mich betrafen. [...] Diese Formulierung ist mir bis heute wörtlich in Erinnerung geblieben. Hier wurde mir zum ersten Mal ganz ausdrücklich bestätigt, dass ich wegen meiner Abstammung aus einer bisher bestehenden Gemeinschaft ausgeschlossen wurde. Als ich nicht zum Jungvolk durfte und das Gymnasium verlassen musste, war mir ja schon signalisiert worden, dass ich nicht dazugehörte. Aber dieses Mal waren es nicht nur unfreundliche Worte, es war eine brutale amtliche Bescheinigung, dass ich nicht dazugehörte. (Michael 2013: 60)

Abschließend ist noch anzumerken, dass die Nazis, abgesehen von den oben dargestellten rassistisch geprägten Verordnungen gegenüber der Menschengruppe afrikanischer Herkunft, um sie aus der deutschen Gesellschaft auszuschließen, nicht zögerten, zu radikaleren Maßnahmen zu greifen. Die Schwarzen wurden entwe-

der in sogenannten ›Fremdarbeiter-Lagern‹ zwangsverpflichtet, wo sie unter unmenschlichen Arbeitsbedingungen bei der Herstellung von Kriegswaffen mitwirkten – zu dieser Gruppe gehörte zum Beispiel Theodor Wonja Michael –oder sie wurden in die Konzentrationslager eingewiesen. In diesen Vernichtungskammern sind viele Menschen afrikanischer Herkunft auf grausamste Weise ums Leben gekommen. Aller Wahrscheinlichkeit nach hat der afrodeutsche Autor mit kamerunischen Wurzeln diesem besonders tragischen Schicksal entkommen können, weil er nicht nur viel Glück hatte, sondern auch auf eine ganze Reihe von Überlebens- und Anpassungsstrategien zurückgriff, um nicht in die nazistische Zwickmühle zu geraten. Darauf ist er mit diesen Worten eingegangen:

Wie Mohamed Husen war es noch einigen anderen aus dem Kreis der Landsleute ergangen. Sie verschwanden einfach spurlos. Deshalb machte ich es zu meiner Devise: Nur nicht auffallen, dumm stellen, alles vermeiden, das einen irgendwie in Kontakt mit den Behörden bringen konnte. Dazu gehörte es auch, nicht über die Straße zu gehen, wenn eine Ampel rot war, und überhaupt alle potenziellen Konfliktsituationen im Voraus zu erkennen und zu vermeiden. (Ebd.: 64)

Zu diesem Punkt setzt er noch hinzu: »Ich hatte mich eigentlich nur geduckt und verkrochen und versucht, den ärgsten Schlägen auszuweichen. Meine Methode, Problemen aus dem Weg zu gehen, hatte mir beim Überleben geholfen.« (Ebd.: 100)

Es hat sich bei der Analyse der Wahrnehmung und Behandlung der Schwarzen unter der Nazi-Herrschaft herausgestellt, dass das Image der Letzteren nicht glänzend war. Dieser Bevölkerungsteil war nichts anderes als ein »Fleck auf einer weißen Bluse«, um einen Ausdruck von Anis Mohamed Youssef Ferchichi (2013: 42) zu verwenden, den die Nationalsozialisten mit allen erdenkbaren Mitteln aus der deutschen Rasse und Volksgemeinschaft ausschließen wollten. Wie aber sah es mit dem negativen Bild der Schwarzen nach der Kapitulation der Faschisten im Zweiten Weltkrieg aus? Veränderte sich dies oder blieb es gleich?

4. Die Schwarzen im Nachkriegsdeutschland

Nach der militärischen und politischen Niederlage des Nazistaates hat sich – auf den ersten Blick – das Bild geändert, das lange mit Afrika und seinen Menschen assoziiert wurde. Der oder die früher verdammte, ausgegrenzte, verfolgte, schikaniertere Afrikaner oder Afrikanerin wurde zu einem geachteten, freundlichen und geliebten Menschen. Dies lässt sich am Beispiel der Schwarzen Soldaten der US-amerikanischen Armee verdeutlichen, die »80 Jahre nach Abschaffung der Sklaverei in den USA, unter Einsatz ihres Lebens, Deutschland vom Hitler-Faschismus be-

freit haben.« (Kraft 2015a: 18) Zu diesem Punkt sagt noch die afrodeutsche Autorin und Literaturwissenschaftlerin Marion Kraft ausführlicher Folgendes:

Schon lange vor dem Zweiten Weltkrieg lebten AfrikanerInnen in Deutschland, hauptsächlich in Hafenstädten wie Danzig und Hamburg, vor allem aber in der Metropole Berlin. In einigen Gegenden Deutschlands hatten die Menschen jedoch noch nie zuvor einen Schwarzen gesehen. Hatte die NS-Propaganda die Angst vor dem Feind, vor allem vor den Schwarzen Truppen geschürt, so wandelt sich deren Bild bald zu dem der freundlichen, Schokolade verteilenden Befreier (Kraft 2015b: 33).

Aus diesem Grund »[waren] die schwarzen Soldaten bei der Bevölkerung nicht unbeliebt. Man suchte sogar den Kontakt, denn sie standen in dem Ruf, hilfsbereit und besonders gutmütig gegenüber Kindern zu sein.« (Michael 2013: 112) Bei näherer Betrachtung stellt man jedoch fest, dass die scheinbar positive Entwicklung in der Wahrnehmungs- und Behandlungsweise der Schwarzen Bevölkerung in den frühen Nachkriegsjahren grundsätzlich von dem misslichen Zustand bedingt war, in dem sich das zerstörte, zersplitterte und finstere Deutschland nach dem verlorenen Krieg befand. Das ausgehungerte, zerbombte und kriegsmüde Volk war sich tatsächlich dessen sicher, dass nur die Hilfe und Unterstützung der Westalliierten – der Amerikaner in erster Linie – den Wiederaufbau des in Trümmern liegenden Landes ermöglichen konnten. Dafür mussten die von der NS-Diktatur befreiten Deutschen den BefreierIn der amerikanischen Militärregierung Respekt und Achtung entgegenbringen, egal ob sie weiß oder Schwarz waren. Diese Aussage bestätigte sich in den frühen Nachkriegsjahren und zeigte, »wie schlecht es mit den Menschenrechten auch nach dem Ende des Dritten Reichs bestellt war, wenn man nicht der weißen Rasse zugeordnet werden konnte.« (Ebd.: 114) Mit den positiven Errungenschaften des sogenannten *Wirtschaftswunders*, die sich ab 1951 bereits spüren ließen, begannen die Deutschen, ihr wahres Gesicht zu zeigen. Der Rassenhochmut aus der Nazizeit tauchte aus der Perspektive von Theodor Wonda Michael wieder auf. Schwarze mussten sich mit verschiedenen Formen latenter und offener Rassendiskriminierung auseinandersetzen, wie der Autor es mit Bedauern literarisch inszeniert:

Das beginnende Wirtschaftswunder zeigte schon seine ersten Lichtstreifen am Horizont. Dennoch fragte jeder potenzielle Arbeitgeber zuerst nach Papieren und Zeugnissen, und die hatte ich nicht. Die Arbeitsämter bevorzugten deutsche Arbeitssuchende. Sie konzentrierten sich auf die aus dem Krieg bzw. der Gefangenschaft heimgekehrten Soldaten, auf Flüchtlinge und Versehrte. Ein nicht deutsch aussehender, staatenloser, nichts könnender Abkömmling eines ehemaligen Kolonialangehörigen war da nicht gefragt. Für potentielle Arbeitgeber trug ich offensichtlich noch immer das Baströckchen aus der Völkerschau. (Ebd.: 133)

Vor dieser schwierigen Situation in der Wirtschaftswunderzeit mussten sich nicht-weiße Deutsche wie schon in den vorangehenden Epochen dem Schauspielerberuf zuwenden. Jedoch stellte sich heraus, dass dieser Sektor in Deutschland der Nachkriegszeit von Rassismus und Diskriminierung nicht verschont war. Schwarze Darsteller und Darstellerinnen waren hier nicht erwünscht, wie Theodor Wonja Michael unterstreicht:

Mir blieb nichts übrig, als es weiterhin als Schauspieler zu versuchen, ein Weg, der in dieser Nachkriegsgesellschaft genauso exotisch war wie ich selber. Also sprach ich in Theatern vor. Aber einen schwarzen »Ferdinand« oder »Leonce« oder gar den »Leicester«? Nein, unmöglich! Aber ich könnte doch auch den »Othello« spielen, den »Caliban« oder den »Mulay Hassan«, die waren doch schwarz. Nein, das ginge nicht, die seien bisher noch nie mit einem schwarzen Schauspieler besetzt worden. Das war nicht üblich. In Deutschland schminkte man lieber einen weißen Schauspieler schwarz. (Ebd.: 134)

Im Verständnis vom in Berlin geborenen Autor deutsch-kamerunischer Herkunft lassen sich diese und ähnliche Formen alltäglichen und institutionalisierten Rassismus, die sich bis in die Gegenwart als sehr hartnäckig erweisen, dadurch erklären, dass im Bewusstsein der Nachkriegsbevölkerungsmehrheit »typische Deutsche« weiß sind und Schwarze Menschen, auch sogenannte Schwarze Deutsche, immer noch als Fremde gelten und dementsprechend offen diskriminiert werden, obwohl das deutsche Grundgesetz allen Staatsbürgern und Staatsbürgerinnen unabhängig von ihrem Geschlecht, ihrer Herkunft, Rasse, Hautfarbe, Klasse, ihren religiösen oder politischen Anschauungen Gleichheit und Gleichbehandlung zusichert. Diese Tatsache manifestiert sich im Text bei polizeilicher Personenkontrolle – bei Wiedereinreisen nach Deutschland zum Beispiel werden Schwarze häufig phänotypisch von weißen Menschen getrennt und systematisch kontrolliert; die weißen Fahrgäste hingegen müssen sich dieser Routinekontrolle der Bundespolizei nicht unterziehen⁵ –, bei der Wohnungssuche, im Berufsleben und auch im alltäglichen Sprachgebrauch durch Stereotypisierungen, rassistisch konnotierte und beleidigende Begriffe und Bilder sowie pejorative Bemerkungen über die Menschen mit Schwarzer Hautfarbe. In diesem Zusammenhang betont Theodor Wonja Michael:

In meinen fast neunzig Lebensjahren habe ich viele Tätigkeiten und Berufe ausgeübt. Es ist eine lange Liste und am Anfang steht der kleine Negerjunge mit dem

5 Zu diesem Phänomen des so genannten *racial profiling* äußert sich Marion Kraft folgendermaßen: »Alltagsrassismus und Rassismus in den Medien korrespondieren mit institutionellem Rassismus. So ist *racial profiling* eine gängige Praxis der Bundespolizei. Schwarze Menschen werden häufig in Zügen oder auf Flughäfen ohne Anlass aufgrund ihrer Hautfarbe Passkontrollen unterworfen.« (Kraft 2015b: 53)

Baströckchen aus der Völkerschau. Das Baströckchen wurde mir immer nachgetragen, auch als ich ihm längst entwachsen war. Können Sie singen, können Sie tanzen? Nein? Aber ein Neger muss doch singen und tanzen können. Oder andersherum: Sie bewegen sich wie wir, Sie sprechen wie wir, na ja, so schwarz sind Sie ja auch nicht. Die Sache mit der Rasse ist bis heute in den Köpfen verankert. Das lässt sich auch an den kleinen Dingen des Alltags erkennen. (Ebd.: 193)

Die generell aus dieser Situation resultierende Konsequenz beschreibt die afrodeutsche Autorin und Literaturwissenschaftlerin Marion Kraft wie folgt:

Für Schwarze Menschen in Deutschland, insbesondere für Schwarze Deutsche, die hier geboren sind und sich einzig durch ihre Hautfarbe oder andere äußere Merkmale von Menschen der weißen Mehrheitsgesellschaft unterscheiden, bedeutet dies den Zwang, sich und ihre Existenz überhaupt ständig rechtfertigen und erklären zu müssen, letztlich die Infragestellung ihrer Zugehörigkeit zur deutschen Gesellschaft und ihre Ausgrenzung als Fremde. (Kraft 2015b: 51)

Im Nachkriegsdeutschland – verglichen zum Beispiel mit der Nazizeit – lässt sich infolgedessen eine positive Entwicklung in der Wertung der Schwarzen Hautfarbe bemerken. Schwarze Menschen sind in der Regel nicht mehr Opfer von Rassenhass, Verfolgung, Sterilisation, physischer Vernichtung. Sie können auch bürgerliche Berufe im öffentlichen Dienst ausüben. Aber so integriert und qualifiziert sie auch sein mögen, werden sie auch heute noch Opfer rassistischer Gewalt.

5. Schlussbemerkungen

In diesem Beitrag ging es darum, am Beispiel der Autobiographie von Theodor Wonja Michael das Bild der Schwarzen Bevölkerungsminorität in Deutschland literaturwissenschaftlich zu untersuchen. Festgestellt wurde, dass Schwarze aufgrund ihrer angenommenen ›andersrassischen Züge‹ im Kaiserreich und in der Weimarer Republik als unzivilisierte Menschen erachtet und dementsprechend ständig diskriminiert und ausgegrenzt wurden. In der darauffolgenden Epoche verschlechterte sich die Situation der Schwarzen noch weiter. Letztere wurden in der Nazizeit durch die Einführung von rassistischen Gesetzen diskriminiert, verfolgt, sterilisiert und in Konzentrationslagern physisch vernichtet. Im Deutschland der Nachkriegszeit hingegen lässt sich eine relativ positive Entwicklung in der Wahrnehmung und Behandlung der Menschen mit Schwarzer Hautfarbe bemerken. Schwarze Menschen werden nicht mehr verfolgt oder ermordet. Ausgeschlossen sind sie auch bei den sogenannten bürgerlichen Berufen nicht mehr. Ganz im Gegenteil. Viele von ihnen haben inzwischen bedeutende Rollen in den politischen Entscheidungszentren, im Bildungssystem, in der Literatur, Wissenschaft, Kunst,

im Spitzensport verschiedener Disziplinen sowie in den Medien eingenommen und haben sich somit in vielerlei Hinsicht in der Mitte der deutschen Gesellschaft positioniert. Hinzu kommt, dass sich die Mentalität und das kollektive Bewusstsein der *weißen* Mehrheitsgesellschaft in Hinblick auf Rasse, Hautfarbe und Nation verändert haben. Ungeachtet solcher Erfolgsgeschichten, Errungenschaften und Entwicklung scheint der Weg zur Anerkennung der Schwarzen Menschen als ein zur deutschen Nation unbedingt gehörendes Glied aufgrund des Fortbestehens verschiedener Formen des alltäglichen Rassismus in der Sprache und in den Massenmedien noch lang zu sein. Lassen wir in diesem Zusammenhang Marion Kraft wieder zu Wort kommen:

Trotz des in jüngerer Zeit wachsenden Selbstbewusstseins und der Anerkennung von Schwarzen Deutschen und AfroeuropäerInnen bleibt der Kampf um Anerkennung durch die weißen europäischen Mehrheitsgesellschaften eine Notwendigkeit. Auf beiden Seiten des Atlantiks ist auch nach fünfzig Jahren der Traum von Dr. Martin Luther King, Jr., dass eines Tages seine Kinder nach ihrem Charakter und nicht nach ihrer Hautfarbe beurteilt werden, noch weitgehend unerfüllt. Individuelle Erfolgsgeschichten, Schwarze Menschen, die die Gesellschaft mitgestalten, Schwarze Parlamentarier, und selbst ein Schwarzer Präsident in den USA haben noch nicht dazu geführt, dass rassistische Sentiments und rassistische Gewalt überwunden sind und Konzeptualisierungen von ›Rasse‹ und Nation dekonstruiert worden wären. (Ebd.: 57)

An den Abbau von solcherlei rassistischen Denktraditionen und jeglichen Formen rassistisch motivierter Gewalt in Deutschland und anderen europäischen Ländern zur Bildung einer bunten, freien und demokratischen Gesellschaft appelliert auch der afrodeutsche Autor Theodor Wonja Michael und mahnt mehr Selbstkritik an (vgl. Michael 2013: 194).

Literatur

- Diagne, Ibrahima (2004): ›Bayume Mohamed Hussein comme lieu de mémoire interculturelle‹. In: Dakha Dème (Hg.): La diaspora noire dans l'espace germanophone. Actes du colloque sur le tricentenaire du philosophe Anton Wilhelm Amo (1703-1756) 29 janvier 2004, Numéro 6. Dakar, S. 57-65.
- Eyferth, Klaus/Brandt, Ursula/Hawel, Wolfgang (1960): Farbige Kinder in Deutschland. Die Situation der Mischlingskinder und die Aufgaben ihrer Eingliederung. München.
- Ferchichi, Anis Mohamed Youssef (2013): Auch wir sind Deutschland. Ohne uns geht nicht. Ohne euch auch nicht. München.

- Hitler, Adolf (1925): *Mein Kampf* (Mon combat). Aus dem Deutschen von J. Gaudefroy-Demombynes und A. Calmettes. Paris.
- Kraft, Marion (2015a): Einleitung. In: Dies. (Hg.): *Kinder der Befreiung. Transatlantische Erfahrungen und Perspektiven Schwarzer Deutscher der Nachkriegsgeneration*. Münster, S. 11-18.
- Kraft, Marion (2015b): Re-Präsentation und Re-Definitionen. Zur Geschichte und Gegenwart Schwarzer Menschen in Deutschland. In: Dies. (Hg.): *Kinder der Befreiung. Transatlantische Erfahrungen und Perspektiven Schwarzer Deutscher der Nachkriegsgeneration*. Münster, S. 20-62.
- Michael, Theodor Wonja (2013): *Deutsch sein und Schwarz dazu. Erinnerungen eines Afro-Deutschen*. München.
- Oguntoye, Katharina/Opitz Ayim, May/Schultz, Dagmar (Hg.). (1992): *Farbe bekennen. Afro-deutsche Frauen auf den Spuren ihrer Geschichte*. Frankfurt a.M.
- Oguntoye, Katharina (1997): *Eine afro-deutsche Geschichte. Zur Lebenssituation von Afrikanern und Afro-Deutschen in Deutschland von 1884 bis 1950*. Berlin.
- Rohrdantz, Lisa-Marie (2009): *Weis(s)heiten im postkolonialen Deutschland. Das Konzept des critical whiteness am Beispiel der Selbst- und Fremdwahrnehmung von Menschen afrikanischer Herkunft und Weißen Deutschen in Deutschland*. Frankfurt a.M.

»... die Welt ist nicht still«

Wilhelm Raabes Erzählung *Zum Wilden Mann* (1873)
und Alejo Carpentiers Roman *Los pasos perdidos/*
Die verlorenen Spuren (1953/1982)

Matthias Bauer

Abstract

The paper analyses two stories of disillusion with respect to the ›wild‹ that is conceived of either as temptation or infestation. In both cases, the ›wild‹ is revealed as a misleading alibi since it prevents the protagonists from taking action and facing reality. Whereas Raabe's story is set up against the background of colonialism in the 19th century, Carpentier's contemporary novel, though not postcolonial in the strict sense of the word, questions not only romanticism but also the usual attribution of superiority and inferiority.

Title: »... the world is not quiet« Wilhelm Raabes narrative »Zum Wilden Mann« (1873) und Alejo Carpentiers novel »Los pasos perdidos« (1953)

Keywords: the wild; alibi; passivity; melancholy; illusion; transfiguration

1. Einleitende Bemerkungen

Die Entdeckung der sogenannten ›Neuen Welt‹ durch Christopher Columbus, die – recht betrachtet – wohl nur eine Wiederentdeckung war, hat Begegnungen zwischen Europäern und Nicht-Europäern anfangs nur jenseits und dann auch diesseits des Atlantiks erst zu einer realen Möglichkeit, schon bald zu einer relativen Wahrscheinlichkeit und schließlich zu einer alltäglichen Selbstverständlichkeit werden lassen. Bedingt durch die große geographische Entfernung, deren Überbrückung vor der Erfindung des Flugzeugs noch sehr zeitaufwändig war, bedingt aber auch durch den in der Regel längeren Aufenthalt eines Menschen auf der jeweils anderen Seite des Globus, trat im Gefolge der Eroberung, Besiedelung und Ausbeutung gerade Lateinamerikas in nennenswerter Zahl ein Phänomen auf, das bis heute vielleicht noch nicht die gebührende Aufmerksamkeit erfahren hat – ein

Phänomen, das eine spezifische Doppelgestalt aufweist: Gemeint ist die Wiederbegegnung daheimgebliebener Menschen mit Bekannten oder Verwandten, die lange auf der anderen Seite der Erde, in Südamerika, waren und vorübergehend oder endgültig nach Europa oder auch nach Nordamerika zurückkehren und die Wiederbegegnung dieser Rückkehrer mit ihren alten Bekannten und den Orten ihrer Herkunft. Das heuristisch Aufschlussreiche an diesem Phänomen der doppelten Wiederbegegnung unter umgekehrten Vorzeichen hängt mit der Verwandlung zusammen, in der das eine wie das andere aus komplementären Perspektiven erscheint: Die Daheimgebliebenen begegnen einem Menschen wieder, der ein anderer geworden ist – und auch die Heimkehrer begegnen dem, was sie hinter sich gelassen hatten, nur mehr noch in verwandelter Gestalt.

Die Doppelgestalt der Wiederbegegnung erlaubt es literarischen Texten, an fiktiven Figuren Alteritätserfahrungen gleichsam in gesteigerter Potenz durchzuspielen. Die Erst-Begegnung zwischen Fremden stellt so etwas wie die Ur-Szene der Interkulturalitätsforschung dar, weil in ihr zugleich die virtuelle Reziprozität, die reale Asymmetrie und die imaginäre Inversion der Perspektiven beschlossen liegt: »Der Amerikaner, der den Kolumbus zuerst entdeckte, machte eine böse Entdeckung« (Lichtenberg 1971: 166), heißt es schon bei Lichtenberg (Sudelbuch-Eintrag G_{II}183). Demgegenüber erweist sich die Wiederbegegnung mit dem Heimkehrer als eine Erfahrung, in der zum einen – nämlich für die Daheimgebliebenen – sowohl die Vorstellung der Verwandlung mitschwingt, die sie selbst in der Fremde hätten durchlaufen können, als auch die Irritation der eigenen Position durch den verwandelten Blick des anderen, während der Heimkehrer selbst womöglich erst im Moment der Wiederbegegnung mit den Daheimgeblieben realisiert, wie sehr ihm die Erfahrungen, die er in der Fremde gemacht hat, die Augen geöffnet und die gewohnten Maßstäbe verrückt haben. Ob seine Verwandlung irreversibel ist oder nicht – erst die Erkenntnis, dass einem das Vertraute unvertraut und das vermeintlich Selbstverständliche fragwürdig werden können, bringt die Kontingenz jeder Enkulturation zu Bewusstsein. Danach sind naturalistische Fehlschlüsse über das Eigene und über das Fremde eigentlich nur noch wider besseres Wissen und Gewissen möglich. Freilich kann diese Bewusstseinsbildung als Desillusionierungsprozess erlebt werden.

2. Die Versuchung, zu töten

Von solchen Erlebnissen, von Wiederbegegnungen im Zeichen interkultureller Erfahrungen, von Desillusionierungsprozessen und von der Doppelgestalt der Alterität ist in zwei Texten die Rede, die im Übrigen – hinsichtlich ihrer Entstehungszeit, ihrer Handlung und ihrer Darbietungsform – denkbar weit auseinander liegen: Wilhelm Raabes Erzählung *Zum Wilden Mann* wurde 1873 erstmals veröffentlicht,

spielt fast ausschließlich im Harz und führt einen kleinen Kreis von Figuren zusammen, unter denen zwei durch dreißig Jahre zurückliegende Vorfälle in einem besonderen Verhältnis befangen sind. Alejo Carpentiers Roman *Die verlorenen Spuren* erschien 1953 unter dem gleichsinnigen Titel *Los pasos perdidos* auf Spanisch, wurde zunächst als *Der Weg nach Manaó* und dann 1982 noch einmal in der hier verwendeten Fassung ins Deutsche übertragen. Er verbindet in der Form eines fiktiven Tagebuchs oder Reisejournals zahlreiche Handlungsorte in Nord- und Südamerika.

Es gibt keinen Hinweis darauf, dass Carpentier Raabes Erzählung gekannt hat. Es gibt jedoch neben dem unbedeutenden Umstand, dass auch in seinem Roman einmal eine Apotheke mit einer Offizin und damit ein Schauplatz erwähnt wird (vgl. Carpentier 1982: 245), der dem Ort gleicht, an dem Raabes Erzählung spielt, eine Schlüsselszene, die sich unmittelbar auf eine gleichfalls zentrale Stelle in *Zum Wilden Mann* beziehen lässt. Dort durchläuft August Mördling, der in Deutschland noch aufs Heftigste mit der Rolle gehadert hat, die ihm als Angehörigem einer Scharfrichter-Sippe zukommt, eine bemerkenswerte Wandlung, als er in Südamerika das erste Mal an einer Exekution beteiligt wird. Im Rückblick schildert Raabes Figur, die sich zum Zeichen ihrer Wandlung Agostin Agonista nennt, den entscheidenden Augenblick so: »Der Leutnant hob den Degen und – wir gaben Feuer: ich ohne Umstände wie die andern. Von dem Augenblick an war ich von meiner europäischen Lebensbürde vollständig frei.« (Raabe 1956: 219) Auch der namenlose Ich-Erzähler von *Los pasos perdidos* gerät in Südamerika in die Verlegenheit, einen Menschen exekutieren zu sollen. In seinem Fall geht die Sache jedoch ganz anders aus:

Ich hob die Waffe und richtete sie auf das schwarze Loch im Gesicht des Unglücklichen. Aber die Finger wollten nicht abdrücken. [...] Ich zielte zum zweiten Mal. Aber da waren zwei Augen, zwei wimpernlose Augen fast ohne Leben, und blickten mich an. Vom Druck meines Fingers hing es ab, ob sie erloschen. Zwei Augen auslöschen, zwei Menschaugen. Dieses Etwas dort war ein Schandfleck, dieses Etwas hatte sich einer scheußlichen Gewalttat schuldig gemacht, es hatte ein Kind aufgerissen, hatte es vielleicht angesteckt. Dieses Etwas mußte getilgt, vernichtet, den Raubvögeln überlassen werden. Aber eine Kraft in mir weigerte sich, es zu tun, als müßte sich, sobald ich auf den Abzug drückte, etwas für immer verändern. Es gibt Handlungen im Leben, die Mauern, Grenzmarken, Schranken aufrichten. Und dies, fürchtete ich, würde mir geschehen in der Sekunde, in der ich zum Henker wurde. (Carpentier 1982: 293)

Vergleicht man die beiden Passagen, springt der Unterschied der Wertung und Wirkung ins Auge. Mördling erlebt die Tötung eines Menschen, die er vollkommen indolent vollzieht, als Befreiung von seiner, wie es im Text ausdrücklich heißt, »europäischen Lebensbürde« (Raabe 1956: 219), in der man – so wie die Dinge liegen –

wohl vor allem moralische Skrupel sehen muss, während Carpentiers Protagonist gerade diese Skrupel bekommt, obwohl er keine Sozialisation in Europa genossen hat. Er kann keine Empathie-Blockade aufbauen. Mördling nimmt im Gefolge der Exekution eine neue Identität an, die anderen negativ erscheinen mag, für ihn selbst aber positiv besetzt ist; Carpentiers Ich-Erzähler hingegen befürchtet, seine Identität zu verlieren, sollte er zum Henker werden. Den drohenden Identitätsverlust imaginiert er als Beschränkung, als Begrenzung. In der Logik der erzählten Geschichte hängt dies mit seinem Bestreben zusammen, den eigenen Handlungsspielraum jenseits der ›Zivilisation‹, im Dschungel, auszuweiten. Doch als er mit dem Gebot zu töten konfrontiert wird, holen ihn die Verbote der ›Zivilisation‹ ein.

Der Roman zeigt in der Schlüsselszene der Exekution eine ultimative Alternative auf, überhebt den Protagonisten jedoch einer Entscheidung, da statt seiner ein anderer den Leprösen erschießt. Zudem landet kurz darauf ein Flugzeug, das den Protagonisten, der in New York als verschollen gilt, zurück in die sogenannte ›Zivilisation‹ befördert. Dem Ich-Erzähler ist das gar nicht recht, hatte er doch noch kurz zuvor den Entschluss gefasst, an der Seite einer Einheimischen im Urwald zu bleiben: »Ich werde mich dem Sisyphos-Schicksal entziehen, das die Welt, aus der ich komme, mir auferlegt hat, ich werde mich den sinnlosen Berufen verweigern, dem nutzlosen Rennen des Eichhörnchens im Laufrad, der Uhrzeit, den Finstermetten.« (Carpentier 1982: 253) Nun muss er sich erst einmal der US-amerikanischen Sensationspresse und den Fängen seiner Ehefrau entziehen, bevor er zu seiner Geliebten zurückkehren kann. Doch die »Pforte« (Carpentier 1982: 343) in das Paradies, für das er die abgelegene Siedlung jenseits befahrbarer Straßen und begehbarer Pfade hält, ist verschlossen. Durch den Anstieg des Wasserspiegels auf jenem Fluss, von dem ein Seitenarm zu dieser Siedlung führt, ist die Abzweigung nicht mehr zu finden. Während er auf den Rückgang der Fluten wartet, erfährt der Erzähler, dass seine Geliebte inzwischen die Frau des Mannes geworden ist, der den Leprösen erschossen hat.

Auch in dieser Hinsicht ist ein Vergleich mit Raabes Text aufschlussreich. Zwar nimmt sich Agonista nicht Johanne, die Braut seines ehemaligen Freundes Philipp Kristeller zur Frau, aber er erobert dank seiner Virilität noch im vorangeschrittenen Alter eine junge Dame, die ebenfalls von Deutschland nach Brasilien ausgewandert ist und dort, wie er selbst, eine neue Identität angenommen hat. Diese Dame scheint ähnlich viel Energie wie ihr Verlobter zu haben und unterscheidet sich in dieser Hinsicht nachhaltig von Kristeller wie von dessen Schwester Dorette, die ihrem Bruder nach dem frühen Tod seiner Verlobten den Haushalt führt. Als äußerst energisch wird auch Rosario, die einheimische Geliebte des Ich-Erzählers bei Carpentier, geschildert, die sich für den Mann entscheidet, der es, ebenso wie Agonista, über sich bringt, Menschen zu erschießen. Wie immer man die Exekutionen im Einzelnen bewerten mag – die Partnerwahl ist signifikant. Folgerichtig

gesteht sich der Tagebuchschreiber in *Los pasos perdidos* am Ende der Geschichte ein:

Die Wahrheit, die niederschmetternde Wahrheit, ist, das begreife ich jetzt, daß die Menschen in dieser weltfernen Gegend nie an mich geglaubt haben. Ich war ihnen nur geliehen. Selbst Rosario hat wohl nur den Besucher in mir gesehen, der es im Tal der stehengebliebenen Zeit nicht lange würde aushalten können. (Carpentier 1982: 350)

Ernüchtert ratifiziert der Erzähler den Verlust seiner Illusionen, zu denen der Glaube gehörte, mit Rosario ein neues Leben anfangen zu können, mit dem Satz: »Die Ferien des Sisyphos sind heute zu Ende« (Carpentier 1982: 352). Damit schließt der Roman.

Agonista hingegen hat sich in Südamerika eingerichtet; er ist dort kein Besucher mehr und kehrt nur als Gast nach Europa zurück. Raabes Erzählung legt den Schluss nahe, dass Agonista in seinem Glauben an sein Glück unbeirrbar geworden ist, während Kristeller nie an sich und die Möglichkeit geglaubt hat, seines eigenen Glückes Schmied werden zu können. Diese These möchte ich im Folgenden plausibel machen. Ausgangspunkt ist Raabes Beschreibung des »Kabinetts hinter der Offizin« (Raabe 1956: 164) von Kristellers Apotheke. Diese Stube wird als eine »Bühne« (Raabe 1956: 164) geschildert, deren Dekor aus Wänden mit Bildern besteht, die alle möglichen Gegenstände und Situationen zeigen, darunter »Szenen aus dem Leben Friedrichs des Zweiten und Napoleons des Ersten, die drei Monarchen in drei verschiedenen Auffassungen auf dem Leipziger Schlachtfelde, die am Palmbaum hängende Riesenschlange, an welcher der bekannte Neger hinaufklettert, um ihr die Haut abzuziehen« (Raabe 1956: 165) und »ein echter alter Dürerscher Kupferstich: Melancholia!« (Raabe 1956: 166)

Raabes Schilderung lässt ungefähr den folgenden Schluss zu: Wer sich ein solches Kabinett eingerichtet hat, muss ein Mann sein, der selbst keine Rolle auf der großen, weiten Bühne der Weltpolitik spielt und diese gerne auf kleine, pittoreske Szenen reduziert sieht, die für ihn im Grunde alle gleichermaßen exotisch sind. Mit den Kriege führenden Herrschergestalten hat er genauso wenig gemein wie mit dem Häuter der Riesenschlange. Zugleich ist sein eigener, eingeschränkter Lebenskreis melancholisch gestimmt: weder gibt es viel zu tun, noch ist das Wenige, das getan werden muss, historisch bedeutsam.

Naheliegender ist daher die Annahme, dass »die apothekarische Atmosphäre« (Raabe 1956: 164), in die Erzähler und Leser bei Raabe eintauchen, die Abgeschiedenheit des Schauplatzes und die Niedergeschlagenheit des Bildersammlers in einem genealogischen Zusammenhang mit seinem Mangel an Tätigkeit und Wirksamkeit stehen. Kristeller hat sich im stillen Winkel eingerichtet, statt in die Welt hinaus zu fahren, Abenteuer zu bestehen und Geltung zu erlangen – das Bewusstsein, keine Gefahren und Kämpfe bestanden und schon gar keine Siege errungen

zu haben, ist von einer Melancholie grundiert, die ebenso echt ist wie der Kupferstich. Die große weite Welt, die eigentliche Bühne der Betätigung und der Bestätigung menschlicher Existenz, gibt es in seinem Leben gleichsam nur als flaches Abbild unter Glas im Miniaturformat. Umso drastischer, umso ironischer fällt der Kontrast zwischen dem Dasein des Apothekers und der Ortsbezeichnung aus, die der Titel der Erzählung akzentuiert: »Zum wilden Mann« ist das Refugium eines Menschen, der die Autodomestikation bis an die Grenze zur Selbstausslöschung betrieben hat. Der große, seit dreißig Jahren unbesetzte Lehnstuhl steht, so gesehen, für eine Leere in Philipp Kristellers Leben, die er selbst nicht auszufüllen vermag.

Später wird in diesem Lehnstuhl für kurze Zeit Agostin Agonista Platz nehmen, der Mann, der Kristeller über drei Dekaden zuvor so viel Geld geschenkt hatte, dass er die Apotheke erwerben konnte. Die Raabe-Forschung hat viel Scharfsinn auf die Explikation des vertrackten Tauschgeschäfts verwandt, in dem diese Schenkung von Kristeller auf Anraten seiner Verlobten erst als Darlehen behandelt und anlässlich der Wiederkehr von Mördling-Agonista in einen Kredit umdeklariert wird, den es mit Zins und Zinseszins zurückzuzahlen gilt (vgl. Parr 2005: 287f.). Die wesentliche Implikation dieses Handels liegt aber doch wohl darin, dass Kristeller meint, sich mit dem Vorsatz, das Vermögen eines anderen lediglich zu verwalten, ein Alibi verschafft hat, um sich bis zu dessen Rückkehr nicht von der Stelle rühren zu müssen. Dieses Alibi beruht auf einem fatalen Missverständnis seiner eigenen Existenz. Und genau das wird deutlich, wenn derjenige, der statt Kristeller gelebt, Gefahren und Kämpfe bestanden, Siege errungen und darüber alles andere als melancholisch geworden ist, tatsächlich zurückkehrt und die Existenz des Apothekers liquidiert.

3. Die Versuchung, nicht zu leben

Einige Interpreten meinen, Kristeller versetze der Ausgang der Geschichte, also die Auflösung seiner nicht nur pekuniären Schuld, in einen geradezu euphorischen Zustand: Nachdem er mit dem Vermögen nicht nur die Belastung loswurde, die daraus resultierte, dass er es von einer Scharfrichter-Familie erworben hatte, sondern auch das Opfer sühnen konnte, das Johanne seiner Auffassung mit ihren Tod erbracht hatte, wirke der Apotheker »geradezu glücklich«. (Parr 2016: 154) Mich überzeugt diese Deutung nicht. Man muss ja sehen, dass Kristeller zuvor das Angebot, mit nach Brasilien zu gehen und wenigstens einmal in seinem Leben etwas zu wagen und zu unternehmen, ausgeschlagen hat. Sein Verzicht auf diese Option ist aber auf genau den Grundton der Melancholie gestimmt, der sein gesamtes Dasein schon immer beherrscht hat – nicht erst seit Johannes Tod.

Die kurzzeitige Euphorie, die Philipp überkommt, als er meint, Agostina endlich zeigen zu können, wie dankbar und erkenntlich er ihm ist, beruht, wie seine

Schwester augenblicklich erkennt, auf einer Fehleinschätzung. Der vermeintliche Freund ist in den Harz gekommen, um Kristeller alles an Besitz und Ehre zu nehmen und praktisch nichts, jedenfalls zu wenig zum Leben übrig zu lassen. Wenn Philipp diese Liquidation seiner Existenz umgehend akzeptiert und sein Hab und Gut versteigern lässt, wendet er sich also nicht etwa von seiner bisherigen Lebensführung ab und macht schon gar nicht sein Glück. Vielmehr legt er genau die Interpassivität an den Tag, die aus dem Alibicharakter seiner Existenz folgt: Er lässt die anderen, seine Freunde und Nachbarn, den Förster, den Arzt und den Pastor Agonistas Willen exekutieren, schaut ihnen dabei zu und schickt sich drein. So wie er das Rezept für seinen »Magenbitter« (Raabe 1956: 175) verschenkt, verschenkt er alles, was er in dreißig Jahren an Mehrwert erwirtschaftet hat. Mit seinem Hab und Gut wird auch sein Alibi sozialisiert: Alle anderen leben von Kristeller, weil er sie statt seiner leben lässt; alle anderen tragen aktiv zu dem Ruin bei, den tatenlos zu erdulden er sich entschieden hat.

Dafür, dass Kristeller durch seine Hinnahme des Geschehens, wie Søren R. Fauth meint, »zum eigentlichen Sieger der Erzählung« (Fauth 2007: 100) aufsteige, weil er als einziger dem Materialismus entsage und Schopenhauers Kunst der Willensverneinung beherrsche, gibt es meiner Auffassung nach im Text keine stichhaltigen Belege. Im Gegenteil: Schon als sein Vormund die Hinterlassenschaft seines leiblichen Vaters durchgebracht hatte, war Kristeller untätig geblieben (vgl. Raabe 1956: 177f.). Und bereits beim Rückblick auf seine Lehrjahre bemerkt Philipp, »in die Lust am Leben mischte sich immer ein bänglicher Zug« (Raabe 1956: 180). Schon damals ist in seiner Persönlichkeit, ohne dass der Text irgendeinen Hinweis auf eine Schopenhauer-Lektüre der Figur liefert, eine Schwermut, eine Mut- und Tatlosigkeit angelegt, die Kristeller sogar dazu bringt, auf sein Liebesglück und die Heirat mit Johanne zu verzichten, als ihm dieser Verzicht mit Rücksicht auf seine Mittellosigkeit, die eben nicht nur eine der Finanzmittel, sondern auch der Willenskräfte ist, vor Augen gehalten wird (vgl. Raabe 1956: 187-189). Kristeller, so heißt es im Text, »hatte Grund dazu melancholisch auch in die schönste Witterung hineinzusehen!« (Raabe 1956: 187) Ohne die »rätselhafte, mysteriöse Sendung« (Raabe 1956: 196) von neuntausendfünfhundert Talern in Staatspapieren hätte er sich schon damals, zugespitzt formuliert, begraben lassen können.

Stattdessen versetzt ihn diese Sendung in die Lage, die Verlobung aufrecht zu erhalten und eine bescheidene Existenz zu führen, deren Höhepunkte im Erwerb der Bilder bestehen, die er in seinem Kabinett aufhängt. Man könnte sagen: Es gibt in Kristellers Leben nur eine einzige bedeutsame Transaktion, die bezeichnenderweise nicht auf seine Initiative hin zustande gekommen ist, und – noch bezeichnender – keine signifikante Transformation seines Gemütszustandes bewirkt.

Der Kontrast zu August Mördling ist umso größer, als auch er zunächst als desperater Charakter gezeichnet wird. Mördling durchläuft aber sehr wohl eine

Transformation, die schon auf der Überfahrt nach Amerika einsetzt, als der junge Mann ernsthaft verletzt wird und nur knapp dem Tod entgeht. Seine ›Wiedergeburt‹ verdankt er einem Arzt, der an ihm eine Kur vollzieht, »wie sie keinem europäischen Mediziner gelungen wäre« (Raabe 1956: 205). Erst diese Kur versetzt Mördling in die Lage, sich der Armee anzuschließen, in der ihm alsbald die Erschießung von Menschen befohlen wird, und das Gesetz des Überlebens anzuerkennen, das sein Dasein fortan regieren wird. Es läuft darauf hinaus, das eigene Glück durch das Unglück anderer zu machen. Mördling wird ein noch viel schlimmerer Henker als seine Vorfahren es jemals gewesen sein dürften und führt in Lateinamerika eine wahrhaft diabolische Existenz, die den Faschismus des 20. Jahrhunderts vorwegnimmt. Denn sie verkehrt das Prinzip der Gemeinschaft, das eigene Auskommen durch einen Beitrag zur Erhaltung aller zu sichern und nach Möglichkeit sogar zu mehren, ins Gegenteil. Agonistas Fortkommen beruht stets auf der Vernichtung anderer. Das ist weit mehr als bloße Ausbeutung und, kapitalismus- wie kolonialkritisch verstanden, ein Indiz dafür, dass die Gesellschaft, die nach diesem diabolischen Prinzip funktioniert, das Gegenteil von dem darstellt, was berechtigter Weise als ›Zivilisation‹ bezeichnet werden kann. Nur scheinbar steht zu dieser Lesart im Widerspruch, was der vermeintliche Wohltäter als Quintessenz seiner Welt- und Lebenserfahrung verkündet: »Je früher aber der Mensch herausfindet, in welche Klasse er nach Linné oder Buffon gehört, desto besser ist es für ihn; und desto schneller kommt er zur Ruhe und zur Zufriedenheit mit seinen Zuständen.« (Raabe 1956: 206) Diese Sicht der Dinge gehört zu den ›Mythen des Alltags‹, die im 19. Jahrhundert schon vor der ideologischen Karriere des Darwinismus weit verbreitet waren. Der Mythos verwandelt, Roland Barthes zufolge, Geschichte in Natur und erklärt zu einer Unabänderlichkeit, in die sich jeder zu fügen habe, was doch Menschenwerk ist und daher sehr wohl geändert werden kann (vgl. Barthes 2010: 294-296). Das gilt auch für die Einteilung von Menschen in Klassen, die auf dichotomen Unterscheidungen wie Kolonialherr und Sklave beruhen. Unausgesprochen gehört zu den Mythen, mit denen August Mördling seinen Wandel zum »Krieger« (Raabe 1956: 205), sein Leben in Brasilien und schließlich auch seine Forderungen an Kristeller legitimiert, dass er zum Beherrschen anderer geboren sei, dass er die Lizenz zum Töten habe, und diejenigen, die seine Macht erdulden sollen, eben in die Klasse derjenigen gehören, denen es ›von Natur‹ aus verwehrt sei, Urheber der eigenen Lebensgeschichte zu werden. Das Schlimme ist, dass Kristeller diese durch und durch faschistoide Ideologie durch sein Alibi bestätigt und bekräftigt. Indem er darauf verzichtet, Autor einer eigenen Geschichte zu sein, bestärkt er den Henker, der ihn ›heimsucht‹, in dem guten Gewissen, das diesem der Mythos verschafft. Seine Auslieferung an den Vollstrecker macht Philipp zum idealen Opfer. »[...] es lernt sich alles in der Welt und wird zur Gewohnheit«, behauptet Agonista, »das Hängen und das Schießen wie – das Köpfen.« (Raabe 1956: 209) Falls die Behauptung zutrifft, besagt sie auch, dass man selbst das Gehängt- und Erschos-

senwerden lernen und den Verzicht auf einen eigenen Kopf, auf Selbstbehauptung, in eine Gewohnheit überführen kann.

Ich rekurriere mit dieser Auslegung, nebenbei bemerkt, auf das existentialistische Verständnis von Autor, Held und Alibi in der frühen Romantheorie von Michail M. Bachtin (2008) und auf die seltsame Entwicklungsdynamik, die Gregory Bateson als »komplementäre Schismogenese« (Bateson 1985: 107-112, 158f. und 215f.) bezeichnet hat. Mördling und Kristeller ergänzen einander, differenziert durch verschiedene Veranlagungen und höchst unterschiedliche Verhaltenskontexte, von der Exposition der Geschichte bis zum Ende der Erzählung wechselseitig: Der eine hat keine Mittel – der andere solche, die er nicht nutzen will; der eine bleibt – der andere geht; der eine wandelt sich praktisch gar nicht – der andere erkennt im Rückblick auf seine frühere Tathemmung, »was für ein Narr ich damals war!« (Raabe 1956: 214)

Es ist daher nur folgerichtig, wenn Agonista Kristeller immer noch für einen Narren hält und dessen Glaube, Johanne habe für sein Wohlergehen sterben müssen, nachhaltig kritisiert:

Das ist nicht der Geschäftsgang zwischen Himmel und Erde! Du würdest sie doch verloren haben – o, um meine Hinterlassenschaft hat sie dir das Schicksal nicht sterben lassen. Was hatte ihr Dasein und Geschick mit dem zu schaffen, was alles an den Talern hing, die ich damals auf der Flucht von mir warf und dir an den Hals, weil du mir zufällig zunächst standest. (Raabe 1956: 217)

Kristellers Schwester erklärt Agonista denn auch: »Man wehrt sich oft gegen das Glück, Senhora – man sollte es nicht tun.« (Raabe 1956: 202) Und er weist auch darauf hin, dass er wenigstens nicht mehr derjenige ist, als welchen ihn ihr Bruder in Erinnerung behalten hat: »Dreißig Jahre sind eine lange Zeit; manches wird darin anders – Gesichter und Meinungen.« (Raabe 1956: 204) Noch deutlicher wird Agonista, als es ihm passend erscheint, »eine weise Bemerkung« (Raabe 1956: 237) zu machen,

nämlich, daß der größte Verdruß der Menschen im einzelnen daraus entspringt, weil sie die Welt im ganzen für zu still halten. Meine Herrschaften, die Welt ist nicht still, und man muß den Wirrwarr nur recht kennenlernen, um das, was einem vom ersten Seufzer bis zum letzten passiert, nach dem richtigen Maß zu schätzen. Hol der Teufel die Narren, denen ihre vier Wände auf den Kopf zu fallen scheinen: steigt aufs Dach, jedesmal wenn's euch zu angst wird, und überzeugt euch, daß das Firmanent für erste noch nicht die Absicht hat, zusammenzubrechen. (Raabe 1956: 217f.)

Kristeller ist nie aufs Dach gestiegen, wenn ihm bang ums Herz war, noch weniger hat er sich jemals in den zuweilen Ohren betäubenden Ereignisstrudel der Welt gestürzt. Er, der Stubenhocker, erkennt im Verlauf der Wiederbegegnung mit sei-

nem Alter Ego jedoch, dass er sein eigentliches Vermögen, sein Aktionspotenzial, schon vor langer Zeit eingebüßt hat. Nicht dass er wie der andere, wie Agonista, hätte werden *wollen*, aber er hätte wenigstens versuchen *können*, ein Ich und einen Selbstbehauptungswillen auszubilden, um Urheber einer eigenen Geschichte zu werden. Nun verfügt er nicht mehr über das, was man neudeutsch ›agency‹ nennt: Handlungsmacht. Es ist für ihn im Unterschied zu Agonista »zu spät« (Raabe 1956: 254), um erneut zu heiraten; zu spät, um noch nach Brasilien zu gehen; zu spät, um von vorne anzufangen, und zu spät, um Gegenwehr gegen den zu leisten, der im übertragenen Sinne zum ›Scharfrichter‹ seiner Existenz wird. Kristeller zieht im Stillen Bilanz und akzeptiert das Urteil, das nicht einmal laut ausgesprochen werden muss, um wirksam zu werden.

Es ist zweifellos richtig, dass Raabe mit Mördling-Agonista die Entwicklung eines Charakters beschrieben hat, in der sich die Umbrüche vom Deutschen über den Norddeutschen Bund bis ins neue Reich (vgl. Raabe 1956: 162), das vielen zuhause wie in den Kolonien Reichtum verhieß, spiegeln, und dass dieser Glücksritter keine besonders sympathische Figur abgibt. Doch daraus folgt im Umkehrschluss keineswegs, dass der bis zur Selbstverleugnung anständige Kristeller zum Vorbild taugt. Eher schon werden an den beiden Figuren, an Protagonist und Antagonist, die Extreme im zeitgenössischen Verhalten exemplifiziert – die Interpassivität derjenigen, die für alles im Leben ein Alibi haben – und die Hyperaktivität derjenigen, die sich über jedes moralische Bedenken hinwegsetzen.

4. Die Versuchung, anders zu leben

Im Übrigen ergibt sich aus meiner von Bachtin inspirierten Lesart noch einmal ein Rückbezug zu *Los pasos perdidos*: In seiner Eigenschaft als Tagebuch-Verfasser ist der Protagonist dieses Romans zwar im formalen Sinne Urheber der eigenen Geschichte, aber er wird im Verlauf seiner Reise doch eher zu einem Anti-Helden als zu einem Autor im emphatischen Sinn des Wortes. Seine Existenz wird weder, wie die von Raabes Apotheker, liquidiert, noch macht der Diarist in Brasilien, wie Agonista, sein Glück. Was er dafür hält, ist nicht von Dauer.

Man darf sich diesen Sisyphos somit, anders als bei Camus, nicht als glücklichen Menschen denken, man muss ihn aber auch nicht für unglücklich halten. Er ist am Schluss der Geschichte, zusammen mit den Lesern, zwar um viele Illusionen ärmer, aber auch um einige, wichtige Erkenntnisse reicher. Im Unterschied zu dem traurigen Helden des Mythos muss Carpentiers Sisyphos nicht an den Anfang der Geschichte zurückkehren und bis in alle Ewigkeit dieselbe nutzlose Tätigkeit verrichten. Er hat die von ihm verachtete Auftragsarbeit, der er zu Beginn der Handlung nachgegangen ist, ebenso aufgegeben wie seine Ehe und seine außereheliche Liebschaft in New York. Er wird nicht mehr zu Rosario zurückkehren, doch er wird

auch nicht mehr im Urwald nach dem Sinn suchen, den er – wenn überhaupt – nur in sich selbst finden kann.

Am Anfang des Romans erscheint der Erzähler als ein Mensch, der sich selbst verloren hat: »Der Graben der verlorenen Jahre zwischen dem heutigen Ich und dem Ich, das ich irgendwann einmal sein wollte, hat finstere Untiefen erreicht.« (Carpentier 1982: 31) Umso verlockender ist die unverhoffte Aussicht, in Südamerika nach prähistorischen Musikinstrumenten fahnden zu dürfen, auch wenn er nicht mehr an die Thesen über den Ursprung von Melodie und Rhythmus glaubt, die er einst wissenschaftlich untermauern wollte. Er nimmt den Forschungsauftrag lediglich deshalb an, weil er ihm eine Flucht aus dem drögen Alltag erlaubt und weil er die Stätten seiner Kindheit besuchen kann, während seine Gattin, eine Theaterschauspielerin, in den USA auf Tournee geht. Seine überstürzte Abreise ist von dem Wunsch beseelt, die Kreativität zurückzugewinnen, die ihm im Berufsleben abhandengekommen ist. Im ›call of the wild‹ liegt für ihn das Versprechen einer ungebrochen Authentizitäts- und Resonanzerfahrung.

Kaum in Südamerika angekommen, wird der Protagonist Zeuge eines Aufruhrs, der ihn zunächst von der Weiterreise in den Urwald abhält und zu einem Zwischenstopp nötigt, während dessen er sich von seiner aus New York mitgebrachten Geliebten entfremdet. Die Beziehung löst sich vollends auf, als er einer Einheimischen begegnet, die scheinbar ganz anders ist. Nicht urban, nicht mondän oder gar emanzipiert, sondern hingebungsvoll und geradezu unterwürfig. Ihm gegenüber bezeichnet sich Rosario wiederholt nur als »deine Frau«. Allerdings weist die Zuneigung seinerseits problematische Züge auf. Er suche, so steht es im Tagebuch, »ihren warmen Körper schon nicht mehr in der Geste des Liebhabers, sondern wie ein Kind, das sich der Mutter an den Hals wirft« (Carpentier 1982: 216f.).

Der Text lässt somit wenig Zweifel daran, dass der Erzähler als Regeneration missversteht, was einer Regression gleichkommt. Er fühlt sich jedoch zu neuen Schöpfungen inspiriert, findet tatsächlich die prähistorischen Musikinstrumente und beginnt eine ambitionierte Komposition in der Hoffnung, die Welt erneut zum Klingen zu bringen. Als bald fehlt ihm jedoch das Papier zur Niederschrift dieser Komposition, also die Grundlage aller schriftlichen ›Zivilisation‹ (vgl. Carpentier 1982: 281f., 285). Indem er ausgerechnet eine Analphabetin zur Muse erwählt und sich an die Ursprünge der Menschheitsgeschichte, bis zu Adam und Eva vor dem Sündenfall (vgl. Carpentier 1982: 231) zurückträumt, spinnt er sich immer mehr in einen Mythos ein, der mit der Realität vor Ort erkennbar wenig zu tun hat. So wähnt er sich schließlich

[...] in der Welt der Genesis, am Ende des vierten Schöpfungstages. Gingen wir noch weiter zurück, gelangten wir dorthin, wo die schreckliche Einsamkeit des Schöpfergottes beginnt, die Sternentrauer einer Zeit ohne Weihrauch und Anbe-

tung, da die Erde wüst und leer war und Finsternis lag über dem Abgrund. (Carpentier 1982: 237)

Im Fluchtpunkt der phantasmagorischen Zeitreise, die der Erzähler zurücklegt, liegt die Identität von Ideal-Ich und Gott. Im Rausch der Omnipotenz erscheint ihm Rosario als »eine Frau, wie sie sein soll, stark und unverbildet, meinem Wunsch immer erreichbar« (Carpentier 1982: 254). Er nimmt die *Odysee* zur Hand, liest die Stelle, an der die Gefährten des Helden vergessen, dass sie in ihre Heimat zurückkehren wollen und befindet:

Schon immer hatte es mich an der wunderbaren Geschichte gestört, mit welcher Grausamkeit Odysseus seine Gefährten dem Glück entreißt, das sie endlich gefunden haben, ohne anderen Lohn als den, daß sie ihm dienen dürfen. Meiner Meinung nach spiegelt der Mythos die Empörung wider, die jede Gesellschaft denen gegenüber empfindet, die in der Liebe oder durch einen körperlichen Vorzug oder ein unverhofftes Geschenk einen Weg finden, sich dem Häßlichen, den Verboten und der Überwachung zu entziehen, denen alle anderen unterworfen sind. (Carpentier 1982: 254)

Im irrigen Glauben, sich den Zumutungen der modernen ›Zivilisation‹ für immer entziehen zu können, macht der Erzähler Rosario einen Heiratsantrag, den sie zu seiner nicht geringen Verblüffung mit dem Argument ablehnt, heiraten hieße »sich den harten Gesetzen unterwerfen, die nicht von Frauen, sondern von Männern gemacht worden sind. In der freien Vereinigung hingegen, sagt Rosario sentenziös, ›weiß der Mann, wie er sich betragen muß, damit eine Frau ihm Lust gewährt und ihm das Essen bereitet.« (Carpentier 1982: 287) Nicht weniger ernüchternd ist die Missachtung seiner Kunstproduktion durch den Priester, der ihm kein Papier mehr gibt, da er es seiner Ansicht nach mit »Quatsch vergeudet« (Carpentier 1982: 282). Die Leser müssen dieses harsche Urteil keineswegs übernehmen, um den illusionären Zuschnitt der Daseinsform zu erkennen, in die sich Carpentiers Sisyphos hineinfantasiert. Seine Desillusionierung ist eine Dekonstruktion des Rousseauschen Mythos vom authentischen Leben jenseits der ›Zivilisation‹. Als eine solche Dekonstruktion kann man auch die Karriere von Mördling-Agonista sehen, denn Raabe spielt mit dieser Figur und ihrer Rhetorik, wie Florian Krobb dargelegt hat, auf die im 19. Jahrhundert weit verbreitete Vorstellung an,

dass das Überseeische etwas radikal und fundamental Anderes, Neues, Unbelastetes darstelle, daß diese Neue Welt ein von allen Konventionen und Erinnerungen freies Leben, ein Zurücklassen, wenn nicht Auslöschen, alles Belastenden ermögliche: Auswanderung als eine Amnesie, die eine Amnestie ist. [...] Dies ist natürlich eine ironische Bezugnahme auf eine Übersee-Ideologie und -Propaganda, die alle möglichen Wunschvorstellungen von Neuanfang, von ›unbegrenzten

Möglichkeiten«, von Selbstermächtigung, der zufolge jeder seines eigenen Glükkes Schmied ist, auf die Ferne projiziert (Krobb 2009: 135).

Raabes Erzählung entlarvt diese Wunschvorstellungen ebenso wie die selbstgefällige, rassistische Verzerrung der Lehren von Linné, Buffon und Darwin, die zu den ideengeschichtlichen Voraussetzungen kolonialistischer Ausbeutungspolitik gehört und noch in der Phase der Dekolonisation wirksam war, als in Südamerika autoritäre Regime errichtet wurden. Es gibt daneben aber auch noch eine andere, scheinbar weniger politische, eher philosophische Lesart des Textes.

5. Abschließende Überlegungen

Rolf Parr hat *Zum Wilden Mann* im Anschluss an Renate Bürner-Kotzam als Variation auf das Thema der Gastlichkeit und die in diesem Thema angelegten Rollen gelesen, wobei die Eigenart der Figurenkonstellation, auf die es in der Literatur des Realismus ankommt, auf dem Umstand beruht, dass der Gast ein Heimkehrer, ein ehemaliger Jugendfreund ist. Wie in anderen Texten Raabes dient die Wiederbegegnung mit ihm laut Bürner-Kotzam »der Erkundung einer Fremdheit, die sich in die eigene Person verschoben hat und zur Begegnung mit der eigenen Widersprüchlichkeit führt« (Bürner-Kotzam 2001: 53f.). Parr folgert unter dieser Voraussetzung:

Agonista hält seinem Jugendfreund Philipp den Spiegel der Gründerzeit vors Gesicht, in dem der sich jedoch nicht erkennen kann, da er deren Handlungsmaximen nicht übernommen hat. Die alte idealistische (Gastlichkeits-)Ethik, nämlich so viel anzubieten wie eben möglich, im Gegenzug aber auch nur so wenig anzunehmen, wie möglich, ist unter den neuen sozialen Bedingungen des Kaiserreichs anscheinend außer Kraft gesetzt (Parr 2009: 304).

Keineswegs ist das Thema der Gastlichkeit damit erschöpft. Zu der kulturellen Pragmatik und Semantik, die dieses Thema mit sich bringt, gehört, dass Besucher zu Gastgebern und Gastgeber zu Besuchern werden können, aber auch, dass der Mensch, wie man früher gottgefällig sagte, nur ein Gast auf Erden ist. Sub specie aeternitas macht er selbst dort nur eine kurze Visite, wo er sich häuslich einzurichten bemüht. Die Zeitperspektive der Ewigkeit, zu der im Christentum die Vertröstung vom Diesseits auf das Jenseits gehörte, wurde freilich in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts einer radikalen Umkehr unterzogen, die mit dem Namen Friedrich Nietzsches verbunden ist. Für Nietzsche gilt, dass der Mensch aus seiner Gastrolle nicht etwa die Schwäche seiner Tatkraft ableiten und auch nicht zu dem fatalen Schluss gelangen sollte, ein Leben, das kaum etwas von Dauer und Bedeutung hervorbringen könne, sei im Grunde genommen wert- und sinnlos. Das war

ja die Quintessenz bei Schopenhauer gewesen. Im Gegenteil: Die wahrhaft schöpferische Kraft setze den Blick in den Abgrund, in das Nichts, voraus und wirke sich daher, vor allem in der Kunst, als eine Kraft zur Transfiguration lebensbejahend, lebenssteigernd aus.

Nun sind die Schriften Nietzsches, in denen er die Umkehrung aller Werte vollzieht, zwar erst nach Raabes Erzählung *Zum Wilden Mann* erschienen. Lediglich die Abhandlung über *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*, in der sich erstmals die Poetik der Transfiguration findet (vgl. Nietzsche 2007: 39, 47f. und 56f.), wurde fast zeitgleich mit Raabes Text, nämlich 1873, veröffentlicht. Aber ich argumentiere hier auch nicht einflussphilologisch, sondern hermeneutisch, wenn ich Figuren wie Kristeller, Mördling-Agonista und den Ich-Erzähler von *Los pasos perdidos* an dem Anspruch messe, den Nietzsches Philosophie stellt:

Der Apotheker ist ein allzu demütiger, selbstloser Gast auf Erden, der praktisch nichts aus seinem Dasein macht; in seinem Widersacher kann man den Gewaltmenschen sehen, der sich alles, auch das Recht zu allem, nimmt, während Carpentiers Sisyphos die Chance erhält, im Anschluss an die Erkenntnis, dass man ihn im vermeintlichen Paradies nur für einen Gast, für einen Besucher gehalten hat, eine neue, ihm gemäße Lebensaufgabe zu suchen. Insofern bildet das Ende seiner Ferien einen Anfang, dem vielleicht kein Zauber innewohnt, dafür aber auch keine Illusion.

Wird die Illusion durch den Wunsch nach einem authentischen Dasein genährt, das es angeblich nur jenseits der ›Zivilisation‹ geben kann, kommt es im Diesseits der modernen Welt auf einen geläuterten Realitätssinn an, auf die Transfiguration – oder besser gesagt: die Transformation – der Erkenntnisse, die Raabe Agonista zugeschrieben hat. Wenn dieser verwilderte Mann den Ungeist des Kolonialkapitalismus verkörpert und Raabe mit dieser Figur hellichtig die Inhumanität antizipiert, die später viele zu Unrecht mit Nietzsche legitimieren wollten, so folgt daraus keineswegs, dass Kristeller Recht hat und für die richtige Lebensart steht. Die Aktualität des Textes und seine Relevanz für eine Literaturwissenschaft, die sich als interkulturell und postkolonial versteht, ist nicht von der Provokation zu trennen, die Mördlings entschiedener Verzicht auf jedwedes Alibi darstellt. Raabe zeigt zugleich die Problematik seiner Existenz und die Unmöglichkeit der Alternative auf, die Kristellers Daseinsform darstellt. Er spielt die Möglichkeit einer amoralischen Charakterentwicklung durch – nicht um sie zu empfehlen, aber auch nicht, um zu jener Ethik der Entsagung zurückzukehren, die Kristeller über dreißig Jahre lang in der Reglosigkeit verharren lässt. Die Leser werden dank der Display-Funktion des Textes, die darin besteht, dass er verschiedene Optionen aufzeigt und durchspielt, ohne eindeutig auf eine bestimmte ›Moral von der Geschichte‹ hinauszulaufen, mit ihrer eigenen Verantwortung konfrontiert – zunächst mit Blick auf die Auslegung der Erzählung und dann mit Blick auf den Sinn ihres eigenen Lebens.

Ob man die Begegnungen und Wiederbegegnungen, die Raabe und Carpentier schildern, auf das Thema der Gastlichkeit, auf das Problem von Kolonisation und Dekolonisation oder auf die Differenz zwischen der Willensverneinung bei Schopenhauer und der Lebensbejahung bei Nietzsche bezieht – stets geht es darum, dass sich die Menschen dadurch in ein Verhältnis zu ihrer Mit- und Umwelt setzen müssen, dass sie ihr eigenes Dasein, wie es bei Bachtin heißt, als Gestaltungsaufgabe begreifen und annehmen (vgl. Bachtin 1979a: 93f.). Der Widerhall, den sie dadurch in der Gesellschaft auslösen, ist ebenso wie der Widerstand, den jede gestalterische Eigeninitiative hervorrufen kann, ein Resonanzphänomen, das, wie die beiden Schlüsselszenen der Exekution kontrastiv vor Augen führen, nicht nur Empathie und Indolenz, sondern auch ›Zivilisation‹ und ›Wildnis‹ demarkiert. Die Trennungslinie verläuft allerdings weder entlang der romantischen Grenzziehungen, die Rousseau vorgenommen hatte, noch entspricht sie den positivistisch formulierten Distinktionsmerkmalen, die für die Einteilung der Natur bei Linné und Buffon nützlich gewesen sein mögen, aber nicht auf die Kultur und auf die sozialen, ökonomischen oder ethnischen Unterschiede zwischen Menschen angewendet werden können.

Literatur

- Bachtin, Michail M. (1979a): Kunst und Verantwortung. In: Ders.: Die Ästhetik des Wortes. Hg. v. Rainer Grübel. Aus dem Russ. v. Rainer Grübel u. Sabine Reese. Frankfurt a.M., S. 93-94.
- Bachtin, Michail M. (1979b): Das Wort im Roman. In: Ders.: Die Ästhetik des Wortes. Hg. v. Rainer Grübel. Aus dem Russ. v. Rainer Grübel u. Sabine Reese. Frankfurt a.M., S. 154-300.
- Bachtin, Michail M. (2008): Autor und Held in ästhetischer Tätigkeit. Hg. v. Rainer Grübel, Edward Kowalski u. Ulrich Schmid. Aus dem Russ. v. Hans-Günter Hilbert, Rainer Grübel, Alexander Haardt u. Ulrich Schmid. Frankfurt a.M.
- Barthes, Roland (2010): Mythen des Alltags. Vollständige Ausgabe. Aus dem Franz.v. Horst Brühmann. Berlin.
- Bateson, George (1985): Ökologie des Geistes. Anthropologische, psychologische, biologische und epistemologische Perspektiven. Übersetzt v. Hans Günter Holl. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Bürner-Kotzam, Renate (2001): Vertraute Gäste. Befremdende Begegnungen in Texten des bürgerlichen Realismus. Heidelberg.
- Carpentier, Alejo (1982): Die verlorenen Spuren. Roman. Aus dem Span. v. Anneliese Botond.

- Duncker, Axel (2009): First-contact and Déjà-Vu. The Return of Agostin Agonista in Wilhelm Raabe's *Zum wilden Mann*. In: Dirk Göttsche/Florian Krobb (Hg.): Wilhelm Raabe. Global Themes – International Perspectives. London, S. 52-60.
- Fauth, Søren R. (2007): Der metaphysische Realist. Zur Schopenhauer-Rezeption in Raabes Spätwerk. Göttingen.
- Krobb, Florian (2009): Erkundungen im Überseeischen. Wilhelm Raabe und die Füllung der Welt. Würzburg.
- Lichtenberg, Georg C. (1971): Schriften und Briefe. Sudelbücher II, Materialhefte, Tagebücher. Hg. v. Wolfgang Promies. Bd. 2. München Wien.
- Nietzsche, Friedrich (2007): Die Geburt der Tragödie. In: Ders.: Kritische Studienausgabe. Hg. v. Giorgio Colli u. Mazzino Montinari. Bd. I. München, S. 9-156.
- Parr, Rolf (2005): Materielle und semantische Tauschprozesse in Wilhelm Raabes Erzählung ›Zum Wilden Mann‹. In: Georg Mein/Franziska Schößler (Hg.): Tauschprozesse. Kulturwissenschaftliche Verhandlungen des Ökonomischen. Bielefeld, S. 275-290.
- Parr, Rolf (2009): Unruhige Gäste bei Wilhelm Raabe. In: Peter Friedrich/Rolf Parr (Hg.): Gastlichkeit. Erkundungen einer Schwellensituation. Heidelberg, S. 301-316.
- Parr, Rolf (2016): Zum Wilden Mann. In: Raabe-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung. Hg. v. Dirk Göttsche, Florian Krobb u. Rolf Parr. Stuttgart, S. 149-157.
- Raabe, Wilhelm (1956): Zum Wilden Mann. In: Ders.: Sämtliche Werke. Hg. v. Karl Hoppe. Bd. 11. Freiburg i Br. u. Braunschweig, S. 159-256.

Kolonialklischee trifft Realdystopie

Aufbruch ins Ungewisse (2017) als ›afrikanisierter Heimatfilm‹ mit fehlgeleiteter Sympathieleitung

Barbara Bollig

Abstract

For many countries, particularly in Central Europe, the past years have been defined by the arrival of a large number of refugees who made their life-threatening journey across the Mediterranean. At the same time, Germany, for example, is witnessing the rise of parties with conservative and nationalist platforms drawing on the media coverage of the so-called ›refugee crisis‹ to mobilize their followers and stir up xenophobic sentiments. One attempt to counteract and overcome these and to arouse empathy for refugees is the TV movie »Aufbruch ins Ungewisse« [»Into the Unknown«] (2017). In a reversal of roles, it follows a German family who flee the country to seek refuge in South Africa. However, by implementing clumsy dialogue structures and colonial stereotypes established in colonial literatures and perpetuated by what has come to be known as the subgenre of so-called ›Africanized heimat films‹, the movie permanently disrupts the development of empathies towards the refugees.

Title: *Colonial Clichés and Realist Dystopia – »Aufbruch ins Ungewisse« (2017) as ›Africanized heimat film‹ misguiding sympathies*

Keywords: *refugee crisis; dystopia; colonial stereotypes; empathies; heimat film*

Die Anerkennung ›fremder‹ Menschen in der eigenen Kultur bzw. allein die offene Auseinandersetzung mit ›dem Anderen‹ stellt seit jeher ein produktives Thema literarischen Schaffens und literaturwissenschaftlicher Forschung dar und ist in überlieferten Texten der Antike ebenso immanent wie in populärkulturellen Diskursen der heutigen Zeit. Wo besonders im Zusammenhang mit der sogenannten ›Flüchtlingskrise‹ der vergangenen Jahre wieder vermehrt rechtsextreme Hetze, denunzierende Tropen und ambig konnotierte Termini wie dem der ›Boatpeople‹ popularisiert und Geflüchtete dämonisiert werden, finden andere (filmische) Medien teils divergierende Herangehensweisen. Am 5. Februar 2018 veröffentlich-

te die Zeit unter dem Titel Ein rassistisches Weltbild in Endlosschleife eine Auseinandersetzung mit sog. »afrikanisierten Heimatfilmen« und stellte dabei heraus, es handle sich bei diesem »Genre« um eines, welches »neokoloniale Sehnsüchte in exotischem Umfeld aus[breite].« (Grobner 2018: o.S.) Diese Sehnsüchte sind äquivalent zu jenen, die auch zahlreiche (*weiße*) Protagonist*innen in der Literatur immer wieder ins romantisierte »Herz der Finsternis« führen: Flucht vor dem eigenen Leben, Fernweh, Sehnsucht nach etwas oder jemand »Anderem«, die Idee von naiver Selbstverwirklichung. Die jeweiligen Länder Afrikas dienen hierbei als Kulisse für die Entwicklung der Protagonist*innen, werden in kolonialistischer Manier als sich zu eigen zu machendes Umfeld präsentiert und bieten, bestenfalls, so will man sagen, der Hauptfigur eine Liaison mit einer*em Ortskundigen als Grund, dort zu verweilen.

Demgegenüber steht scheinbar der am 14. Februar 2018 ausgestrahlte Fernsehfilm *Aufbruch ins Ungewisse* (Wessel 2017), in dem es zwar auch Europäer*innen nach Afrika verschlägt, Rollen- und Machtverhältnisse jedoch umgekehrt werden. Als Geflüchtete landen die Menschen auf Booten, im Meer, an Stränden – medienwirksame Bilder der »Flüchtlingswelle« der letzten Jahre werden reproduziert – und schließlich in afrikanischen Flüchtlingsheimen, deren Zustände an den »Dschungel von Calais« erinnern. Identitätsverlust, unmenschliche Zustände, Willkür und Korruption dominieren die Erfahrungen der Geflüchteten. Was hingegen nicht funktioniert, ist die Empathie lenkung auf die Hauptfiguren des Films: Entgegen der Erwartung, die Zuschauer*innen bemitleideten die Geflüchteten, schürt der Film mit seiner Repräsentation ein negatives Afrikabild und verändert auch den Stellenwert der hier europäischen »Boatpeople« nicht – ein Sentiment, welches sich nicht nur aktuell in diversen Nationen wiederzufinden scheint, sondern das spannen derweise in Bezug auf deutsche Geflüchtete bspw. bereits 1709 in einem Zeitungsbeitrag Daniel Defoes¹ in London erwähnt wird.

Betrachtet man das Programm deutscher öffentlich-rechtlicher Sender, fällt insbesondere auf, dass die Abendunterhaltung, neben Polizeiserien, stark von kitschigen Heimatfilmen und Familiendramen á la *Die Versöhnung* (Kreinsen 2008) im Bayerischen oder *Traumschiff*-Episoden geprägt ist. Gemeinsam ist diesen Titeln der Fokus auf traumhafte Orte als Kulisse zwischenmenschlicher Beziehungsdramen und die damit einhergehende Marginalisierung der Ortsansässigen zugunsten der oftmals auswärtigen Hauptfiguren. Diversität findet sich hier wenig und wird auch durch das Verlegen der Filmhandlung von den Alpen ans andere Ende Deutschlands oder aber, wie häufig geschehen, an eines der vielen klischeebehafteten »anderen Enden der Welt« nicht geschaffen. Fernsehdramen wie *Die weiße Massai* (Huntgeburth 2005), *Afrika, mon amour* (Rola 2007) oder *Jenseits von Afrika*

1 Vgl. Defoes Frage: »What shall we do with them?«, rezipiert von Staas (2016): »Wohin mit all diesen Deutschen?«

(Pollack 1985) stellen in vielerlei Hinsicht das dar, was Grobner unlängst als ›afrikanisierten Heimatfilm‹ (vgl. Grobner 2018: o.S.) bezeichnete. Der Feuilletonist vertritt die weitreichend stimmige These, das deutsche öffentlich-rechtliche Fernsehen habe mit Filmen wie den oben genannten ein eigenes Genre erschaffen. Dieses ist jedoch keineswegs unproblematisch: In diesen seit den 1980er-Jahren immer wiederkehrenden Filmen wimmelt es auch 2018 von eben jenen Stereotypen und Klischees, die uns auch in Kolonialliteratur und neokolonialistischen Texten begleiten. Das Schema F sieht vor, dass eine *weiße* deutsche Titelfigur (egal welchen Geschlechts) aufgrund einer Krise in Familien-, Geschäfts- oder Liebesleben dazu gezwungen wird oder sich dazu gezwungen sieht, Deutschland zu verlassen und nach Selbstverwirklichung in einem afrikanischen Land zu streben. Nicht selten wird hierbei wenig differenziert zwischen verschiedenen afrikanischen Staaten, in denen die Handlung stattfindet. Afrika als Kollektiv und Fetisch wird hierbei erhoben zu einer erotischen Projektionsfläche, einem Abenteuerspielplatz, einer Bühne für humanitäres Engagement und dergleichen mehr. Wie zufällig findet die Titelfigur vor dieser Kulisse eben eines Landkrankenhauses, einer Farm, oder einer Forschungsstation die große Liebe, berufliche Erfüllung oder beides und noch mehr. In ihrer strukturellen Einfachheit, absehbaren Handlung und in der Ignoranz von psychologischer Tiefe der Figuren, historischer Zusammenhänge in der bildlichen Darstellung oder szenischen Ausarbeitung erinnern die Filme an Groschenromane; ähnlich den Filmen der Nachkriegszeit wird hier ein Weltbild präsentiert, welches über die Dichotomie von Gut und Böse oder, hier dann auch plakativ verwendet, die Binarität *schwarz-weiß* kaum hinauskommt (vgl. Grobner 2018: o.S.).

Aufbruch ins Ungewisse geht hier auf den ersten Blick geschickter vor, bedient der Film sich doch mit dem in den letzten Jahren omnipräsenten ›Flüchtlingsdiskurs‹ eines kontrovers diskutierten aktuellen Themas, das Leben, Politik und kulturelle Debatten nachhaltig prägt. Prologartig werden Zuschauer*innen mit einem bedrückend realistischen Bild der nahen Zukunft konfrontiert: Die demokratische Regierung Deutschlands ist zerfallen, ein neues nationalsozialistisches Regime verfolgt Nicht-Deutsche, ›Linke‹ und kritische Journalist*innen. In einer orwellischen Gesellschaft herrscht Gewalt, die auch unser Protagonist fürchtet. Die Zuschauer*innen folgen der vierköpfigen, sehr klassischen Kernfamilie Schneider: Der Vater Jan ist Anwalt, die Mutter Sarah ist Lehrerin für Deutsch und Geschichte, die pubertäre Tochter Nora hängt am Handy, der Sohn Niklas, gerade im Grundschulalter, ist beängstigt. Aus Furcht davor, wegen des beruflichen Einsatzes für Regimegegner und freie Meinungsäußerung inhaftiert zu werden, organisiert der Vater die Flucht. Mit einem Frachter soll es von Hamburg nach Südafrika gehen, eines der wenigen Länder, die ein strenges Asylverfahren haben, aber immer noch Geflüchtete aufnehmen. Noch in derselben Nacht beginnt die Flucht. Nach einem harten Cut (Wessel 2017: 00:05:12) zeigt die nächste Aufnahme die Familie auf einem überfüllten Schlauchboot mitten auf dem Meer, man hatte sie zuvor ausgesetzt.

Vor der namibischen Küste kentert das Boot, nur Vater, Mutter und Tochter werden von Ersthelfer*innen aufgelesen. Was folgt, sind die Suche nach dem Sohn, der Ausbruch auch aus dem eingezäunten Flüchtlingslager und der Versuch, nach Südafrika zu gelangen. Von Schleppern wird die Familie weitergebracht, gelangt schließlich in ein südafrikanisches Auffanglager (Wessel 2017: 00:28:02) und wartet dort auf die Bearbeitung des Asylantrags. Einen kurzen Lichtblick gibt es, als eine zuständige Behördenmitarbeiterin, Michelle Keyser, den verlorenen Sohn gefunden zu haben scheint. Die Hoffnung auf Wiedervereinigung ist jedoch von kurzer Dauer, der gefundene Junge ist nicht Niki (Wessel 2017: 01:12:16). Kurz darauf wird der Asylantrag der Familie abgelehnt (ebd.: 01:03:10), sie sollen zurück nach Namibia und von dort nach Deutschland geschickt werden. Es gelingt den Schneiders, erst einmal in Südafrika zu verbleiben, indem sie den fremden Jungen als ihren Sohn ausgeben, der zu krank ist, um ausgeflogen zu werden. Hier endet der Film.

Obwohl der Film die Schicksale Geflüchteter aufzugreifen sucht und in seiner Darstellung von Existenzängsten, Albträumen und Hürden des Überlebens einen Beitrag zur kritischen Betrachtung obengenannter Sentiments leistet, ist diese Grundlage für die Reflexion und kritische Diskussion eigener wie gesellschaftlicher Standpunkte gegenüber Geflüchteten und der Flüchtlingspolitik gemeinhin in ein filmisches Narrativ eingebettet, welches durch die gewählte Szenerie und deren Ausgestaltung die Aufmerksamkeit vom komplexen Thema ablenkt; dem Film gelingt die Gratwanderung zwischen Sensibilisierung für die genannten Problematiken und Schicksale auf der einen und Plakativität insbesondere der Szenerie auf der anderen Seite nicht, vielmehr führt die stereotyp geprägte und damit nahezu neokolonialistisch anmutende Verortung der Filmhandlung zu einer kaum überbrückbaren Diskrepanz zwischen Visuellem und Diegese, wie im Folgenden ersichtlich wird.

Die der Realität nachempfundene Ausgangsposition der Schneiders ist die Verheißung, durch die kurzfristige Flucht aus Deutschland der Verfolgung durch Regime und Schläger zu entgehen und in einem afrikanischen Land sicher Fuß zu fassen. Hier blendet der Film zwei historische Kapitel europäischer Geschichte ineinander, er rekurriert auf die »Erlebnisse jener, die vor den Nationalsozialisten aus Deutschland flohen – und die jener, die sich seit einigen Jahren nach Europa zu retten versuchen.« (Haeming 2018: o.S.) Konkret benennt die Familie Südafrika als Ziel der Flucht, eine wohlhabende und liberale Nation, die sich zwar durch ein strenges Asylverfahren auszeichnet, aber, so Jan, aller Vermutung nach die Möglichkeit bietet, ein neues Leben zu beginnen. Die Familie kentert mit ihrem Schlauchboot vor der Küste Namibias (Wessel 2017: 00:06:53), wo sich Nora auf der Suche nach Niki ausweisen muss und damit in offizielle Datenbanken aufgenommen ist (Wessel 2017: 00:17:53). Da Namibia als sicheres Drittland angesehen wird, aus dem die Ausreise in andere afrikanische Staaten nicht angedacht ist, wird die Flucht nach Südafrika zunächst unterbrochen. Noch signifikanter ist, dass von

hier aus, unter Rückbezug auf (post-)koloniale Verbindungen zwischen den Nationen, Geflüchtete aus Deutschland umgehend eben dorthin, in ihr Herkunftsland, abgeschoben werden. Mit der Darstellung von verrohten Grenzbeamten, den Geflüchteten als »lästige Verwaltungsvorgänge« (Hupertz 2018: o.S.) und der gefängnisartigen Strukturen, die die eingezäunten Flüchtlingsunterkünfte hervorrufen, greift der Film zudem gelungen die 2016 lauter gewordene und 2018 erneut vorgebrachte Forderung diverser CSU-Politikerinnen und Politiker nach der Etablierung von sogenannten *Transitzentren*² besonders an der süddeutschen Grenze auf. Diese gewollte Parallele intradiegetischer Symbolik und tagesaktueller Politik stellen Produktionsteam und Darsteller*innen gleichermaßen heraus. Fabian Busch (Jan Schneider) betont diesbezüglich die Notwendigkeit, »sich all dieser Bilder zu bedienen, die wir in den Nachrichten täglich sehen, und einen fiktionalen Film daraus zu machen. [...] Das darf man nicht nur, das muss man machen.« (Gehring 2018: o.S.) Visuell reproduziert der Text Bilder, »die in den letzten Jahren unser Nachrichtengedächtnis geprägt haben« (Hupertz 2018: o.S.) – überfüllte Schlauchboote, verstreutes Treibgut, Verletzte und Leichen in der Brandung – und obwohl man »sich und uns das Bild der ertrunkenen kleinen Jungen [Alan Kurdi; B.B.], das [am 2. September 2015 veröffentlicht; B.B.] eine Debatte um die Grenzen von emotionaler Obszönität und aufrüttelnder Notwendigkeit des journalistischen Bildes ausgelöst hat [, erspart]« (Hupertz 2018: o.S.), ruft *Aufbruch ins Ungewisse* den Zuschauer*innen die Gräueltaten von Flucht, Verfolgung und Tod erneut ins Gedächtnis.

Das Thema Flucht und damit auch das der Geflüchteten stehen im Mittelpunkt des Filmgeschehens – und mit ihnen, wenn auch verdeckt, die problematische Rechtslage, mit der Flüchtlinge sich in ihrem Überleben, insbesondere aber in der Wahrung ihrer Menschenrechte, konfrontiert sehen. Es stellt sich die Frage, für wen die gemeinhin als solche bezeichnete »Flüchtlingskrise« eine solche darstellt. Nachrichtenmedial wird großzügig auf die Herausforderungen für Europa eingegangen, die aus der unregelmäßigen Ankunft so vieler Menschen besonders an der europäischen Mittelmeerküste erwachsen; allzu oft wird jedoch ausgeblendet, dass es primär die Geflüchteten selbst sind, für die die Situation eine Krise darstellt. Gesamteuropäisch betrachtet eröffnet die Ankunft von Flüchtenden gewiss einige bürokratische und organisatorische Anforderungen. Die eigentliche Krise besteht hingegen in der durchlebten Situation derjenigen, die aufgrund von Krieg

2 Vgl. die im Herbst 2018 durch den CDU-CSU-Streit neuerlich aufgeflammete Debatte um die Einrichtung von Transitzentren und die stärkere Regulierung der Einreise und des Verbleibs von Geflüchteten in Deutschland. Wo Heiko Maas, der seit 2018 Bundesminister des Auswärtigen ist, sich noch 2015 explizit gegen die Etablierung solcher Einrichtungen aussprach und die Möglichkeit selbiger negierte, wird wiederum genau dies 2018 in besagtem Kontext umgekehrt (vgl. CDU/CSU 2018: o.S.).

und Elend alles aufgegeben und sich auf den Weg in ein fremdes Land gemacht haben in der Hoffnung, dort aufgenommen zu werden. Dass Europa in der Etablierung bzw. der Nicht-Beendigung der Fluchtgründe historisch wie gegenwärtig in mancherlei Hinsicht nicht unbeteiligt ist, wird bei der Verwendung des Terminus »Flüchtlingskrise«³ ausgeblendet. Bei den anhaltenden, aufgeladenen Diskussionen um die Rettung von Flüchtenden auf See⁴ gerät zudem ins Hintertreffen, dass das Recht auf Leben, welches durch Flucht unmittelbar gefährdet ist, ein, wie in der Europäischen Menschenrechtskonvention unter Artikel 2.1 festgehalten, unbedingt zu schützendes Menschenrecht ist (vgl. Basilien-Gainche 2017: 329). Vor diesem Hintergrund dürfte es gar keine Diskussion über die Rettung von Flüchtenden auf See und deren sicheres Geleit an Land geben. Es ergibt sich jedoch, so Basilien-Gainche weiter, das ambige Problem, wem es obliegt, Flüchtende auf See zu retten und wo diese an Land gehen sollten (vgl. Basilien-Gainche 2017: 340) – eine Frage, die durch die eindringliche Vermeidung von Verantwortung für und Solidarität mit den Geflüchteten seitens diverser Regierungen selten unproblematisch geklärt wird. Mit eben diesen Gegebenheiten sehen sich auch die Schneiders im Film konfrontiert, wenn sie auch letztlich ihren Fuß auf namibischen Boden setzen können. Ihnen kommt das Prinzip des »Non-Refoulement« (Basilien-Gainche 2017: 329) zugute, das die Geretteten der Verantwortung des Staates überschreibt, unter dessen Flagge das Rettungsboot agiert und zumindest verlangt, dass für die Zeit des Aufenthalts im jeweiligen Land das Wohlergehen der Geretteten sichergestellt werden muss; hierzu gehört auch, dass eine Gefährdung durch die Übergabe an ein aus Sicht der geflüchteten Person unsicheres Drittland, das eine Ausweisung in das Herkunftsland veranlassen könnte, einen direkten Verstoß gegen die Menschenrechte darstellen kann (vgl. D’Orsi/Carciatto/Johnson 2017: 366). Nicht zu vernachlässigen ist in diesem Kontext jedoch auch die Betrachtung Geflüchteter und Asylsuchender als nicht allein vor Schmuggel und Menschenhandel zu Schützende, sondern die unter anderem in *Africa’s Integrated Maritime Strategy* festgehaltene ambige Behandlung selbiger als »Bedrohung und Schwachstelle« (D’Orsi/Carciatto/Johnson 2017: 367) im Kontext organisierten Verbrechens. Unter Berücksichtigung dieser potenziell ambigen Betrachtung der Geflüchteten erscheint auch der Umgang mit den Schneiders nachvollziehbar, wenn sie misstrauisch beäugt werden und sich schließlich beim Versuch, unbemerkt aus dem namibischen Flüchtlingslager auszubrechen und Südafrika auf dem Landweg zu erreichen, willentlich in die Hände offenbar gut organisierter Schmuggler geben.

Ein Ziel des Films ist es jedoch offensichtlich nicht, über die Problematik der Rechtslage für Flüchtende zu informieren – vielmehr steht eine Lenkung der Em-

3 Vgl. hierzu u.a. Haller (2017).

4 Siehe anhaltende Verweigerung der Unterstützung diverser Seenotrettungsboote auf dem Mittelmeer, in sozialen Netzwerken, bspw. unter den Hashtags #lifeline, #seebrücke.

pathie der Zuschauer*innen für das Schicksal der Flüchtenden im Vordergrund. »Wenn wir von ›Sympathie lenkung‹ sprechen, legen wir uns nicht zugleich auf eine starke autorintentionalistische Position fest, [...]. Im Text sind die potenziell sympathie lenkenden Faktoren bereits selbst Teil eines Wertzusammenhangs.« (Prinz/Winko 2014: 105) Generelle Voraussetzung für eine empathische Reaktion beim Betrachten des Textes ist zunächst die kognitive Perspektivübernahme und damit Erschließung einer bestimmten Situation, erst in einem zweiten Schritt kommt es zu Regungen emotionalen Mitfühlers – und damit wird, so Scheele, eine Übereinstimmung im Wertehorizont beider Parteien impliziert (vgl. Scheele 2014: 40). Daraus lässt sich ableiten, dass also gemeinsame moralische Werte Empathie mehr bestimmen als äußerlich wahrzunehmende Faktoren wie bspw. Hautfarbe oder Geschlecht. Für die Empathieentwicklung im Medium Film geht Assmann von einer mehrstufigen Entwicklung aus (Assmann 2014: 221f.). Wo zunächst ein physischer Reflex bei der Konfrontation mit der Gefühlswelt der Charaktere einen affektiven Zustand und damit eine Art emotionale Mimikry bei den Zuschauer*innen auslöst, findet in einem nächsten Schritt eine durch Beobachtung der oder des Anderen hervorgerufene imaginative Reaktion statt, die in der Übernahme der Erfahrungsperspektive der Figur resultiert. Erst hiernach, in einem dritten Schritt, gelangen die Zuschauer*innen zu einer Bewusstheit des Abgebildeten. Sie werden sich im Prozess der kognitiven Reflexion der empathischen Person darüber bewusst, dass der oder die Andere der Ursprung der eigenen Emotionen ist. Jedoch geht es, so Assmann (2017) weiter, »nicht nur darum, die Gefühle und Handlungen des Anderen nachzuvollziehen und zu verstehen, sondern darum, diese auch in ihren kulturellen Kontext einzuordnen und in ihrer kulturellen Bedingtheit anzuerkennen.« (Assmann 2017: 225) – wodurch sich interkulturelle Empathie komplexer gestaltet als intrakulturelle.

Vor diesem Hintergrund hätte ein ›biodeutsches‹ Fernsehpublikum weniger Hemmungen, Empathie mit den Schneiders zu empfinden. Regisseur Kai Wessel mit dem Drehbuch von Eva und Volker Zahn sowie Gabriela Zerhau versetzen die Zuschauer*innen gekonnt zurück in die Berichterstattung der vergangenen fünf Jahre über das Schicksal tausender Menschen, die auf ihrer Flucht nach Europa auf dem Mittelmeer gestorben sind. Überfüllte Boote, tote Körper und verstreutes Treibgut führen uns die Umstände und das Risiko von Flucht vor Augen. Quarantänestation und entmenschlichter Umgang mit den Geretteten dürften erschrecken. Ungewissheit und langes Warten auf kleinste Informationen im Geflüchtetenlager bilden Zermürbung und Existenzangst ab. Anhand der Figuren bewahrheitet sich die größte Angst der Mutter, als ihr Sohn verschollen bleibt, die Angst des Vaters vor der Ausweisung ist allgegenwärtig. Der Perspektivwechsel geht auf: »Die historische, geografische und kulturelle Distanz, die uns Fluchtgeschichten sonst so angenehm vom Leib hält, fehlt. Wir sitzen in einem Boot.« (Haeming 2018: o.S.) In diesen Fällen liegt die Empathie der Zuschauer*innen klar bei den Protagonist*in-

nen, man fühlt sich in die Empfindungen der Charaktere *ein*. Diesbezüglich macht der Film vieles richtig, erzielt er doch so eine teilweise Identifikation der Zuschauer*innen zumindest mit den extremsten Gefühlen der Figuren. Was nun hieraus resultieren sollte, ist ein *Mitfühlen* mit ihnen. Welche Haltungen und Emotionen bei den Rezipierenden jedoch tatsächlich erzeugt werden, hängt, nach Vera und Ansgar Nünning,

von vielfältigen variablen rezeptions- und kognitionsorientierten Parametern ab, wie der kulturellen, intellektuellen und emotionalen Vorprägung, also dem Erwartungshorizont und Voraussetzungssystem des Rezipienten, und ist somit nur schwer zu beantworten; sie betrifft zudem ›die in einer Epoche vorherrschenden Menschenbilder, Identitäts-, Rollen- und implizite Persönlichkeitstheorien, kognitive Schemata, zeitbedingte Stereotype und Vorurteile‹. (Nünning/Nünning 2001: 618)

»Sympathieempfinden tendiert überdies dazu, kognitive und moralische Wertungen zu beinhalten.« (Schwanecke 2014: 196) Eben diese Betrachtung unter moralischen Aspekten führt jedoch auch schnell dazu, Empathie wieder abzubauen. Selbstverständlich sind Empfindungen hochgradig subjektiv. Für den Film bedeutet dies konkret, dass die Zuschauer*innen in den oben genannten Situationen zwar für die Protagonist*innen fiebern. Doch bedient *Aufbruch ins Ungewisse* neben dieser zeitgenössisch kritischen Einstellung auch zu viele plakative Stereotype und Kolonialklischees, als dass man hier uneingeschränkte Empathie empfinden könnte.

Mit dem Fokus auf einen *weißen* Protagonisten und der Verwendung des vereinheitlichten ›schwarzen Kontinents‹ als Kulisse zur Etablierung des Wachstums eines europäischen Helden greift Grobner kulturanalytische Stimmen wie bspw. Uwe Timms (in Wilke 2001: 336) und Kpodas (2009: 8) auf. Spannend erscheint hingegen, dass der »typische Antagonismus von Gut und Böse[, der] in der Neuauflage [der afrikanisierten Heimatfilme; B.B.] auf Europa und Afrika erweitert [wird]« (Grobner 2018: o.S.), in *Aufbruch ins Ungewisse* annähernd umgekehrt wird. Hier ist nun Europa eindeutig als ›böse‹ konnotiert – nationalsozialistisches Regime, Krisenherd –, was im Umkehrschluss Afrika eine positive Konnotation zuschreiben würde. Dies funktioniert allerdings nicht einwandfrei, erscheinen doch Namibia und Südafrika bzw. Afrika als Kollektiv klischeebehaftet und damit nicht eindeutig bewertbar. Auch das Sentiment gegenüber Deutschland respektive ›den Anderen‹, welches Tochter Nora äußert, negiert eine eindeutige Zuordnung der Binarismen.

Nora [in der Kantine des Flüchtlingslagers]: Das kotzt mich alles so an hier. Wenn die nicht alle früher zu uns gekommen wären, dann hätt's in Deutschland gar keine Probleme gegeben. [...]

Sarah: Das haben wir schon selbst hingekriegt, dass wir unser Land kaputt gemacht haben. Und Europa. [...]

Dirk [ein Beisitzer]: Also wenn Ihr mich fragt, das eigentliche Problem ist doch, dass mittlerweile eine Handvoll Menschen genauso viel besitzt wie der ganze Rest der Menschheit. Da ist doch irgendwas schiefgelaufen, oder? (Wessel 2017: 00:37:46)

Dialoge wie dieser, der den didaktischen Zeigefinger ausschweifend schwingt und doch absehbar ist, zwingen den Text in ein Sprachkorsett⁵, wie man es in zahlreichen Fernsehfilmen vorfindet. Wo vorher auch Nora noch Sympathieträgerin war, wird sie hier aufgrund ihrer offenen Anfeindungen und populärrassistischen Auswürfe schnell unsympathisch. Nebencharaktere wie eine Online-Bloggerin, ein gewaltbereiter Mann mittleren Alters und eine Gruppe Jugendlicher, die aus dem Lager ausbrechen und in ein fremdes Haus einbrechen, um dort zu feiern, überladen den Film schnell mit Figuren, die zu plakativ dargestellt sind, um den Text zu bereichern und Empathie zu fördern. Auch erfolgt stetig eine Abgrenzung der Schneiders von den sie Umgebenden, was besonders deutlich wird in der Verurteilung einer Gruppe Jugendlicher, mit denen sich Nora zusammennut. Herauszustellen ist, dass es sich bei dieser Gruppe um eine Handvoll Jugendlicher hauptsächlich deutscher oder schweizerischer Nationalität handelt, die Anführer jedoch klar nicht-weiß, hier türkisch und ›südländisch‹, markiert sind. Als Tunichtgute dargestellt, wird ihnen lediglich Jans Abneigung zuteil. Betrachtet man nun die Geflüchteten nicht als Individuen, sondern als Gruppe, manifestiert sich ein vehementer Prozess des *Othering*. Als Zuschauer*innen mit Fokus auf die Geflüchteten kommt man zu dem Schluss, dass ›Afrika‹ unabhängig von der Lokalität der Flüchtlingsunterkunft als ununterscheidbar, aber doch klar gegen die Geflüchteten dargestellt wird. Man sperrt sie ein, behandelt sie als laufende Nummern in einer Darstellung

5 Gemeint ist hiermit ein dem Typus der sprechenden Figur angepasster Duktus: Nora als prototypische Teenagerin gibt Widerworte, verleiht ihrer Unzufriedenheit mit der Situation durch Rebellion Ausdruck und schwankt zwischen Trauer und Ärger darüber, keinen Kontakt zu ihren Freund*innen mithilfe eines Handys haben zu können, wenngleich diese – zum eigenen Schutz – einen Austausch vermeiden (Wessel 2017: 00:41:30, 00:44:00). Auch Sarah markiert spezifische Figurentypen, einerseits die angstvolle Mutter eines verlorenen Kindes, die mit ihrer Tochter in einer Ausnahmesituation hadert. Andererseits die rational argumentierende Geschichtslehrerin, die unter Rückgriff auf Diskurse aus dem tagespolitischen Geschehen innerdiegetisch die realgeschichtlichen Kontexte des deutschen Umgangs mit der ›Flüchtlingskrise‹ umreißt. Obschon Duktus und Register leicht nachvollziehbar und durchaus empathiefördernd sind, bleibt der Wandel vom Prototypen zum Charakter (vgl. Assmann 2014: 227f.) unabgeschlossen: Die Figuren bleiben Ideologieträger, transponiert in ein Spannungsfeld von neokolonialistischen Klischees und dem Versuch einer Liberalisierung der Rezipierendenschaft.

des Dublin-Dilemmas⁶, welches ihnen an jeder Grenze blüht; Namibia scheint Hilfe zu verweigern, indem es Deutschland als sicheres Herkunftsland einstuft und Geflüchtete dorthin zurückbringt, die Grenzbeamten scheinen sich nicht für Sarahs Schicksal als Mutter zu interessieren. Korruption scheint der einzige Ausweg, den man auch gehen kann: Mehrere ›schwarze Männer‹ schmuggeln Geflüchtete und drohen mit sexueller Gewalt. Auch Südafrika kommt kaum besser weg: Zwar wird hier weniger auf eben Genanntes eingegangen, doch auch hier lassen sich Klischees wie Amoralität herauslesen.

So stellt die offenbar für die Organisation von Asylverfahren und Flüchtlingsverkehr zuständige Michelle Keyser zwar potenziell die einzige Ausnahme zur stereotypen Darstellung afrikanischer Charaktere dar, indem sie mehrfach mit den Schneiders interagiert und die Hauptfiguren in einer gewissen Abhängigkeit zu ihr stehen. Als ein verletzter Junge gefunden wird, beschließt Jan, nach der beschlossenen Abschiebung der Familie zurück nach Namibia und damit letztlich nach Deutschland, seine letzte Gelegenheit zum Aufschub der Ausweisung zu ergreifen, indem er den Jungen bei Michelle als seinen verschollenen Sohn Niki ausgibt.

Jan: Wir haben uns geirrt. Wissen Sie, wie er da so dalag mit seinen Verletzungen und den ganzen Verbänden – wir haben ihn nicht wiedererkannt und sind in Panik geraten. Und als wir letzte Nacht nochmal da waren, da ... Es ist unser Sohn. Niklas.

Michelle [Pause, misstrauisch]: Und Sie sind sich sicher?

Jan [schnappt nach Luft, verzweifelter Blick] [...]

Michelle [dreht ungläubig den Kopf zur Seite, zögert, überlegt]: Sie müssen dann einen Folgeantrag auf Asyl stellen. In diesem Fall wird dann wahrscheinlich ein vorläufiges nationales Abschiebeverbot festgestellt werden. [schürzt Lippen, schmunzelt leicht] Aber das wissen Sie wahrscheinlich auch schon. [nickt übereinkommend, geht ab] (Wessel 2017: 01:24:36)

Was man empathisch als glückliches Ende für Jan und Familie lesen könnte, wird teilweise negiert, stellt sich doch die Frage nach der Rechtschaffenheit des Ganzen. Michelle Keyser ist die einzige nicht-weiße Person, die mehr als eine rein funktionale Rolle bekleidet. Doch dass bei ihrem ersten Auftritt extra herausgestellt wird, dass sie deutsche Wurzeln hat, mutet beinahe als Rechtfertigung ihrer gehobenen Position an. Es ist hier nicht ihr Entgegenkommen in einer verzweifelten Situation,

6 Das sog. ›Dublin-Dilemma‹ beschreibt die Regelung, wonach die Ankunftsländer der Flüchtenden deren Asylanträge bearbeiten müssen. Damit geht einher, dass diese auch vor dem Hintergrund bspw. eigener politischer Beziehungen mit dem jeweiligen Herkunftsland der Asylsuchenden entscheiden, inwiefern dieses als sicheres Herkunftsland eingestuft werden kann (vgl. Grobe 2018: o.S.).

welches sie markiert, sondern einerseits ihr Zögern, eben dies zu tun, und andererseits ihre Teilhabe an einem Asylbetrug. Mit Letzterem nähert sie sich neuerlich einem neokolonialistischen Klischee der nicht rechtschaffenen Schwarzen an, dürfte doch der BAMF-Skandal⁷ um potenzielles ministeriales Misshandling diverser Asylverfahren kaum zu einer rein empathischen Lesart dieser Szene beigetragen haben. Selbst wenn das Ende des Films als positiv für die Familie Schneider gelesen wird, bleibt doch zumindest unterschwellig ein potenzieller Wechsel zwischen der Charakterisierung Michelles als menschlich-empathisch und moralisch flexibel denkbar.

Der ausgesprochene Versuch, einen Film zu produzieren, der dem Fernsehpublikum die Bedrängnis in der Situation vieler Geflüchteter nahebringt und auch aufrüttelt, ist nur teilweise gelungen. Durch die Nähe zu anderen Fernsehfilmen und tradierten Stereotypen gelingt die Auflösung von Kolonialklischees in dieser Realdystopie nicht gänzlich. Vielmehr findet eine Komplexitätsreduktion zu Ungunsten des gewählten Themenkomplexes statt, die zwar die gelebte Dystopie Flüchtender aufgreift, diese aber von einer neokolonialistisch geprägten Szenerie mit manch dazugehörigem Sujet überschatten lässt, ohne dies reflektiert zu problematisieren.

Ähnliches stellt Gehringer heraus: »Dass die Schwarzen bis auf eine Figur (die gutaussehende, sympathische Michelle Keyser, natürlich mit deutschen Wurzeln) in ihre üblichen Bananenstaaten-Rollen als rustikale Aufpasser [und Schlepper; B.B.] verkommen, hinterlässt mehr als nur ein Geschmäcke.« (Gehringer 2018: o.S.) Ob man allerdings der *Bild*-Zeitung beipflichten und den Film als »schlagendes Beispiel für Rassismus im öffentlich-rechtlichen Fernsehen« (Schwarzer 2018: o.S.) verunglimpfen möchte⁸, sei jeder*^m selbst überlassen – obschon die Grundidee der Frage valide erscheint, ist hier doch die eigenständige Ästhetik des Textes und die Gegenwarts- wie Zukunftsdystopie des Narrativs anzuerkennen. Kritisierenswerter ist hingegen das bereits erwähnte Sprachkorsett, in das die Figuren hineingezwungen werden – von Beschimpfungen über überdramatisierte Loyalitätsbekundungen bis hin zum Teenie-Gejammere wegen fehlenden Handynetzes ist

7 Dem *Bremer Bundesamt für Migration und Flüchtlinge* wurde vorgeworfen, Asylanträgen im dreistelligen Bereich unbegründet stattgegeben zu haben. Angeklagt wurden hierfür die Leiterin des BAMF und zwei Asylanwälte. Nachprüfungen ergaben, dass die Zahl der tatsächlichen Fälle geringer war als angenommen. Über die Rechtslage hinaus erlangte besonders die mediale Berichterstattung Aufmerksamkeit, die weithin skandierend blieb und journalistisch weithin zwar die ursprüngliche Sachlage, nicht aber aktualisierende Untersuchungsergebnisse beleuchtete (vgl. bspw. Fromm 2019: o.S.; Podolski 2019: o.S.).

8 »Meint die ARD etwa, dass Deutsche kein Mitgefühl empfinden, wenn sie einen Film über Afrikaner, Araber oder Iraner sehen? Müssen Flüchtlingskinder blondes Haar haben und Nick und Nora heißen, damit deutsche Eltern vor dem Fernseher eine Träne vergießen?« (Schwarzer 2018: o.S.).

alles vertreten. Damit »verniedlichen sie die Erfahrungen der realen Geflüchteten unserer Zeit« und »verhindern [gleichzeitig], dass man als Zuschauerin tatsächlich Empathie für die fiktive Geflüchtetenfamilie entwickelt.« (Martens 2018: o.S.) Eine Loslösung von althergebrachten Gepflogenheiten der figürlichen und szenischen Ausarbeitung des Textes wäre der Thematik zuträglicher gewesen – »Wer eine Dystopie zeichnen will, muss auch mal riskieren, dem Publikum etwas zuzumuten« (Martens 2018: o.S.) und gerade deshalb auch über Stereotype und unreflektiert Althergebrachtes hinausgehen.

Literatur

- Assmann, Corinna (2014): Zwischen Nähe und Distanz. Empathie und Fremdverstehen im interkulturellen Film. In: Caroline Lusin (Hg.): Empathie, Sympathie und Narration. Heidelberg, S. 219-234.
- Basilien-Gainche, Marie-Laure (2017): Leave and Let Die. The EU Banopticon Approach to Migrants at Sea. In: Violeta Moreno-Lax/Efthymios Papastravridis (Hg.): »Boat Refugees« and Migrants at Sea. A Comprehensive Approach. Leiden, S. 327-352.
- CDU/CSU (2018): Transitzentren und Schleierfahndung; online unter <https://www.cducusu.de/themen/innen-recht-sport-und-ehrenamt/transitzentren-und-schleierfahndung> [Stand: 23.09.2019].
- D'Orsi, Cristiano/Carciocto Sergio/Johnson, Corey R. (2017): Into Africa.«Boat People« in Sub-Saharan Africa. In: Violeta Moreno-Lax/Efthymios Papastravridis (Hg.): »Boat Refugees« and Migrants at Sea. A Comprehensive Approach. Leiden, S. 353-377.
- Fromm, Anne (2019): Ein Medienskandal? In: taz online v. 18. Mai 2019, o.S.; online unter: <https://taz.de/Nach-dem-Bremer-Bamf-Skandal!/5593166/> [Stand: 23.09.2019].
- Gehringer, Thomas (2018): Fernsehfilm »Aufbruch ins Ungewisse«. In: Tittelbach.tv 17. Februar 2018, o.S.; online unter: www.tittelbach.tv/programm/fernsehfilm/artikel-4890 [Stand: 23.09.2019].
- Grobe, Stefan (2018): Europa und die Flüchtlingskrise – wie ist das Schengen-Dublin-Dilemma aufzulösen? In: EuroNews v. 25. Juni 2018, o.S.; online unter: <https://de.euronews.com/2018/06/25/europa-und-die-fluchtlingskrise--wie-ist-das-schengen-dublin-dilemma-aufzulosen> [Stand: 23.09.2019].
- Grobner, Cornelia (2018): Ein rassistisches Weltbild in Endlosschleife. In: Zeit online v. 5. Februar 2018, o.S.; online unter: www.zeit.de/kultur/film/2018-01/heimatfilme-afrika-rassismus-neokolonialismus-fernsehen [Stand: 23.09.2019].
- Haeming, Anne (2018): Deutschland, das unsichere Herkunftsland. In: Spiegel online v. 14. Februar 2018, o.S.; online unter: www.spiegel.de/kultur/tv/aufbruch-

- ins-ungewisse-mit-maria-simon-in-der-ard-sowas-kommt-von-sowas-a-1192-983 [Stand: 23.09.2019].
- Haller, Michael (2017): Die »Flüchtlingskrise« in den Medien. Tagesaktueller Journalismus zwischen Meinung und Information. Eine Studie der Otto Brenner Stiftung. Frankfurt a.M.
- Huntgeburth, Hermine (2005): Die weiße Massai. Deutschland: Constantin Film.
- Hupertz, Heike (2018): Europa ist nicht mehr sicher. In: Frankfurter Allgemeine v. 14. Februar 2018, o.S.; online unter: <https://www.faz.net/aktuell/feuilleton/m Medien/tv-film-aufbruch-ins-ungewisse-europa-ist-nicht-mehr-sicher-15447109> [Stand: 23.09.2019].
- Kreinsen, Olaf (2008): Die Versöhnung. Deutschland: Hager Moss Film.
- Kpoda, Daniella (2009): Das Bild der afrikanischen Frau in der deutschen und der französischen Kolonialliteratur und sein Gegenentwurf in der frankophonen afrikanischen Literatur der Kolonialzeit. Frankfurt a.M.
- Lusin, Caroline (2014): Empathie, Sympathie und Narration. Zur Einführung. In: Dies. (Hg.): Empathie, Sympathie und Narration. Heidelberg, S. 11-22.
- Martens, René (2018): Bootsflüchtlinge aus Deutschland. In: Zeit online v. 14. Februar 2018, o.S.; online unter: <https://www.zeit.de/kultur/film/2018-02/aufbruch-ins-ungewisse-ard-fluechtlinge-europa/komplettansicht> [Stand: 23.09.2019].
- Nünning, Vera/Nünning, Ansgar (2001): Sympathielenkung. In: Ansgar Nünning (Hg.): Metzler-Lexikon Literatur- und Kulturtheorie. Ansätze – Personen – Grundbegriffe. Stuttgart/Weimar, S. 617-619.
- Podolski, Tanja (2019): Berufsverbot gegen Anwälte beantragt. In: Legal Tribune Online v. 2. September 2019, o.S.; online unter: <https://www.lto.de/recht/nachrichten/n/bamf-antrag-berufsverbot-anwaelte/> [Stand: 23.09.2019].
- Pollack, Sydney (1985): Jenseits von Afrika. USA: Universal.
- Prinz, Katharina/Winko, Simone (2014): Sympathielenkung und textinterne Wertungen. Überlegungen zu ihrer Untersuchung und exemplarischen Analyse der Figur des »unglücklichen Mordgehilfen« Olivier Brusson. In: Claudia Hillebrandt/Elisabeth Kampmann (Hg.): Sympathie und Literatur. Zur Relevanz des Sympathiekonzeptes für die Literaturwissenschaft. Berlin, S. 99-127.
- Rola, Carlo (2007): Afrika, mon amour. Deutschland: Blue Sky Films.
- Scheele, Brigitte (2014): Empathie und Sympathie bei der Literatur-Rezeption. Ein Henne-Ei-Problem? In: Claudia Hillebrandt/Elisabeth Kampmann (Hg.): Sympathie und Literatur. Zur Relevanz des Sympathiekonzeptes für die Literaturwissenschaft. Berlin, S. 35-48.
- Schwanecke, Christine (2014): »Ein Bild sagt mehr als tausend Worte« – Sympathielenkung in Leanne Shaptons literarischem Fotoexperiment. In: Caroline Lusin (Hg.): Empathie, Sympathie und Narration. Heidelberg, S. 193-206.
- Schwarzer, Matthias (2018): »Aufbruch ins Ungewisse«: Dieser ARD-Film treibt die rechte Szene zur Weißglut. In: Neue Westfälische v. 15. Februar 2018, o.S.;

online unter: https://www.nw.de/blogs/tv_und_film/22060934_Aufbruch-ins-Ungewisse-Dieser-ARD-Film-treibt-die-rechte-Szene-zur-Weissglut [Stand: 23.09.2019].

Staas, Christian (2016): Wohin mit all diesen Deutschen? In: Zeit online v. 13. Januar 2016, o.S.; online unter: <https://www.zeit.de/2016/01/deutsche-fluechtlinge-london-daniel-defoe-anne-stuart> [Stand: 23.09.2019].

Wessel, Kai (2017): Aufbruch ins Ungewisse. Deutschland/Südafrika: Hager Moss Film.

Wilke, Sabine (2001): ›Hätte er bleiben wollen, er hätte anders denken und fühlen lernen müssen‹. Afrika geschildert aus Sicht der Weißen in Uwe Timms *Morenga*. In: Monatshefte 93, H. 3, S. 335-354.

»Alles ist widersprüchlich«¹

Zur Verhandlung von *Verstehen* im kolonialen Kontext in Henning Mankells Roman *Erinnerung an einen schmutzigen Engel*

Sophie Bornscheuer

Abstract

Henning Mankell's novel »A Treacherous Paradise« is about a young Swedish woman who is the wealthy and influential owner of an early 20th century brothel in Lourenço Marques, the capital of the colony of Portuguese East Africa. This article examines Mankell's novel with regard to the production, or rather reproduction, and deconstruction of meaning in general and of colonial thought patterns in particular. A proposal is made to interpret the novel as a plea to recognize the complexity and the inherent tension between understanding and non-understanding.

Title: »Everything is contradictory« – Concepts of understanding in Henning Mankell's novel »A Treacherous Paradise« in a colonial context

Keywords: understanding; deconstruction; cultural relativism vs. universality; colonialism in Portuguese East Africa; Mozambique; Henning Mankell

1. Zur Handlung und Rezeption

Protagonistin ist die Schwedin Hanna, die Anfang des 20. Jahrhunderts mit 18 Jahren ihr armes Elternhaus auf dem schwedischen Land verlassen muss, um ihren eigenen Lebensunterhalt zu verdienen. Nachdem Hanna einige Zeit in der Hafensstadt Sundsvall als Magd gearbeitet hat, heuert sie auf einem Handelsschiff nach Australien als Köchin an. Nur kurze Zeit nach ihrem Dienstantritt auf dem Schiff heiratet sie den Steuermann Lundmark. Doch als dieser nach einem Landgang an Fieber stirbt, entschließt sich Hanna, das Schiff heimlich in Lourenço Marques,

1 Im Jahr 2012, ein Jahr nach der Veröffentlichung der schwedischen Originalausgabe, erschien Henning Mankells Roman *Minnet av en smutsig ängel* in deutscher Übersetzung.

dem heutigen Maputo, zu verlassen. In der Annahme, es handle sich um ein Hotel, quartiert sich Hanna in einem Bordell ein und heiratet schließlich den portugiesischen Bordellbesitzer, Senhor Vaz. Als Hanna zum zweiten Mal Witwe wird, erbt sie das Bordell, wird zu einer reichen Frau und als bedeutendste Steuerzahlerin zu einer einflussreichen Persönlichkeit in der Kolonie Portugiesisch-Ostafrika.²

Kurz nach dem Erscheinen des Romans in deutscher Sprache wurde dieser in der *Frankfurter Allgemeinen Zeitung* von Jakob Strobel y Serra als »Reinfall in Schwarzweiß« (Strobel y Serra 2012: o.S.) verrissen. Bezugnehmend auf Mankells Wallander-Krimis resümiert Strobel y Serra: »Doch wehe, Mankell ersetzt Mord durch Moral! Dann langweilt man sich bei seiner Schwarzweißkritzerei vom guten Schwarzen und bösen Weißen halbtot und wünscht sich ganz weit weg von der Schwüle Ostafrikas zurück in den zähen Nebel Schonens« (ebd.: o.S.).

Mit dieser Beurteilung verkennt Strobel y Serra die dem Roman immanente Komplexität der literarischen Verhandlung von Kolonialismus im Kontext von Afrika. Denn der Roman verortet sich, wie ich im Folgenden zu zeigen versuche, in einem Spannungsfeld von Reproduktion und Dekonstruktion kolonialer Denkmuster.

Zunächst einmal ist zu konstatieren, dass die Figurenkonstellation und -konzeption sowie die Handlungsstruktur ein koloniales Moment implizieren. Denn schließlich ist die Protagonistin eine *weiße*³ Figur, die im frühen 20. Jahrhundert von Europa nach Afrika kommt.

2. Reproduktion und Dekonstruktion kolonialer Denkmuster

Wie sich u.a. in einer deutlich ungleichen Verteilung von Figurenrede zugunsten von *weißen* Figuren widerspiegelt, werden die *weißen* Figuren zudem tendenziell als handelnde Subjekte konzipiert; und zwar im Unterschied zu den Schwarzen Figuren, die mehrheitlich als aus einer ›Fremdperspektive‹ beschriebene Objekte in Erscheinung treten. Indem der Roman den Schwarzen Figuren kaum eine Stimme zuschreibt, reaktualisiert er ein koloniales bzw. eurozentrisches Muster.

2 Laut den Ausführungen des Autors im Nachwort gründet sich seine Geschichte um die Protagonistin Hanna auf einer »kleine[n] Wahrheit« (Mankell 2014: 347): Dokumente im alten kolonialen Archiv in Maputo bezeugen, »dass eine Schwedin Ende des 19. Jahrhunderts, vielleicht auch noch Anfang des 20. Jahrhunderts, Besitzerin eines der größten Bordelle der Stadt war, die damals Lourenço Marques hieß« (vgl. Mankell 2011, zitiert nach Mankell 2014: 347f., hier 347).

3 In diesem Beitrag wird der Konstruktionscharakter der Differenz zwischen *weißen* und Schwarzen Menschen markiert, indem »weiß« kursiv geschrieben wird. Zudem wird das Adjektiv »Schwarz« mit großem Anfangsbuchstaben geschrieben, um auf sein Widerstandspotenzial im Kontext von Aneignungsprozessen zu verweisen (vgl. dazu Eggers u.a. 2009: 13).

Andererseits wird durch die wiederholte explizite Thematisierung des Schweigens der Schwarzen Figuren auch ein Reflexionsraum eröffnet für Machtaspekte, die Sprechen ermöglichen oder auch verhindern.

Als etwa die Protagonistin Hanna das Bordell erbt und daraufhin mit den Prostituierten das Gespräch sucht, ist sie vom Schweigen ebenjener irritiert. Sie bittet daher den portugiesischen Anwalt Andrade, der dem Gespräch beigewohnt hatte, um seine Meinung über »[d]as Schweigen« (Mankell 2014: 155). Der Anwalt sagt daraufhin: »Was kann man anderes von ihnen verlangen als Schweigen? Sie sollen etwas anderes öffnen, nicht ihre Münder.« (Ebd.: 155) Dieser Kommentar veranlasst Hanna zu folgender Reflexion:

Hanna dachte, Andrades Frechheit würde sie erröten lassen. [...] Zugleich sah sie ein, dass er recht [sic!] hatte. Warum glaubte sie, sie könne etwas anderes bekommen als Schweigen? Sie hatte mehrmals gesehen, wie Senhor Vaz [ihr verstorbener zweiter Ehemann; S.B.] die Frauen zu einem Gespräch um sich versammelte, und nie war eine von ihnen mit einer Frage oder dem Wunsch gekommen, etwas zu verdeutlichen. Schon gar nicht hatte es je einen Widerspruch gegeben. (Ebd.: 155)⁴

Die ungleiche Konzipierung Schwarzer und weißer Figuren in Bezug auf den Redeanteil sowie die wiederholte Inszenierung von Schweigen als Thema kann mithin gelesen werden als literarische Verhandlung der von Spivak in ihrem gleichnamigen Essay aufgeworfenen und schließlich verneinten Frage *Can the Subaltern Speak?* (Spivak 1988). Den Subalternen ist es, so Spivak, im Kontext der bestehenden Machtverhältnisse nicht möglich, sich in ihrer Komplexität zu repräsentieren (vgl. Spivak 1988; vgl. dazu auch Kerner 2013: 105).

Mit der erwähnten, häufig auszumachenden »fremdperspektivischen« Beschreibung Schwarzer Figuren geht zudem die Darstellung eines prominenten kolonialen Denkmusters einher: Die Reduktion Schwarzer Menschen auf ihre Körperlichkeit oder ihre von den Kolonisatoren bestimmte Funktion in der Kolonie. So erfolgt etwa die Inszenierung der weiblichen Schwarzen Figuren fast ausschließlich in ihrer augenscheinlich Körperlichkeit repräsentierenden Rolle als Prostituierte. In drastischer Form wird das Denkmuster der Reduktion auf Körperlichkeit in folgendem, der Szene eines bewaffneten Konflikts zwischen Kolonisatoren und Kolonisierten entnommenem Zitat dargestellt: »Ein schwarzes

4 Vgl. dazu auch: »Und ich höre, was ich höre. [...] Eine Stille. Die nicht natürlich ist.« (Mankell 2014: 167); »Ihre [Hannas; S.B.] Worte stießen wie üblich auf absolutes Schweigen [bei den Dienstboten; S.B.]« (ebd.: 324).

Gesicht, das sich eben noch an die Fensterscheibe gedrückt hatte, zersplitterte in Blut und Knochenstücke« (Mankell 2014: 192).⁵

Gar noch radikalisiert wird das Denkmuster der Reduktion in der Rede *weißer* Figuren, wenn wiederholt Schwarze Menschen nachgerade animalisiert bzw. entmenschlicht werden.⁶ So suggeriert die Beschreibung von ›Senhor Vaz‹ Unverständnis für den Freier Prinsloo, dessen Hass gegenüber Schwarzen sich in Misshandlungen der Prostituierten manifestiert, eine Egalität zwischen Schwarzen und Tieren: »Woher dieser Hass? Niemand hasste Tiere, höchstens Schlangen, Kakerlaken und Ratten. Schwarze Menschen hatten doch immerhin keine Giftzähne« (ebd.: 105).⁷ Durch die Figur des Affen Carlos unterläuft der Roman derlei Einführungen von Schwarzen Menschen und Tieren in ihrer Funktion, eine Differenz zwischen Schwarzen und *Weiß*en zu konstruieren. Denn die Figur dieses Affen, der im Bordell als Kellner arbeitet und Hannas »Freund« (ebd.: 314) geworden war, verwischt in dem Roman die Grenze zwischen Menschen und Tieren ganz allgemein.⁸

Ein weiteres prominentes koloniales Denkmuster, das der Roman verhandelt, ist die Differenzkonstruktion zwischen rationalen *Weiß*en und irrationalen Schwarzen. So schreiben insbesondere Hannas zweiter Ehemann, Senhor Vaz, und die Krankenschwester Ana Dolores den Schwarzen Menschen geradezu redundant Unwahrheit bzw. Lügen zu. Zum Beispiel lautet einer der ersten Sätze, die Senhor Vaz zu Hanna sagt: »Glauben Sie nicht alles, was sie [die Prostituierten bzw. die Schwarzen; S.B.] sagen. Glauben Sie am besten gar nichts. Die schwarzen Menschen hier kennen nichts als die Lüge.« (Ebd.: 88) Und an späterer Stelle wird ausgeführt: Senhor Vaz war »davon überzeugt, dass die Lüge in der schwarzen Welt

5 Vgl. zur Reduktion Schwarzer Figuren auf ihre Funktion etwa auch: »Schwarze Menschen fotografierte er [der französische Fotograf Picar; S.B.] jedoch nicht, es sei denn, sie traten als Diensthelfer oder Träger auf oder bildeten nur einen Hintergrund für die weißen Menschen, die abgelichtet werden sollten« (Mankell 2014: 183).

6 Vgl. zur kolonialen Logik der Entmenschlichung von Kolonisierten Fanon 1981: 35.

7 Vgl. zur Entmenschlichung bzw. Animalisierung von Schwarzen Figuren in dem Roman etwa auch: »Ana Dolores erklärte ihr: ›Die Schwarzen sind nur Schatten von uns. Sie haben keine Farbe. Gott hat sie schwarz gemacht, damit wir sie in der Dunkelheit nicht sehen müssen. Und wir sollten auch nie vergessen, woher sie gekommen sind.« (Mankell 2014: 98); »Ich [Pedro Pimenta; S.B.] habe Harri [als Diener; S.B.] zu mir genommen. Jetzt ist er treuer als der treueste meiner Hunde. Und da die Hunde ein wichtiger Bestandteil meines Lebens sind, haben die Schwarzen, die treu sind wie sie, meine größte Sympathie.« (Ebd.: 170)

8 Vgl. dazu etwa auch: »Er [Zé; S.B.] strahlte eine wortlose Sehnsucht nach Carlos aus, der vielleicht sein einziger Freund war, nachdem Senhor Vaz' Herz zu schlagen aufgehört hatte. Vermutlich betrachtete er Hanna als ein böses Geschöpf, das ihm sowohl seinen Bruder als auch den Affen genommen hatte, zwei Lebewesen, an die er sich immer hatte halten können« (Mankell 2014: 178).

stärker war als die Wahrheit. Eingebettet in die Lüge waren auch Aberglaube und Furcht, Falschheit und Kriecherei« (ebd.: 94).⁹

Als subtile Dekuvrierung dieser Differenzkonstruktion kann rückblickend die folgende Beschreibung von Hannas Vater zu Beginn des Romans gelesen werden: »Vielleicht hatte er Trolle im Kopf, wenn er abwesend am Küchentisch saß [...]. Da lebte er in einer anderen Welt, wo die Steine zu Trollen wurden, die Rentierflechten zu Haaren, der Wind in den Kiefern zum Gemurmel von allen, die schon tot waren« (ebd.: 23f.). Und als Hanna ihre Mutter fragt, was ihr Vater über das Meer gesagt habe, da er doch zur See gefahren sei, antwortet jene: »Das ist vielleicht nicht ganz wahr. Was er sagte, hat oft nur in seinem Kopf stattgefunden. Aber über das Meer hat er nur gesagt, dass es groß ist.« (Ebd.: 33)

Ebenso konterkariert der folgende, im Roman angelegte Widerspruch die dargestellte Irrationalitätszuschreibung, die eine Assoziation weißer Menschen mit Wahrheit impliziert: Kurz vor seinem Tod hatte Senhor Vaz zu Hanna gesagt, dass sie sich an den Portugiesen Senhor Pedro Pimenta wenden solle, wenn sie einmal einen Rat bräuchte und er selbst nicht in der Nähe sei. Denn er kenne keinen Menschen der ehrlicher sei (vgl. ebd.: 157). Das durch Senhor Vaz' Rede aufgeworfene Bild des ehrlichen Pedro Pimenta wird jedoch zum Einsturz gebracht, als an späterer Stelle im Roman Pimentas Frau aus Portugal und seine Frau aus Portugiesisch-Ostafrika sein Doppelleben entdecken. In dieser Szene schreit seine Frau aus Portugal ihn an:

›[...] Ich habe dich gebeten, mit den Kindern kommen zu dürfen. [...] Aber du hast immer nur geantwortet, die Stadt sei zu gefährlich. Von Brief zu Brief, immer dieselbe Lüge.‹ Sie zog einen zerknüllten Brief aus der Tasche und las mit schriller Stimme: ›In Lourenço Marques streunen tückische Leoparden und Löwenrudel in den Nächten umher. Jeden Morgen ist ein weißer Mensch, oft eine Frau oder ein Kind, aufgefressen worden. Giftschlangen gelangen in die Häuser. Noch ist es zu gefährlich, um herzukommen.‹ (Ebd.: 221)¹⁰

-
- 9 Vgl. zur von der Figur Ana Dolores ausgehenden Konstruktion Schwarzer Figuren als Lügner/Lügnerinnen etwa: »Nachdem Ana Dolores eingetroffen war, begriff Hanna allmählich, was Senhor Vaz gemeint hatte, als er sagte, alle Schwarzen würden lügen. Ana Dolores war der gleichen Ansicht, möglicherweise noch entschiedener als Senhor Vaz. Sie wurde zu Hannas Reiseleiterin in eine Welt hinein, die nur aus Lügen zu bestehen schien« (Mankell 2014: 93).
- 10 Nicht minder stellt ein Gespräch zwischen Hanna und der Prostituierten Felicia über Pedro Pimentas Frau Isabel die Differenzkonstruktion zwischen rationalen *Weiß*en und irrationalen Schwarzen infrage bzw. kehrt sie um: »Sie trauert um ihren Mann, den sie töten musste.‹ ›Weil er sie betrogen hat?‹ ›Sie wusste, dass alle Weißen so etwas tun.‹ ›Sagen alle weißen Menschen die Unwahrheit?‹ ›Nicht zu ihresgleichen. Aber zu uns.‹ ›Sage ich die Unwahrheit?‹ Felicia antwortete nicht. Sie sah Ana [Hanna; S.B.] in die Augen, blieb aber stumm« (Mankell 2014: 241).

Neben der Lüge bzw. Unwahrheit wird auch Aberglaube als Aspekt der Differenzkonstruktion zwischen rationalen *Weiß*en und irrationalen Schwarzen dargestellt, indem vielfach mystische Anschauungen oder Praktiken in Zusammenhang mit Schwarzen Figuren beschrieben werden. Dabei wird jedoch wiederum das dem Aberglauben zugeschriebene Differenz konstruierende Moment ins Wanken gebracht. Zum einen auf der Ebene der Figurenrede, wenn etwa die Prostituierte Felicia feststellt: »Genau wie wir fürchtet ihr die bösen Geister, die von Menschen herbeigerufen werden, die uns übel wollen« (ebd.: 85). Zum anderen wird die Differenzkonstruktion auf der Ebene der Leseerfahrung unterlaufen, indem die Lektüre des Romans insbesondere durch die Integration fantastischer bzw. surrealer Elemente auch einer *weißen* Leserin und einem *weißen* Leser abverlangt, sich in eine mystische Welt zu begeben. So etwa, als Isabels Bruder Moses der Protagonistin einen Lederbeutel mit nachstehenden Ingredienzen schenkt (vgl. ebd.: 345), die – wie er an früherer Stelle erklärt hatte – »Flügel verleihen, wie die eines Schmetterlings« (ebd.: 273): »Zerstoßene Schalen einer besonderen Schnecke, die nahe bei der Küste von Inhambane lebt. Außerdem getrocknete Blüten eines Baums, der nur jedes neunzehnte Jahr an einem einzigen Tag blüht.« (Ebd.: 273) Nachdem Hanna das Pulver schließlich an einem Abend im *Africa Hotel* in Beira mit einem Glas Wasser schluckt, endet der Roman:

Niemand sah sie gehen, und niemand konnte später bezeugen, dass sie einen Wagen gemietet oder die Stadt auf einem Schiff oder auf einem Pferderücken verlassen habe. Als das Dienstmädchen am folgenden Tag das Zimmer betrat, lag das Entgelt in einem Kuvert auf dem Tisch. Ihre Taschen waren verschwunden. Niemand hat sie je wieder gesehen. (Ebd.: 346)¹¹

3. »Suspendierung definitiver Bedeutungen« auf der Ebene der Leseerfahrung

Die im Zusammenhang mit der Verhandlung kolonialer Denkmuster ausgestellte »Suspendierung definitiver Bedeutungen« – wie es Michael Hofmann (2006: 50)

11 Vgl. zu fantastischen Momenten u.a. auch: »Trotz der gestutzten Flügel hatte Judas ihn [den Pfau; S.B.], wie er beschwor, über die Hausdächer davonfliegen sehen. [...] Erst als einer der Hafengewächter auf dem Heimweg von seiner Arbeit berichtete, er habe den Pfau übers Meer fliegen sehen, musste Hanna einsehen, dass es wirklich geschehen war. Sie befand sich in einer Welt, in der ein Vogel mit gestutzten Flügeln plötzlich seine Flugfähigkeit wiedererlangen konnte. Und in der Gespensterhunde ohne Beine nachts auf den Straßen entlangliefen und Bandwürmer im Bauch eines Menschen bis zu zehn Meter lang wurden.« (Mankell 2014: 230)

formuliert – spiegelt sich in mehreren Hinsichten auf der Ebene der Leseerfahrung wider: Erstens durch Irritationsmomente, die die Leserin und den Leser auf ihre eigenen stereotypisierenden Vorstellungen verweist; etwa wenn im Prolog von der »afrikanische[n] Kälte« (Mankell 2014: 9) zu lesen ist. Zweitens durch die erwähnte Kombination von Verweisen auf historische Plätze mit fantastischen bzw. surrealen Elementen. Und drittens durch ein sich immer wieder zeigendes unzuverlässiges Erzählen.

4. Differenzkonstruktion zwischen Kolonisatoren und Kolonisierten als Legitimierung von unterschiedlichem Recht

Wie gezeigt, verorten sich die im Roman verhandelten kolonialen Denkmuster im Nexus einer Differenzkonstruktion zwischen Kolonisatoren und Kolonisierten; die Kolonisierten werden zum ›Anderen‹ der Kolonisatoren hypostasiert und mit all jenem assoziiert, was die Kolonisatoren von sich weisen. Diese Differenzkonstruktion dient der Legitimierung und Aufrechterhaltung einer hierarchischen, dichotomen kolonialen Ordnung, die mit unterschiedlichem Recht einhergeht. Das stellen die beiden Gegengeschichten in dem Roman dar: ein *weißer* Mann schlägt eine Schwarze Frau tot und die Tat bleibt ungeahndet; eine Schwarze Frau, die Figur Isabel, schlägt ihren *weißen* Mann, Senhor Pedro Pimenta, tot und wird dafür unter unmenschlichen Bedingungen und ohne Prozess in Haft gehalten.

Hervorzuheben ist, dass der Roman die koloniale Ordnung auch hinsichtlich ihrer Momente wechselseitiger Konstituierung darstellt. Etwa, wenn die noch nicht mit den kolonialen Verhaltensnormen vertraute Protagonistin sich auf das Sofa neben eine Prostituierte setzt und diese dann aufsteht (vgl. Mankell 2014: 120). Oder wenn eine Prostituierte *weißen* Freiern beistimmt, die ihre Ablehnung gegen die Anwesenheit eines indischstämmigen Anwalts aus Johannesburg im Bordell kundtun: »Er [der ›weiße‹ Freier Rocha; S.B.] wird heute Abend bei mir sein«, sagte sie. ›Nicht dieser braune Mann.« (Ebd.: 260)

5. Die Hautfarbe als vorgeblich objektives Differenzierungsmerkmal

In der kolonialen Logik manifestieren sich die Differenzen zwischen Kolonisatoren und Kolonisierten in einem vorgeblich objektiven, da scheinbar äußerlichem Merkmal: der Hautfarbe. Die Menschen werden ontologisierend eingeteilt in Schwarze und *Weiß*e. Die Widersprüche dieser Logik stellt der Roman u.a. durch eine ambivalente Verortung der Protagonistin Hanna in der binären, schwarz-weißen Welt

dar. Die anderen Figuren ordnen Hanna durchgängig den *Weiß*en zu.¹² Dahingegen oszilliert Hanna selbst zwischen einer mit den Fremdzuschreibungen korrespondierenden Identifikation mit der Gruppe der *Weiß*en¹³ und einer Abgrenzung von ebenjener.¹⁴ Zuweilen wird Hanna gleichsam außerhalb der binären kolonialen Welt, in einem ›Dritten Raum‹¹⁵ verortet: »Es war kein Traum. Aber sie befand sich in einer Welt, der sie nicht angehörte« (ebd.: 89).¹⁶ Diese Verortung der Protagonistin Hanna in einem ›Dritten Raum‹ ermöglicht ihr subversives Moment, das sich z.B. in ihrer Parteinahme für die Schwarze Figur Isabel manifestiert, womit sie »gegen ihre vornehmste Pflicht in der Kolonie verstoßen hatte: weiß zu sein und um jeden Preis andere Weiße zu verteidigen« (ebd.: 230).

6. Absage an ein enges Verständnis vom souveränen Subjekt

Gleichwohl kann sich Hanna dem kolonialen Diskurs nicht entziehen:

Anfangs fand Hanna es empörend, die unverhüllte Verachtung zu erleben, die bittere Herablassung, die alles prägte, was Ana Dolores in Bezug auf die schwarzen Frauen tat, die ins Krankenzimmer kamen. Aber ohne es zu wollen, reagierte sie immer weniger ablehnend auf das, was Ana Dolores sagte. [...] Hannas Widerstand erlahmte. Sie nahm auf, was sie hörte, als könnte es trotz allem wahr sein. (Ebd.: 97f.)

Singular zeigt sich diese Wirkung des kolonialen Diskurses auch in Hannas Handeln. Als die Prostituierte Laurinda eine Schale fallen lässt, ohrfeigt Hanna sie und reproduziert das ihr von Senhor Vaz zuvor vermittelte koloniale Denkmuster (vgl. ebd.: 90f.), wonach das Tragen von Schuhen ein Zeichen von Zivilisiertheit sei (vgl. ebd.: 100f.).

12 Abgesehen von Isabels Bruder Moses, der im Epilog sagt: »Ich weiß, dass man dich Ana Branca [Weiße Ana; S.B.] nennt. Aber das ist falsch. Für mich bist du Ana Negra [Schwarze Ana; S.B.]« (Mankell 2014: 345)

13 Vgl. dazu etwa: »Ist es das, was ich empfinde? All der Hass, der gegen uns gerichtet ist, die wir weiß sind?« (Mankell 2014: 166); »Die Schwarzen sind nicht wie wir.« (Ebd.: 186.); »Wir sind die ungebetenen Gäste, dachte sie [Hanna; S.B.]« (ebd.: 308).

14 »Sie [Hanna; S.B.] hatte diese Reise noch nie gemacht und dachte, sie hätte gern eine Begleitung gehabt. Aber es gab unter ›den‹ [Hervorh. S.B.] weißen Menschen nie jemanden, dem sie vertraute; wenigstens nicht, wenn es diese ungewöhnliche Aufgabe betraf, die sie erfüllen wollte« (Mankell 2014: 235); »Wenn ich es umkehre, sehe ich [Hanna; S.B.] bei ›den‹ [Hervorh. S.B.] Weißen, die hier leben, viel größere Armut mitten in ihrem Wohlstand.« (Ebd.: 341)

15 Vgl. dazu Bhabha 2000.

16 Vgl. zur Verortung der Protagonistin Hanna in einem ›Dritten Raum‹ etwa auch Mankell 2014: 151, 205, 323, 327.

Die damit dem Roman eingeschriebene Absage an ein enges Verständnis vom souveränen Subjekt¹⁷ wird von der Protagonistin wie folgt reflektiert: »Ich verstehe nicht, dachte Ana [Hanna; S.B.]. Ich werde es auch nie verstehen. Aber in dieser Stadt war ich immer nur von weißen Menschen umgeben, die behauptet haben, die Schwarzen seien unbegreiflich. Ich sehe nicht mehr, was ich sehe. Mein Auge ist von weißem Dunst verschleiert« (ebd.: 306).

7. Universalismus vs. Differenz

Neben der sprachlich-diskursiven Beschränkung von Handlungs- bzw. Wahrnehmungsmöglichkeiten verhandelt das Zitat auch die Kategorie des Verstehens respektive Nicht-Verstehens, die im Roman ein weiteres Spannungsfeld in Bezug auf die Protagonistin Hanna konstituiert.

Zum einen äußert die Protagonistin mehrfach eine durchaus starke Identifikation mit den Schwarzen Figuren, die – wie gezeigt – im Roman insgesamt als die ›Anderen‹ bzw. ›Fremden‹ inszeniert werden.¹⁸

Zum anderen bringt die Protagonistin wiederholt ihr Nicht-Verstehen in Bezug auf die ›fremde Welt‹ und die Schwarzen Menschen zum Ausdruck.¹⁹ Dieses Nicht-Verstehen fasst die Protagonistin nach ihrer Ankunft in Lourenço Marques zunächst noch als tendenziell perspektivisch zu überwindenden Zustand, der auch in Zusammenhang mit ihren begrenzten Sprachkenntnissen steht.²⁰

17 Vgl. zum einschlägigen Subjektbegriff Butler (2006): »Wer handelt (d.h. gerade nicht das souveräne Subjekt), handelt genau in dem Maße, wie er oder sie als Handelnde und damit innerhalb eines sprachlichen Feldes konstituiert sind, das von Anbeginn an durch Beschränkungen, die zugleich Möglichkeiten eröffnen, eingegrenzt wird.« (Butler 2006: 32)

18 Vgl. zu Hannas Identifikation mit den Schwarzen Figuren etwa: »Hanna fühlte sich auf eine seltsame Art an ihr eigenes Leben erinnert. Sie [Hanna und die Prostituierte Laurinda; S.B.] kamen beide aus einer Welt, in der Frauen vertrieben wurden, in die Städte und ans Meer gehen mussten, um Arbeit zu suchen und zu überleben« (Mankell 2014: 124).; »Am liebsten wäre sie zu den Frauen hinuntergegangen, hätte ihr Kleid hochgeschlagen, um beim Waschen zu helfen. Unter diesen schwarzen Frauen konnte sie eine Spur von Elin und vielleicht von sich selbst ahnen.« (Ebd.: 315); »Vielleicht hatte sie, die selbst von den Ärmsten in Schweden kam, mehr mit den Schwarzen gemeinsam, als ihr bisher bewusst gewesen war?« (Ebd.: 341)

19 Zugleich bringt die Protagonistin Hanna z.T. auch ihr Nicht-Verstehen in Bezug auf *weiße* Figuren bzw. die Gruppe der *Weißen* zum Ausdruck. Vgl. dazu etwa: Mankell 2014: 91 und 164.

20 Vgl. dazu etwa: »Hanna dachte, es gebe immer noch so vieles, was sie nicht verstand. Nicht nur, weil sie kaum die Hälfte dessen begriff, was Felicia sagte« (Mankell 2014: 85).

Danach erscheint das Nicht-Verstehen der Protagonistin jedoch eher – wie in ihrer oben zitierten Reflexion – als radikal auszuhaltende *Nicht-Verstehbarkeit* des ›Fremden‹ bzw. der ›Anderen‹.²¹

Somit instrumentalisiert die Protagonistin in Abgrenzung zum im Roman imitierten kolonialen Diskurs die ›Anderen‹ bzw. das ›Fremde‹ eher nicht, um sich selbst zu definieren. Daher spiegelt sich ihr zum Teil radikal ausgehaltenes Nicht-Verstehen auch in einem gewissen Nicht-Verstehen bzw. einer fehlenden Transparenz der eigenen Person wider, z. B. bei der Frage: »Wusste sie [Hanna; S.B.] denn, wer sie heute war?« (Ebd.: 63) Oder wenn am Ende des Romans konstatiert wird: »Sie begriff jetzt, dass sie nicht nur nach Isabels Eltern suchte. Sie suchte auch auf eine ganz neue Weise nach sich selbst« (ebd.: 341).

Die Protagonistin Hanna wird also in einem Spannungsfeld zwischen Identifikation und Nicht-Verstehen verortet. Da die Protagonistin im Vergleich zu den anderen Figuren als gegenüber der kolonialen Ordnung subversivste und mithin als gegenüber den Menschen respektvollste Figur inszeniert wird, kann Mankells Roman auch als Plädoyer für das Aushalten der Spannung zwischen Identität bzw. Universalismus und Differenz gelesen werden.

Es bleibt zu resümieren, dass dem Roman insgesamt Spannungen bzw. Ambiguitäten eindrucksvoll eingeschrieben sind und der eingangs zitierten Rezension daher noch einmal widersprochen werden kann. Der Roman ist kein »Reinfall in Schwarzweiß« (Strobel y Serra 2012: o.S.). Stattdessen gilt für ihn wie für unsere Welt, um mit den Gedanken der Protagonistin abzuschließen: »Alles ist widersprüchlich [...]. Nichts ist so einfach, wie ich es mir wünschte« (Mankell 2014: 193f.).

Literatur

Bhabha, Homi K. (2000): Die Verortung der Kultur. Tübingen.

Butler, Judith (2006): Haß spricht. Zur Politik des Performativen. Aus dem Engl. v. Katharina Menke und Markus Krist. Frankfurt a.M.

Eggers, Maureen Maisha u.a. (2009): Mythen, Masken und Subjekte. Kritische Weißseinsforschung in Deutschland. Münster.

Fanon, Frantz (1981): Die Verdammten dieser Erde. Frankfurt a.M.

21 Vgl. dazu etwa: »Aber sicher konnte Hanna sich dessen nicht sein. Wessen konnte sie hier schon sicher sein.« (Mankell 2014: 96); »Afrika erschreckte sie zu Tode. Die Menschen, die sie nicht verstand und die sie nicht verstanden.« (Ebd.: 108); »Ich lebe in einer Welt, die auch mir unbegreiflich ist, obwohl ich tagtäglich hier einschlafe und am Morgen wieder aufwache.« (Ebd.: 122); »Hanna versuchte zu verstehen. Aber der Abstand schien sich zu vergrößern, statt kleiner zu werden. Die Welt, in der sie hier lebte – sie verstand sie nicht.« (Ebd.: 133)

- Hofmann, Michael (2006): *Interkulturelle Literaturwissenschaft. Eine Einführung*. Paderborn.
- Kerner, Ina (2013): *Postkoloniale Theorien zur Einführung*. Hamburg.
- Mankell, Henning (2014): *Erinnerung an einen schmutzigen Engel*. Aus dem Schwedischen v. Verena Reichel. München.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1988): *Can the Subaltern Speak?* In: Cary Nelson/Lawrence Grossberg (Hg.): *Marxism and the Interpretation of Culture*. Urbana, S. 271-313.
- Strobel y Serra, Jakob (2012): *Der Moralist bittet zum Geschlechtsverkehr*. In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* v. 2. August 2012; online unter: <https://www.faz.net/aktuell/feuilleton/buecher/rezensionen/belletristik/henning-mankell-erinnerung-an-einen-schmutzigen-engel-der-moralist-bittet-zum-geschlechtsverkehr-11841501.html#void> [Stand: 15.01.2019].

Von Afrika lernen?

Erprobung eines scheinbar kontrafaktischen Postulats in der zeitgenössischen deutschsprachigen Kinder- und Jugendliteratur

Constant Kpao Sarè

Abstract

In the context of »global learning« (Schreiber/Siege 2016) the term of »learning from Africa« is used in many research enquiries as a pedagogical approach to globalization processes. In particular, the genre of children's and youth literature, in its function as a carrier of childhood and educational ideals, also attempts to shape this intercultural dimension of education. This paper is interested in the various concepts modelled by German authors in this perspective. It shows that African societies are represented by leitmotifs such as originality, religious tolerance, the power of reconciliation etc. The children's books use these models as a kind of »thinking in option values«.

Title: *Learning from Africa? Experimentation of an apparently contrafactual postulate in contemporary German-speaking children's and youth literature*

Keywords: *German children's and youth literature; learning from Africa; global learning; globalization*

1. Einleitung

Die Frage, was Europa von Afrika lernen kann, wird sowohl in Afrika als auch in Europa als eine kontrafaktische Bestimmung empfunden, d.h. als eine spekulative Erzählung, die von der bekannten Geschichte abweicht (siehe dazu Widmann 2009). Barbara Braun, eine Freiwillige aus Deutschland, stellt im westafrikanischen Land Benin diese Frage in Interviews und bemerkt, dass die BeninerInnen die Frage quasi intuitiv verkehrt herum hören und auf die nicht gestellte Frage antworten, nämlich die Frage, »was Afrika von Europa lernen kann« (Braun 2013: 11). Christoph Schlingensiefs Opern-Projekt *Remdoogo* in Burkina Faso, das unter dem Motto »Von

Afrika lernen« lief, rief in Deutschland im ersten Moment Skepsis hervor, weil es verdächtigt wurde, nur ein utopischer Traum und ein Hirngespinnst zu sein (vgl. Nierman 2013: 94). Eine der wenigen Persönlichkeiten, die an das Postulat glaubten, war der deutsche Bundespräsident Horst Köhler. In einem Artikel, der in *Die Zeit* 2009 erschien, schrieb er: »Wir Deutschen [können] von Afrikanern zum Beispiel lernen, wie man Solidarität in der Gemeinschaft pflegt und sich auf Neues einstellt« (Köhler 2009: 45).

Gegenstand des vorliegenden Aufsatzes ist denn auch zu zeigen, dass die Ansicht eines Westens bzw. eines Europas, das von Afrika lernen will und muss, in der zeitgenössischen deutschsprachigen Kinder- und Jugendliteratur erprobt wird. Die entsprechenden SchriftstellerInnen versuchen, dieses Postulat zu prüfen, um dessen Wert zu ermitteln. Zuerst soll aber ein Überblick über den Stand der wissenschaftlichen Diskussion gegeben werden.

2. Von Afrika lernen? Eine wissenschaftliche Problematik

Sowohl innerhalb Afrikas als auch innerhalb Europas findet man unterschiedliche soziale Entwicklungen und spezifische Formen von Modernität. Wenn in den vorliegenden Überlegungen diese heterogenen Realitäten nicht ausdrücklich erscheinen, dann nur, weil der postkoloniale Diskurs die Welt in europäisches Zentrum und afrikanische Peripherie eingeteilt hatte. Dieser Schablone folgend ist der Gegenstand vieler Studien in fast allen möglichen Fachrichtungen die Frage, was und wie Afrika von Europa, dem vermeintlichen Inhaber der Urheberrechte auf die Moderne, lernen kann. Der Tatsache, dass diese Ansicht selten in Abrede gestellt wird, braucht hier nicht näher nachgegangen zu werden. Viel relevanter für die hier anzustellenden Überlegungen sind die nicht weniger nüchternen Studien in etlichen Forschungsbereichen, die Werte aus den afrikanischen Kulturen herauskristallisieren, von denen der Westen lernen kann.

Selbst ein kursorischer Überblick bei *Google* oder über den Erinnerungskanon *Wikipedia* zeigt, dass es vorwiegend theologische Forschungen gibt, die ethische Werte herausarbeiten, welche im Westen mutmaßlich abhandengekommen sind. Dass die Frage, wie Europa von Afrika lernen kann, in diesem Kontext keineswegs als eine kontrafaktische Überlegung betrachtet wird, bestätigt Joachim Kügler: »Afrikanische ExegetInnen können uns außerdem lehren, was prophetische Berufung ist. [...] Dieser Mut aus Überzeugung ist ›typisch afrikanisch‹, und es wäre zu hoffen, dass Theologie und Kirche in Deutschland sich ein wenig davon infizieren ließen.« (Kügler 2012: 147) Was hier als eine kircheninterne Reformidee erscheint, ist auch der Befund eines wissenschaftlichen Sammelbandes mit dem programmatischen Titel *Von Afrika lernen. Europäisch-afrikanischer Dialog* (vgl. Hirsch 2000). Die Beiträge u. a. über Afrikas Umgang mit der Umwelt, der Migration usw.

wurden offensichtlich im Sinne des sogenannten ›globalen Lernens‹ verfasst, d.h. als eine pädagogische Antwort auf Globalisierungsprozesse (vgl. Schreiber/Siege 2016: 77f.). In der interkulturellen Philosophie werden auch immer öfter die afrikanischen kulturellen Werte unterstrichen, von denen der Westen lernen kann. Die Brüderlichkeit, welche der in London geborene, in Ghana aufgewachsene und in den USA lehrende Philosoph Kwame A. Appiah als Zeichen der afrikanischen Identität postuliert (vgl. Appiah 1992: 173f.), wird beispielsweise als eine Einstellung aufgezeigt, die sich der Westen aneignen sollte. Heinz Kimmerle, der Appiahs Buch auf Deutsch rezensiert, ist der Meinung, »Solidarität und Brüderlichkeit stehen in dieser Botschaft stark im Vordergrund. In dieser Hinsicht [...] kann die ganze Welt von Afrika lernen« (Kimmerle 1994: 80). Diese Ansicht baut auf früheren Überlegungen auf, etwa auf jener des Ghanaers Josiah Cobbah, der 1987 die in Afrika praktizierten Rechte der Gemeinschaft als Lösungsmodell für das individualistisch geprägte Europa postulierte (vgl. Cobbah 1987: 309-331). Sie gewinnt aber auch an Interesse in den neueren Überlegungen zur Ethik in der globalisierten Welt. In diesem Kontext veröffentlichte der in Kamerun geborene und in Berlin lehrende Philosoph Jacob E. Mabe einen Aufsatz mit dem Untertitel *Was die Welt von Afrika lernen kann* (Mabe 2013). Insgesamt wird in diesem Zusammenhang der Geist der Zusammengehörigkeit als eine typisch afrikanische Fertigkeit beschrieben, von der Europa zu lernen hat. Basilius Doppelfeld fasste 1994 diese Einstellung unter dem programmatischen Titel *In der Mitte: Der Mensch. Wie Afrika Entwicklung versteht* zusammen (Doppelfeld 1994).

Im gegenwärtigen deutschsprachigen Sachbuch taucht ein anderes Argument auf, das im ersten Moment als kontrafaktisch erscheinen kann, nämlich der rasche demographische Wandel in Afrika als Modell für das immer mehr alternde Europa. Dieser Argumentationslinie folgt etwa Hans Stoisser (2015) in seinem Buch mit dem programmatischen Titel *Der schwarze Tiger: Was wir von Afrika lernen können*. Schenkt man Stoissers Prognosen Glauben, so wird Afrika spätestens 2050 Europa wirtschaftlich überholt haben. Ausgehend von diesem ökonomischen Potential ruft er Europa dazu auf, von Afrika zu lernen. Offensichtlich wird hier im Kontext des sogenannten *Bottom-of-the-Pyramid-Marktes* argumentiert, d.h. im Sinne jener VolkswirtschaftlerInnen, die zu meinen wissen, dass gerade wegen der Explosion der Bevölkerung Afrika der Markt der Zukunft sei (vgl. Yong 2017: 149). Dass diese Ansicht in Unternehmerkreisen auf fruchtbaren Boden gefallen ist, zeigt beispielsweise eine Initiative des *Afrika-Vereins der deutschen Wirtschaft*, wo sich 2016 ein deutsch-afrikanisches Netzwerk für junge Führungskräfte herausgebildet hat. Es handelt sich um eine Plattform, die Ideen für neue Businessmodelle in Afrika sammelt und das Credo propagiert: »Von Afrika lernen heißt auch Business-Skills neu denken« (Colisson 2016: o.S.). Die *Süddeutsche Zeitung* bezeichnete dieses optimistische Bild als das »Afrika von Geschäftemachern und Ausbeutern« (Pfaff 2016: o.S.).

Die Spezialgattung der Kinder- und Jugendliteratur, in ihrer Funktion als Träger der »Kindheits- und Erziehungsideale, Sozialisationstendenzen sowie projizierte[n] Familien- und Gesellschaftsbilder« (Wilpert 2001: 406), versucht, auch dieses Postulat dichterisch zu erproben. In den folgenden Abschnitten werden die Motive analysiert, die in diesem Zusammenhang verwendet werden.

3. Europa soll von der ›spirituellen Reinheit‹ Afrikas lernen

Eines der meisterörterten Themen der untersuchten Texte ist die vermeintliche ›spirituelle Reinheit‹ Afrikas. Es ist eine Ansicht, die vom Afrikanismus-Diskurs nicht weit entfernt ist, eine Ansicht der EuropäerInnen, die – wie Michael Hofmann schreibt – davon überzeugt sind, »sie hätten die ›Natur‹ verloren und müssten sie wiederfinden [...] und diese Natur suchten die Europäer auch und in besonderem Maße in Afrika« (Hofmann/Morrien 2012: 10). In diesem Sinne erscheint in der Kinder- und Jugendliteratur oft das Postulat, dass die von Wohlstand und Macht verwöhnten BewohnerInnen des Westens von den traditionell gebliebenen Gesellschaften lernen müssen. Diese Ansicht wird beispielsweise durch die Betonung des Glaubens an die Naturkräfte erörtert.

Man findet eine literarische Erörterung dieses Glaubens an die Naturkräfte in Iva Prochazkovas Kinderbuch *Vinzenz fährt nach Afrika* (2000). Die tschechisch-deutsche Schriftstellerin, Trägerin des Deutschen Jugendliteraturpreises (1989), beschreibt den Kampf eines Kindes ums eigene Überleben, einen Überlebenskampf, der seinen Schlüssel in der afrikanischen Alternativmedizin findet. Hier der Plot des Textes: Vinzenz ist kaum acht Jahre alt, fühlt sich aber ständig müde und kann nicht einmal mit gleichaltrigen Kindern spielen. Ärztliche Untersuchungen und Behandlungen bringen keine Besserung. Auf den Hinweis des Afrikaners Yaloke hin unternimmt Vinzenz ganz allein eine Reise nach Kamerun, wo der Zaubermeister Azabuzi ihn wieder gesund macht. Vinzenz wird nicht nur geheilt, sondern macht auch viele positive Erfahrungen und gewinnt Freunde. Wie man sieht, beschreibt dieser Text nicht nur eine wirkliche Reise nach Afrika, sondern insbesondere die spirituelle Wanderung des acht Jahre alten Vinzenz. Die Psychoanalytikerin Günsel Koptagel-Ilal beschreibt einen solchen inneren Wandel als eine »innere Migration«, d.h. eine psychologische Situation, »in der man, bewusst oder unbewusst, eine Migration innerhalb des eigenen Selbst erlebt, etwa wenn sich eine ideale Einstellung, Haltung oder Glauben zum anderen wandelt oder wandeln muss« (Koptagel-Ilal 2002: 196). Für einen Text, dessen intendierte LeserInnen die achtjährigen europäischen Kinder sind, erscheinen die pädagogischen Ziele deutlich. Die LeserInnen sollen nicht nur durch vernunftgeprägte Prinzipien leben, sondern auch vom afrikanischen Glauben an die Kraft der Spiritualität lernen.

4. Europa braucht die Vitalität und Lebensfreude Afrikas

Eine Facette der Suche nach der Vitalität ist die Typisierung des Rhythmus-Menschen: An der afrikanischen Bewegung durch Trommeln und Tanzen soll die Welt genesen. Der ehemalige Präsident von Senegal und Mitglied der *Académie française*, Léopold S. Senghor, war der Meinung, dass die Welt den Rhythmus Afrikas brauche, und der von der Rationalität geprägte Westen könne von der Emotion des Schwarzen Menschen lernen (vgl. Senghor 1939: 295). Diese Ansicht wird in Johnny Lamprechts Kinderbüchern oft vertreten. Der Familientherapeut und Kinderbuchautor, der im Senegal das Trommeln gelernt hat und das Konzept des Trommelzaubers prägt, präsentiert in seinen Kinderbüchern, wie man sich auf afrikanische Art durch Trommeln, Tanzen und Rhythmus bewegen kann. In einer Zeit, wo die zunehmende Unbeweglichkeit der Kinder als ein enormes Gesundheitsproblem verstanden und ihr mehr denn je entgegengewirkt wird, kommt Lamprechts Buch *Afrika bewegt uns* (2009) wie gerufen. Unterschiedliche afrikanische Bewegungsspiele wie der ›Springdrehtanz‹, das ›Drei-bein-Wetthüpfen‹, Abklatsch- und Wettspiele, rhythmische Spiellieder mit Bodypercussion usw. werden altersgerecht vermittelt. Verbunden mit dieser Bewegung ist eine Lehre der Zusammengehörigkeit, welche an die von Friedrich L. Jahn (1778-1852) im 19. Jahrhundert formulierten Turngesetze erinnert, nämlich an den Lehrspruch: »Frisch, frei, fröhlich und fromm – ist des Turners Reichtum« (Jahn 1816: 233). Im Gegensatz zu dem Sportpädagogen Jahn, der die Verstärkung des Gemeinschaftslebens mit Motiven wie Staatstreue oder Nationalgefühl verband, wobei der Turnsport als ein deutsches Ding, »eine deutsche Sache« (ebd.: 234) fungierte, versucht Lamprecht, die afrikanische Vitalität in Richtung Deutschland zu generieren. Das moderne Begleitmaterial wie MP3, CD, Apple Music usw. soll, so die Autorintention, die Kinder durch die unbändige Lebensfreude Afrikas gesundmachen, denn »Von Afrika lernen heißt, sich bewegen lernen« (Lamprecht 2009: Klappentext).

5. Europa soll religiöse Toleranz von Afrika lernen

In westlichen Massenmedien erfreuen sich gruselige Bilder von religiösen Konflikten und Bürgerkriegen in Afrika großer Beliebtheit. Umso größer ist das Verdienst jener KinderbuchautorInnen, die die religiöse Toleranz als eine Einstellung betrachten, welche Europa von Afrika zu lernen hat. Ein Beispiel für diese literarische Gestaltung befindet sich in Hermann Schulz' Jugendroman *Wenn dich ein Löwe nach der Uhrzeit fragt* (2002). Inszeniert wird dieses religiös-friedliche Miteinander durch die transkulturelle Familie Kirschstein, die im Haus auf dem Hügel in Kigoma (Tansania) lebt: Der Vater ist ein Heide, die Mutter Masiti eine Musli-

min, Schwester Erna katholisch, die Brüder Karl und Adolf evangelisch, und der zwölfjährige jüngste Sohn Temeo darf sich noch entscheiden, ob er »bei den Muslimen oder bei den Christen mitmacht« (Schulz 2010: 87). Wie das Begleitheft zum Buch zeigt, ist Temeos Erzählweise mit einer pädagogischen Funktion beladen, denn sie soll für den Erwerb interkultureller Kompetenzen bei den SchülerInnen der Jahrgangsstufe 5/6 sorgen. Dabei steht die Sensibilisierung für religiöse Toleranz an erster Stelle: »[...] von Temeo erfahren sie [die Schüler in Deutschland; C.K.S.] Erstaunliches über das Nebeneinander verschiedener Religionen« (Riepe 2006: Klappentext). Offensichtlich ist man in Deutschland nicht nur in Schulen daran interessiert, dieses religiöse Nebeneinander von Afrika zu lernen, sondern auch in der Gesellschaft. Mutmaßlich wird damit beabsichtigt, im Hinblick auf die öffentlichen Debatten über das Kopftuch den Tendenzen der religiösen Intoleranz entgegenzuwirken. In einem Interview antwortete ein Kenner der afrikanischen Werthaltung, der Mainzer Soziologe Thomas Bierschenk, auf die Frage, ob es heute schon Werte gebe, die Europa von Afrika lernen kann, wie folgt:

Was ich auch immer wieder bemerke, ist die große religiöse Toleranz vieler Afrikaner. Da gibt es in einer Familie Christen, Moslems und Anhänger der einheimischen Religion. Eine Kopftuchdiskussion ist da schwer vorstellbar. [...] Aber insgesamt gibt es in Afrika eine größere religiöse Toleranz als bei uns. (Bach 2010: o.S.)

6. Europa braucht die afrikanische Gelassenheit

Der alltägliche Stress und die damit verbundenen psychischen Belastungen bilden eines der Lieblingsthemen der deutschsprachigen Literatur. In Hermann Hesses Erzählung *Unterm Rad* (1906) kann der Protagonist Hans Giebenrath erst durch seinen Tod der permanenten Belastung der schulischen Hektik entfliehen. Als eine Patentlösung für die Bewältigung von Stress wird in der deutschsprachigen Afrikaliteratur die Aneignung der gelasseneren Lebensweise der AfrikanerInnen empfohlen. So wird in Kinder- und Jugendbüchern die Unbekümmertheit des afrikanischen Lebens als eine Weltsicht beschrieben, die Europa zu lernen hat. In Marie-Florence Ehrets Jugendroman *Tochter der Krokodile* (2007) beispielsweise wird die Suche nach der afrikanischen Gelassenheit durch die Europäer wie folgt literarisch gestaltet: In einem Dorf in Burkina Faso übergibt Delphine ihrer Mutter ihre Tochter Fanta und wandert nach Paris aus. Durch ihren europäischen Aufenthalt ist sie »weiß, weiß wie die nassara (die Weiße)« (Ehret 2011: 151) geworden. Trotz dieses vollkommenen *Weißwerdens* findet sie die Idee, ihrer Tochter dieselbe Metamorphose in eine Europäerin zu ermöglichen, unheimlich. Sie sagt:

Ich werde dich nicht nach Frankreich mitnehmen, wo der Winter und die Menschen kalt sind und wo man sehr viel Geld zum Leben braucht. Geld zum Schlafen, Geld zum Essen, Geld zum Träumen ...[...] tanze mit deinen Freundinnen im Licht des Mondes, lerne weiter von deinem Lehrer, labe dich an den Mangos, berausche dich an den Klängen der Djembe. Träume weiter, meine Tochter, du musst noch lange nicht vom Tod unserer Götter und unserer Welt erfahren. (Ebd.: 151)

Man sieht hier, dass den impliziten LeserInnen, den europäischen Kindern, das Leben in Europa als eine dekadente Gesellschaft präsentiert wird, während das Leben in Afrika als ein Modell für sie erscheint.

7. Die Kraft des Versöhnens als Hilfsform für Europa

In den untersuchten Texten wird altersgerecht ein Perspektivwechsel auch in Bezug auf das afrikanische Modell der Suche nach Frieden vorgenommen. Offensichtlich nehmen die literarischen Erörterungen hierzu Bezug auf die bekannten gelungenen afrikanischen Mechanismen der Versöhnung wie die südafrikanische *Truth and Reconciliation* unter der Leitung von Erzbischof Desmond Tutu oder die ruandischen *Gacaca* nach dem Genozid, welche dazu beigetragen hatten, dass die Wunden nach den Gewalttaten schneller geheilt sind als dies der Fall in vergleichbaren Gewaltsituationen war. Die Autorenintention besteht darin, den intendierten LeserInnen, sprich der westlichen Jugend, zu zeigen, dass sie sich an die Gewaltsituationen im Geist der Versöhnung zu erinnern hat.

Diese Ansicht wird in Marie-Thérèse Schins' Kinderbuch *In Afrika war ich nie allein* (1999) erzählerisch erprobt. Die Autorin und Dozentin für Jugendliteratur inszeniert hier u.a. friedenspolitische Betrachtungen in Westafrika. Doro, die Erzählerin, begleitet ihren Vater auf seiner Reise durch Westafrika. In Ghana vergleicht die neugierige kleine Europäerin afrikanische und europäische Staatsmänner in ihrem Auftreten. Die Chiefs, die in dem *National Cultural Centre* an einem Fest teilnehmen, entsprechen in ihrem kindlichen Verständnis der Weltpolitik etwa dem deutschen Bundespräsidenten oder der niederländischen Königin. Umso größer ist ihre Überraschung, als sie feststellt, dass die unterschiedlichen Chiefs für den Frieden bereit sind, fröhlich zusammen zu tanzen. Die Frage, die Doro ihrem Vater stellt, zeigt, dass sie dafür plädiert, diesen Geist der Versöhnung in Europa zu implementieren. Sie fragt nämlich: »Glaubst du, Papa, bei uns würde die Ministerpräsidentin von Schleswig-Holstein mit dem aus Bayern auch so schön tanzen?« (Schins 2014: 110) Die hier gestellte Frage ist nicht so banal, wie sie klingt. Der Autor spielt hier offenkundig in einer kindgerechten Sprache auf die isolationistischen Tendenzen im Westen an, die Bündnisverpflichtungen verhindern. Die Autorenintention plädiert dafür, dass Europa von der afrikanischen Kraft der Versöhnung

lernt. Bartholomäus Grill, der ehemalige Afrika-Korrespondent der deutschen Wochenzeitung *Die Zeit* formuliert diese Idee prägnant: »Die Kraft des Vergebens und der Mut der Versöhnung – das sind vielleicht die wichtigsten Lektionen, die wir von Afrika lernen können« (Grill 2005: 28).

8. Abbau des Individualismus – Stärkung der Gemeinschaft

»Afrika hat der Welt etwas zu geben, das sie dringend braucht: Die Mahnung, dass wir mehr sind als die Summe unserer Teile, die Mahnung, dass strikter Individualismus uns schwächer macht.« (Tutu 2004: 39) Dieser Aufruf des südafrikanischen Friedensnobelpreisträgers Desmond Tutu wird in den untersuchten Texten auch erzählerisch erprobt. Die Autoren plädieren dafür, das Leben in den europäischen Gesellschaften nach dem afrikanischen Muster humaner zu gestalten, indem die Einflussnahme des Individuums zugunsten der Gemeinschaft reduziert wird. Marie-Thérèse Schins formuliert dieses Postulat prägnant im Titel ihres Kinderbuches *In Afrika war ich nie allein* (1999). Am Ende des Romans lässt sie die neunjährige Doro diese Auffassung wie folgt erklären: »Ich bin in Afrika, mitten in Afrika. Und ich glaube, ich habe mich in meinem ganzen Leben noch nie so wohl gefühlt« (Schins 2014: 124). Das pädagogische Ziel wird auch hier sichtbar, denn die Erzählerin empfindet dieses ungewohnte Leben in der Großfamilie nicht als unheimlich. Stattdessen erhofft sie sich, dass die Kinder in Deutschland, »denen ich von meiner Reise erzähle, auch hinfahren« (ebd.: 124).

Der Wunsch, die Zusammengehörigkeit von Afrika zu lernen, wird im Kinderbuch auch durch die positive Deutung der starken Präsenz der Familie und Gemeinschaft in der Erziehung der Kinder und im Alltagsleben sichtbar. In etlichen Textpassagen, kindgerechten Illustrationen und Vignetten wird zum Beispiel die Tatsache positiv bewertet, dass die Kinder von den Müttern, Tanten und anderen Mitgliedern der Familie auf dem Rücken getragen werden. In Annelies Schwarz' *Meine Oma lebt in Afrika* (1998) begleitet Eric aus Bremen seinen besten Freund Flo nach Ghana, das Herkunftsland dessen Vaters. Während der Begrüßungszeremonie bemerken die Kinder aus Deutschland, wie geschickt ein neunjähriges Mädchen ein Baby auf dem Rücken trägt, das sein »Kind ja nicht sein [kann]« (Schwarz 1998: 29). Die meisten AutorInnen, die diese Sitte beschreiben, unterstreichen dabei, dass bei dieser Alternative zum Kinderwagen der Körperkontakt mit den Familienmitgliedern gut für das Baby sei, wohingegen die Kinder in Europa in Kinderwagen herumgefahren würden. Diese positive Deutung der Erziehung des Kindes durch die ganze Gemeinschaft in Afrika gilt im Kontext der Frauenbewegung offensichtlich als ein Argument zur Erleichterung der Mütter, die Kinder und Beruf in Einklang bringen wollen. In ihrem Aufsatz im Sammelband *Karriere und Kind* (2005) argumentiert die Wissenschaftlerin Erdmute Alber wie folgt: »An einer afri-

kanischen Universität sind mitgebrachte Hunde undenkbar, während Stillkinder durchaus normal sind. Hier sollten wir umgehend von Afrika lernen« (Alber 2005: 49).

Eine weitere positive Facette der Zusammengehörigkeit, der die Kinder- und Jugendliteratur sich widmet, ist der Umgang mit dem Alter und dem Sterben. Die Wichtigkeit der älteren Menschen ist im deutschsprachigen Kinderbuch ein ziemlich verbreitetes Thema. In *Opa sagt, er ist jetzt Ritter* (2008) lässt Dagmar H. Müller, Kinderbuchpreisträgerin des Landes Nordrhein-Westfalen 2006, den kleinen Jonathan aus der Ich-Perspektive von der schwierigen gesundheitlichen Lage seines Großvaters erzählen. Jonathans Sympathie für seinen an Parkinson erkrankten Opa ist ungetrübt. Der Junge zeigt großes Einfühlungsvermögen ihm gegenüber. Für ein Kinderbuch ist die Erziehungsfunktion ohne Weiteres sichtbar: Es zeigt nicht nur den humanen Umgang mit todkranken Menschen, sondern beurteilt unterschwellig auch die Vernachlässigung alter Menschen als ein Gesellschaftsproblem. In der Kinder- und Jugendliteratur, deren Handlung auf dem afrikanischen Kontinent spielt, wird Afrika häufig als ein Modell in diesem Bereich unterbreitet. Gezeigt wird, wie die EuropäerInnen die älteren Menschen vernachlässigen, wohingegen die AfrikanerInnen, welche Körper und Geist nicht trennen, sie bis ins Jenseits begleiten. In Hermann Schulz' oben analysiertem Jugendroman *Wenn dich ein Löwe nach der Uhrzeit fragt* (2002) werden die zwei letzten Kapitel der Bestattung des verstorbenen Geologen Kirschstein gewidmet. Temeo erzählt, wie alle Menschen aus der ganzen Gegend zum Begräbnis erscheinen und ein richtiges Fest veranstalten. Seinen europäischen impliziten AdressatInnen erklärt er die Stimmung wie folgt:

Falls du nicht zufällig aus Kigoma bist, kannst du dir das vielleicht nicht vorstellen. Sie sangen keine Lieder aus dem Gesangbuch. Sie erfanden alles in dem Augenblick. Und es klappt wunderbar. Es waren Lieder auf Doktor Kirschstein. Von dem was er, der König der Steine, in seinem Leben alles Gutes getan hatte. Dann tauchte die erste Trommel auf, zwei, drei Geigen meldeten sich. Es wurde ein irres Konzert, durch alle Straßen hindurch. Und wenn du meinst, die Leute hätten Trauerlieder gesungen, irrst du dich schon wieder. Viele tanzten im Trauerzug, und es war sehr traurig und fröhlich zugleich. (Schulz 2010: 117)

Man wird das hier entstandene Bild und die Autorintention schwer anders interpretieren können als die bei den Theologen, Lebensrechtsaktivisten und sonstigen Euthanasiegegnern verbreitete Ansicht, wonach Europa viel von Afrika in Sachen Umgang mit dem Tod zu lernen hat. In seiner Abschlussarbeit über das Afrika-Bild in österreichischen Schulbüchern stellt Peter Lintner diese Hilfsbedürftigkeit Europas fest und schlägt vor, in Sachen Umgang mit dem Alter die Hilfe aus dem hilfreichen Afrika zu suchen:

In Punkto Umgang mit alten Menschen könnten wir durchaus einiges von Afrika lernen. Zugespitzt könnte man sogar sagen, dass uns Afrika ›EntwicklungshelferInnen‹ schicken sollte, um uns den richtigen Umgang mit Alter beizubringen. Auch in Bezug auf ein ökologisches und weniger konsumorientiertes Leben könnten wir EuropäerInnen uns einiges von Afrika abschauen. (Lintner 2012: 215)

Insgesamt bedeutet das Postulat »Von Afrika lernen« in der Kinder- und Jugendliteratur zu Afrika hauptsächlich die vergessenen oder völlig abhanden gekommenen Werte wieder aufleben zu lassen: Vitalität, Solidarität, Gemeinschaft, Respekt vor dem Alter usw., also Eigenschaften, welche in den Augen der untersuchten Autoren in Afrika zu finden sind.

9. Schlussbemerkungen

Die Kinder- und Jugendliteratur zu Afrika eröffnet die Möglichkeit, die beim ersten Blick scheinbar kontrafaktische Ansicht »Von Afrika lernen« doch zu erproben. Die untersuchten Texte gehen allerdings nicht das Risiko ein, Europa seine Urheberrechte auf die Moderne abzuerkennen, wie das beispielsweise bei der postkolonialen Literatur der Fall ist (vgl. dazu Albrecht 2008). Parallel zu der europäischen, auf dem ökonomischen Wohlstand beruhenden Welthaltung, plädieren die untersuchten AutorInnen dafür, im Sinne vom ›Denken in Optionswerten‹ die afrikanische Form der Moderne in Betracht zu ziehen. Sie verstehen diese Gesellschaftsform als eine, die Ursprünglichkeit, Lebensfreude, religiöse Toleranz, Kraft der Versöhnung, Zusammengehörigkeit, kurz, Menschenwohl höher als den industrialisierten Wohlstand des Westens einstuft. Weiter noch, sie erörtern das Miteinbeziehen dieser Werte aus Afrika als eine Entwicklungshilfe, als Beitrag Afrikas zur Entwicklung Europas. In diesem Sinne wird der politische Horizont ihrer Texte dem gerecht, was Horst Köhler sich von der deutschen Entwicklungspolitik wünscht, nämlich dass sie sich von der Idee der Entwicklung als kulturellem Bewertungsmaßstab entfernt und sich stattdessen eine afrikanische Moderne *sui generis* darstellt, die nicht im westlichen Sinne verstanden wird. Wenn man den Entwicklungsbegriff als eine Transformation von Gesellschaften sowohl im Süden als auch im Norden versteht, so Köhler weiter, dann würde die richtige Frage lauten: »Was kann Afrika von den Europäern lernen?« und gleichzeitig auch: »Was kann Europa von den Afrikanern lernen?« (Köhler 2014: 11). Als Ausklang der vorliegenden Studie muss abschließend dafür plädiert werden, dass Afrika auch von Afrika lernen sollte, denn die hier zu Recht positiv erörterten Verhaltensweisen bzw. Erfolgsgeschichten und die unglücklichen Notlagen halten sich in Afrika offenkundig die Waage.

Literatur

- Alber, Erdmute (2005): Drahtseilakt? Plädoyer für ein Leben auf vielen Füßen. In: Nikola Biller-Andorno u.a. (Hg.): Karriere und Kind. Erfahrungsbericht von Wissenschaftlerinnen. Frankfurt a.M., S. 41-50.
- Albrecht, Monika (2008): ›Europa ist nicht die Welt‹. Post-Kolonialismus in Literatur und Geschichte der westdeutschen Nachkriegszeit. Bielefeld.
- Appiah, Kwame A. (1992): In my father's house. Africa in the philosophy of culture. London.
- Bach, Solveig (2010): 50 Jahre nach dem Kolonialismus. Afrika und der ›Ressourcenfluch‹, Interview mit Thomas Bierschenk. In: n-tv v. 16. August 2010; online unter: www.n-tv.de/politik/Afrika-und-der-Ressourcenfluch-article1265746.html [Stand: 04.04.2020].
- Braun, Barbara (2013): Beeil dich, aber mach langsam. Bilder und Geschichten einer Auszeit in Afrika. Norderstedt.
- Cobbah, Josiah A. M. (1987): African Values and the Human Rights Debate. An African Perspective. In: Human Rights Quarterly 9, S. 309-331.
- Colisson, Sonja (2016): YGABN – Kick Off Event: Learning from Africa. Online unter: <https://web.facebook.com/events/hamburgo/ygabn-kick-off-event-learning-from-africa/1250103808375748/> [Stand: 04.04.2020].
- Doppelfeld, Basilius (1994): In der Mitte: Der Mensch. Wie Afrika Entwicklung versteht. Münsterschwarzach.
- Ehret, Marie-Florence (2011): Tochter der Krokodile. Frankfurt a.M.
- Grill, Bartholomäus (2005): Ach, Afrika. Berichte aus dem Inneren eines Kontinents. München.
- Hirsch, Klaus (Hg.; 2000): Von Afrika lernen. Europäisch-afrikanischer Dialog. Bad Bod.
- Hofmann, Michael/Morrien, Rita (Hg.; 2012): Deutsch-afrikanische Diskurse in Geschichte und Gegenwart: Literatur- und kulturwissenschaftliche Perspektiven. Amsterdam.
- Jahn, Friedrich L./Eiselen, Ernst (1816): Die deutsche Turnkunst zur Errichtung der Turnplätze. Berlin.
- Kimmerle, Heinz (1994): Die Dimension des Interkulturellen: Philosophie in Afrika – afrikanische Philosophie. Zweiter Teil. Supplemente und Verallgemeinerungsschritte. Amsterdam, Atlanta.
- Köhler, Horst (2009): Entwicklungshilfe. Von Afrika lernen – geht das? In: Die Zeit v. 22. Dezember 2009, S. 45.
- Ders. (2014): Auf Augenhöhe. Warum es unmöglich ist, über Afrika zu reden und warum daraus keine Sprachlosigkeit erwachsen darf. Ein Plädoyer für eine neue Art der deutsch-afrikanischen Beziehungen. In: Zur Sache BW. Evangelische Kommentare zu Fragen der Zeit 26/2: Das ist Afrika! – Kontinent der

- Krisen, Kontinent der Chancen: Ein Heft über unser Verhältnis zu Afrika, S. 8-13.
- Koptagel-Ilal, Günsel (2002): Migration und Trauma. Zur Psychodynamik der Konflikte und Traumata. In: Ibrahim Özkan/Annette Streeck-Fischer (Hg.): Trauma und Gesellschaft. Vergangenheit in der Gegenwart. Göttingen, S. 196-207.
- Kügler, Joachim (2012): Von Afrika lernen? In: Bibel und Kirche 3, S. 147-148.
- Lamprecht, Johnny (2009): Afrika bewegt uns: Mit Bewegungsspielen, Spielliedern und Tänzen für Kinder. Münster.
- Lintner, Peter (2012): Das Afrikabild in gegenwärtigen österreichischen Geographieschulbüchern. Eine ideologiekritische Analyse der Unterrichtswerke der HS und der AHS-Unterstufe des Schuljahres 2007/2008. Diplomarbeit. Wien.
- Mabe, Jacob E. (2013): Andere Kulturen – andere Werte? Was die Welt von Afrika lernen kann. In: Gabriele Münnix (Hg.): Wertetraditionen und Wertekonflikte. Ethik in Zeiten der Globalisierung. Nordhausen, S. 219-230.
- Mueller, Dagmar H. (2008): Opa sagt, er ist jetzt Ritter: Vom Leben mit Parkinson. München.
- Nierman, Jan E. (2013): Schlingensiefel und das Operndorf Afrika. Analysen der Alterität. Wiesbaden.
- Pfaff, Isabel (2016): Afrika von Geschäftemachern und Ausbeutern. In: Süddeutsche Zeitung v. 20. März 2016; online unter www.sueddeutsche.de/politik/afrika-von-geschaeftemachern-und-ausbeutern-1.2915221 [Stand: 04.04.2020].
- Prochazkova, Iva (2000): Vinzenz fährt nach Afrika. Hamburg.
- Riepe, Regina/Riepe, Gerd (2006): Wenn dich ein Löwe nach der Uhrzeit fragt. Didaktisches Material zu Ostafrika für die Sekundarstufe I. Wuppertal.
- Schins, Marie-Thérèse (2014): In Afrika war ich nie allein. München.
- Schreiber, Jörg-Robert/Siege, Hannes (Hg.; 2016): Orientierungsrahmen für den Lernbereich Globale Entwicklung im Rahmen einer Bildung für nachhaltige Entwicklung. Bonn.
- Schulz, Hermann (2010[2002]): Wenn dich ein Löwe nach der Uhrzeit fragt. München.
- Schwarz, Annelies (1998): Meine Oma lebt in Afrika. Weinheim.
- Senghor, Léopold S. (1939): »Ce que l'homme noir apporte«. In: Cardinale Verdier u. a. (Hg.): L'homme de couleur. Paris, S. 291-313.
- Stoisser, Hans (2015): Der schwarze Tiger: Was wir von Afrika lernen können. München.
- Tutu, Desmond (2004): Gott hat einen Traum. Neue Hoffnung für unsere Zeit. München.
- Widmann, Andreas M. (2009): Kontrafaktische Geschichtsdarstellung. Untersuchungen an Romanen von Günter Grass, Thomas Pynchon, Thomas Brussig, Michael Kleeberg, Philip Roth und Christoph Ransmayr. Heidelberg.
- Wilpert, Gero (2001): Sachwörterbuch der Literatur. Stuttgart.

Yong, Erick (2017): Innovative Strukturen nutzen. In: Thomas Schmidt/Kay Pfaffenberger/Stefan Liebing (Hg.): Praxishandbuch Wirtschaft in Afrika. Wiesbaden, S. 147-156.

Von Édouard Glissant zu Yoko Tawada

Die entgrenzte Sprache in den postkolonialen Kulturtheorien und den Interkulturellen Literaturen in Deutschland

Helke Kuhn

Abstract

Using the term ›créolisation‹ borrowed from linguistics, Édouard Glissant describes his cross-cultural reflections which bear witness to the insight that dichotomous thinking can no longer do justice to the problems our contemporary societies are facing today. To Glissant, the growing worldwide relations are analogous to the linguistic phenomenon of créolisation and the Creole languages. When different cultures meet in the Antilles, a »matière inédite« (Glissant 1997a: 25) of the Creole language and culture emerges, something new and unpredictable emerges from the global relations between peoples and cultures. When reading the texts of the Japanese writer Yoko Tawada, exactly this impression of the new and unpredictable in the language is created. Behind her very special use of the German language lies a strategy of poetic emancipation and liberation of the language, which the ludic interaction between Japanese and Germans entails. Against the background of Édouard Glissant's reflections and the texts of Yoko Tawada used as an example, this essay will show how writers and authors enrich language and literature on the basis of their own experiences with shifts, changes of perspective, and how they approach a particular idea of world literature or ›littérature-monde‹.

Title: *From Édouard Glissant to Yoko Tawada: The borderless language in postcolonial cultural theories and intercultural literatures in Germany*

Keywords: *creolization; displacement; world literature; symbolic competence*

1. Einleitung

Vor dem Hintergrund kultur- und sprachtheoretischer Reflexionen möchte ich in meinem Beitrag einen Bogen schlagen von dem karibischen Philosophen und

Schriftsteller Édouard Glissant¹ zu der japanischen Schriftstellerin Yoko Tawada. Diese Zusammenführung folgt der Frage, auf welche Weise Autoren und Autorinnen aufgrund ihrer ganz eigenen, aber auch ähnlichen Erfahrungen des *displacement*, des Perspektivwechsels und der Relativität von Perspektive, sowohl Sprachen und Literaturen bereichern als sich auch einer besonderen Realisierung der Idee einer Weltliteratur bzw. einer »littérature-monde« nähern.

Der theoretische Hintergrund ist der Zusammenhang zwischen postkolonialer Theorie, Literatur und Interkulturalität. Wir nähern uns folglich skizzenhaft der postkolonialen Theorie und Sprachphilosophie Édouard Glissants, um in einem zweiten Schritt exemplarisch an einem Textausschnitt die Sprachphilosophie Yoko Tawadas zu beleuchten. Dabei verfolge ich die These, dass Édouard Glissants postkoloniale Theorie und Sprachphilosophie der Kreolisierung, die in ihrer Zeit hermetisch und komplex erschien, bei einer zeitgenössischen Autorin, die als die deutschsprachige Repräsentantin interkultureller Literatur schlechthin gilt, ihre ganz eigene Umsetzung in den Texten erfährt, auch wenn von keiner expliziten Intertextualität auszugehen ist.

Die literarische Technik einer, wie im Titel genannten »entgrenzten« Sprache bei Glissant sowie bei Tawada, beschreibt letztendlich das Charakteristische der literarischen Sprachverwendung an sich. Die Literarizität oder Poetizität erfordert vom Rezipienten eine besondere Interpretationsleistung, deren Ausgangspunkt in der von Claire Kramsch beschriebenen »symbolischen Kompetenz« (Kramsch 2011) liegt. In einem zunehmend als komplex empfundenen Weltganzen ist diese als Schlüsselkompetenz für das Verstehen von Bedeutungsbildungsprozessen zu betrachten: »Today it is not sufficient for learners to know how to communicate meaning; they have to understand the processes of meaning making itself« (Kramsch 2006: 250). Durch eine Verschiebung von der Bedeutungserschließung auf die Bedeutungsbildung bei der Betrachtung literarischer Texte kann nach Kramsch zudem eine »transkulturelle Mentalität bzw. eine translinguale Kompetenz« (Kramsch 2011: 40) erworben werden.

2. Sprachliche und kulturelle Kreolisierung

Der 2011 verstorbene Poet und Schriftsteller Édouard Glissant wird heute zu Recht als einer der wichtigsten Vordenker postkolonialer sowie globalisierungsphilosophischer Fragen betrachtet. Glissants frühe wie auch späte Texte sind hochaktuell, da sie einen dringend benötigten Gegenentwurf zu einer Politik liefern, in der sich nationalistische Positionen in Debatten über Integration neu formieren. Glissant arbeitete nicht nur an einer »Poetik der Beziehung« – er sucht darüber hinaus ganz

1 Zu sämtlichen Ausführungen über Édouard Glissants Poetik und Theorie vgl. Kuhn 2013.

konkret die Begegnung mit der Welt und wiederholt bei Lesungen und verschiedenen Gesprächen unermüdlich: »Ich kann mich mit dem Anderen austauschen, ohne mich deswegen zu verlieren oder zu verfälschen.« (Übersetzt nach Glissant 2006: 208)²

Mit dem der Linguistik entlehnten Begriff der *créolisation* beschreibt Glissant seine kulturtheoretischen Reflexionen, die von der Einsicht zeugen, dass ein dichotomisches Denken den Problemen, mit denen unsere heutigen Gesellschaften konfrontiert sind, nicht gerecht werden kann. Während sich ähnliche Konzepte ausschließlich auf Globalisierungspänomene beziehen,³ kann Glissant auf den Antillen von einer ›historischen Tradition‹ der *créolisation* sprechen. Gerade die Erfahrung mit den komplexen, aus vielen verschiedenen Elementen zusammengesetzten, karibischen Kulturen ermöglicht es Glissant, eine poetische Vision der zukünftigen Welt zu entwerfen. Das Begreifen dessen, was Glissant, ausgehend von den Erfahrungen der ehemaligen Sklavengesellschaft Martiniques, ›über die Welt‹ mitzuteilen hat, ist für alteingesessene Kulturen Europas von äußerstem Interesse, um der Mixophobie, der Angst vor Kulturmischung, entgegenzutreten.

Die wachsenden weltweiten Beziehungen werden von Glissant in Analogie zum linguistischen Phänomen der *créolisation* und der kreolischen Sprachen gestellt.⁴ Wie beim Zusammentreffen verschiedener Kulturen auf den Antillen eine »*matière inédite*« (Glissant 1997a: 25) der kreolischen Sprache und Kultur entsteht, so entstehe aus den globalen Beziehungen zwischen den Völkern und Kulturen etwas Neues und Unvorhersehbares.

3. Postkoloniale und poststrukturalistische Ansätze

Édouard Glissants bedeutender und umfangreicher Theoriekörper hat maßgeblich dazu beigetragen, dass der karibische Raum als eine besondere »Landschaft der

2 »Je peux changer en échangeant avec l'autre, sans ne me perdre pourtant ni me dénaturer.« (Glissant 2006: 208)

3 Unter verschiedenen Begriffen haben ähnliche Konzepte eine Art Hochkonjunktur als »Culturas Híbridas« bei Néstor García Canclini, »la pensée métisse« bei Serge Gruzinski, »Deterritorialization« bei Arjun Appadurai, »Ortspolygamie« bei Ulrich Beck, »Cross-Culturality« bei Wilson Harris, »Transnational Connections« bei Ulf Hannerz, »Mulattisierung« bei Hugo Loetscher, »Syncretism« bei Roger Bromley oder »Transkulturalität« bei Wolfgang Welsch erfahren. Diese Auflistung ist dem Text *Als Frau Sprache feststellte, dass sie keine Wurzeln, sondern Füsse hatte. Reflexionen über eine globale Literaturwissenschaft, ausgehend von einem internationalen Kreolismus* von Jeroen Dewulf (2002: o.S.) entnommen.

4 »[...] la langue créole apparaît comme organiquement liée à l'expérience mondiale de la relation. Elle est littéralement une conséquence de la mise en rapport de cultures différentes, et n'a pas préexisté à ces rapports. Ce n'est pas une langue de l'Etre, c'est une langue du Relaté.« (Glissant 1981: 241)

Theorie« (Ette 2005: 154) gilt, da er »zu den wichtigsten Exporteuren von Kultur- und Literaturtheorie« (ebd.: 154) gehört. Die »Fähigkeit, in verschiedenen Logiken mehr oder minder gleichzeitig zu denken und zu leben« (ebd.: 154), wird als äußerst fruchtbare Bedingung für die Bildung transkultureller Theorien betrachtet.

Da postkoloniale Theorien anfangs hauptsächlich in den USA, Australien und England entwickelt wurden, sind darin Positionen vor allem der anglophonen Autoren der Karibik wie Edward Kamau Brathwaite, Wilson Harris und Derek Walcott eingeschlossen. Abgesehen von Frantz Fanon wurden die Positionen der frankophonen Autoren und Autorinnen und Intellektuellen der Karibik erst in den letzten Jahren vermehrt in den postkolonialen Diskurs aufgenommen. Die Hauptthemen der postkolonialen Theorie wie die Wiederaneignung der Geschichte, Schreiben und Mündlichkeit, Hybridität, Subalternität, die Problematisierung von Identität und die Konstruktion des Anderen sind in Glissants Werk ebenso zentral wie die Analyse des Sprachproblems. Zunächst sind diese gemeinsamen Punkte den Ähnlichkeiten der kolonialen Erfahrung zuzuschreiben. Darüber hinaus ist jedoch nicht zu vergessen, dass Glissants intellektuelle Entwicklung seit 1946 mit Beginn seines Studiums der Philosophie an der Sorbonne und der Ethnologie am *Musée de l'Homme* eng mit den Denkbewegungen der Phänomenologie, dem Marxismus und dem Poststrukturalismus verbunden war, prägten diese Erscheinungen doch die gesamte Pariser Intelligenzija der 50er bis 70er-Jahre. Es handelte sich dabei um die gleichen geisteswissenschaftlichen Reflexionen, die auch für die Konstruktion der postkolonialen Theorie zentral waren. Die Vielzahl von Übereinstimmungen zwischen poststrukturalistischen und postkolonialen Überlegungen zeigt, wie beide Richtungen eine gegen das Establishment gerichtete Perspektive teilen. So beinhalten die Theorie der Hybridität sowie ihre karibischen Konzepte des *métissage*, der *créolisation* und der *créolité* eine Kritik an jeglichem Appell der Reinheit. In ähnlicher Weise spricht der poststrukturalistische Denker Jacques Derrida von einem »discours philosophique impur, menacé, bâtard, hybride« und betont dabei, dass »ces traits ne sont pas négatifs« (Derrida 1993: 94). Eine gegenseitige Befruchtung beider Richtungen liegt beispielsweise bei Homi K. Bhabhas Lektüre der Texte Jacques Derridas vor. Dieser wiederum zitiert die Denkfigur der »Relation« Glissants und arbeitet mit ihr. Dass Glissant eine ähnliche intellektuelle Welt wie die anglophonen Theoretiker des Postkolonialismus bewohnt, ist darauf zurückzuführen, dass diese sich stark an der französischen poststrukturalen Theorie orientierten, womit eine indirekte Verbindung zwischen ihnen und Glissant zu sehen ist (vgl. Britton 1999: 5).

Gilles Deleuze und Félix Guattari, die zweifelsohne zu den bedeutendsten Denkern des 20. Jahrhunderts und der Postmoderne gehören, stellen mit ihren Reflexionen über das Rhizom Rationalismus, Essentialismus und Kapitalismus sowie traditionelle Wissenskonzepte und -organisationen in Frage. In dieser Denkfigur des Rhizoms hat Glissant eine Denkfigur wiedergefunden, die er bereits in seinen

ersten Werken ausgehend von seiner Heimatinsel Martinique, dem Archipel der Antillen und deren Urwäldern in Form von Vernetzung, Verflechtung und Beziehung herausgearbeitet hatte.

Obgleich Glissant nie wie Aimé Césaire als Politiker tätig war, leistete sein Werk einen entscheidenden Beitrag zur Entwicklung eines eigenen kollektiven Bewusstseins der antillanischen Bevölkerung: Als Direktor des *Courrier de l'Unesco* in Paris, dann als Professor an den Universitäten von Bâton Rouge und von New York tritt Glissant in seiner zweiten Lebenshälfte mehr und mehr nicht nur als Vordenker postkolonialer Fragen, sondern auch als Globalisierungsphilosoph in Erscheinung. Seine Beobachtungen der kulturellen Prozesse auf den Antillen können als Mikrostruktur zur derzeitigen globalisierten Welt als Makrostruktur gelesen werden.

3.1 Sprache als Rhizom

Die Konstruktion einer eigenen Identität und eines kollektiven historischen Bewusstseins auf den Antillen ist, wie Glissant wiederholt im *Discours antillais* zum Ausdruck bringt, eng mit der kreativen Erforschung einer eigenen antillanischen Ausdrucksmöglichkeit verbunden. Zu Glissants Versuch, das Minoritäre der Antillen zum Ausgangspunkt seiner Poetik zu machen, gehört die besondere Gewichtung der oralen kreolischen Sprachen Martiniques. Glissant wie auch die ihm folgende Schriftstellergeneration der »nouvelle littérature antillaise« (vgl. Titel von Ludwig 1994) brechen mit den traditionellen Regeln des »bon usage«⁵. Die Notwendigkeit, eine eigene Ausdrucksweise zu finden, um der kulturellen Entfremdung zu entgehen, steht im Zentrum des Interesses der karibischen Autoren und Autorinnen. Die kreolischen Sprachen der Karibik stellen dabei die Verkörperung der disparaten kulturellen Dimensionen dar, die in der Zeit der Plantagen und der Sklaverei unfreiwillig zusammengebracht wurden.⁶ Als solche sind sie durch eine Kombination aus Zwang, List,⁷ Verwirrung und Indirektheit charakterisiert. Außerdem handelt es sich aber auch um kodifizierte Sprachen der Verteidigung der Sklaven gegenüber den Sklavenhaltern, die in sich die Spuren der ersten eigenen kulturellen Reaktionen auf die Unterdrückung tragen. Das von den Kolonialherren aufgezwungene Französisch erfüllt nicht das Bedürfnis nach einer adäquaten Sprache, mit der der Sprecher oder die Sprecherin sich auf »natürliche« Weise identifizieren kann. Das Kreolische ist allerdings auch nur eine »Pseudo-Muttersprache«, ein Ersatz für eine verloren gegangene afrikanische Sprache, die ihrerseits nur ein Konstrukt der Fantasie ist:

5 »La langue de la nouvelle littérature antillaise constitue un défi au »bon usage« traditionnel, soit la langue codifiée en France aux XVI. et XVII. siècles.« (Ludwig 1994: 25)

6 Zur Entstehungsgeschichte der Kreolsprachen vgl. Bernabé (1983) sowie Fleischmann (1986).

7 Vgl. den Anhaltspunkt »Les ruses du créole« (Glissant 1981: 235).

First language – lost language – the mother tongue is a sort of form lacking any content. Unattested, it can express itself only as nostalgia... Nostalgia for ›Africa mater‹ [...] is, for many people, a nostalgia for the paradise of this first language. This creates a vacuum which is then filled by creole intervening as a kind of pseudo-mother tongue. (Toumson 1989: 79)

Neben den historischen Fakten, die den Status der kreolischen Sprache als autonome Sprache der Sklaven widerlegt, führt Glissant ein weiteres Argument gegen den Versuch, das Kreolische zur Nationalsprache zu erheben, an: Auf das Plantagensystem der Antillen folgte keine autonome wirtschaftliche Produktion, in der das Kreolische funktional verankert gewesen wäre. Stattdessen wurde ein Wirtschaftszweig ausgebaut, der seither auf Subventionen der Metropole und Dienstleistungen wie dem Tourismus basiert und in dem nur das Französische als Kommunikationsmittel geeignet ist. Auf den in wirtschaftlicher Abhängigkeit zu Frankreich stehenden Antillen wurde das Französische zur Sprache des Konsums, das Kreolische hingegen dient keiner Produktion und kann sich somit nicht funktional entwickeln.

Mit der entschiedenen Ablehnung, seine Texte kreolisch zu verfassen, nimmt Glissant eine Gegenposition zu den Autoren Patrick Chamoiseau, Jean Bernabé und Rapaël Confiand ein, die, ausgehend von seinem Begriff der *créolisation*, jenen der *créolité* entwickelten (vgl. Chamoiseau/Confiand/Bernabé 1993). Das Kreolische schriftlich zu fixieren, wie es ursprünglich Ziel dieser Autoren war, bedeutet für Glissant die Vereinheitlichung der verschiedenen kreolischen Sprachen und die Beraubung ihres freien Rhythmus im Mündlichen. Während die Autoren der *créolité* gerne die Verwandtschaft zwischen sich und Glissant betonen und ihn als ihren Vordenker nennen, weist Glissant die Nähe zur *créolité* in diesem Punkt vehement zurück. Wie er in seiner *Poétique de la relation* betont, weist das Denkgebäude der *créolité* Strukturen auf, die der prinzipiellen Offenheit des Kreolisierungsprozesses sowie der Vorstellung der Sprache als Rhizom zuwiderlaufen (vgl. Glissant 1990: 103).

Es gilt für Glissant, vor allem den prozesshaften Charakter der kreolischen Sprachen zu bewahren. Daher lehnt er jegliche Fixierung ab, die diesen Prozess des fortwährend neuen ›In-Beziehung-Setzens‹ mit anderen Sprachen zum Stillstand bringen und letztendlich zu alten Mustern der generalisierenden und essentialistischen Identitätsdiskurse zurückführen würde.

Michel Giraud konstatiert aus diesem Grund, dass Glissant der eigentliche Antreiber und Innovator der »mise en relation« der Welt sei, während das Theoriegebäude der *créolité* rückwärtsgerichtet sei: »Si rupture il y a dans la pensée antillaise contemporaine, c'est avec ce dernier [Glissant; H.K.] qu'elle advient.« (Giraud 1997: 804)

Ein wesentlicher Aspekt der *écriture* Glissants wird bereits selbst von ihm in seinem *Discours antillais* beschrieben: das Integrieren der Oralität in die französische Schriftsprache und die damit einhergehende Relativierung des Französischen.⁸ Glissant verteidigt die kreolischen Sprachen und integriert einzelne Wörter und Sätze in seine Texte, charakteristisch für Glissant sind allerdings nicht die durchaus von ihm kritisch betrachteten Kreolismen,⁹ sondern vor allem die Kreolisierung der Syntax. Glissant verwendet zwar in seinem gesamten Romanwerk die französische Sprache, jedoch wird diese mit einer bemerkenswert kreativen Freiheit mit einer aus der kreolischen Oralität stammenden Syntax ausgestattet. Diese bricht die lineare Logik der französischen Syntax durch ihren indirekten und elliptischen Stil, der sich durch rhythmische Wiederholungen auszeichnet. Glissants Literatursprache kann somit als ein literarisches Sprechen beschrieben werden, das sich an der Grenze zwischen Oralität und Schriftlichkeit bewegt und wesentliche Eigenarten des Kreolischen dem Französischen einverleibt. Die von Glissant verwendeten Techniken der Oralität wie Anhäufung (*accumulation*), Wiederholung, Zirkularität, Redundanz und Assonanz stehen im Gegensatz zu Literaturen, die sich durch Klarheit und Prägnanz auszeichnen.

Die Lektüre der Romane Glissants erweist sich als schwierig, da der Rezipient oder die Rezipientin sich von einer Lesegewohnheit lösen muss, bei der Sinneinheiten und Satzteile durch Satzzeichen in einer Syntax unter- und übergeordnet werden. Glissants *écriture* setzt sich aber aus einer Aneinanderreihung gleichberechtigter Parataxen zusammen, deren Rhythmisierung nur durch den mündlichen Sprechakt erfolgt.

Eine solche Satzstruktur ließe sich weniger in einem Baummodell »à la Chomsky« (Deleuze/Guattari 1980: 13) veranschaulichen als vielmehr in einer rhizomatischen Vernetzung.¹⁰

8 »C'est cela, relativiser la langue française. Elle peut être ou devenir langage pour celui-ci, »composante« pour celui-là, langue d'appoint pour un autre. Par-là elle entrera dans la relation multiple au monde. Accepter cette relation, l'enseigner, c'est ouvrir le possible sans imposer la fixité tyrannique.« (Glissant 1981: 322)

9 »La subversion vient de la créolisation (ici, linguistique) et non des créolismes. Ce que les gens retiennent de la créolisation, c'est le créolisme, c'est-à-dire: introduire dans la langue française des mots créoles, fabriquer des mots français nouveaux à partir des mots créoles. Je trouve que c'est le côté exotique de la question. [...] La créolisation pour moi n'est pas le créolisme: c'est par exemple engendrer un langage qui tisse les poétiques, peut-être opposées, des langues créoles et des langues françaises.« (Glissant in Gauvin 2010: 25f.)

10 Vgl. »L'arbre linguistique à la manière de Chomsky commence encore à un point S et procède par dichotomie. Dans un rhizome au contraire, chaque trait ne renvoie pas nécessairement à un trait linguistique: des chaînons sémiotiques de toute nature y sont connectés à des modes d'encodage très divers, [...] mettant en jeu non seulement des régimes de signes différents, mais aussi des statuts d'états de choses.« (Deleuze/Guattari 1980: 13)

Bereits in den ersten Romanen kommt also eine Ästhetik des Rhizoms zur Anwendung, nach der eine hierarchielose Koexistenz, ein Wuchern der Verbindungslinien und Relationen und ein »tout est mis dans tout« (Joubert 2005: 24) zu einer zersprengten und *entgrenzten* Syntax führt. Dabei tritt das Mündliche mit dem Schriftlichen in eine dialektische Beziehung: Im Bild des Rhizoms gesprochen, wachsen die Spuren des kreolischen Mündlichen ins Schriftliche. Einerseits behindert dieser Prozess nicht die offene und flexible Entwicklung der kreolischen Mündlichkeit, andererseits bricht die Starrheit der französischen Schriftlichkeit durch den Kontakt mit dem Mündlichen auf.

In Glissants Frühwerk wird allerdings auch schon auf die »relation multiple au monde« (Glissant 1981: 322) angespielt, die erst in *Tout-monde* literarisch umgesetzt wird, nämlich in Form der Begegnung des Französischen mit anderen Sprachen der Welt. Poetologisch gestaltet sich diese Begegnung vom vielsprachigen karibischen Raum her, dessen Schriftsteller »en présence de toutes les langues du monde« (Glissant 1996: 40) schreibt. Damit ist weder ein Schreiben in verschiedenen Sprachen noch eine Synthese verschiedener Sprachen gemeint, sondern: »des ouvertures linguistiques qui [me] permet[tent] de concevoir les rapports des langues entre elles aujourd'hui sur la surface de la terre« (Glissant 1996: 40).

Aus dieser Perspektive ist Sprache als ein interkulturelles Rhizom zu betrachten: Eine Sprache vernetzt sich mit anderen Sprachen, wobei entscheidend ist, dass nun die Sprechweisen der oralen Traditionen unterdrückter Kulturen auch einen Platz in dem Miteinander der Sprachen erhalten. In diesem Sinne wird die Ära der »reinen« Sprachen von Glissant als für beendet erklärt: »L'ère des langues orgueilleuses dans leur pureté doit finir pour l'homme: l'aventure des langages (des poétiques du monde diffracté mais recomposé) commence.« (Glissant 1997b: 47)

Während in Glissants Frühwerk aufgrund des Fehlens einer eigenen Sprache die Notwendigkeit, einen eigenen *Discours antillais* zu schmieden, erwächst, scheint den Protagonisten in *Tout-monde* (1993) hingegen eine »surabondance chaotique de toutes sortes de langues« (Britton 2008: 236) zur Verfügung zu stehen. Während die antillanischen Protagonisten des Frühwerks nicht einmal Zugang zu einer Sprache haben, »surfen« sie in *Tout-monde* auf dem Wellenkamm der diversen sich begegnenden Sprachen (vgl. Britton 2008: 236):

Alors encore vous entendez ces langues du monde qui se rencontrent sur la vague le mont, toutes ces langues qui fracassent l'une dans l'autre comme des crêtes de vagues en furie, et vous entreprenez, tout un chacun applaudit, de bondir d'une langue dans l'autre, ça fait de grosses dévirades d'imprévu (Glissant 1993: 20).

Diese Entgrenzung der Sprache erst als postkoloniale Reaktion dann als Folge der kulturellen Globalisierung findet in späteren politischen Texten Glissants ihre Entsprechung in einer Art *littérature engagée*. Im Besonderen ist auf einen kleinen, gemeinsam mit seinem Schriftstellerfreund Patrick Chamoiseau verfassten Text

Quand les murs tombent (2007) zu verweisen. Wie der Titel errahnen lässt, wird das Errichten von Mauern, im Besonderen die als solche betrachtete Immigrationspolitik Frankreichs kritisiert. Die Autoren untersuchen hier zunächst den nationalistischen Identitätsbegriff und kritisieren, dass dieser auf der Ausgrenzung des Anderen beruht. Dem restriktiven Identitätsbegriff halten sie ihr Konzept von der *identité rhizome* und der *identité relation* entgegen, bei der das Individuum sich nicht mehr über sein Vaterland, seine Nation oder sein Territorium definiert, sondern Identitätsbildung über die Beziehungen, die zum Anderen aufgebaut werden, erfolgt. Glissant und Chamoiseau legen also die philosophische Grundlage für die Denkfigur des *Tout-monde*, auf die sich später die Autoren und Autorinnen des Manifests *Pour une littérature-monde* (vgl. Le Bris/Rouaud/Almassy 2007)¹¹ beziehen.

4. Von der Entgrenzung der Sprach-, Denk- und Gattungsschemata zur Poetik der Beziehung

In Bezug auf die Schreibweise der in Berlin lebenden Autorin Yoko Tawada ist nach Ivanovic ein besonderes Spannungsverhältnis hervorzuheben:

Im Gegensatz zu den meisten anderen AutorInnen, die in ihren Schriften den Sprachwechsel ins Deutsche vollzogen haben, fällt bei ihr das besondere, teils offen thematisierte, teils unterschwellig mitsprechende, meist jedoch konstitutiv eingesetzte Spannungsverhältnis zur Muttersprache [Japanisch; H.K.] auf (Ivanovic 2008a: 1).

Die Passage zwischen zwei Sprachen, in der beide Sprachen oder Kulturen ein zueinander gleichberechtigtes Daseins- und Deutungsberechtigung in Anspruch nehmen, wird bei ihr zum Charakteristikum ihrer *écriture*. Enge Grenzziehungen sind sowohl Glissant als auch Tawada fremd, dies gilt für die Literatur beider, die sich auf keine Sprache oder Gattung festlegen lässt, aber auch für den Status als Schriftsteller und Schriftstellerin überhaupt. Beide produzieren nicht nur literarische Texte und Dichtung, sondern sowohl Tawada als promovierte Germanistin als auch Glissant als promovierter Philosoph und Literaturwissenschaftler schreiben auf der Metaebene und formen den literaturwissenschaftlichen Diskurs: Beide haben mit dem Essay eine Gattung gewählt, die aufgrund ihrer Anteile an Reflexion und Fiktion, an Poesie und Poetik, an sich schon als Passage zwischen den Gattungen zu betrachten ist. Tawadas Essays setzten sich vorwiegend mit Erfahrungen in

11 *Pour une littérature-monde* ist ein 2007 bei Gallimard von Michel Le Bris, Jean Rouaud und Eva Almassy ursprünglich als Manifest veröffentlichter Text, der das Konzept der »littérature-monde« verteidigt und von 44 frankophonen Schriftstellern und Schriftstellerinnen (unter ihnen auch Glissant) unterzeichnet wurde.

fremd- oder mehrsprachigen Kontexten auseinander, wobei das ›Zwischen‹ zwei Sprachen weder als eine Grenze noch ein Zwischenraum, sondern als der eigentliche Raum, in dem Literatur geschrieben wird, zu betrachten ist.

In Glissants *Tout-monde* (1993) wie auch in Tawadas *Wo Europa anfängt?* (1991) kommt eine Poetik des Überschreitens der Grenzen, der Mobilität und der kulturellen Differenz zur Darstellung. Beide Texte thematisieren Erfahrungen während einer Reise, jedoch handelt es sich keineswegs um Reiseberichte, vielmehr um eine Komposition aus Erinnerungen, Märchen, Gedichten, Reflexionen und Bezügen auf Mythen und Legenden der Welt.

Ähnlich wie bei Glissant, dessen *écriture* sich als kreolisierendes Französisch beschreiben lässt, erfolgt bei Tawada eine ›japanisierte‹ Lesart der deutschen Wörter, um Sprachspiele einzuleiten oder zusätzliche Bedeutungen zu kreieren; dabei schöpft ihr Schreiben aus dem Zusammenspiel mehrerer Sprachen sowie aus mehreren Schriftsystemen. Der dadurch entstehende verfremdete Blick deckt bis dahin vernachlässigte Deutungsebenen auf und fördert versteckte und verborgene Verbindungslinien zu Tage. Ein solches Verfahren deckt sich mit dem von Glissant definierten Literaturbegriff, wenn dieser in einem Gespräch sagt: »La littérature, c'est remettre au jour les connexions cachées.« (Glissant/Isidori 2008: o.S.)

Die Freiheit, Neues zu gestalten, das was bei Glissants Kreolisierung das Neue und Unvorhersehbare ist oder in der Literatur oft als Ergebnis eines Funkenschlags betitelt wird, beschreibt Tawada als Folge einer sehr genauen Wahrnehmung zwischen dem bisher Bekannten und dem neu Erlernten:

Wenn man in diese Kluft [des Dazwischen; H.K.] einmal hineingefallen ist, dann ist die Muttersprache auch ganz fremd. [...] Dieses Gefühl ist für mich sehr wichtig: sich von der Sprache zu befreien. Denn Sprache klammert sich ja normalerweise fest an einem Menschen und bestimmt alles, was er wahrnehmen kann. Es ist ganz wichtig, sich von der Sprache zu trennen. (Interview mit Tawada in Koelbl 1998: 228)

Diese besondere Wahrnehmung auf die Sprachen resultiert aus einer Distanzierung zu dem vermeintlich Wohlbekannten und Vertrauten und eröffnet einen semantisch freien Raum, eine Leerstelle:

Selbst wenn ich eine Sprache inhaltlich und akustisch vollkommen zu verstehen glaube, gibt es viele Leerstellen. Diese Löcher dürfen aber nicht zugestopft werden, sonst kann man nichts mehr verstehen. Man braucht freie Plätze, auf denen die Bedeutungen zusammengebastelt werden können. (Tawada 2002: 106)

Diese wertvollen und aufgrund ihrer Fremdartigkeit zu enträtselnden Leerstellen sind als besonderes Merkmal ›guter‹ Literatur bekannt, da diese aufgrund ihrer Uneindeutigkeiten für immer wieder neue Interpretationen offen steht. Tawada zeigt uns, dass einer Fremdsprache ebenfalls das Potential, diesen Freiraum zu eröffnen,

inhärent ist. In diesem Zusammenhang ist der Titel der Zeitschrift *Fremdsprache Literatur* hervorzuheben, im Besonderen der einführende Aufsatz *Fremdsprache Literatur – Neue Konzepte zur Arbeit mit Literatur im Fremdsprachenunterricht* von Michael Dobstadt und Renate Riedner (2011). Zunächst wird bereits durch den gewählten Zeitschriftentitel deutlich, dass Literatur eine zu entdeckende, zu erlernende und auch zu dechiffrierende Fremdsprache ist, sowie umgekehrt der Umgang mit der Fremdsprache zu Literatur werden kann. Die von Dobstadt und Riedner gewählte und zitierte Textstelle aus dem Essay *Von der Muttersprache zur Sprachmutter* von Yoko Tawada veranschaulicht, »worin jene Spracherfahrung besteht, die beim Fremdsprachenlernen wie beim Umgang mit Literatur [gemacht werden kann; H.K.]: in der Lockerung der vermeintlich so festen Verbindung von Wort und Gedanke, von Zeichen und Sache beziehungsweise Konzept« (Dobstadt/Riedner 2011: 9):

Was mir im Reich des Schreibzeugs besonders gut gefiel, war der Heftklammerentferner. Sein wunderbarer Name verkörperte meine Sehnsucht nach einer fremden Sprache. Dieser kleine Gegenstand, der an einen Schlangenkopf mit vier Fangzähnen erinnerte, war Analphabet, obwohl er zum Schreibzeug gehörte: Im Unterschied zu dem Kugelschreiber oder zu der Schreibmaschine konnte er keinen einzigen Buchstaben schreiben. Er konnte nur Heftklammern entfernen. Aber ich hatte eine Vorliebe für ihn, weil es wie ein Zauber aussah, wenn er die zusammengehefteten Papiere auseinandernahm. In der Muttersprache sind die Worte den Menschen angeheftet, sodass man selten spielerische Freude an der Sprache empfinden kann. Dort klammern sich die Gedanken so fest an die Worte, dass weder die ersteren noch die letzteren frei fliegen können. In einer Fremdsprache hat man aber so etwas wie einen Heftklammerentferner: Er entfernt alles, was sich aneinanderheftet und sich festklammert. (Tawada 1996: 14f.)

Diese von Tawada beschriebene Lockerung, für die der als schlangenhafte Wesen zum Leben erweckte Heftklammerentferner steht, bringt auf der Rezeptionsebene eine deautomatisierte Wahrnehmung und somit eine Hinterfragung der eigenen Rezeptionsgewohnheiten und -erwartungen mit sich. Damit wird ein Prozess im Sinne einer Schule des Sehens angesprochen, der die Rezeption von Kunst im Allgemeinen seit der Moderne prägt. Im Bereich der Literatur sprechen wir von ihrer Literarizität in ähnlicher Weise, wenn die Rezeption nicht automatisch verläuft, sondern deautomatisiert wird, indem die feste Fügung von Wort und Gedanke, von Zeichen und Sache beziehungsweise Konzept aufgebrochen wird.

Im Textbeispiel kommt ein doppelter Blick, zum einen in der Wahrnehmung des Heftklammerentferners als schlangenhafte Wesen und zum anderen in der Analogie zwischen letzterem und der Fremdsprache, zur Darstellung. Ein für deutsche Muttersprachler und -sprachlerinnen banal erscheinender Gegenstand der Alltagswelt wird bei Tawada zu einem rätselhaften Medium einer zu dechiffrierenden Botschaft. Der Rezipient oder die Rezipientin, der oder die über »symbo-

lische Kompetenz« (Kramersch 2011) verfügt, erkennt den Mehrwert in dieser durch Sprachmagie erzeugten Mehrdeutigkeit. Zeichen und Welt treten in einen magischen Dialog und ein Raum wird eröffnet, in dem unterschiedliche Deutungs- und Denkweisen nebeneinander existieren können.

Hier nähern wir uns wieder dem Ausgangspunkt der postkolonialen Ansätze, bei denen in Anbetracht von Kolonialismus und Migration und den damit einhergehenden sprachlichen und nationalen Verflechtungen und der kulturellen Hybridität essentialistische Konzepte von Nation oder Kultur nicht mehr aktuell erscheinen. Diese Tendenz spiegeln Glissants wie auch hier Tawadas sprachphilosophische Texte, in denen sich verschiedene Sprachen, Logiken und kulturelle Denkweisen miteinander vernetzen und etwas jenseits eindeutiger Bedeutungen Liegendes, Neues hervorbringen.

Glissant und Tawada können daher als Repräsentanten einer Literatur betrachtet werden, der die Umwandlungsprozesse einer multilingualen Welt inhärent sind. Durch die zunehmende Vernetzung der sich verändernden Sprachen werden die bestehenden Kulturkontexte neu geschrieben. Im frankophonen Bereich ist für diese Literatur die oben zitierte Betitelung einer »littérature-monde«¹² bekannt geworden, die auf Glissants Denkort des »Tout-monde« (»All-Welt«) verweist. In der deutschsprachigen und anglophonen Forschung finden wir den Begriff der *Exophonie* (vgl. Tawada 2003; Arndt/Naguschewski/Stockhammer 2007; Ivanovic 2008b; Wright 2008, 2010), der eine Vorgehensweise von mehrsprachigen Autoren und Autorinnen beschreibt, die die Grenzen kultureller Räume sowie einer »reinen« Sprache zu überwinden versuchen. Tawadas und Glissants Schreibweisen sind aber nicht nur exophon, sondern auch im Sinne von Deleuze und Guattari als rhizomorph zu bezeichnen. Im Bild des Rhizoms gesprochen, produzieren diese Schreibweisen »Stengel und Fasern, die [...] gemeinsam mit ihnen [mit den Wurzeln; H.K.] in den Stamm eindringen und einen neuen und ungewöhnlichen Gebrauch von ihnen [den Sprachen; H.K.] machen« (Deleuze/Guattari 1977: 26). Diese Schreibweisen werden zu Sprachen, in die hinein- und durch die hindurch gegangen wird und auf diese Weise mannigfaltige Fluchtlinien der Interpretation eröffnet werden.

Die Erfahrung, die der Leser und die Leserin bei der Lektüre von Tawadas und Glissants Texten macht, nämlich, dass die eigene Muttersprache Deutsch oder Französisch fremd erscheint, führt ihm oder ihr den Konstruktionscharakter des Konzepts sowohl einer »reinen« Sprache als auch der Grenzziehung von »eigen« und »fremd« vor Augen. So ist Glissants und Tawadas *écriture* die Dekonstruktion von jeglichem erstarrten Sprachgebrauch, von vermeintlich allgemeingültigen Denkbauwerken sowie von der Grenze zwischen Eigenem und Fremden eingeschrieben, was wiederum rigide kulturelle Identitätskonzepte in Frage stellt.

12 Vgl. Fußnote 11.

Ausgehend von Glissants *Poetik der Relation* und Tawadas Sprachphilosophie stellt sich abschließend die Frage, ob die am Anfang der Einleitung von *Exophonie. Anders-Sprachigkeit (in) der Literatur* zitierte Aussage Herders zu seiner Nationalliteratur-Konzeption, »[d]er Genius der Sprache ist also auch der Genius von der Litteratur einer Nation« (Herder 1766: 147, zitiert nach Arndt/Naguschewski/Stockhammer 2007: 7)¹³ nicht zeitgemäß in folgenden Satz zu verwandeln wäre: Der Genius der Sprache und Literatur an sich auf der Welt ermisst sich aus der Beziehung zu anderen Sprachen und Kulturen.

Literatur

- Arndt, Susan/Naguschewski, Dirk/Stockhammer, Robert (Hg.) (2007): *Exophonie. Anders-Sprachigkeit (in) der Literatur*. Berlin.
- Bernabé, Jean (1983): *Fondal-natal. Grammaire basilectale approchée des créoles guadeloupéen et martiniquais*. Paris.
- Britton, Celia M. (1999): *Édouard Glissant and Postcolonial Theory. Strategies of Language and Resistance*. Virginia.
- Dies. (2008): »Langues et langages dans le tout-monde«. In: Samia Hassab-Charfi/Sonia Zlitni-Fitouri (Hg.): *Autour d'Édouard Glissant. Lectures, épreuves, extensions d'une poétique de la Relation*. Bordeaux, S. 235-245.
- Chamoiseau, Patrick/Bernabé, Jean/Confiant, Raphaël (1993): *Éloge de la créolité*. Paris.
- Deleuze, Gilles/Guattari, Félix (1977): *Rhizom*. Berlin.
- Dies. (1980): *Capitalisme et Schizophrénie*. Mille Plateaux. Paris.
- Derrida, Jacques (1993): *La dissémination*. Paris.
- Dewulf, Jeroen (2002): Als Frau Sprache feststellte, dass sie keine Wurzeln, sondern Füße hatte. Reflexionen über eine globale Literaturwissenschaft, ausgehend von einem internationalen Kreolismus. In: *Trans. Internet-Zeitschrift für Kulturwissenschaften* 13; online unter: www.inst.at/trans/13Nr/dewulf13.htm [Stand: 15.01.2019].
- Dobstadt, Michael/Riedner, Renate (2011): Fremdsprache Literatur. Neue Konzepte zur Arbeit mit Literatur im Fremdsprachenunterricht. In: *Fremdsprache Deutsch*, H. 44, 5-14.
- Ette, Ottmar (2005): *Zwischen Welten Schreiben. Literaturen ohne festen Wohnsitz*. Berlin.

13 An dieser Stelle sei zur differenzierteren Betrachtung Herders darauf hingewiesen, dass er gleichzeitig auch als einer der Vertreter eines Weltliteraturkonzepts betrachtet werden kann (vgl. Poltermann 1998).

- Fleischmann, Ulrich (1986): *Das Französisch-Kreolische in der Karibik. Zur Funktion von Sprache im sozialen und geographischen Raum.* Tübingen.
- Gauvin, Lise (2010): *Édouard Glissant. Entretiens avec Lise Gauvin (1991-2009). L'imaginaire des langues.* Paris.
- Giraud, Michel (1997): *La créolité. Une rupture en trompe l'œil.* In: *Cahiers d'études africaines* 148, H. 4, S. 795-811.
- Glissant, Édouard (1981): *Le Discours antillais.* Paris (Seuil). In: Ders. (1990): *Poétique de la relation. Poétique III.* Paris.
- Ders. (1993): *Tout-monde.* Paris.
- Ders. (1996): *Introduction à une poétique du divers.* Paris.
- Ders. (1997a): *Traité du Tout- monde.* Paris.
- Ders. (1997b): *L'Intention poétique.* Paris.
- Ders. (2006): *Une nouvelle région du monde.* Paris.
- Glissant, Édouard/Chamoiseau, Patrick (2005): *Lettre ouverte à Nicolas Sarkozy »De loin«* (12.12.2005); online unter: www.afrik.com/article9171.html [Stand: 15.01.2019].
- Dies. (2007): *Quand les Murs tombent. L'Identité nationale hors-la-loi?* Paris.
- Glissant, Édouard/Isidori, Francesca (2008): *Affinités électives – 25mai 2008.* Gespräch mit Francesca Isidori anlässlich der Veröffentlichung von *Entretiens de Baton Rouge.* In: Édouard Glissant. *Une pensée archipélique*; online unter: www.edouardglissant.fr/audio.html [Stand: 15.01.2019].
- Herder, Johann Gottfried (1766/67): *Ueber die neuere deutsche Literatur.* In: Ders.: *Sämtliche Werke.* Hg. v. Bernard Suphan. Bd. 1. Berlin.
- Ivanovic, Christine (2008a): *Aneignung und Kritik. Yoko Tawada und der Mythos Europa.* In: *Études Germaniques* 63, H. 1, S. 131-152.
- Dies. (2008b): *Exophonie, Echophonie. Resonanzkörper und polyphone Räume bei Yoko Tawada.* In: *Gegenwartsliteratur* 7, S. 223-247.
- Joubert, Jean-Louis (2005): *Édouard Glissant.* Paris.
- Koelbl, Herlinde (1998): *Im Schreiben zu Haus. Wie Schriftsteller zu Werke gehen.* München.
- Kuhn, Helke (2013): *Rhizome, Verzweigungen, Fraktale. Vernetztes Schreiben und Komponieren im Werk von Édouard Glissant.* Berlin.
- Kramsch, Claire (2006): *From Communicative Competence to Symbolic Competence.* In: *ModernLanguageJournal* 90, H. 2, S. 249-252.
- Dies. (2011): *Symbolische Kompetenz durch literarische Texte.* In: *Fremdsprache Literatur*, H. 44, S. 35-41.
- LeBris, Michel/Rouaud, Jean/Almassy, Eva (2007): *Pour une littérature-monde.* Paris.
- Ludwig, Ralph (1994): *Écrire la ›parole de nuit‹.* *La nouvelle littérature antillaise.* Paris.

- Ders. (1996): Kreolsprachen zwischen Mündlichkeit und Schriftlichkeit. Zur Syntax und Pragmatik atlantischer Kreolsprachen auf französischer Basis. Tübingen.
- Poltermann, Andreas (1998): Interkulturelles Übersetzen. Das Beispiel J. G. Herder vor dem Hintergrund des post-kolonialen Diskurses. In: Renate von Heydebrand (Hg.): Kanon Macht Kultur. Germanistische Symposien Berichtsbände. Stuttgart, S. 271-296.
- Toumson, Roger (1989): La transgression des couleurs. Littératures et langages des Antilles. Paris.
- Tawada, Yoko (1991): Wo Europa anfängt. Tübingen.
- Dies. (1996): Talisman. Literarische Essays. Tübingen.
- Dies. (2002): Überseetzungen. Literarische Essays. Tübingen.
- Dies. (2003): Exophonie. Tokyo.
- Wright, Chantal (2008): Writing in the ›Grey Zone‹. Exophonic Literature in Contemporary Germany. In: GFL-Journal. German as a foreign language 3; online unter: www.gfl-journal.de/3-2008/wright.pdf S. 26-42 [Stand: 16.01.2019].
- Dies. (2010): Exophony and literary translation. What it means for the translator when a writer adopts a new language. In: Target 22, H. 1, S. 22-39.

Maria Braigs Roman *Nennen wir sie Eugenie*

Eine literarisch-kritische Auseinandersetzung mit der Flüchtlings- und Asylpolitik in Deutschland

Aliou Pouye

Abstract

In her novel »Let's call her Eugenie«, Maria Braig takes up the sensitive issue of refugee and asylum policy in Germany. We are talking about Eugenie, a young Senegalese woman who is involved in a »forbidden love« at a young age. She enters into a relationship with a young woman, Seraba, and causes not only surprise and disappointment, but also shame in her family because of her hitherto secret homosexuality. The once beloved daughter is now hated by her father, rejected by friends, beaten and chased by brothers and even reported to the police. Then she finds herself at the mercy of her own fate until she finds a solution with her »love«. With her forged papers, she can travel to Germany and find refuge there. But her status as an asylum seeker in Germany is of little consolation because here she also has experienced a lot of difficulties with applying for asylum. In the country where she hopes for protection and freedom, she is faced with a strictly regulated asylum policy. She is not granted asylum and this loss of hope is followed by desperation. With a clear language and a captivating style of writing, the author leads the reader into the realm of asylum seekers, their temporary reception centres, where contact with the people of the host country is made difficult or impossible and where the constant fear of deportation prevails, but where sometimes the mutual solidarity of asylum seekers for a common survival is a fact. On the basis of the novel and further research on refugee and asylum issues, the following questions, among others, are the focus of this article: What is the overarching theme of asylum in the consciousness of the German population as a whole? In which conditions are German citizens ready to welcome asylum seekers? How important is this problem in the political debate in Germany? How does this issue affect relations between Germany and African countries?

Title: Maria Braig's novel »Let's Call Her Eugenie.« A literary-critical examination of refugee and asylum policy in Germany

Keywords: homosexuality; asylum; politics; Germany; Africa

1. Einleitung

Kaum ein Tag vergeht, ohne dass die Medien von Scharen von Menschen berichten, die entweder auf überfüllten Booten über das Meer, zu Fuß durch die Wüste oder auf anderen Wegen europäische Grenzen zu überschreiten versuchen. Diese Menschen fliehen aus ihren Ländern aus verschiedenen Gründen: Armut, Krieg bzw. Bürgerkrieg, Verfolgung aufgrund politischer Überzeugung oder auch sexueller Orientierung etc. Sie müssen alles über sich ergehen lassen, um Schutz in anderen Ländern zu finden. Nicht nur die Aufnahmebedingungen sind schrecklich bzw. zumeist menschenunwürdig, auch die Chancen, als Flüchtling oder Asylbewerber bzw. Asylbewerberin anerkannt zu werden, stehen immer schlechter.

Die Debatte um das Asyl- und Flüchtlingsproblem macht an keiner Regierungspolitik Europas und angrenzender Länder Halt. Des Weiteren treibt diese Frage Gesellschaften, politische Parteien oder auch Mitgliedsländer derselben Gemeinschaft auseinander. Von einer *Festung Europas* ist immer wieder die Rede: Wer erinnert sich nicht daran, als im Juni 2018 das Rettungsschiff *Aquarius* der französischen Hilfsorganisation *SOS Méditerranée* mit 629 verzweifelten Flüchtlingen mehrere Tage lang gestoppt wurde, bis ihm schließlich das Einlaufen in Valencia gestattet wurde (vgl. Hanewinkel 2018: o.S.)? Ähnliches ist passiert, als der deutsche Bundesminister Horst Seehofer die Aufnahme von mehr als 200 Flüchtlingen, die sich an Bord eines Rettungsschiffs der deutschen Hilfsorganisation *Lifeline* befanden, strikt ablehnte (vgl. ebd.: o.S.). Anhand des Romans von Maria Braig versucht dieser Beitrag, Einblick in die Flüchtlings- und Asylpolitik in Deutschland zu gewinnen. Dabei wird in einem ersten Schritt der Roman vorgestellt. Daran anschließend beschäftige ich mich mit dem Umgang mit Asylbewerbern und -bewerberinnen und Flüchtlingen in Deutschland und abschließend gehe ich auf die Bedeutung dieser Frage in den deutsch-afrikanischen Beziehungen ein.

2. *Nennen wir sie Eugenie* oder die Erfahrung mit dem Asyl als afrikanische Lesbe in Deutschland

Der 2014 von Maria Braig verfasste Roman handelt von einer jungen senegalesischen Lesbe, die aus Angst, verfolgt, gefangen genommen oder sogar getötet zu werden, Zuflucht in der Bundesrepublik Deutschland findet und dort einen Asylantrag stellt. Wie die Autorin selbst erklärt, beruht die Handlung auf der realen Grundlage des Schicksals dieser jungen Frau (vgl. Braig 2016: o.S.). Die Geschichte spielte sich ursprünglich in der Schweiz ab, wird jedoch von der Autorin nach Deutschland verlegt (vgl. Braig 2014: 7). Immerhin deutet der Titel *Nennen wir sie Eugenie* auf einen frei gewählten Namen der Hauptfigur hin. An der Stelle könnte jeder andere weibliche Name stehen. Eugenie stammt aus einer Familie, deren

Mitglieder Anhänger und Anhängerinnen des Islam sind, der meistverbreiteten Religion in ihrem Land Senegal. Die Erzählerin beschreibt Eugenie als große, starke, aber auch junge, liebevolle und selbstbewusste Frau. Als junge Studentin ist Eugenie voller Ambitionen und möchte möglichst selbstständig leben. Sie liebt ihre Familie und diese erwidert ihr diese Liebe. Doch die Schwierigkeiten fangen an, als ihr Vater, ein im Laufe der Zeit verarmter Mann, entscheidet, sie mit dem Sohn eines reichen Bankiers zu verheiraten, um die Familie aus der finanziellen Krise herauszuholen. Die Reaktion Eugénies auf diese Entscheidung und ihre Weigerung, diese Zwangsheirat einfach hinzunehmen, zeugen von ihrem rebellischen Charakter:

Ihr seid wohl alle verrückt geworden? Vater, Mutter, was ist geschehen? Warum verkauft ihr mich wie ein Auto? Warum werde ich nicht gefragt? Es geht doch um mich, um mein Leben, um mein Glück. Und überhaupt, ich bin nicht mehr frei. Ich liebe und ich werde geliebt und eines Tages wird das nicht mehr im Geheimen geschehen müssen. (Braig 2014: 15)

Diese Konstellation und die unerwartete Entdeckung ihrer Liebe zu Seraba, einer jungen Frau aus einer wohlhabenden christlichen Familie, werden von nun an die Beziehung Eugénies zu ihrer Familie sowie ihr Leben bzw. ihr Schicksal bestimmen. Weil sie mit dieser Liebe ein Tabu gebrochen, sich der Moral widersetzt und ihre Familie ›geschändet‹ hat, wird sie von den Ihrigen verstoßen. Freundinnen kehren ihr den Rücken, sie muss Prügel, Beschimpfungen sowie Todesdrohungen hinnehmen und wird sogar bei der Polizei angezeigt. Ihr Leben befindet sich folglich in Gefahr. Denn eine gleichgeschlechtliche Liebesbeziehung, sei es eine männliche oder eine weibliche, wird im Allgemeinen, hauptsächlich aus religiösen Gründen, als normabweichendes Verhalten von der senegalesischen Gesellschaft negativ angesehen und verurteilt. Hier gilt das Prinzip ›Was nicht sein darf, soll nicht sein‹.

Da Homosexualität im Senegal unter weltlicher und sowohl für Christen als auch für Muslime erst recht unter göttlicher Strafe stand, wurde darüber nicht geredet und das Thema einfach totgeschwiegen. Homosexuelle Liebe durfte es nicht geben, also gab es sie auch nicht. Eugenie war nicht die Einzige, die unter dieser Unwissenheit und dem strikten Verbot, ihre Gefühle auszuleben, litt. (Braig 2014: 29)

Die junge Eugenie ist Opfer dieser gesellschaftlichen Realität. Ihr bleibt nur ein Ausweg: die Flucht an einen anderen Ort, in ein Land, wo die Leute Verständnis für ihre sexuelle Orientierung aufbringen und wo sie akzeptiert wird, wie sie ist, in eine kulturelle Umgebung, wo Homosexualität kein Delikt darstellt, wo sie also keine Gefahr läuft, im Gefängnis zu sitzen oder sogar getötet zu werden.

Mit Hilfe ihrer Partnerin Seraba bahnt sich nach reiflicher Überlegung eine Lösung an. Eugenie gelingt es ohne große Umstände, mit dem Pass Serabas nach Deutschland einzureisen in der Hoffnung, dort Asyl zu bekommen.

In Deutschland entdeckt sie eine ganz andere Welt und ganz andere Realitäten. Im Vergleich zu ihrem Land Senegal müssen Lesben und andere Homosexuelle nicht versteckt leben und niemand von ihnen wird verfolgt. Hier kann sie sich also auf jeden Fall sicher fühlen. In der Zeit, in der sie auf die Entscheidung über ihren Asylantrag wartet, setzt sie sich mit den schwierigen Bedingungen auseinander, unter denen Flüchtlinge und Asylsuchende leben müssen. Außer den schrecklichen, ja manchmal menschenunwürdigen Aufnahmebedingungen, bedeutet der lange Weg bis zur Entscheidung über das Asylverfahren für sie psychische Belastungen in Form von ständiger Angst, Müßiggang, Abschottung, Verständigungsproblemen mit Asylsuchenden aus anderen Ländern, begrenzter Bewegungsfreiheit wegen der Residenzpflicht, mangelnder Sauberkeit in Duschen und Toiletten etc.

Doch wie schwierig die Unterkunftsbedingungen auch sein mögen, sie fühlt sich hier geschützt. Sie begegnet Menschen, die ihr beim Asylverfahren und jenseits des Asylantrags auch bei Behördengängen und weiteren Angelegenheiten helfen. Sie wissen aber, dass Eugenie nur geringe Chancen hat, Asyl zu bekommen, weil es nur sehr selten Fälle gab, in denen über ein Asylverfahren für homosexuelle Asylsuchende positiv entschieden wurde. Mit hoher Wahrscheinlichkeit wird Eugenes Asylantrag abgelehnt und darauf muss sie sich einstellen:

Sie beschlossen, dass die Anwältin erst einmal ihre Akten anfordern sollte, dann würde man weitersehen. Allerdings machte sie Eugenie keine allzu großen Hoffnungen. Es gab bislang kaum erfolgreich abgeschlossene Asylverfahren, in denen Frauen in Deutschland bleiben konnten, weil sie wegen ihrer Homosexualität verfolgt wurden. [...]

Eugenie wollte sich nicht runterziehen lassen. Solange es noch einen Hoffnungsschimmer gab, würde sie hoffen. Sie würden, so hatte ihr die Anwältin erklärt, das Verfahren abwarten müssen. Mit 90-prozentiger Sicherheit würde Eugenie abgelehnt werden. (Braig 2014: 80)

Tatsächlich sprechen viele Gründe für die Ablehnung ihres Asylantrags und ein Hauptgrund liegt in der Tatsache, dass sie aus dem Senegal kommt, einem von Deutschland als sicher betrachteten Land. Somit wird ihr Asylantrag trotz etlicher Versuche abgelehnt. Sie muss mit einer Abschiebung rechnen.

Die Autorin Maria Braig thematisiert das globale Phänomen der Auswanderung verbunden mit Homosexualität und stellt hier Moral, Ethik und Gesetz bzw. Menschenleben und Gesetz gegenüber. Beide, Moral und Gesetz, sind menschliche Erfindungen. Doch es wird im Text hervorgehoben, dass manchmal das Gesetz so interpretiert wird, dass es gegen die Menschenwürde verstößt: »Gesetze waren

mehr wert als Freiheit und Leben. Nicht nur im Senegal, sondern, wie es schien, überall auf der Welt. Wer Glück hatte, fand jemanden, der die Gesetze zu seinen Gunsten auslegen oder ausdehnen konnte. Wem dies nicht gelang, der hatte keine Chance.« (Braig 2014: 106)

Im Fall Eugénies handelt es sich genau um diesen Konflikt. Denn nur eines sucht sie in Deutschland, ein Leben in Sicherheit und Freiheit. Dies wird ihr aber im Namen des Gesetzes nicht gewährt. Den Fragen, wie die Bevölkerung auf das Phänomen des Asyls reagiert und wie sich die Politik damit auseinandersetzt, wird im Folgenden nachgegangen.

3. Umgang mit Asylsuchenden und Asylbewerbern und -bewerberinnen in Deutschland: Zwischen ›Willkommenskultur‹, Solidarität und Abschottung

Als im Sommer 2015 Tausende von Flüchtlingen, die mehrheitlich aus Syrien kamen, europäische Grenzen erreichten, erklärte sich Bundeskanzlerin Angela Merkel bereit, Hunderttausende von ihnen in Deutschland aufzunehmen. Mit dieser Entscheidung stand ganz Deutschland vor einer gewaltigen Herausforderung, was jedoch Angela Merkel mit großer Verantwortung zu steuern schien. Auf der Sommerpressekonferenz in Berlin vom 31. August 2015 machte sie Folgendes deutlich:

Ich sage ganz einfach: Deutschland ist ein starkes Land. Das Motiv, mit dem wir an diese Dinge herangehen, muss sein: Wir haben so vieles geschafft – wir schaffen das! Wir schaffen das, und dort, wo uns etwas im Wege steht, muss es überwunden werden, muss daran gearbeitet werden. Der Bund wird alles in seiner Macht Stehende tun – zusammen mit den Ländern, zusammen mit den Kommunen –, um genau das durchzusetzen. (Bundesregierung 2015a: o.S.)

Sie ordnete eine Öffnung der deutschen Grenze zu Österreich an und erlaubte ihnen die Einreise in die Bundesrepublik Deutschland. Vielerorts zeigten viele deutsche Bürger und Bürgerinnen Solidarität und Sympathie mit den Neuankömmlingen und stellten innerhalb kürzester Zeit nicht nur provisorische Unterkünfte mit der nötigen Ausstattung zu Verfügung, sondern versorgten die Flüchtlinge auch mit Nahrungsmitteln und Medikamenten und spendeten Spielzeug für deren Kinder. Zudem wurden auf vielen öffentlichen Plätzen Plakate mit dem Slogan ›Refugees Welcome‹ aufgehängt.

Diese Aufnahmebereitschaft und dieses freundliche Verhalten den Flüchtlingen gegenüber ist als offene und großzügige *Willkommenskultur* in die Geschichte eingegangen und hat vor allem Schule gemacht. Flüchtlinge und Asylsuchende se-

hen sich jedoch zunehmend mit feindlichem Verhalten konfrontiert,¹ nicht nur von Seiten rechtspopulistischer und rechtsextremer Politiker und Parteien wie der *AfD (Alternative für Deutschland)*, die immer mehr an Einfluss gewinnen, sondern auch von Seiten einiger Bürger und Bürgerinnen und mancher Politiker und Politikerinnen weiterer Koalitionsparteien, allen voran Horst Seehofer von der *CSU*, der immer wieder einen Kurswechsel in der Asyl- und Flüchtlingspolitik forderte. Die Bundeskanzlerin musste auf die ihr entgegengebrachte Kritik reagieren und ihre Entscheidung zur Öffnung der Grenzen rechtfertigen. Auf einer gemeinsamen Pressekonferenz mit ihrem österreichischen Amtskollegen Werner Faymann am 15. September 2015 erklärte sie: »Ich muss ganz ehrlich sagen, wenn wir jetzt anfangen, uns noch entschuldigen zu müssen dafür, dass wir in Notsituationen ein freundliches Gesicht zeigen, dann ist das nicht mein Land.« (Bundesregierung 2015b: o.S.)

So wird die Präsenz von Flüchtlingen und Asylbewerbern bzw. Asylbewerberinnen in Deutschland mittlerweile oft mit Unsicherheit, Gewalt, Kriminalität und großer Belastung assoziiert. Aufgrund der Angriffe von Flüchtlingen aus Nordafrika und aus arabischen Ländern auf junge deutsche Frauen in Köln in der Silvesternacht 2015 sowie aufgrund terroristischer Attacken in den Städten Würzburg und Ansbach im Jahre 2016, die von mutmaßlichen Mitgliedern des *Islamischen Staats* verübt wurden, die ebenfalls als Flüchtlinge nach Deutschland eingereist waren, häuften sich die Befürchtungen und die feindlichen Anschläge auf Flüchtlings- und Asylunterkünfte.

Darüber hinaus bedeutet die Errichtung von Flüchtlingsunterkünften eine große finanzielle Herausforderung für den deutschen Staat. Dies führt ebenfalls dazu, dass Städte, die diese Flüchtlinge aufnehmen, ständig unter Rechtfertigungsdruck stehen und deren Bürger und Bürgerinnen sich teilweise überfordert fühlen. Zudem werden Flüchtlings- und Asylunterkünfte immer knapper und befinden sich meistens in einem schlechten Zustand.

Ein weiterer Aspekt, der die »Willkommenskultur« relativieren und eher an eine Abschottung² denken lässt, drückt sich dadurch aus, dass die Unterbringungsorte für Flüchtlinge und Asylbewerber und -bewerberinnen meistens an den Stadtgrenzen liegen. Hier leben sie isoliert von den Deutschen und ihnen wird aufgrund der sogenannten *Residenzpflicht* kein Freiraum erlaubt.

1 Baumann spricht von einer moralischen Panik angesichts einer emotionalen Debatte, die die Migrationskrise ausgelöst hat, und ist der Meinung, dass populistische Politiker vor allem von dieser Panik oder »Panikmache« profitieren (vgl. Baumann 2016: 2).

2 Für Schulze Wessel gilt der Flüchtling, der hier als Grenzfigur definiert wird, als Gegenbild zum Staatsbürger. Der Erste ist eine Figur der Hilfsbedürftigkeit, der Ausnahmerecheinung und des Ausgeliefertseins gegenüber fremden Mächten, während der Letzte die erkämpfte Souveränität des Volkes verkörpert, das keine Fremdherrschaft duldet (vgl. Schulze Wessel 2017: 13).

Die Nichtbeachtung dieser strikten Regelungen bedeutet für sie Gefängnis, eine Bedrohung, der Eugenie nur mit knapper Not entkommen kann. Anstatt Brücken werden Mauern gebaut, die vor allem den Kontakt mit der deutschen Bevölkerung erschweren bzw. unmöglich machen. Dadurch scheint eine Integration der Asylbewerber und -bewerberinnen in Deutschland kaum erreichbar zu sein. Die Aussagen Eugenie machen dies deutlich:

»Besonders willkommen schien sie den Deutschen nicht zu sein.« und ferner »Das ganze Areal war von einer hohen Mauer umgeben, das Tor hing schief in den Angeln und ließ sich nicht mehr schließen.« (Braig 2014: 62)

Flüchtlinge unter solch unwürdigen Bedingungen leben zu lassen, weist auf die Absicht hin, diese zu entmutigen und ihnen das Gefühl des Unerwünschtseins zu vermitteln, sodass sie hier keine Bleibeperspektive mehr erhoffen und deshalb letztendlich die Entscheidung treffen, in andere Länder weiterzuziehen. Daran will Jeff, eine Lesbe und deutsche Staatsbürgerin, Eugenie erinnern. In ihrem Verständnis sehen die Dinge so aus: »Damit es euch bei uns nicht gefällt und ihr freiwillig schnell wieder geht.« (Braig 2014: 58f.) Die Aufnahmeeinrichtungen befinden sich in entlegenen Orten am Rande von Städten, weil »dort [...] euer Anblick die Leute nicht in ihrem schönen, sauberen Leben, in dem Verfolgung, Gefängnis und Tod keinen Platz haben [,] [stört; A.P.].« (Ebd.: 59)

Auf der anderen Seite können sich Asylsuchende auf die Solidarität von vielen Einzelnen und auf die Hilfe von vielen Organisationen und Initiativen verlassen. Im Roman verkörpert Jeff diese Rolle. Mit ihrer Organisation engagiert sie sich stark für die Belange der Betroffenen und zeigt Solidarität mit ihnen, indem sie Eugenie und weitere Asylbewerber und -bewerberinnen im Laufe des ganzen Asylverfahrens begleitet, sei es bei Behördengängen oder bei der Anwaltssuche. Außerdem setzt sie sich für bequeme Lebensbedingungen in der Aufnahmestelle und für ein reguläres Zusammentreffen der Flüchtlinge ein. Dadurch trägt sie dazu bei, die Solidarität zwischen den Betroffenen zu stärken. Denn durch diese Begegnungen wird das Bewusstsein der Betroffenen geschärft, sodass sie den Entschluss fassen, ihre Rechte gemeinsam einzufordern.

Bei Abschiebungen von Asylbewerbern und -bewerberinnen, deren Antrag abgelehnt wird und die eine Ausreiseaufforderung erhalten, treten zwiespältige Gefühle auf. Die einen zeigen Mitgefühl oder Empathie mit Betroffenen und wehren sich manchmal vehement gegen solche Entscheidungen; die anderen freuen sich eher darüber. Auch die Polizisten und Polizistinnen, die mit solchen Abschiebungen beauftragt werden, haben mit diesen Gefühlen zu kämpfen.

4. Die Flüchtlings- und Asylfrage in den deutsch-afrikanischen Beziehungen

Welchen Platz Migration und vor allem die Flüchtlings- und Asylfrage in den deutsch-afrikanischen Beziehungen einnimmt, hängt von dem Ausmaß, von den Ursachen sowie von den vorgeschlagenen Lösungen ab, die zur Eindämmung der Fluchtbewegungen aus Afrika nach Europa im Allgemeinen und nach Deutschland im Besonderen beitragen können. Immerhin stellen diese Fluchtbewegungen europäische und afrikanische Regierungen vor eine geteilte Verantwortung. Die Hauptverantwortung tragen jedoch die afrikanischen Regierungen, denn die meisten Ursachen des Phänomens sind hausgemacht: Wo Armut, Krieg, hohe Arbeitslosigkeit und Diktatur herrschen, sind Menschen gezwungen, aus ihrer Heimat zu fliehen, um sich bessere Perspektiven zu eröffnen. Meistens schieben sich europäische und afrikanische Länder die Verantwortung zu. Doch in vielen Bereichen der Beziehungen zwischen Afrika und Europa werden Spielregeln meistens zugunsten der europäischen Länder definiert. Interessen der afrikanischen Bevölkerung werden kaum berücksichtigt. Dies kann an dem Beispiel der Fischereiabkommen zwischen manchen afrikanischen Regierungen und europäischen Industrien gezeigt werden. Große europäische Fangflotten sind verantwortlich für die Überfischung an afrikanischen Küsten und tragen somit dazu bei, den Fischern die existentielle Lebensgrundlage zu entziehen. Viele von ihnen machen sich auf den Weg nach Europa und setzen ihr Leben angesichts der großen Gefahren, die sie in Kauf nehmen, aufs Spiel. Zudem sind sie zumeist menschenunwürdigen Lebensbedingungen in den Aufnahmeländern ausgesetzt. Asfa-Wossen Asserate, ein deutsch-äthiopischer Schriftsteller und ehemaliger Flüchtling, beschreibt die Situation wie folgt:

Sie haben gewiss auch davon gehört, dass nicht alle Menschen dort ihnen freundlich gesinnt sind und dass es Anschläge auf Flüchtlingsunterkünfte gegeben hat. Die Europäer sollten sich nichts vormachen: Im Vergleich zu dem Leben, das sie in ihrer Heimat zu führen gezwungen sind, erscheint den Flüchtlingen das Asylantenleben in Deutschland, Schweden oder anderswo wie ein Leben im Paradies. (Asserate 2017: 38)

Abgesehen von der humanitären Dimension stellt sich die Flüchtlings- und Asylfrage als große Herausforderung für die deutsch-afrikanischen Beziehungen dar. Viele denken, Europa trüge die Hauptlast der afrikanischen Fluchtsuchenden. Die Realität sieht jedoch anders aus: Nur ein afrikanisches Land zählte zu den fünf Hauptherkunftsländern der Asylsuchenden in Deutschland, die fast zwei Drittel aller innerhalb des Zeitraums 2015-2016 registrierten Asylsuchenden ausmachten. Nach offiziellen Angaben kamen 2016 die meisten Asylsuchenden aus Syrien (266.250), gefolgt von Afghanistan (127.012), dem Irak (96.116), dem Iran (26.426)

und Eritrea (18.854) (vgl. *Bundesministerium des Inneren* 2017: 128). Im Jahr 2018 kommt Nigeria nach Syrien und dem Irak an dritter Stelle der Hauptherkunftsländer, gefolgt von Afghanistan, der Türkei, dem Iran, Eritrea, Somalia etc. (vgl. Bundesregierung 2018: 2).

Vor allem aber gehört die Flüchtlings- und Asylproblematik zu den häufigsten Streitfragen in den Beziehungen zwischen der Europäischen Union und den afrikanischen Ländern im Allgemeinen und Afrika und Deutschland im Besonderen. Es wird viel investiert, um die irreguläre Migration aus den afrikanischen Ländern einzudämmen. Auf dem *Afrika-EU-Gipfel* in Abidjan 2017 stand diese Frage als Hauptthema auf der Tagesordnung, wobei es darum ging, die Fluchtursachen aus Afrika durch Investitionen in Bildung und Ausbildung der afrikanischen Jugend zu bekämpfen. Im Juni 2016 auf dem *Wirtschaftstag* der CDU in Berlin erklärte Angela Merkel Folgendes: »Wir müssen uns mit Afrika beschäftigen. [...] Das zentrale Problem ist die Migration aus Afrika mit 1,2 Milliarden Menschen« (haz/pab 2016: o.S.). Da nur wenige Afrikaner und Afrikanerinnen in europäischen Ländern Zuflucht finden und angesichts der vergleichsweise geringen Zahl der afrikanischen Migranten und Migrantinnen in Deutschland (etwa 500.000) stellt sich die Frage, ob Afrikaner und Afrikanerinnen im Vergleich zu anderen Staatsangehörigen nicht unerwünscht seien. Allem Anschein nach macht den europäischen Ländern die Flüchtlings- und Asylfrage schwer zu schaffen. Alles wird in Bewegung gesetzt, um solche Fluchtbewegungen stark zu reduzieren bzw. zu stoppen. Die Migrationspartnerschaften, die die EU mit einigen afrikanischen Ländern wie Tunesien, Nigeria, Senegal, Mali, Niger, Äthiopien und Libyen abgeschlossen hat, sowie der *Khartum-Prozess*, der 2014 zwischen 58 Ländern Europas und Afrikas vereinbart wurde (vgl. Asserate 2017: 161f.) mit dem Ziel, Fluchtbewegungen einzudämmen, sind vor diesem Hintergrund zu betrachten. Dass die EU mit hohen Geldsummen diese Länder dazu verpflichtet, Migrationsbewegungen zu unterbinden und illegale Migranten aus Europa zurückzunehmen, zeigt offenbar die Problematik der aufrichtigen partnerschaftlichen Zusammenarbeit zwischen afrikanischen und europäischen Ländern. Auch Deutschland wollte bilaterale Abkommen zur Rückübernahme von abgelehnten Asylbewerbern und -bewerberinnen mit Algerien, Marokko und weiteren nordafrikanischen Ländern abschließen und die Liste der als sicher betrachteten Länder, zu denen Senegal und Ghana bisher gehören, auf weitere afrikanische Länder ausweiten. Barbara Wesels Schlussfolgerung in einem Artikel der *Deutschen Welle* vom 7. Juni 2016 ist zuzustimmen: »Wir geben euch Geld, und ihr schickt uns keine Flüchtlinge.« (Zitiert nach Asserate 2017: 161f.)

5. Schluss

Maria Braig ist es in ihrem Roman gelungen, Denkanstöße zu geben, die dazu dienen sollten, die Flüchtlings- und Asylpolitik der Regierungen, besonders in Deutschland und allen voran die Aufnahmepolitik, zumindest in ihrer sozial-ethischen Dimension, zu überdenken, um den Betroffenen menschenwürdigere Lebensbedingungen anzubieten und eine humanere und gerechtere Flüchtlings- und Asylpolitik zu erzielen. So trägt sie zumindest dazu bei, das Bewusstsein für das Schicksal dieser Menschen in der Öffentlichkeit wachzuhalten. Aufgrund der an verschiedenen Stellen im Roman integrierten Infokästen über das Asylverfahren und Verhaltensregeln (vgl. Braig 2014: 60, 69, 101, 104, 129, 133), die Asylbewerber und -bewerberinnen beachten sollen, kann das Buch ebenfalls als ein Ratgeber für betroffene Flüchtlinge betrachtet werden.

Literatur

- Asserate, Asfa-Wossen (2017): Die neue Völkerwanderung. Wer Europa bewahren will, muss Afrika retten. Berlin.
- Baumann, Zygmunt (2016): Die Angst vor den Anderen. Ein Essay über Migration und Panikmache. Aus dem Engl. v. Michael Bischoff. Berlin.
- Braig, Maria (2014): Nennen wir sie Eugenie. Bedburg.
- Braig, Maria (2016): Leserkonone.de-Exklusivinterview vom 15.04.2016; online unter: <https://www.leserkonone.de/index.php?befehl=autoren&autor=4802&interview=328&do=cookie> [Stand: 02.09.2018].
- Bundesministerium des Innern, für Bau und Heimat. Bundesamt für Migration und Flüchtlinge (2017): Migrationsbericht der Bundesregierung 2016/2017; online unter: https://www.bamf.de/SharedDocs/Anlagen/DE/Publikationen/Migrationsberichte/migrationsbericht-2016-2017.pdf?__blob=publicationFile [Stand: 02.09.2018].
- Bundesregierung (2015a): Sommerpressekonferenz von Bundeskanzlerin Merkel. Aktuelle Themen der Innen- und Außenpolitik. Mitschrift Pressekonferenz v. Montag, 31. August 2015; online unter: <https://www.bundesregierung.de/breg-de/aktuelles/pressekonferenzen/sommerpressekonferenz-von-bundeskanzlerin-merkel-848300> [Stand: 02.09.2018].
- Bundesregierung (2015b): Pressekonferenz von Bundeskanzlerin Merkel und dem österreichischen Bundeskanzler Faymann im Bundeskanzleramt. Mitschrift Pressekonferenz v. Dienstag, 15. September 2015; online unter: <https://www.bundesregierung.de/breg-de/aktuelles/pressekonferenzen/pressekonferenz-von-n-bundeskanzlerin-merkel-und-dem-oesterreichischen-bundeskanzler-faymann-844442> [Stand: 02.09.2018].

- Bundesregierung (2018): Fragen und Antworten: Flucht und Asyl; online unter: <https://www.bundesregierung.de/breg-de/themen/flucht-und-asyl/fragen-und-antworten> [Stand: 02.09.2018].
- Hanewinkel, Vera (2018): Migrationspolitik – Juni 2018; online unter: www.bpb.de/gesellschaft/migration/flucht/272323/migrationspolitik-juni-2018 [Stand: 18.08.2018].
- haz/pad (2016): Merkel: Migration aus Afrika ist ein zentrales Problem. In: DW v. 21. Juni 2016; online unter: <https://www.dw.com/de/merkel-migration-aus-afrika-ist-zentrales-problem/a-19346660> [Stand: 02.09.2018].
- Schulze Wessel, Julia (2017): Grenzfiguren – zur politischen Theorie des Flüchtlings. Bielefeld.

II.

**Ansätze in der Kolonial- und
Reiseliteraturforschung**

Jenseits der ›Armut‹:

Wie Afrika ›Entwicklungshilfe‹ leistet

Deutsche Frauenreiseberichte über Afrika am Beispiel von *Akwaaba* (Stephanie Waibel) und *Der Kuss des Voodoo* (Annette Bokpê)

Amatso Obikoli Asseboni

Abstract

Intercultural encounters take place constantly and vary according to the individual experiences. Therefore, it is almost impossible to propose a systematization of certain codes, since feelings are personal. However, there are global processes that seem to have a common theoretical framework in an intercultural encounter.

The present study seeks to contribute to this theoretical framework of the intercultural encounter, using the concept of mimicry. Although the study considers mimicry to be fundamental, it shows that the described phenomenon tends to show ›turned cultural integration‹. The selected books track the experiences of two German women who, for different reasons, travelled to two African countries namely Ghana and Benin, and whose lives were radically changed. While one admits that she has received ›development aid‹, the other has reconciled her African husband with his Voodoo culture. Definitely, the various processes of this ›reverse‹ cultural integration of the two German women have positively influenced their lives.

Title: *Beyond ›Poverty‹: How Africa Can Provide ›Development Aid‹. An example of Two German Women's African Travel Story: Stephanie Waibel's »Akwaaba« and Annette Bokpê's »Der Kuss des Voodoo.«*

Keywords: *Africa; travel reports by women; development aid; cultural integration; mimicry*

1. Einleitung

Im Bereich der Entwicklungszusammenarbeit wird viel geschrieben: In fiktionalen Erzählungen sowie in der Fachliteratur steht fest, dass diese Frage ein brisantes

Thema ist (vgl. dazu Bierschenk 1997; Bliss 2001; Bohnet 2015; Polman 2010; Easterly 2006; Eberlei 2009). Doch wenn man sich mit dem Begriff *Entwicklungshilfe* auseinandersetzt, wird einem klar, dass das, was bei dem Begriff im Zusammenhang mit Afrika gemeint ist, in erster Linie mit der wirtschaftlichen Entwicklung zu tun hat. Kulturelle Aspekte, wie beispielsweise die Voodoo-Religion, werden selten in Entwicklungshilfe-Diskussionen berücksichtigt. Aus afrikanischer Perspektive kann das ganz anders aussehen, denn es lässt sich postulieren: Auch Afrika leistet ›Entwicklungshilfe‹. Die Entwicklungshilfe, über die im vorliegenden Beitrag diskutiert wird, ist kultureller Art. In einer anderen Kultur zu leben bedeutet immer, eine persönliche Erfahrung zu machen, die jeweils mit vielen Erlebnissen verbunden ist. Das Erlebte bleibt zwar immer einzigartig, trotzdem ergeben sich dabei Erfahrungen, die mit denen anderer Menschen vergleichbar sind: Fast jeder Afrikaner und jede Afrikanerin, der oder die in einer anderen Kultur – besonders in einer westlichen Kultur wie der deutschen – gelebt hat, erlebt beispielsweise ständig, dass er oder sie in der eigenen Familie oder in seinem oder ihrem Freundeskreis spöttisch ›der Deutsche‹ genannt wird. Das ›Deutschsein‹ in der eigenen Heimat ist in diesem Fall die Spur der Tarnung, die er bei seinem Aufenthalt in Deutschland unbewusst angenommen hat. Er führt diese Spur in die eigene Kultur ein, wodurch sie zu seiner Bereicherung beiträgt. So ist es wohl auch bei den deutschen Frauen gewesen, deren Berichte im vorliegenden Beitrag untersucht werden. Diese Frauen tragen auch unbewusste Spuren der afrikanischen Kultur in sich, nachdem sie lange in Afrika gelebt haben. Deswegen kann hier von einer kulturellen Integration die Rede sein, weil die Autorinnen nach ihrer persönlichen Erfahrung mit Afrika eine erkennbare *Mimikry* entwickeln, indem sie sich in ihrem Land ›afrikanisch‹ verhalten oder als Fürsprecherinnen Afrikas auftreten, wobei sie im Kern ganz deutsch bleiben.

Es geht in diesem Beitrag nicht darum, die Meinungen oder Eindrücke der Autorinnen über ihren Afrika-Aufenthalt zu analysieren, sondern vielmehr, aus der Perspektive einer Afrikanerin zu zeigen, wie sich das fremde Afrika auf diese deutschen Frauen so ausgewirkt hat, dass sie sich persönlich entfalten konnten. Ebenfalls wird gezeigt, wie sich diese Wirkung auf den Leser oder die Leserin übertragen lässt. Nicht das Performative in den literarischen Texten der Autorinnen wird untersucht, sondern diese ›Doppelwirkung‹ der Erfahrung des Fremden: die un-

bewusst¹ persönliche Entfaltung der Verfasserinnen und die damit verbundene kulturelle Aufklärung ihrer jeweiligen Leser und Leserinnen.

Selbstverständlich kommt es auch darauf an, ob es sich bei den Lesern und Leserinnen um Afrikaner und Afrikanerinnen oder Deutsche bzw. Deutschsprachige handelt. Fest steht, dass diese Berichte prinzipiell nicht für Afrikaner und Afrikanerinnen geschrieben sind; und dies macht eine solche Untersuchung aus der Sicht einer aus Afrika stammenden Germanistin noch spannender. Die Untersuchung wird anhand der rezipientenbezogenen Methode (vgl. Grimm 2005) bzw. der Medienwirkungsforschung durchgeführt, wobei ich mich selbst als Probandin der Untersuchung betrachte.

1.1 Zur rezipientenbezogenen Methode

Dem Medienforscher Jürgen Grimm zufolge befasst sich die rezipientenbezogene Forschung sowohl mit »der Zuwendung zu Medieninhalten« als auch mit der »Verarbeitung der Medieninhalte und den Folgen der Medienrezeption.« (Grimm 2005: 7) Auch soll Wirkungsforschung »die Folgen der Medienrezeption für das Individuum und/oder für die Gesellschaft erfassen, beschreiben und erklären.« (Ebd.: 5) Ferner definiert Grimm: »Rezeption wird gedeutet als dialogischer Prozess der Auseinandersetzung zwischen Rezipienten und Kommunikat einerseits und verschiedenen Verarbeitungsebenen (kognitiv, emotional, physiologisch) innerhalb des Rezipienten andererseits.« (Ebd.: 32) In meinem Beitrag werden sowohl Grundfragen der Wirkungsforschung übernommen, die von Jürgen Grimm vorgeschlagen werden, als auch Fragen, die er nach Bonfadelli zitiert:

- Was wirkt auf wen mit welchem Resultat?
- Welche kommunikativen Mittel sind erforderlich, um eine bestimmte Wirkung zu erzielen?
- Inwiefern müssen Kommunikate (hinsichtlich der Gestaltung und der Distribution des Kommunikats) zielgruppenspezifisch ausgerichtet werden, um Akzeptanz, Überredung oder Verkaufsförderung zu erreichen? (Grimm 2005: 9)

Diese drei Fragen stehen grundsätzlich im Mittelpunkt der vorliegenden Überlegungen, doch es kommen weitere wirkungsbezogene Fragen nach Bonfadelli (2004)

1 Das Wort »unbewusst« wird hier betont, denn nur so kann von einer Bereicherung die Rede sein. Bei den Autorinnen bemerkt man, dass ihnen viele Dinge bewusst wurden, die ihre positiven Stellungnahmen oder ihre Empathie Afrika gegenüber ausdrücken: Das habe ich im vorigen Absatz eine *erkennbare Mimikry* genannt. Doch es gibt auch unbewusste Errungenschaften, die ich interessanter finde, denn was sie unbewusst zurück nach Deutschland bringen, ist ein Zeichen ihrer Bereicherung.

hinzu, nämlich die Tatsache, dass die Wirkung vor, während und nach der Rezeption stattfindet, dass sie entweder kurzfristig oder langfristig, beabsichtigt oder unbeabsichtigt, direkt oder indirekt sein kann (vgl. Grimm 2005: 10). Dabei werden einige der »überdehnten Methoden der Medienwirkungsforschung« wie »Inhaltsanalysen, Einmal-Befragungen und Interviews [...], Korrelationsstudien zwischen Inhaltsanalysen und Einmal-Befragungen« (Grimm 2005: 12) in Betracht gezogen. Vor allem aber werden die jeweiligen Berichte vorgelegt. Ferner werden die persönlichen Lebensgänge der Verfasserinnen ins Visier genommen, dann die Wirkung ihrer verfassten Erlebnisse auf *mich als Leserin* analysiert, um die Untersuchung durchzuführen.

1.2 Zu den Texten

Die Autorinnen sind keine Schriftstellerinnen von Beruf. Die Werke sind teils Biographien, teils Berichte über ihre Erlebnisse in Afrika, bzw. in Ghana und in Benin. Aus unterschiedlichen Gründen sind sie nach Afrika gereist und diese Reise hat ihr Leben radikal verändert. Stefanie Waibel gibt zu, dass sie dadurch »Entwicklungshilfe« bekam – so der Titel ihres Buches –, der Deutschen Annette Bokpê gelang es, ihren afrikanischen Mann mit seiner ursprünglichen Voodoo-Kultur zu versöhnen.

Betrachten wir nun die Titel der Werke *Akwaaba. Wie ich als Ärztin nach Ghana ging und Entwicklungshilfe bekam* von Stefanie Waibel und *Der Kuss des Voodoo. Mein Leben als afrikanische Prinzessin* von Annette Bokpê genauer. Diese Titel tragen dazu bei, das Interesse der Leser und Leserinnen zu wecken. Implizit deuten sie auf eine beabsichtigte Wirkung hin. Interessant ist auch, zu analysieren, wie die jeweiligen Verlage und die Presse die Autorinnen und deren Werke der Öffentlichkeit vorgestellt haben.

2. Inhaltsangabe der Verlage

2.1 Der Kuss des Voodoo

»Eine Deutsche und ihr Voodoo-Prinz«

Der Kuss des Voodoo. Mein Leben als afrikanische Prinzessin

Auf einer Zugfahrt begegnet Annette Bokpê einem geheimnisvollen Afrikaner – und verliebt sich in ihn. Nach ihrer Hochzeit gerät sie unvermittelt in die magische Zauberwelt Afrikas: Ihr Mann und sie werden zum Prinzenpaar von Allada gekrönt – einem kleinen Königreich in Benin, der Wiege des Voodoo. Obwohl Annette Bokpê nicht an diese Magie glauben will, bestimmt die unheimliche Kraft immer mehr ihr Leben. Die ungewöhnliche Geschichte einer großen Liebe zwischen zwei Welten. (Bokpê 2004: Rückseite)

Der Verlag betont hier, was für deutsche Leser und Leserinnen außergewöhnlich erscheint, nämlich die besondere Liebe zwischen zwei Welten, Afrika und Europa, die mystische Kraft des Voodoo, Afrika als Zauberwelt voller Geheimnisse und die exotische Darstellung einer Krönung. Durch diese Inhaltsangabe wird das Interesse am Lesen erweckt. Doch wenn man die Geschichte liest, bemerkt man, dass Bokpê eigentlich 22 Jahre Ehe in ungefähr 330 Seiten zusammengefasst hat. In ihrer Erzählung befinden sich Stellen, wo sie durch Wortspiele und Humor ihre deutsche Zugehörigkeit dem vermeintlich deutschen Leser und der deutschen Leserin gegenüber zu betonen versucht, obwohl sie doch von der Erfahrung mit einer anderen Kultur berichtet. Dies fällt besonders bei den Kapitelüberschriften auf. So liest man z.B. ein Kapitel mit dem Titel *Königliche Sorgen* (Bokpê 2004: 114). Man könnte denken, dass es sich hierbei um ernsthafte Sorgen handelt, doch geht es eigentlich um eine Königstour, die sie und ihr Mann Maurice in Benin unternehmen, um Könige von einigen Dörfern in ein touristisches Projekt miteinzubeziehen und sie bei einem in Deutschland gegründeten Reisebüro mitwirken zu lassen. Im Kapitel *Die Rosskur* (Bokpê 2004: 137) erzählt sie von ihrer unsanften Heilung, als sie sich in Cotonou aufhält und im Krankenhaus behandelt werden muss.

Jahre später wurde das Buch in die Edition *Kindle* (2014) aufgenommen, jetzt unter dem Titel: *Prinzen küsst man nicht²: Mein Leben als afrikanische Prinzessin*. Hier lautet die entsprechende Inhaltsangabe:

Den Rucksack voller Thüringer Wurst – so reist Annette (26) im Frühjahr 1986 per Bahn aus ihrem Heimatort Tabarz nach Ostberlin, die Hauptstadt der DDR. Durch Zufall lernt sie dabei einen Gentleman aus Afrika kennen. Maurice (23) stammt aus Benin und spricht perfektes Deutsch. Sie heiraten, verlassen die DDR, beginnen im Westen der noch geteilten Stadt ein neues Leben mit zwei im Jahresabstand geborenen Töchtern. Doch eines Tages reist Maurice in seine Heimat und kehrt mit einer überraschenden Nachricht in die enge Neuköllner Wohnung zurück: ›Ich werde ein Prinz und du wirst Prinzessin.‹ Was nach einem Märchen klingt, wird tatsächlich wahr. Zwar ist es wunderbar exotisch, von seinem Prinze gemahl am Flughafen mit großer Eskorte abgeholt zu werden. Aber die höfischen Regeln sind sehr speziell. Spätestens als Maurice sie bei einem Empfang zurechtweist: ›Prinzen küsst man nicht‹, wird der bodenständigen Annette klar, dass ihr Prinz abzuheben beginnt...³

Hier wird nur die Geschichte des königlichen Titels, bzw. der Krönung, betont und es ist keine Rede mehr vom Voodoo, wobei der Voodoo-Kult doch zentral in der Lebensgeschichte des Paares ist. Dies wird wahrscheinlich so dargestellt, weil 2014

2 Auch ein Titel eines Kapitels der ersten Auflage (vgl. Bokpê 2004: 266).

3 Online verfügbar unter: <https://www.amazon.fr/Prinzen-k%C3%BCsst-man-nicht-afrikanisch-e-book/dp/BooNFT5B6G> [Stand: 03.08.2021].

das Jahr ihrer Scheidung ist. Der letzte Satz der Zusammenfassung weist bereits daraufhin: »Spätestens als Maurice sie bei einem Empfang zurechtweist: ›Prinzen küsst man nicht‹, wird der bodenständigen Annette klar, dass ihr Prinz abzuheben beginnt...« Unter diesen Zeilen kann man verstehen, dass das ›Prinz-werden‹ den Mann verändert, während die Frau eben »bodenständig« (Bokpê 2014) bleibt.

Im Folgenden wird nun der Reisebericht von Stephanie Waibel vorgestellt.

2.2 *Akwaaba*

Was Waibels Text betrifft, so gibt es zwei unterschiedliche Zusammenfassungen der Erzählung. Die erste stellt die ersten Eindrücke der Reisenden dar, die das Land wohl nicht zum ersten Mal betritt:

Akwaaba – Willkommen in Ghana! Stefanie kennt die bunten Malereien am Flughafen, den roten Staub, der schon wenige Augenblicke nach der Ankunft die Schuhe bedeckt, den Kakaobutterduft, der sich mit der feuchten Hitze vermischt. Aber sie kommt diesmal nicht als Besucherin. Sie ist auf der Flucht: vor ihrem Leben, vor den durchwachten Nächten in ihrer Klinik in Deutschland und den Enttäuschungen ihres Traumberufs. Aber was erwartet sie in diesem Land? Eine spannende Reise beginnt... (Waibel 2009: Buchrückseite)

Die zweite Zusammenfassung betont ihrerseits die Gründe ihrer Reise nach Ghana:

Es war immer ihr Traum, Ärztin zu werden. Doch schon im zweiten Berufsjahr ist Stephanie Waibel völlig ausgebrannt. Als dann noch ein Kind bei der Geburt unter ihren Händen stirbt, geht die junge Ärztin auf der Suche nach einem Ausweg nach Afrika. In der ungewohnten Umgebung von Ghana gestaltet sich ihr Arbeitsalltag plötzlich ganz anders. Waibel gewinnt eine völlig neue Sicht auf ihre eigene Existenz und beginnt, sich mit ihrem Leben und ihrer Familiengeschichte intensiv auseinanderzusetzen. (Lovelybooks: o.S.)

Man versteht, dass diese Reise eine Art Selbsttherapie der jungen Ärztin ist, die in ihrem Beruf zu Hause keinen Ausweg mehr findet. Die Reise nach Ghana, wo sie schon gewesen ist, wird zu einem leidenschaftlichen Erlebnis und einer Begegnung mit Menschen, deren Umgang mit dem Leben ihr wieder Mut gibt und den Weg zu sich selbst wiederfinden lässt.

Außer den Werbetexten der Verlage spielen auch die Rezensionen und Interviews im Zusammenhang der veröffentlichten Texte eine wichtige Rolle bei der Wirkung auf eventuelle Käufer und Käuferinnen und Leser und Leserinnen.

2.3 Zu den Rezensionen/Interviews

Die Rezensionen haben dasselbe Ziel: Eventuelle Leser und Leserinnen zum Kauf zu bewegen. Zu der Erzählung *Der Kuss des Voodoo* z.B. ist ein Artikel mit dem Titel *Plötzlich Prinzessin* im Tagesspiegel erschienen. Betont wird in diesem Artikel, wie überraschend es für die Verfasserin gewesen sei, plötzlich Prinzessin zu werden, obwohl sie eher eine »pragmatische Geschäftsfrau« (Törne 2003: o.S.) war. Dann wird die Autobiographie erwähnt, in der sie erzählt, »[w]ie es dazu kam, dass eine Theaterwissenschaftlerin aus Berlin zum Mitglied eines westafrikanischen Adelsgeschlechtes wurde.« (Törne 2003: o.S.)

Danach wird das Buch kurz vorgestellt. Der Journalist achtet jedoch auf die afrikanischen Spuren bei Anette Bokpê, indem er von ihrem afrikanischen Tee berichtet oder auch die Möbel und die Skulpturen in ihrem Wohnzimmer beschreibt:

›Das Buch war die reinigende Abrechnung mit einer Lebensphase«, erzählt Annette Bokpe [sic!] und schenkt sich eine Tasse afrikanischen Zitronentee ein. Sie sitzt in einem handgeschnitzten Stuhl aus Irocco-Holz, der mit Löwenköpfen verziert ist. Ihr Wohnzimmer in einem unscheinbaren Mariendorfer Reihenhaus erzählt davon, wie sehr die afrikanische Kultur in das Leben von Frau Bokpe [sic!] Einzug gehalten hat. Vor der deutschen Ledercouch liegt ein Palmstrohteppich aus Benin. Auf dem Regal steht die Skulptur eines Tigers mit der Aufschrift ›Palais Royal d'Allada‹. Eine Hand voll geschnitzter Elefanten schmückt das Zimmer. Sie sind die offiziellen Symboltiere ihres Mannes, Alain-Maurice Kodjo Bokpe [sic!], Prinz von Allada und Zeremonienmeister der Voodoo-Religion. (Törne 2003: o.S.)

Diese afrikanischen kulturellen Zeichen im Wohnzimmer von Annette Bokpê sind die sichtbaren bzw. äußeren afrikanischen Spuren bei der deutschen Frau. Diese Gegenstände werden sorgfältig beschrieben, weil sie für die Mehrheit der deutschen Leser und Leserinnen exotisch sind: nicht alle Deutschen haben ein so multikulturelles Wohnzimmer. Doch wenn man den Artikel weiterliest, wird einem klar, dass der Journalist sich nicht nur auf die Oberfläche konzentriert, sondern den Text auch gründlich gelesen hat, denn er schildert die Begegnung von Annette und Maurice und gibt einen ersten Hinweis zum Voodoo-Kult:

Bei ihrem ersten Besuch in Benin passiert etwas Schreckliches. Bis dahin hatte Bokpe [sic!] kaum etwas vom Voodoo-Kult gehört, jener Naturreligion, die in Westafrika weit verbreitet ist. Welchen Einfluss Voodoo auf das Leben der Menschen hat, wusste sie nicht. Gleich nach der Landung in der Hauptstadt Cotonou wird Maurice von einem neidischen Onkel mit einem Voodooofluch belegt. Was dann folgt, gehört für Annette Bokpe [sic!] bis heute zu den beeindruckendsten Erlebnissen ihres Lebens. In einem geheimen Voodoo-Ritual wird Maurice zum Prinzen gekürt, Annette zur Prinzessin. (Törne 2003: o.S.)

Annette Bokpès Erlebnis gilt im Grunde genommen als außergewöhnlich und erzählenswert. Deswegen interessiert es auch Journalisten und Journalistinnen und Deutsche bzw. deutschsprachige Leser und Leserinnen. Aus demselben Grund wird auch der plötzlich erworbene Status einer Prinzessin betont. Natürlich spielt dabei das europäische kulturelle Erbe eine Rolle: Prinz oder Prinzessin zu sein, klingt in Europa zauberhaft; man denke nur an Englands Prinzen-Saga und an die Leidenschaft, die das Leben der britischen Krone bei deren Bevölkerung und in ganz Europa verursacht. Doch warum wird dies in diesem Fall besonders betont? Nicht weil dies traumhaft ist, sondern weil es eher exotisch erscheint, wenn ›Prinzessin werden‹ in Zusammenhang mit Afrika gesetzt wird. Doch Annettes Geschichte endet alles andere als traumhaft:

Wenn sie heute, fünf Jahre später, von dem Krönungsfest erzählt, dann leuchten die blauen Augen der Prinzessin vor Begeisterung. Doch die Ernüchterung folgte bald. Als das Paar nach der Krönung wieder in Deutschland ankommt, ist nichts mehr wie vorher. Ihr Mann wird Annette Bokpe [sic!] zunehmend fremd. Er nimmt sich Freiheiten heraus, die ihre Beziehung belasten, beginnt Affären mit anderen Frauen. Als Maurice seine Annette nur noch wie eine Dienstmagd behandelt und auf seinem Recht beharrt, als Prinz mehrere Frauen haben zu dürfen, trennen sich die beiden [...] für ein Happyend wie im Märchen ist es zu spät. (Törne 2003: o.S.)

Die zweite Rezension, die von der Trennung berichtet, wird sensationeller dargestellt:

Tabarz – Sie trug edle, mit Gold durchwobene Stammesgewänder und den Titel einer afrikanischen Prinzessin. Doch was Traum vieler Mädchen ist, endete für Annette Bokpe [sic!] (heute 54) aus Tabarz jäh. Die ehemalige Prinzessin aus dem Thüringer Wald ließ sich von ihrem Voodoo-Prinzen scheiden!

Nach 22 Jahren Ehe geht das einstige Herrscherpaar von Allada, einem kleinen Königreich in Benin, getrennte Wege. Dabei hatte die Thüringerin vor 12 Jahren mit ihrem Buch *Der Kuss des Voodoo* noch einen Bestseller über ihre Liebe gelandet. [...] Das Paar gründet ein Reiseunternehmen in Berlin: ›Er war mein Traummann.‹ Doch während einer Reise in seine afrikanische Heimat ändert sich alles: ›Der König der Provinz ernannte uns zum Prinzenpaar. Mein Mann begann sich zu verändern, genoss es, im Rampenlicht zu stehen. [...]›Ich habe meinen Mann mit aller Kraft unterstützt. Doch er war der Meinung, dass er als Prinz das Recht auf mehrere Frauen hätte.‹

Außerdem habe sie sich vor der Macht, die von seinen Voodoo-Kräften ausging, gefürchtet. Bokpe [sic!]: ›Die Trennung war unausweichlich.‹

Heute arbeitet sie als Coach und Geistesheilerin in Tabarz und Berlin. Ihren Prinzessinnen-Titel durfte sie behalten. Doch wichtig ist er ihr nicht. (Fischer 2014: o.S.)

Aus diesen Zeilen wird deutlich, dass das europäische kulturelle Erbe eine wichtige Rolle für den literarischen Erfolg gespielt hat. Der Umstand, dass ein Mädchen davon träumen mag, einen Prinzen zu heiraten, soll anscheinend erklären, warum Maurice Bokpê für Annette der Traummann ist, obwohl sie ihn bereits als ihren Traummann betrachtet, als er noch kein Prinz ist. Denn erst nach seiner Krönung verändert er sich und hat mehrere Affären. Noch dazu wird die Angst Annettes vor der mystischen Kraft des Voodoo erwähnt. Schlimmer noch ist die Tatsache, dass er als afrikanischer Prinz das Recht hat, mehrere Frauen zu heiraten. All dies führt schließlich zur Trennung.

Hier zeigt sich eine konfliktreiche Begegnung zwischen Afrika und Europa, genauer zwischen Benin und Deutschland. Der Kern liegt in den kulturellen Differenzen dieser beiden Welten: Wäre Annette eine Afrikanerin, dann hätte sie verstehen können, dass das beschriebene Verhalten für Afrikaner im Allgemeinen – und Könige im Besonderen – normal erscheint. Frauen, die Könige heiraten, nehmen diese Tatsache einfach hin. Das Beispiel des Königspaares von Allada im Text zeigt es selbst:⁴ Annette, die mit der Königin Djehami befreundet war, wusste, dass die Letztere nicht die einzige Frau des Königs war. Doch obwohl Djehami es hingenommen zu haben scheint, kann Annette dies nicht verstehen. Hätte sie Maurice nach seiner Krönung getroffen, hätte sie ihn vielleicht nie geheiratet.

Im Text *Akwaaba* geht es nicht um die außergewöhnliche Erfahrung einer selbst erlebten Krönung, sondern um eine innere Begegnung von Stephanie mit sich selbst.

Stephanie Waibel hat über ihre zweite Reise nach Ghana eine Lebensgeschichte geschrieben und veröffentlicht. Genauso wie *Der Kuss des Voodoo*⁵ wurde das Buch

4 »Als Djehami den König zwei Jahre zuvor geheiratet hatte, verfügte er bereits über eine stattliche Anzahl von Gemahlinnen. ›Es hat mich nicht weiter gestört, meinte sie selbstbewusst. ›Ich wusste ja, dass ein König mehrere Frauen braucht. Eigentlich kann eine Frau allein die vielen anstehenden Aufgaben gar nicht bewältigen. Ich habe auch immer versucht, gut mit den anderen auszukommen« (Bokpê 2004: 211).

5 Vgl. Rezensionen bereitgestellt durch *amazon.de*. Man liest dort Rezensionen anderer Zeitungen: »Stimmen zur Originalausgabe: ›Spannend, unterhaltsam; ein aufschlussreicher Einblick in Kultur, Religion und Mentalität Westafrikas‹ Andreas Malessa, Deutschland Radio Berlin; ›Eine Wanderin zwischen den Welten‹ Berliner Zeitung; ›Die ungewöhnliche Geschichte einer großen Liebe‹ afrikaroman.de; ›... vermittelt einen tiefen Einblick in die Mystrie des Voodoo und bringt die Mentalität Westafrikas in ungewohnter Leichtigkeit herüber‹ schwarzaufweiss.de; ›Eine unglaublich spannende Liebesgeschichte, die gleichzeitig überraschende Einblicke in die Welt des Voodoo gewährt‹ afroport.de; ›Einmal Prinzessin und zurück‹ Bild«; online unter: https://www.amazon.de/Prinzen-k-%C3%BCsst-man-nicht-afrikanische-ebook/dp/B00NFT5B6G/ref=sr_1_3?ie=UTF8&qid=1461750423&sr=8-3 [Stand: 03.08.2021]

Doch gibt es auch individuelle Bewertungen. Im Allgemeinen sind auch die individuellen Meinungen sehr positiv. Leider sind einige Rezensionen anonym, sodass man nicht ganz

im Durchschnitt sehr positiv rezensiert. Viele Leser und Leserinnen finden die Erzählung berührend und empfehlenswert.⁶ Bei einer der positiven Rezensionen handelt es sich um einen Rezensenten, der selbst einmal in Ghana gewesen ist und der sich dadurch an die eigene Reise erinnert.⁷

Doch gibt es auch eine Rezension zu dem Buch, in der kritische Überlegungen angestellt werden:

Die Identitäts- und Sinnsuche der Autorin lässt sich etwas vereinfachend so zusammenfassen: Die Autorin erlebt als junge Ärztin in einem deutschen Krankenhaus einen anstrengenden, rationalisierten Arbeitsalltag. Dabei erfährt sie auch ihre persönliche, d.h. menschliche Begrenztheit im Kampf gegen Krankheit und Tod, was sie an der Sinnhaftigkeit ihres Berufs zweifeln lässt. Sie entscheidet sich für einen mehrmonatigen Arbeitsaufenthalt in Ghana. Dabei begleitet sie die Erinnerung an ihre verstorbene Großmutter und deren Ausspruch: ›Auch bei uns [in Deutschland] wirst Du als Ärztin gebraucht.« In Ghana macht die Autorin die Erfahrung, unter den dort herrschenden Missständen in der medizinischen Versorgung, Infrastruktur etc. noch viel weniger ihrem Beruf nachgehen zu können und entscheidet sich dafür, ihren Dienst in Deutschland fortzuführen – mit dem Vorsatz, sich an ihrem Arbeitsplatz besonders dafür einzusetzen, dass afrikanischstämmigen Kranken zur Not auch ohne Versicherungskarte geholfen wird. Was soll man dazu sagen? Diese Sonderbehandlung, von der man auf den letzten zwei Seiten des Buches lesen muss, mutet doch wirklich seltsam an... Worin tatsächlich die ›Entwicklungshilfe‹ besteht, die die Autorin meint, in Ghana erfahren zu haben, bleibt ungewiss. Es scheint mir, als könnte ihr der Ghana-Aufenthalt zumindest nicht dazu behelfen [sic!], ihre eigenen Projektionen auf Afrika und seine Bewohner zu erkennen.⁸

sicher sein kann, ob es sich tatsächlich um unterschiedliche Rezensenten handelt. Außerdem gibt es viele andere Rezensionen z.B. zu dem E-Buch.

- 6 Vgl. u.a. die Rezensionen von Samuel Birklin 2009 und Steffen Ackermann 2010 (online unter: https://www.amazon.de/gp/customer-reviews/R1WC26UNNKUFUZ/ref=cm_cr_dp_d_rvw_ttl?ie=UTF8&ASIN=3867441189 [Stand: 03.08.2021] und https://www.amazon.de/gp/customer-reviews/R2Q3K8HOXBDN4l/ref=cm_cr_dp_d_rvw_ttl?ie=UTF8&ASIN=3867441189 [Stand: 03.08.2021]). Andere Beispiele: »Ein sehr offener und bewegend erzählter Erlebnisbericht.« (Buchprofile)« und »Das Buch gibt einen kompetenten Einblick in die ghanaische Gesellschaft. Dabei ist das Land so plastisch geschildert, dass ich fast den besonderen Duft des Marktes in Accra riechen und die Wärme spüren konnte. Ich wünsche diesem empfehlenswerten und warmherzigen Buch viele Leser.« (Buchblinzler)« (Online unter: <https://www.amazon.fr/Prinzen-k%C3%BCsst-man-nicht-afrikanische-ebook/dp/BooNFT5B6G> [Stand: 03.08.2021])
- 7 Vgl. online unter: <https://www.lovelybooks.de/autor/Stephanie-Waibel/> [Stand: 03.08.2021].
- 8 Online unter: https://www.amazon.de/gp/customer-reviews/R23M982SNVB2W6/ref=cm_cr_dp_d_rvw_ttl?ie=UTF8&ASIN=3867441189 [Stand: 03.08.2021].

Tatsächlich schneidet diese Rezension Fragen an, die zu einer tieferen Überlegung führen: Anders als bei den anderen Rezensionen, die das Werk nur positiv bewerten, weil sich darin die eigenen Projektionen der Leser und Leserinnen auf Afrika wiederfinden, weist dieser Kommentar klar darauf hin, dass auch die Autorin ihre Projektionen auf Afrika nicht grundsätzlich geändert hat. Laut einem Interview von Waibel wollte sie seit ihrer Kindheit Ärztin in Afrika sein, wie Albert Schweizer (vgl. Füßler 2009: o.S.). Das heißt also, dass sie vor allem daran interessiert ist, ihren Traum zu verwirklichen. Zurück in Deutschland trägt sie dann dazu bei, die in Ghana empfangene ›Entwicklungshilfe‹ zurückzuleisten, indem sie Afrikanern und Afrikanerinnen in Deutschland hilft.

Neben den Erfahrungen, die dazu beitragen, dass sich die beiden Frauen äußerlich ändern, soll im Folgenden der Fokus auf die innerlichen Veränderungen, die ebenfalls zu beobachten sind, gelegt werden.

2.4 Lebenswerdegänge der Autorinnen Annette Bokpê und Stefanie Waibel

Betrachten wir, was aus Annette Bokpê geworden ist:

Obgleich ich mich danach entschloss, diese Ausbildung nicht nur als Beobachterin, sondern tatsächlich als Schülerin weiter zu machen, blieb ich kritisch und hinterfragte das Gelernte. Überzeugt haben mich immer erst meine eigenen Heilergebnisse.

Genau diese haben meine Sicht auf Krankheit und Gesundheit komplett verändert sowie auch das bestätigt, was in meinem Coaching eine große Rolle spielt: Jeder Mensch verfügt über gigantische Potentiale. Eines davon ist vollständige Gesundheit. Geistiges Heilen ist eine Chance dieses Potential zu aktivieren. (Bokpê o.J.: o.S.)

Annette Bokpê wird nach ihrer Scheidung eine Heilpraktikerin und veröffentlicht weitere Bücher in diesem Bereich. Auf ihrer Webseite erklärt sie, wie sie Heilerin geworden ist. Sie gibt zu, früher skeptisch gewesen zu sein gegenüber allem, was nicht fachlich erklärbar war, obwohl sie »Zeugin spektakulärer Heilungen in einer fremden Kultur« (Bokpê o.J.: o.S.) war. Bei dieser fremden Kultur, die sie nicht explizit nennt, kann es sich nur um die beninische Kultur handeln, mit der sie durch ihre 22-jährige Ehe mit Maurice Bokpê vertraut wird. Sie wird als Geschäftsfrau dargestellt, die diese Vergangenheit zu vergessen versucht, doch sie behält innerlich afrikanische Bräuche bei:

Nebenbei hat sie sich ein eigenständiges Leben als Geschäftsfrau aufgebaut. Sie gründete eine Dienstleistungsagentur, gibt Kommunikationskurse für Arbeitslose. Voodoo spielt kaum noch eine Rolle. ›Ich würde mir nie ein Orakel werfen lassen‹ [sic!], sagt sie bestimmt. ›Für mein Leben sind nicht die Götter verantwortlich,

sondern ich selbst!« Nur manchmal, zu feierlichen Anlässen, da kippt sie schon mal etwas von einem Getränk auf den Boden, wie es in Benin üblich ist. » Für die Ahnen«, sagt sie und lächelt verschmitzt. (Törne 2003: o.S.)

Auch wenn sie nun ihr Leben selbst bestimmt, spielt der Voodoo-Einfluss eine wichtige Rolle in ihrem Leben, denn ihre jetzige Tätigkeit kann als Folge dieser Erfahrung betrachtet werden. Man könnte es so formulieren, dass sie sich die beninische Kultur unbewusst angeeignet hat. Annette Bokpè hat dank ihrer Erfahrung mit dem Voodoo-Kult eine geistige Errungenschaft erlangt, die ihr heutzutage die Fähigkeit gibt, als Heilerin zu arbeiten, obwohl sie den Eindruck vermittelt, diesen Einfluss wenig zu schätzen.

Stephanie Waibel kann ihrerseits dank dieser Reise nach Ghana den Weg zur eigenen Familiengeschichte wiederfinden. Sie beschäftigt sich intensiv mit ihrer Vergangenheit und mit den Familienmitgliedern. So gibt sie bei einem Interview zu, dass ihre Urgroßmutter eines ihrer Vorbilder geworden sei (vgl. Füzler 2009: o.S.). Sie »entwickelt« sich positiv, weil sie, neben neuen kulturellen Errungenschaften, ihren Verstand stärkt. Dies zeigt sich darin, dass sie als Kind den Wunsch hatte, nach Vorbild Albert Schweizers Ärztin in Afrika zu sein und diesen Wunsch verwirklichen konnte. Zudem ist es ihr gelungen, ihre Vorbilder zu erweitern. Letztendlich wirkt sie hybrid, eine Frau, die »Klassische Musik, Reggae und westafrikanische Highlife« (ebd.) als Lieblingsmusik angibt, afrikanisches Essen als Lieblingsessen betrachtet und zugibt, dass sie gerne in Afrika leben würde.

3. Schluss

Wer die Erzählungen von Annette Bokpè und Stephanie Waibel liest, erfährt Interessantes über Afrika, genauer über Westafrika: das Alltagsleben, die kulturellen Bräuche und sogar die Mentalität der »einfachen« Leute. Für mich als Germanistin aus Togo ist es erfreulich zu lesen, dass deutsche Frauen solche positiven Erfahrungen in Afrika gemacht und etwas von afrikanischen Kulturen gelernt haben. Die Lebensberichte von Annette Bokpè und Stephanie Waibel könnten durchaus auch auf Togo übertragen werden. Sie zeigen, dass das Afrikabild der Deutschen – besonders der jüngeren Generation – nicht immer negativ ist. Sogar der Voodoo-Kult in Afrika wird nicht mehr systematisch verpönt.

Meine abschließende Überlegung betrifft diesen letzten Punkt: den Voodoo. Einige Christen und Christinnen werden in unseren Ländern schon seit ihrer Kindheit mit der Angst vor dem Voodoo großgezogen. So geht es auch Maurice Bokpè. Obwohl behauptet wird, er habe die Verbindung zu seinem Heimatland und vor allem zu der Tradition seiner Ahnen nie verloren (vgl. Bokpè 2019: o.S.), bekommen wir eine andere Geschichte in der Autobiographie seiner Ex-Frau erzählt. Er

verlässt sehr früh Benin, um in Deutschland zu studieren. Im Allgemeinen zeigt er eine große Furcht und sogar eine gewisse Verachtung seiner Kultur gegenüber und kann die abergläubischen Landsleute nicht verstehen. Doch er versöhnt sich schließlich mit seiner Kultur und seiner Geschichte, denn, so erklärt er, nachdem er sein Schicksal annimmt: »Ich stamme von einem Land, das die Wiege des Voodoo ist, doch hier denken die meisten Menschen an Puppen, schwarze Magie und geköpfte Hühner. Aber Voodoo ist eine Lebensart, eine Religion!« (Rottscheidt 2009: o.S.)

Obwohl er von seiner Ex-Frau Annette in ihrer Autobiographie nur zitiert wird, nimmt er im Nachwort zum Text folgendermaßen Stellung:

Meine Frau hat Ihnen mit diesem Buch offenbart, was ich selbst anderen nicht direkt erzählen werde. [...] Voodoo ist Leben, Voodoo ist Liebe. Voodoo ist Religion, sozusagen, eine Lebensweise. Voodoo ist Kultur und Kunst. Voodoo umfasst alles hier auf Erden, auch das, was wir mit unseren Sinnen nicht erfassen können. [...] Voodoo ist auch die Schule des wahren Lebens. [...]

Ich wünsche allen, die dieses Buch gelesen haben, erkenntnisreiche Schlussfolgerungen. Mögen Sie jeden Tag Ihres Lebens erfolgreich nutzen. [...] Nach meiner persönlichen Erfahrung liegt eine tatsächliche menschliche Entwicklung genau dann vor, wenn man das Gelernte wirklich angewendet hat und es zum Teil des eigenen Selbst geworden ist. Ich freue mich über die Entwicklung von Annette. (Bokpê 2004: 321-324)

So müsste es wohl allen ergehen, die dieses Buch gelesen haben, seien sie deutsche bzw. deutschsprachige oder afrikanische Leser und Leserinnen: Genauso wie Prinz Bokpê, für den Annette der Schlüssel zu seiner positiven Entwicklung war und wie Annette selbst, die eine unbewusste ›Entwicklung‹ durchlaufen hat. Man kann durchaus mit der Einschätzung einer deutschen Leserin einverstanden sein, die meint: »Dieses Buch gewährt einem Einblick in eine Religion, die ich zuvor mit ganz anderen Augen sah, bevor ich dieses Buch laß [sic!]. Es spiegelt das Leben zweier Menschen aus verschiedenen Kulturen und zeigt, wieviel Macht und Einfluss eigentlich Voodoo haben kann.«⁹

Literatur

- Bierschenk, Thomas (Hg.; 1997): Entwicklungshilfe und ihre Folgen: Ergebnisse empirischer Untersuchungen in Afrika. Frankfurt a.M.
Bliss, Frank (2001): Zum Beispiel Entwicklungshilfe. Göttingen.

9 Rezension von Sabrina Kern (online unter: https://www.amazon.de/gp/customer-reviews/R383SIOWT3ARW5/ref=cm_cr_dp_d_rvw_ttl?ie=UTF8&ASIN=3471794751 [Stand: 03.08.2021]).

- Bohnet, Michael (2015): Geschichte der deutschen Entwicklungspolitik. Strategien, Innenansichten, Zeitzeugen, Herausforderungen. Konstanz/München.
- Bokpè, Annette (2004): Der Kuss des Voodoo. Mein Leben als afrikanische Prinzessin. Berlin.
- Dies: (o.J.): Praxis für komplementäre Heilwesen; online unter <https://www.heilpraxis-bokpe.de> [Stand: 15.1.2019].
- Bokpè, Ina-Josephine (2019): Biografie Seiner Majestät Dr. h.c. Dipl.-Ing. Dadah Bokpè Houézrèhouèkè, König zu Ouidah (Republik v. Benin), Prinz von Allada (Republik v. Benin); online unter: <http://fondation-dah-bokpe.org/Ueber-den-Stifter/> [Stand: 09.04.2020].
- Bonfadelli, Heinz (2004): Medienwirkungsforschung I. Grundlagen und theoretische Perspektiven. Stuttgart.
- Easterly, William Russell (2006): Wir retten die Welt zu Tode. Für ein professionelleres Management im Kampf gegen die Armut. Frankfurt a.M.
- Eberlei, Walter (2009): Afrikas Wege aus der Armutsfalle. Frankfurt a.M.
- Fischer, Melanie (2014): 22 Jahre war Annette Bokpe mit Voodoo-Prinzen verheiratet. Einmal Prinzessin und zurück! In: Bild v. 14.06.2014; online unter: <https://www.bild.de/regional/leipzig/voodoo/einmal-prinzessin-und-zurueck-36383730.bild.html> [Stand: 20.06.2018].
- Füßler, Claudia (2009): Sagen Sie mal ...: »Handymasten in Wohngebieten verbieten. In: Badische Zeitung v. 12.11.2009; online unter: <https://www.badische-zeitung.de/sagen-sie-mal-handymasten-in-wohngebieten-verbieten--22331528.html> [Stand: 08.04.2020].
- Grimm, Jürgen (2005): Methoden der Kommunikationsforschung mit Rezipientenbezug. Einführung in die Kommunikationsforschung. Vorlesung 3; online unter: <http://homepage.univie.ac.at/gabriele.tatzl/lehre/VWien03Praes03RezAna.pdf#page=1&zoom=auto,-107,848> [Stand: 20.05.2018].
- Ders. (2008): Medienwirkungsforschung. In: Uwe Sander/Friederike von Gross/Kai-Uwe Hugger (Hg.): Handbuch Medienpädagogik. Wiesbaden, S. 314-327.
- Polman, Linda (2010): Die Mitleidsindustrie. Hinter den Kulissen internationaler Hilfsorganisationen. Frankfurt a.M.
- Rottscheidt, Ina (2009): Der Voodoo-Prinz von Tempelhof. In: DW v. 27.10.2009; online unter: <https://www.dw.com/de/der-voodoo-prinz-von-tempelhof/a-4826283> [Stand: 15.05.2018].
- Törne, Lars von (2003): Plötzlich Prinzessin. In: Tagesspiegel v. 24.03.2003; online unter: <https://www.tagesspiegel.de/berlin/ploetzlich-prinzessin/400914.html> [Stand: 20.05.2018].
- Waibel, Stephanie (2009): Akwaaba. Wie ich als Ärztin nach Ghana ging und Entwicklungshilfe bekam. Augsburg.

Archaisches Leben vor dem Sündenfall

Ernst Jüngers afrikanische Reisen

Thorsten Carstensen

Abstract

Beginning in the mid-1960s, the aging writer Ernst Jünger embarked on several ambitious intercontinental journeys that led him to various parts of Africa. In the travel journals composed during these trips, his interpretation of modernity as the transformation of the world into a ›workshop landscape‹ is accompanied by nostalgic longing for an archaic life before the Fall. Jünger adopts the pose of a mourning aestheticist: while his orientalizing gaze elevates the everyday life of people in places such as Liberia, Tunisia, and Angola in a manner that seems to suggest serene eternity, the actual effect of his portrayal is to project unstoppable ›disenchantment‹ onto the African continent.

Title: *Archaic Projections: Ernst Jünger's African Travels*

Keywords: *Ernst Jünger; travel literature; German literature; modernism; colonialism; Africa*

1. Überreste des »Goldenen Zeitalters«: Ernst Jünger in Liberia

In Ernst Jüngers Tagebuch findet sich Ende November 1976 eine Aufzeichnung, die die Wahrnehmungsstrategie dieses Autors geradezu exemplarisch vorführt. Jünger berichtet über einen Nachmittag am Strand von Cape Mount, im Nordwesten Liberias, wo er in diesem Spätherbst mehrere Tage verbringt. Nach dem gewohnheitsmäßigen Bad im Meer wird der Schriftsteller Zeuge einer Szene gemeinschaftlichen Tätigseins, deren Einfachheit ihn an eine »Steinzeitritzung« (Jünger 1982b: 283) erinnert. Drei einheimische Männer haben offenbar vor der Küste geangelt, am Strand ziehen sie nun den zumeist kleinen Fischen die Haut ab. Einem der Fischer, einem alten Mann, wird dabei von drei Kindern assistiert, bei denen es sich vermutlich um seine Enkel handelt. In diesem Bild der gemeinschaftlichen Reinigung der Fische kommt die *lange Dauer* lokaler Bräuche zum Ausdruck, wie sie Jünger in seinen Reisejournalen beharrlich dokumentiert. Modernekritik und Sehnsucht nach Urbildern, Verklärung des einfachen Lebens und Romantisierung

des Fremd-Exotischen – all dies ergänzt sich hier auf eine für Jünger sehr typische Art und Weise:

Warum erfreute, beruhigte, befriedigte der Vorgang mich? Es war etwas Heiteres und Unbesorgtes an ihm, die einfache, ungebrochene Lebenskraft. So war es hier seit unvordenklichen Zeiten, und so könnte es immer sein. Das Bild war vollkommen – was sollte daran »unterentwickelt« sein? Der Europäer richtet hier nicht mehr aus als stückweis die Wiederholung des Sündenfalls. Er dehnt die Naturzerstörung, die ihm im Eigenen geglückt ist, auf den Planeten aus. (Ebd.: 284)

Wie so häufig in Jüngers Reisenotizen sind auch in diesen Zeilen die plakative Kritik an der Verwestlichung der Welt einerseits und die mythisierende Nostalgie für ein archaisches, heiteres Leben vor dem Sündenfall andererseits miteinander verzahnt. Neben der Jagd und der »Ernte vom Wildwuchs« verweist für Jünger nämlich insbesondere der Fischfang auf die Nutzung des Überflusses im »Goldenen Zeitalter« (Jünger 1981b: 491) – eines Überflusses, »wie er nie wieder erreicht wurde« (ebd.: 493), wie es im Essay *An der Zeitmauer* (1959) heißt. Am Cape Mount ragt dieses Zeitalter, das Jünger auch mit der Steinzeit in Verbindung bringt, noch in die Gegenwart hinein. Demnach pflegen die liberischen Fischer noch jenes unverstellte Verhältnis zu den elementaren Naturkräften, das der Westen in Folge einer auf die Spitze getriebenen kulturellen Verfeinerung allenfalls sentimentalisch nachstellen kann – einer Verfeinerung übrigen, die der mehrfach verwundete Soldat bereits im Kontext seiner Kriegserfahrung verurteilt hatte.

Das biblisch konnotierte Bild der im Kollektiv arbeitenden Männer und ihrer Enkel wird kontrastiert mit einer zwar nicht näher definierten, jedoch eindeutig als europäisch markierten »Naturzerstörung«. Es ist diese im Tagebuch festgehaltene Schlüsselszene, die auch in einer TV-Dokumentation für das ZDF eine prominente Rolle spielt. »Man sucht eben noch von der Technik unberührte Verhältnisse« (Rüdel 1977), erklärt Jünger im Gespräch mit dem Fernsehjournalisten Walter Rüdel, der ihn in das geliebte liberische Fischerdorf begleitet hat, um dann aus dem Bild der Fischer – dem Moment, in dem die Einbettung des Menschen in die Natur ein letztes Mal »vollkommen« erscheint – eine Diagnose des Verfalls herzuleiten: »Die Technik hat ja alles verdorben, einschließlich des Krieges. Das dachte ich mir gestern, als ich so einige Einbäume hier anlanden sah.« (Ebd.) Umringt von aufgeregten Kindern erläutert Jünger den »vormosaische[n]« Zustand dieser Lebenswelt, deren Bewohner noch »ungeschwächt« seien. Die Schädigung der Verhältnisse sei freilich nur eine Frage der Zeit: In Afrika werde der westliche »Sündenfall«, so auch Jüngers Botschaft in der Dokumentation, »stückweise nachgeholt« (ebd.).

Der afrikanische Kontinent ist für Ernst Jünger der letzte fallende Dominostein in einem Prozess, den seine nach dem Zweiten Weltkrieg entstandenen Reisetagebücher in einer Mischung aus Trauer, Zeitdiagnose und Arbeit am Mythos protokollieren. Den Anfang machen dabei die ab 1955 publizierten Texte über Sar-

dinien: Jünger imaginiert die Mittelmeerinsel als vormodernes Paradies, deren Bewohner, beseelt von uralten Sitten und Gebräuchen, sich dem globalen Vormarsch jener »Werkstättenlandschaft« (Jünger 1981a: 222) widersetzen können, wie sie der grundlegende Essay *Der Arbeiter* (1932) heraufbeschworen hatte. Wenn Jünger sich zwischen 1954 und 1963 insgesamt neun Mal auf Sardinien einquartiert, so realisiert er damit einerseits das durchaus elitäre Prinzip des »Waldgangs«, welches er schon im gleichnamigen Essay von 1951 dargelegt hatte (vgl. Jünger 1980b):¹ Rituell strukturiert durch Meeres- und Sonnenbäder, Wanderungen, entomologische Erkundungsgänge, Siestas, lange Essen und weinselige Abende, sind diese Reisen tatsächlich als Ausdruck einer »stoische[n] Lebenskunst der Langsamkeit« (Weber 2011: 369) zu verstehen – und damit als Reaktion auf die allseits festzustellende Beschleunigung der modernen Lebenswelt. Jünger inszeniert den Austritt aus einer Geschichte, die nur noch den Gesetzen der instrumentellen Vernunft, der berechnenden Abstraktion folgt (vgl. Renner 1988: 284). Doch auch auf Sardinien verschwinden zunehmend die lokalen Bräuche; das Leben wird gleichförmiger, und abends sitzt man bald schon nicht mehr im Kerzenschein zusammen, sondern unter gleißenden Deckenstrahlern.

Während Jünger in den sardischen Tagebüchern »eine Verhaltenslehre des modernen Alternativ- und Individualtourismus« (Weber 2010: 269) entwickelt, wandelt er sich nach 1965 zum mondänen Weltreisenden, der sich »wohl oder übel den Formen des Massentourismus« unterwirft und dabei versucht, »die Vorteile zu nutzen und sich den Nachteilen zu entziehen« (Jünger 1982b: 85). Der alternde Schriftsteller unternimmt nun mehrfach groß angelegte Interkontinentalreisen, die ihn auf die Philippinen, ins damalige Ceylon und auch nach Afrika führen. Jünger reist nach Tunesien, Ägypten und Angola; allein viermal mietet er sich im marokkanischen Agadir ein (1969, 1974, 1975, 1977). Auf der Reise nach Liberia, die ihm das einschneidende Fischer-Erlebnis beschert, wird der ehemalige Frontsoldat im Dezember 1976 gar zum Ehrenhäuptling der Vai ernannt. Gerade seine afrikanischen Reisetagebücher haben Anteil an einem konservativen zivilisationskritischen Diskurs,² der auch ökologisches Gedankengut integriert – etwa das Plädoyer für einen schonenden Umgang mit knapper werdenden Ressourcen. Dabei erscheint Jünger tatsächlich als eine Art »Vorläufer der ökologischen Bewegung« (Kiesel 2007: 614), der auf die Gefahren einer verfehlten Modernisierung hinweist, freilich bei gleichzeitiger Exotisierung von Menschen, die angeblich heiterer und glücklicher sind, da man sie von der Technisierung der Welt bislang verschont hat. So begegnet man Jünger auch in den afrikanischen Notizen in der für ihn typischen Pose des trauernden Ästhetizisten: Unter seinem kolonialen Blick gerät die Welt zu einem

1 Zur Figur des Waldgängers vgl. Penke 2018 und Morat 2012: 164–169.

2 Vgl. hierzu Greiffenhagen 1971.

Gemälde, das eigentlich für die Ewigkeit geschaffen sein sollte und doch bereits die Anzeichen des drohenden Verlusts in sich trägt.

2. »Bildwelt der Bibel«: Alltag und Metahistorie auf Sardinien

Ernst Jüngers Reisetagebücher führen jene charakteristische Verknüpfung von metahistorischen Überlegungen mit einer Deutung der Modernisierung vor, wie sie für das Spätwerk dieses Autors insgesamt kennzeichnend ist (vgl. Renner 1995). Jünger entwickelt dabei seine eigene Vorstellung dessen, was heute unter dem Begriff der *Globalisierung* firmiert: Die expandierende Universalsprache der Technik zeigt sich ihm auf den Mittelmeerinseln ebenso wie in Angola oder im Nahen Osten. An die Stelle nationaler Identität ist in der planetarischen Perspektive des Spätwerks der Weltstaat des Arbeiters getreten (vgl. Pekar 2012). Als Komplementärtexte zu Jüngers großen essayistischen Betrachtungen nach 1945 betreiben die Reiseberichte mithin das, was Daniel Morat die »Entpolitisierung des Politischen« (Morat 2012) nennt: Jüngers Schriften sind durchaus als Kommentare zu den historischen Entwicklungen nach Ende des Zweiten Weltkrieges zu verstehen, doch aus der Bestandsaufnahme wird nun kein politisches Programm mehr abgeleitet. Stattdessen weichen die Texte auf metahistorische und metaphysische Spekulationen aus. Hatte Jünger im *Arbeiter*-Aufsatz einen neuen Menschentypus für das Zeitalter der technologischen Modernisierung entworfen, konstruieren die Reisejournale also Phantasien der langen Dauer.

Etabliert wird diese Kombination von Selbstinszenierung, Zeitanalyse und Kulturanthropologie in dem Reisebericht *Am Sarazenturm* (1955), der zusammen mit *San Pietro* und *Serpentera* (beide 1957) so etwas wie eine Sardinien-Trilogie bildet. Die sardischen Betrachtungen wollen der »Geschichte und Vorgeschichte« (Jünger 1982d: 225) der Insel nicht etwa durch eingehende Studien ihrer historischen Stätten auf die Spur kommen. Lohnende Erkenntnisse verspricht sich Jünger vielmehr davon, zum einen die Kulturlandschaft und zum anderen lokale Sitten und Bräuche auf grundlegende Muster hin zu untersuchen. Schon auf den ersten Seiten erklärt der Text *Am Sarazenturm* die Insel zum Objekt eines kulturanthropologischen Blickes:

Auf ihren Bergen, an ihren Riffen und im besonnten, eidechsenhaften Frieden ihrer Täler muß noch in den Atomen, im Zeitlosen schlummern, was in der Folge der Zeiten sich zu Mustern gewoben hat. Es muß an Wind und Woge, aus den Gesichtern der Menschen, aus ihrer Sprache und ihren Melodien, aus der Art, in der sich der Rauch der Herdfeuer am Abend über ihrer Heimstatt kräuselt, ablesbar sein. (Ebd.)

Jüngers Interesse gilt den unveränderlichen Beziehungen des Menschen zu seiner Umgebung: Scheinbar wie von selbst steuern die Reisetexte auf Konstellationen zu, die es dem Autor erlauben, die Nähe von Vergangenheit und Gegenwart zu konstruieren. Thematisch sind sie damit jener ›Geohistorie‹ verwandt, die der französische Historiker Fernand Braudel im ersten Band seines 1949 veröffentlichten Großwerks *La Méditerranée et le Monde Méditerranéen à l'époque de Philippe II* entwickelt. Unter den sozialen Strukturen, so Braudel im Vorwort seiner Studie, liege eine Geschichte verborgen, welche kaum Veränderungen unterworfen ist, sich nur langsam, fast unmerklich entfaltet, sich häufig wiederholt und in Zyklen voranschreitet, die sich unendlich oft erneuern (vgl. Braudel 1990). Braudel hat hierfür den vielzitierten Begriff der *longue durée*, der *langen Dauer*, ins Feld der Geschichtswissenschaft geführt – eine Perspektive, die auch die Erforschung der Dinge und Strukturen des Alltags einschließt (vgl. Braudel 1985).

Auch Jüngers Texte führen eine anthropologische Komponente ein, indem sie bewusst charakteristische Verhaltensweisen ins Zentrum der Wahrnehmung rücken. Hatte der Autor im Frühwerk, wie Martus anmerkt, eine »historische Anthropologie der Moderne aus dem Geist des Kriegs« (Martus 2001: 24) entwickelt, widmet er sich in den Reisenotizen nach 1945 vornehmlich den privaten und öffentlichen Ritualen des Alltagslebens. Nicht etwa der Historie der großen Männer geht der ehemalige Weltkriegssoldat nach. Der Sinn der biblischen Geschichten, heißt es in einer Bemerkung in *Gärten und Strassen*, liege darin, »das Leben in seiner zeitlosen Bedeutung darzustellen« (Jünger 1979a: 94). Eben dieser Anspruch liegt auch den sardischen Reisenotizen der fünfziger Jahre zugrunde, und so verharren die Texte immer wieder bei uralten Ritualen – bei menschlichen Tätigkeiten, erlernt und praktiziert über einen unermesslichen Zeitraum von Jahrtausenden. Beispielhaft hierfür ist Jüngers Erzählung des Thunfischfangs im Journal *San Pietro*, wobei das Vokabular ein Kriegsritual evoziert (vgl. Jünger 1982e: 351-361).³ In der Schilderung der Thunfischjagd leben auch die Ideen des Männerbunds wieder auf.

Dass sich der Reisende, sobald er Sardinien betrete, »zu geschichtlichen und vorgeschichtlichen Erwägungen angeregt« (Jünger 1979d: 276) sehe, hängt für Jünger denn auch damit zusammen, dass die vertraute »Bildwelt der Bibel« (ebd.) als Erinnerung wiederkehrt:

Wie das Feld bestellt und mit der Sichel abgeerntet wird, wie die Frucht durch Ochsen gedroschen, das Korn geworfelt und von der Spreu geschieden, die Traube mit Füßen getreten wird, das hat sich uns früh durch das Buch Ruth und andere Schriften eingepägt. Noch werden die Ziegel aus Lehm gestrichen, mit Stoppeln vermengt und in der Sonne getrocknet, wie Moses es aus Ägypten beschreibt, noch

3 Die Darstellung des archaischen Insellebens erinnert an neorealistische Filme wie Rossellinis *Stromboli*, der auch die Tradition der Thunfischjagd (»Mattanza«) zeigt (vgl. Ujma 2004: 426).

kommen die Frauen und Töchter der Hirten wie Rahel zum Brunnen und tragen die Krüge auf dem Haupt oder auf der Hüfte davon. An der Arbeit auf den heißen, steinigen Äckern mit den ins Joch gespannten Stieren oder mit der Hacke in den feuchten Flußtälern, am Zug der Herden, der sich weithin durch hohe Staubwolken verrät, hat sich wenig geändert in den Jahrtausenden. So muß es gewesen sein, längst vor der römischen Landnahme. (Ebd.: 276f.)

In keiner Passage wird Jüngers Vision der *langen Dauer* im Mittelmeerraum deutlicher als in dieser Schilderung körperlicher bzw. handwerklicher Tätigkeiten, die sich im Laufe der Jahrtausende »wenig geändert« haben, wohingegen, wie Braudel es formuliert, »das Gesicht der Welt ringsum durch tausend Umstürze und den Bruch anderer Kontinuitäten« (Braudel 1992: 60) kaum noch wiederzuerkennen ist. Während anderswo der Vormarsch des Arbeiters bereits zu einer Enthistorisierung geführt hat, lassen sich auf Sardinien noch Überreste jener »Geschichte, die uns am nächsten liegt, [jener] Geschichte des Menschen an sich« (Jünger 1979a: 94) entdecken, die in *Gärten und Strassen* beschworen wird. So erscheint der Alltag auf Sardinien als ständige Variation von Urbildern, die der Reisende, auch wenn er kein seit Kindertagen kundiger Bibelleser ist, »in seinen Träumen« (Jünger 1979d: 276) schon je gesehen hat. Der mythisierende Blick unterlegt der Gegenwart, der »Entmythisierung als Verdienst gilt« (Jünger 1982a: 101), eine biblische Qualität und löst die sardische Kulturlandschaft aus der entzauberten Moderne heraus.

Anders als Braudel geht es Jünger, wenn er den Blick auf Strukturen richtet, nicht um wissenschaftliche Erkenntnis, sondern vielmehr darum, in einer Welt der Veränderungen das Dauerhafte in der Schrift zu konservieren. Man kann dies durchaus als Fortsetzung jener Kombination von Ästhetizismus und Eskapismus betrachten, wie sie Karl Heinz Bohrer anhand von Jüngers Frühwerk hervorgehoben hat: »Die ästhetische Herausforderung legitimiert sich nicht durch eine Projektion der Zukunft, sondern durch eine rückwärtsgewandte Utopie.« (Bohrer: 1983: 43) Jünger selbst gibt die Motive seines Reisens und Schreibens preis, wenn er sich später in *Subtile Jagden* (1967) an die Aufenthalte auf Sardinien erinnert:

Ganz abgesehen davon, daß es, als ich es vor zehn Jahren kennenlernte, noch zu den fast unberührten Perlen des Mittelmeers gehörte, zu denen es mich um ihrer selbst willen immer wieder gezogen hat, gab es hier manche andere Magneten: heitere, einfache Menschen, Gärten und Weinland, einsame Täler und Felsbuchten, nicht zu vergessen die Thunfischfänge bei der Isola Piana, die Bäder im Meer, Pietros Langusten und Fischsuppen. Dann die späten Gänge am Hafen und in den erleuchteten Gassen von Carloforte; kaum jemals später hatte ich so das Gefühl, in ein Bild oder ein Schauspiel eingefügt zu sein. Da war noch zu spüren, wie ein Kunstwerk ohne Absicht gelingt. (Jünger 1980c: 79f.)

Das Prinzip der Entmythisierung, heißt es im Journal, ziele darauf, den Menschen und sein Verhalten der Maschinenwelt anzupassen (vgl. Jünger 1982a: 219). Sardinien wird zum Gegenbild dieses Prozesses erhoben: So wie schon die dichterische Darstellung des Hirtenlebens in der Antike einer »Flucht vor dem Betrieb der Welt« (Hauser 1975: 530) gleichkam, ist auch Jüngers sardische Hirtendichtung der offenkundige Versuch, der ›Werkstättenlandschaft‹ der Moderne eine mythisierende Topographie des einfachen Lebens entgegenzusetzen. Hier ist das Leben ein Schauspiel, dessen Darsteller komplett in ihren Rollen aufgehen. In der lokalen Agrargemeinschaft, die sich den Zurichtungen der modernen Welt bislang erfolgreich widersetzt, hat der allgemeine Prozess des Schwundes noch nichts bewirken können. Als Jünger 1954 erstmals nach Sardinien reist, gibt es noch keine Kühlschränke; der Umstand, dass der Fisch fangfrisch verzehrt werden muss, ist ein jedes Mal Anlass für ein antikisierendes, bukolisch anmutendes Fest, das die Tagebücher – ähnlich wie die Novellen der deutschen Romantik – als Verweis auf eine archaische Heimat deuten.

Hinter solchen Betrachtungen verbirgt sich das Bedürfnis nach einer Typologie, die Abstand nimmt von psychologischen Erwägungen und stattdessen die Welt des Sichtbaren – und mit ihr den einzelnen Menschen – in eine allgemeingültige Struktur einfügt (vgl. Lethen 1994: 194f.). Dazu passt, dass sich durch die Reisetexte ein Interesse an Physiognomien zieht. So versucht Jünger schon in *Am Sarazenturm* (1954), dem ersten sardischen Bericht, die Geschichte der Insel an den Gesichtern abzulesen, »denn all die zahlreichen Eroberer der Insel haben nicht nur in der Architektur und in der Sprache ihre Spuren hinterlassen, sondern auch im menschlichen Bestand« (Jünger 1982d: 229f.). Was sind es also für Menschen, denen der Autor auf Sardinien begegnet? Rasch zeigt sich, dass die holzschnittartige Figurenzeichnung, wie sie in Jüngers Romanen und Erzählungen zum Problem wird, auch in den Reisetexten anzutreffen ist. Jünger trifft Menschen, »die unversehrt sind und an denen man sich noch das Maß nehmen kann« (ebd.: 303); dem Reisenden garantieren sie »die wahren Erholungen« (ebd.). An die Stelle des soldatischen Mannes der frühen Kriegsschriften treten in den sardischen Journalen Hirten, Fischer und Jäger – auch hierbei handelt es sich freilich um »Männerphantasien« im Sinne Theweleits.⁴ Wie die liberischen Fischer in der eingangs zitierten Strandszene von Cape Mount werden auch die sardischen Männer zu Trägern des sorgenfreien Daseins. Ihre scheinbar ungebrochene Lebenskraft wirkt auf den immer wieder an Depressionen leidenden Autor wie ein unmissverständlicher Ausweis an Männlichkeit. An den sardischen Frauen gefällt Jünger, dass sie Herz und Charakter noch nicht zugunsten einer abstrakten Intelligenz geopfert haben. Von dem Stadium der umfassenden »Vergeistigung« (Jünger 1982a: 133), welches den Triumph der totalen Mobilmachung des Arbeiters markiert, sind sie weit entfernt.

4 Dazu Theweleit 1978: 211-216, 228-231 und 239f.

In *Am Sarazenenenturm* wird das Ideal durch die Frau eines Hirten verkörpert, in deren Zügen sich »Klugheit, Tugend und Willenskraft« (Jünger 1982d: 266) verbinden. Die Tatsache, dass die Frau Analphabetin ist, erhöht nur »die Geschlossenheit« ihres Wesens und wird als Zeichen besonderer Substanz gedeutet. Ein historischer Vergleich soll die Bemerkung legitimieren: »Man muß sich erinnern, daß all die frühen Römerinnen, die wir bewundern, ohne Kenntnis der Schrift waren.« (Ebd.) Somit zeigt sich auch hier eine Kontinuität im Denken Jüngers, der schon 1922 den Prozess der Alphabetisierung in den Zusammenhang der die Moderne kennzeichnenden totalen Mobilmachung gerückt hatte.

So wie Jünger die körperliche Arbeit der Hirten und Fischer ästhetisiert, indem er sie zu Relikten einer arkadischen Landschaft stilisiert, fügt er auch die Tätigkeiten der Frauen in sein persönliches Wahrnehmungsprogramm ein. Durch die Tradition, Wasserkrüge auf dem Kopf zu tragen, erhielten die sardischen Frauen »etwas Freies und Majestätisches« und wurden »über sich hinaus« gehoben (Jünger 1982d: 305). Für Jünger bedeuten diese »ruhigen, schönen Bilder« eine »Wegzehrung« (ebd.), die jedoch immer seltener wird: Durch die Zunahme an Wasserhähnen verkürzen sich die Wege, sodass die Frauen die Wasserkrüge bald nur noch auf Hüfthöhe tragen werden. Was für die einheimische Bevölkerung eine Erleichterung sein mag, ist dem Reisenden, der sein Bilderreservoir auffüllen will, ein untrügliches Zeichen für die unaufhaltsam voranschreitende Entzauberung der Welt.

Jüngers *Am Sarazenenenturm* enthält eine Passage, die zum einen die Ästhetisierung des bäuerlichen Lebens zum Äußersten treibt, dabei aber auch einen Einblick gewährt in das zyklische Geschichtsverständnis des Autors. Zwecks Vogelbeobachtung hat sich das Reise-Ich auf einem Stein in der Sonne niedergelassen, als eine Schafherde an ihm vorbeizieht. Das Tagebuch verzeichnet zunächst Beschreibungen der Tiere, kommentiert ihr Verhalten in der Herde und erwähnt überlieferte Praktiken wie die »lederne Bockschürze« (Jünger 1982d: 245), die dem Schafbock umgebunden wird, damit dieser die Weibchen nicht bespringe. Es handelt sich also abermals um »ein uraltes Bild« (ebd.), wie Jünger notiert. Allerdings ist dieses Bild nicht statisch, sondern von solch »gewaltiger Kraft« (ebd.), dass es die Fantasie beflügelt und als Sprungbrett für die utopische Vorstellung⁵ einer Umkehrung der Moderne dienen kann: »Wie der Hirt in der Ferne sang und die Herde vorbeizog: das ist wirkliche, bleibende Macht, und der Hirt wird die Herde einst auch über unsere Städte dahintreiben.« (Ebd.) So lindert Jünger den Schmerz an der fortschreitenden Entzauberung der Welt im Zuge der Modernisierung mit Bildern des Arkadisch-Unvergänglichen – Bildern, die der Gegenwart einen märchenhaften Glanz verleihen sollen.

5 Zum Utopischen bei Jünger vgl. Segeberg 2004.

3. »Zum Koran gehören Kamele und Pferde«: Jüngers Reisen in die Welt des »Orient«

Wie Alexander Honold treffend bemerkt, ist das Reisen, als Aufbruch ins Unbekannte, »die metonymische Praxis der modernen Mobilität selbst« (Honold 2000: 373). Bei Jünger steht dieser Aufbruch im Zeichen der Wiederholung früherer Lektüreerfahrungen; seine Reisen dienen weniger der Entdeckung als dem Wiedererkennen literarisch transportierter Bilder »in der plastischen Gegenwart« (Jünger 1982a: 83). Besonders gilt dies für Reisen in jene Weltgegenden, die er unbefangenen zum ›Orient‹ rechnet. So überrascht es nicht, dass er dem »wiederaufgebauten und von Touristen überfüllten Agadir« (Jünger 1982b: 227) im Juni 1975 nichts abgewinnen kann. Von der alten Stadt, die 15 Jahre zuvor von einem Erdbeben – der schwersten Naturkatastrophe in der Geschichte Marokkos mit etwa 15.000 Toten – verwüstet worden war, sind Jünger zufolge »eigentlich nur die Sonne, der Markt, der Ruf der Muezzine (Tonband) und die Zudringlichkeit der Händler geblieben« (ebd.). Erst auf dem Ausflug nach Taroudannt, einer gut erhaltenen Stadt samt Medina aus dem 18. Jahrhundert, stellen sich die erhofften Bilder ein, kommt hier doch »das Morgenland ursprünglicher zum Ausdruck« (ebd.). Das Reiseerlebnis wird nun auf früheste Lektüreindrücke bezogen – nämlich auf die von dem deutschen Orientalisten Gustav Weil besorgte Ausgabe der *Märchen aus Tausendundeiner Nacht*, die erste werkgetreue und vollständige deutsche Übersetzung des Urtexts: »Ich setzte mich vor ein Café und sah den Handwerkern zu. Immer wieder kommen mir dabei Erinnerungen an die Illustrationen der Weilschen Ausgabe von ›Tausendundeiner Nacht‹. Sie zählt zu meinen Werken ununterbrochener Lektüre – als ich sie begann, war ich neun Jahre alt.« (Ebd.) Gerade die wiederholten Hinweise auf die *Märchen aus Tausendundeiner Nacht*, »dieses unvergängliche Geschenk der magischen Welt an den Westen« (Jünger 1999: 143), verdeutlichen, wie sehr die in den Reisejournalen vorgestellte Welt durch Lektüren geprägt ist, die teilweise Jahrzehnte zurückliegen. Um nur ein weiteres Beispiel zu nennen: In Marokko erinnert ihn der Anblick von vier Polizisten an die *Erzählungen der zehn Wachtmeister*: »Der Orient war, ist und bleibt ein despotisches Land, gleichviel, was unser Firnis auch verdecken mag. Schon an den Autofahrern merkt man es. Es sind Tyrannen mit ihren Fehlern und Vorzügen.« (Jünger 1982b: 179)

Die Reisen, die Jünger seit Mitte der sechziger Jahre in die Welt der *Märchen aus Tausendundeiner Nacht* unternimmt, bestätigen seine zivilisations skeptische Grundthese: Man soll reisen, solange es überhaupt noch etwas zu sehen gibt – solange es noch Orte gibt, die sich der totalen Mobilmachung von Industrie, Kommunikation und Verkehrswesen, die zu einer umfassenden Reduktion von Vielfalt geführt hat, widersetzen. Dass selbst die mythische Kulturlandschaft des ›Orient‹ mehr und mehr durch die Mächte der technischen Zivilisation kontaminiert ist, zeigt sich Jünger während seines Aufenthalts in Istanbul im Jahr 1972. Nicht nur begreift er

den »Verlust von Byzanz [als] die stärkste Einbuße, die das Abendland erlitten hat« (Jünger 1982b: 79); auch offenbart sich ihm die ›Schattenseite‹ des westlichen Einflusses darin, dass die vormoderne Ursprünglichkeit dieser Welt im »vernichtenden Lärm der Automatenwelt« (ebd.) verloren zu gehen droht: »Zum Koran gehören Kamele und Pferde – was hat er mit Motoren zu tun? Was mit Filmen in seiner den Bildern abholden Welt?« (Ebd.: 79f.) Erleichterung empfindet Jünger erst, als sich dem Betrachter doch noch eine archaische Konstellation bietet: »Ein Bärenführer schritt langsam durch das Gewühl mit seinem Petz an der Leine; seltsam menschlich berührten die nackten, flachen Sohlen, die das Tier auf den Asphalt setzte.« (Ebd.: 80) Insgesamt muss Jünger in Istanbul jedoch erkennen, dass der Prozess der ›Verzifferung‹ auch jene Regionen erfasst, die er orientalisierend als Märchenlandschaften wahrzunehmen hofft. Kaum noch eine Spur findet sich von der »Gegenwelt zur technischen Moderne« (Pekar 1999: 156), wie sie die Sardinien-Texte anfangs noch entwerfen konnten. Im Gegenteil, die Anpassung des Menschen an die Maschinenwelt befindet sich bereits in einem fortgeschrittenen Stadium: »Die Vernichtung der Städte und ihrer Architekturen, das Verklingen ihrer Lieder, ihre Verpestung, das ohnmächtige Leiden der Kultur unter der Technik und ihrer dynamischen Verwüstung – – man ist auf der Flucht, auch wo man angreift: das Schauspiel des Jahrhunderts seit Ypern und Langemarck.« (Jünger 1982b: 80) Dass der afrikanische Kontinent kein Refugium mehr bietet vor der unaufhaltsamen Zivilisierung, hatte freilich schon Jüngers 1936 erschienene Erzählung *Afrikanische Spiele* thematisiert.⁶ Dort erinnert sich der Ich-Erzähler Herbert Berger an sein ›afrikanisches Abenteuer‹, die Flucht aus dem spätwilhelminischen Alltag in die französische Fremdenlegion. Der Text weist eine deutliche autobiographische Spur auf, unternahm doch Jünger selbst 1913 einen ähnlichen Fluchtversuch. Bezeichnenderweise ist Bergers Sehnsucht danach, dem »Gehäuse der modernen Zivilisation« (Kiesel 2007: 63) zu entfliehen, durch Afrika-Lektüren inspiriert. Sein Zugang zur Welt ist jener Mischung aus »Lesen und Träumen« (Jünger 1978[1936]: 81) verpflichtet, die auch Jüngers Wahrnehmung in den späteren Reisejournalen prägen wird: »Es ist ein wunderlicher Vorgang, wie die Phantasie gleich einem Fieber, dessen Keime von weither getrieben werden, von unserem Leben Besitz ergreift« (ebd.: 77). Die Desillusionierung, die den Afrika-Reisenden in den 1960er und 1970er Jahren erfassen wird, ist in diesem frühen Text bereits ausdrücklich als »Entzauberung« (ebd.: 240) gekennzeichnet. Herbert Berger will unbedingt die »Fremde« (ebd.: 83) entdecken, wo gewiss »alles bedeutender« (ebd.: 91) sein wird; tatsächlich jedoch begegnet er einer schwer zu ertragenden Vertrautheit: Der »Steinhafen« in Oran könnte sich letztlich auch »in der Lüneburger Heide oder an jedem anderen Orte

6 Die folgenden Ausführungen zu Jüngers Erzählung *Afrikanische Spiele* orientieren sich an Mergenthaler 2004: 277f.

der Welt« (ebd.: 172) befinden. Und was auf den ersten Blick wie eine schillernde »Muschelbank« aussieht, entpuppt sich als Kohlenabfall einer Werkstatt (ebd.: 239).

Jüngers Reisen nach Afrika stehen im Zeichen eines literarischen Diskurses über die Kolonialisierung, der bis ins 19. Jahrhundert zurückreicht. Wie Thomas Pekar hervorhebt, wird die Erinnerung an die Lektüre von Autoren wie Henry Morton Stanley, Rudyard Kipling oder Joseph Conrad in den Tagebüchern fortlaufend thematisiert, ohne dass Jünger die koloniale Perspektive dieser Texte hinterfragen würde (vgl. Pekar 2014: 346). Jünger selbst ist an der politischen Realität der ehemaligen Kolonien zwar interessiert, doch die sozialen Verhältnisse vor Ort – etwa die grassierende Prostitution und Kriminalität in Agadir 1975 (vgl. Jünger 1982b: 232, 236) – registriert er zumeist teilnahmslos oder deutet sie als Belege für planetarische Entwicklungen. Wenn das Tagebuch die im Zeitalter der Kolonialisierung gezogenen Grenzen als »Narben willkürlicher Landnahme« (Jünger 2001: 95) bewertet, lässt diese Formulierung durchaus eine Sensibilität für die historischen Zusammenhänge der Kolonialpolitik erkennen. Allerdings zeugen Jüngers Kommentare zum kolonialen Erbe auch von einer bemerkenswerten Hilflosigkeit, die häufig als distanzierter Blick eines neutralen Beobachters maskiert ist. Als Jünger 1966 nach Angola reist, führt die portugiesische Militärdiktatur gerade einen blutigen Kolonialkrieg. Jünger jedoch hat einen behaglichen Aufenthalt. Er verbringt die Tage in Gesellschaft deutscher Auswanderer; von militärischen Auseinandersetzungen erfahren die Leser*innen der Tagebücher nichts (vgl. Pekar 2014: 346). Jüngers Betrachtungen zum kolonialen Erbe in Angola zeugen von einer Hilflosigkeit, die als Neutralität maskiert ist. Er verweist auf die Infrastruktur-Reformen, die nach 1938 auf den Weg gebracht wurden, um dann festzustellen:

Ich notiere das als Neutraler, dem alle Aussichten gleich widrig sind. Das Schwarze Afrika, der Dunkle Erdteil meiner Kindheit, ist so oder so verloren; selbst die Anarchie kann ihn nicht wiederherstellen. Ich bin mit Stanley den Kongo hintergefahren, aber ich stieg aus, als er den Kongostaat gründete. Lieber wüßte ich an seinen Ufern Flußpferde und Krokodile, ja selbst Kannibalen, als Kraftwerke. (Jünger 1982a: 313)

Das Kraftwerk fungiert als Signatur jener »Verwüstung der Welt«, die »bis in die fernsten Winkel« (ebd.: 98) zu beobachten ist, wie Jünger im Juli 1965 in Manila notiert. Die afrikanischen Tagebücher versprachlichen diese Verwüstung, die sich dem Reisenden beispielsweise dadurch zeigt, dass seine Hoffnung auf individuelle Bewirtung mit den Realitäten der sich ausbreitenden Tourismusindustrie kollidiert. So heißt es in einer typischen Notiz vom 25. März 1974:

Bei starkem Regen Ankunft in Agadir. Wieder im »Salam«. Der Massenbetrieb wächst; mit jedem neuen Jahr mehr Menschen, mehr Autos, mehr Hotels. Der

alte Kellner erkannte mich wieder; er hatte aber nur einige Worte für mich, denn er mußte jetzt nicht mehr ein halbes Dutzend Tische, sondern deren dreißig beaufsichtigen. (Jünger 1982b: 166)

Als »seelische und intellektuelle Genesung« (Plard: 113) dient das Reisen für Jünger stets auch dazu, einen Bilderhaushalt aufzufrischen, der immer mehr zur Neige geht. Gerade den afrikanischen Reisenotizen liegt das Denkbild des allgemeinen Schwundes zugrunde: Demnach ist die Welt einer umfassenden Reduktion von Vielfalt unterworfen, was sich besonders darin äußert, dass lokale Eigenheiten, Bräuche und Stile nivelliert werden. »Alles wird blaß, grau, staubig; die Dinge werden uniform« (Jünger 1980c: 35), konstatiert Lucius in dem Roman *Heliopolis* (1949) – eine Feststellung, die in den späten Tagebüchern fortwährend variiert wird. Insbesondere in jenen afrikanischen und asiatischen Ländern, die Jünger aus orientalischen Märchen und Erzählungen vertraut sind, kommt es zu einer Verödung der Landschaften, zum »Entschwinden des Wunderbaren« (Jünger 1980a: 257), wie der Essay *Über die Linie* (1950) prononciert. Schon in den *Kaukasischen Aufzeichnungen* (1947) stellt Jünger fest, dass der Schwund mancherorts so weit vorangeschritten ist, dass nur noch Resignation bleibt: »Wie es Zauberländer auf unserer Erde gibt, so lernen wir andere kennen, in denen die Entzauberung, ohne nur einen Rest von Wunderbarem zu hinterlassen, gelungen ist.« (Jünger 1979b: 418) Als Signatur der ungesunden Modernisierung erscheint Jünger in afrikanischen Städten vor allem die unstrukturierte Bautätigkeit, die zur Zersiedelung führt. Zu den wenigen noch existierenden »Zauberländer[n]« zählt Jünger die Insel Ceylon, die er im September 1965 im Rahmen einer mehrmonatigen Reise besucht (vgl. Carstensen 2017), die ihn auch nach Singapur, auf die Philippinen, nach Hongkong, Japan und Taiwan führt. Im heutigen Sri Lanka gelingen dem Reisenden noch Wahrnehmungen, die Bilder aus den fernen Zeiten generieren, und die vorgefundene Wirklichkeit lässt sich noch auf jene Formel von der »immergrünen Wunderinsel« (Haeckel 1884: 95) bringen, wie sie Jünger aus Ernst Haeckels *Indischen Reisebriefen* (1884) vertraut war.⁷

Wie wir schon im Zusammenhang mit den Sardinien-Texten gesehen haben, geht Jüngers Flucht vor den Zumutungen der sogenannten »Werkstättenlandschaft« mit dem Bedürfnis einher, an einer Ersatzgeschichte teilzuhaben – an der *longue durée* der Bräuche des menschlichen Zusammenlebens. Auch die späten Tagebücher verfolgen dabei, indem sie auf die Dechiffrierung lokaler Eigenheiten zielen, durchaus einen kultursemiotischen Ansatz. Allerdings werden Bilder und Gedanken zunehmend assoziativ verknüpft, sodass sich, wie in den späten Essays, der Eindruck eines »gleitenden Spekulieren[s]« (Martus 2001: 191) einstellt. Zugleich

7 Dass Jünger den Reisebericht Haeckels kannte, belegt eine Aufzeichnung im Journal *Siebzig verweht* (Jünger 2001: 46).

vollzieht sich Jüngers zur Montage tendierendes Schreiben im Rahmen eines poetischen Weltentwurfs. Ob Sardinien, Japan oder Ceylon – in den Reisejournalen wird die kulturelle, geschichtliche und politische Pluralität der Wirklichkeit auf einen übergreifenden Sinnzusammenhang hin organisiert.⁸ Zum Leitbild wird das erfolgreiche Schließen von »Lücke[n] im Mosaik« (Jünger 1982a: 189), das der Welt zugrunde zu liegen scheint: Jüngers obsessive Bedeutungskonstruktion führt in der Tat dazu, dass »jede Trivialität mit Urbildern verbunden« (Lethen 2004: 135) wird und dass selbst disparate Wahrnehmungen für das Fortschreiben des Mythos mobilisiert werden. Ob ägyptische Bestattungsrituale, liberische Fischertradition oder Käferfunde in Agadir – dank des stereoskopischen Blicks, den Jünger 1929 in der ersten Fassung von *Das abenteuerliche Herz* entwickelt,⁹ – hat im Rahmen menscheits- oder gar erdgeschichtlicher Grundkonstellationen alles seinen Platz.¹⁰ Der stereoskopische Blick dient auch zur Erschließung einer übergeschichtlichen Perspektive, die wiederum die schon in der ersten Fassung des *Abenteuerlichen Herzen* (1929) formulierte Überzeugung bestätigt, in allen Dingen sei »ein Körnchen vom Gewürz der Ewigkeit enthalten« (Jünger 1979c: 93).

Beharrlich forscht der Reisende nach Bildern von Orten und Menschen, die sich dem Zugriff der Technisierung bislang entziehen konnten. So stellt sich in Agadir Erleichterung ein beim Anblick der »Kartenleger, Wahrsager, Korandeaute«, die, anders als ihre Pendants auf den europäischen Jahrmärkten »noch Kopf- und Handarbeit« betreiben (Jünger 1982b: 172). Und mögen die Verheerungen durch den Menschen auch zunehmen, so leuchtet doch immer wieder die Hoffnung auf, dass die Natur sich stets aufs Neue häuten könne. Zusammengefasst ist diese Vorstellung in dem Bild eines Ozeans, dessen nie versiegender Reichtum auf den lokalen Fischmärkten, die Jünger so gern besucht, ausgestellt wird. Wiederum in Agadir notiert er: »In einer riesigen Halle lagen Fische, Muscheln und Krebse vieler Sorten zur Versteigerung bereit. Der Anblick ist tröstlich: der Ozean spricht. Man sieht noch, was er zu bieten hat.« (Ebd.: 173) Und schließlich auch das Wiederaufleben der frühesten Bilder: »Nachmittags in der Stadt. Hin und wieder läutete ein Glockenspiel; es kündete einen der seltsamen Wasserverkäufer an, die Glöckchen rings um ihren spitzen Hut tragen. Das sind noch Gestalten aus ›Tausendundeiner Nacht‹.« (Ebd.: 171)

Wenngleich Jünger auch in den afrikanischen Touristenhochburgen noch Entdeckungen gelingen, überwiegt häufig die Ernüchterung darüber, dass offenbar

8 Zum Totalzusammenhang der Wirklichkeit in Jüngers Tagebüchern vgl. Seferens 1998: 212-219.

9 Zur stereoskopischen Wahrnehmung vgl. Figal 2012: 49-61; Martus 2001: 84-86; Segeberg 1995.

10 Anschaulich beschreibt dies Pekar 1999: 74f.

gerade die Menschen, die sich doch eigentlich am archaisch-heiteren Leben erfreuen sollten, sich besonders leicht von den Versprechen der Technisierung verführen lassen. Gegen die ›Vereinnahmung‹ durch moderne Errungenschaften wie das elektrische Licht wollen sie sich jedenfalls nicht zur Wehr setzen. Dem zivilisatorischen Prozess sind sie, so Jüngers Argumentation, aufgrund ihrer Naivität schutzlos ausgeliefert. Schon im Bericht *Atlantische Fahrt* (1947) hatte Jünger beklagt, dass die Brasilianer dem »Arsenal der Ausbeutung« – also »zivilisatorischen Anlagen« (Jünger 1982c: 130) wie Wolkenkratzern, Geschäftshäusern, Schiffs- und Flughäfen – größere Bedeutung beimessen würden als der reichen Kultur ihres Landes. Ebenso ermahnt ihn der Chauffeur auf Djerba, sich doch auch für »Automobile, Flugzeuge, Talsperren« zu begeistern (Jünger 1982b: 146).

Als Zeichen dafür, dass der zivilisatorische Fortschritt schließlich auch in Afrika nicht aufzuhalten sein wird, wertet Jünger die Erfolge in der Malaria-Bekämpfung. Dass Inseln wie Sardinien bis weit ins 20. Jahrhundert touristisch wenig erschlossen waren und somit urtümlicher bleiben konnten als beispielsweise Sizilien, führt Jünger auch auf die tödliche Fieberkrankheit zurück. Schon in den Sardinien-Reiseberichten der fünfziger Jahre gibt er zu bedenken, dass die Insel durch die Bändigung der Malaria »für neue Eroberer« (Jünger 1982dc: 255) – Touristen, Maschinenteknik und Funktionäre – attraktiv werde. Zwangsläufig komme es dadurch zur Unterwerfung lokaler Besonderheiten unter einen einheitlichen Weltstil: »Man wird dann leben wie überall. Wahrscheinlich besser – ob aber glücklicher, das bleibt eine Streitfrage.« (Ebd.) Im Flugzeug von Agadir nach Monrovia notiert Jünger im November 1976 die Vision eines von der Malaria befreiten Afrikas, die die eigentümliche planetarische Ethik seines Schreibens freilegt:

Malariatabletten, prophylaktisch – bald vielleicht ebenso überflüssig wie die Pockenimpfung schon jetzt. Andererseits wird die Natur im ganzen geschwächt. Die Malaria war einer der Wächter, die weite Zonen mit einem Tabu belegten, das sie in ihrem vegetativ-traumhaften, geschichtslosen Zwielficht erhielt. Nun dringen aktive Kräfte, ihn zu planieren, auch in den Urwald ein. Die Lungen auf beiden Seiten des Atlantik sind schon stark angegriffen; das Klima ändert sich. (Jünger 1982b: 278)

Mit spekulativen Zeitdiagnosen wie der hier zitierten ergänzen die afrikanischen Tagebücher jene Trauer über den Verlust lokaler Tradition im Zuge der einsetzenden Globalisierung, wie sie für die sardischen Notizen kennzeichnend war, um eine ökologische Komponente. Für die Menschen in Westafrika mögen die medizinischen Fortschritte bei der Bekämpfung der Malaria einen gesundheitlichen Segen bedeuten. Jünger zufolge ist mit dieser Entwicklung jedoch zugleich eine weitere, verhängnisvolle Schwächung des Kontinents verbunden. Mehr denn je, so die Vorstellung des reisenden Autors, werden sich auch die letzten verbliebenen

Naturreiche mit der Bedrohung durch die international agierenden Kräfte der Industrialisierung auseinandersetzen müssen. Die Europäer können nun, um noch einmal Jüngers Tagebucheintrag über die Fischer von Cape Mount zu zitieren, »die Naturzerstörung, die ihm im Eigenen geglückt ist, auf den Planeten aus[dehnen]« (Jünger 1982b: 284): Der Umwandlung des geschichtslosen Urwaldes in die globale ›Werkstättenlandschaft‹ steht nichts mehr im Wege.

4. Fazit: Leiden an der Moderne

Produktiv ist die Gattung der Reiseliteratur vor allem dann, wenn sie die Wiedergabe des Fremden mit einer Reflektion über die eigene Person und die eigenen Wahrnehmungsweisen verbindet. Bei Jünger bleibt die Werteskala des wahrnehmenden Ichs unangetastet. Der Autor gibt gar nicht erst vor, als Reiseschriftsteller nach Afrika zu reisen: Vielmehr präsentiert er sich als Massentourist mit intellektueller Attitüde, der jedoch nicht elitär, sondern solitär auftreten will. Jünger ist der kühl-distanzierte und distanzierende Beobachter, der das Wahrgenommene beharrlich in ein seit Jahrzehnten bestehendes Koordinatensystem einbaut und so, wie Harro Segeberg schreibt, »die Reichweite seiner zentralen Anschauungs- und Denkkategorien erprobt« (Segeberg 1990: 261). Sehen und gesehen werden: Diese Dialektik, so Jacques Leenhardt bereits in seiner 1973 erschienenen Studie über Robbe-Grillet, prägte den »Mikrokosmos des kolonialen Problems« (Leenhardt 1973: 60). Jünger sieht, ohne selbstkritisch zu reflektieren, wie er dabei gesehen werden könnte. Eine Umkehrung des Blickes findet nicht statt. Indes kommt es zu chauvinistischen Aussetzern, wenn Jünger über das Sexualverhalten in den von ihm besuchten Ländern Asiens und Afrikas spekuliert. Über den Besuch einer Markthalle auf der Insel São Tomé liest man beispielsweise: »Die Männer scheinen kaum eine auszulassen, fast jede zweite kam schwanger vorbei.« (Jünger 1982a: 310)

In den zitierten Beispielen aus Ernst Jüngers Reisenotizen manifestiert sich eine prekäre Sehnsucht nach Glück und Heil, die schon in den *Strahlungen* zu spüren war. Damals hatte der Autor die Schrecken des Zweiten Weltkrieges mit idyllischen Bildern kontrastiert; Berichte von Bombardements und Massengräbern standen neben Spaziergängen durch vom Blütenduft erfüllte Gärten (vgl. Kiesel 2007: 547-552). Das Schreibverfahren in den nach 1945 entstandenen Reisenotizen ist weniger obszön, beruht aber auf einer ähnlichen Kompositionsweise. Nun sind es die Folgen einer sich angeblich gegen das Wohl des Menschen richtenden Modernisierung, die Jünger mit einer archaischen Welt vor dem Sündenfall konfrontiert, in der die alten Bräuche und Werte ihre Gültigkeit noch nicht verloren haben. In den Journalen des Spätwerks werden nahezu alle Wahrnehmungen im Zuge eines »luxurierende[n] Deutungsspiel[s]« (Martus 2001: 228) der großen Phantasie des wahren Lebens unterworfen – eines Lebens, das in einem geradezu vergiltschen

Einklang mit der Natur steht. Freilich weiß Jünger, dass die technische Moderne ihren Weg finden wird: Die Journale dienen mithin als Medium der Archivierung, das den Konflikt zwischen individuellem Wunschenken und historischer Entwicklung für die Nachwelt aufbewahrt und dabei letzte Bilder einer archaischen Welt festhält, bei der es sich immer auch um die Projektion eines an der Moderne leidenden Ästhetizisten handelt.

Literatur

- Bohrer, Karl Heinz (1983): Die Ästhetik des Schreckens. Die pessimistische Romantik und Ernst Jüngers Frühwerk. Frankfurt a.M.
- Braudel, Fernand (1985): Sozialgeschichte des 15.-18. Jahrhunderts. Bd. 1: Der Alltag. München.
- Ders. (1990): Das Mittelmeer und die mediterrane Welt in der Epoche Philipps II. Frankfurt a.M.
- Ders. (1992): Geschichte und Sozialwissenschaften. Die lange Dauer. In: Ders.: Schriften zur Geschichte. Bd. 1: Gesellschaften und Zeitstrukturen. Stuttgart, S. 49-87.
- Carstensen, Thorsten (2017): Kulturlandschaft im Dschungel. Ernst Jünger auf Ceylon. In: Michaela Holdenried/Alexander Honold/Stefan Hermes (Hg.): Reiseliteratur der Moderne und Postmoderne. Berlin, S. 453-470.
- Figal, Günter (2012): Kunst. Philosophische Abhandlungen. Tübingen.
- Greiffenhagen, Martin (1971): Das Dilemma des Konservatismus in Deutschland. München.
- Haeckel, Ernst (1884): Indische Reisebriefe mit einem Titelbilde und einer Karte der Insel Ceylon. Berlin.
- Hauser, Arnold (1975): Sozialgeschichte der Kunst und Literatur. München.
- Honold, Alexander (2000): Das Weite suchen. Abenteuerliche Reisen im postmodernen Roman. In: Henk Harbers (Hg.): Postmoderne Literatur in deutscher Sprache. Eine Ästhetik des Widerstands? Amsterdam, S. 371-396.
- Jünger, Ernst (1978[1936]): Afrikanische Spiele. In: Ders.: Erzählende Schriften I. Sämtliche Schriften. Bd. 15. Stuttgart, S. 75-245.
- Ders. (1979a): Gärten und Strassen. In: Ders.: Strahlungen I. Tagebücher II. Sämtliche Werke. Bd. 2. Stuttgart 1979, S. 25-221.
- Ders. (1979b): Kaukasische Aufzeichnungen. In: Ders.: Strahlungen I. Tagebücher II. Sämtliche Werke. Bd. 2. Stuttgart 1979, S. 407-492.
- Ders. (1979c): Das Abenteuerliche Herz. Erste Fassung. Aufzeichnungen bei Tag und Nacht. In: Ders.: Essays III. Das abenteuerliche Herz. Sämtliche Werke. Bd. 9. Stuttgart, S. 31-176.

- Ders. (1979d): Sardische Heimat. Ein Gang durch das Museum von Cagliari. In: Ders.: Essays VI. Fassungen I. Sämtliche Werke. Bd. 12. Stuttgart, S. 267-287.
- Ders. (1980a): Über die Linie. In: Ders.: Essays I. Betrachtungen zur Zeit. Sämtliche Werke. Bd. 7. Stuttgart. S. 237-280.
- Ders. (1980b): Der Waldgang. In: Ders.: Essays I. Betrachtungen zur Zeit. Sämtliche Werke. Bd. 7. Stuttgart, S. 281-374.
- Ders. (1980c): Subtile Jagden. In: Ders.: Essays VI. Subtile Jagden. Sämtliche Werke. Bd. 10. Stuttgart, S. 9-277.
- Ders. (1980d): Heliopolis. Rückblick auf eine Stadt. In: Ders.: Erzählende Schriften II. Heliopolis. Sämtliche Werke. Bd. 16. Stuttgart.
- Ders. (1981a): Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt. In: Ders.: Essays II. Der Arbeiter. Sämtliche Werke. Bd. 8. Stuttgart, S. 9-317.
- Ders. (1981b): An der Zeitmauer. In: Ders.: Essays II. Der Arbeiter. Sämtliche Werke. Bd. 8. Stuttgart, S. 397-645.
- Ders. (1982a): Siebzig Verweht I. In: Ders.: Strahlungen III. Tagebücher IV. Sämtliche Werke. Bd. 4. Stuttgart, S. 5-609.
- Ders. (1982b): Siebzig Verweht II. In: Ders.: Strahlungen IV. Tagebücher V. Sämtliche Werke. Bd. 5. Stuttgart, S. 5-641.
- Ders. (1982c): Atlantische Fahrt. In: Ders.: Tagebücher VI. Reisetagebücher. Sämtliche Werke. Bd. 6. Stuttgart, S. 109-183.
- Ders. (1982d): Am Sarazenturm. In: Ders.: Tagebücher VI. Reisetagebücher. Sämtliche Werke. Bd. 6. Stuttgart, S. 219-323.
- Ders. (1982e): San Pietro. In: Ders.: Tagebücher VI. Reisetagebücher. Sämtliche Werke. Bd. 6. Stuttgart, S. 325-361.
- Ders. (1999): Notizblock zu »Tausendundeine Nacht«. In: Ders.: Essays IX. Fassungen III. Sämtliche Werke. Bd. 19. Stuttgart, S. 421-436.
- Ders. (2001): Siebzig Verweht IV. In: Ders.: Strahlungen VI. Tagebücher VIII. Sämtliche Werke. Bd. 21. Stuttgart 2001, S. 5-488.
- Kiesel, Helmuth (2007): Ernst Jünger. Die Biographie. München.
- Leenhardt, Jacques (1973): Lecture politique du roman. La Jalousie d'Alain Robbe-Grillet. Paris.
- Lethen, Helmut (1994): Verhaltenslehren der Kälte. Lebensversuche zwischen den Kriegen. Frankfurt a.M.
- Ders. (2004): Jüngers Desaster im Kaukasus. In: Tobias Wimbauer (Hg.): Anarch im Widerspruch. Neue Beiträge zu Werk und Leben der Gebrüder Jünger. Schnellroda, S. 117-169.
- Martus, Steffen (2001): Ernst Jünger. Stuttgart.
- Mergenthaler, Volker (2004): Von Bord der ›Fremdenlegion‹ gehen. Mythologisch-metaphorische Ichbildung in Ernst Jüngers *Afrikanischen Spielen*. In: Lutz Hagedstedt (Hg.): Ernst Jünger. Politik – Mythos – Kunst. Berlin/New York, S. 271-287.

- Morat, Daniel (2012): Die Entpolitisierung des Politischen. Ernst Jüngers Essayistik der 1950er Jahre. In: Matthias Schöning/Ingo Stöckmann (Hg.): Ernst Jünger und die Bundesrepublik. Ästhetik – Politik – Zeitgeschichte. Berlin/Boston, S. 163-183.
- Pekar, Thomas (1999): Ernst Jünger und der Orient. Mythos – Lektüre – Reise. Würzburg.
- Ders. (2012): Vom nationalen zum planetarischen Denken. Brüche, Wandlungen und Kontinuitäten bei Ernst Jünger. In: Matthias Schöning/Ingo Stöckmann (Hg.): Ernst Jünger und die Bundesrepublik. Ästhetik – Politik – Zeitgeschichte. Berlin/Boston, S. 185-204.
- Ders. (2014): Reisen. In: Matthias Schöning (Hg.): Ernst Jünger-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung. Stuttgart/Weimar, S. 344-347.
- Penke, Niels (2018): Ein großer Morgen, ohne Zweifel. Ernst Jüngers *Der Waldgang* als Entwurf einer Neuen Mythologie. In: Andrea Benedetti/Lutz Hagestedt (Hg.): Totalität als Faszination. Systematisierung des Heterogenen im Werk Ernst Jüngers. Berlin/Boston, S. 255-270.
- Plard, Henri (1990): »Zu euch, ihr Inseln...« Über die Nesophilie des reisenden Ernst Jünger. In: Text + Kritik, H. 105/106, S. 98-118.
- Renner, Rolf Günter (1988): Die postmoderne Konstellation. Theorie, Text und Kunst im Ausgang der Moderne. Freiburg.
- Ders. (1995): Modernität und Postmodernität im erzählenden Spätwerk Jüngers. In: Hans-Harald Müller/Harro Segeberg (Hg.): Ernst Jünger im 20. Jahrhundert. München, S. 249-268.
- Rüdel, Walter (1977): Ich widerspreche mir nicht. Mit Ernst Jünger in Afrika. In: ZDF-Fernsehsendung v. 6. November 1977.
- Seferens, Horst (1998): »Leute von übermorgen und von vorgestern.« Ernst Jüngers Ikonographie der Gegenauflärung und die deutsche Rechte nach 1945. Bodenheim.
- Segeberg, Harro (1990): Ernst Jünger als Reiseschriftsteller. Zur Moderne-Kritik im Spätwerk. In: Eijiro Iwasaki (Hg.): Begegnung mit dem »Fremden«. Grenzen – Traditionen – Vergleiche. Akten des VIII. Internationalen Germanisten-Kongresses Tokyo 1990, Bd. 9. Erfahrene und imaginierte Fremde. Tübingen, S. 260-267.
- Ders. (1995): Prosa der Apokalypse im Medienzeitalter. In: Hans-Harald Müller/Harro Segeberg (Hg.): Ernst Jünger im 20. Jahrhundert. München, S. 97-124.
- Ders. (2004): »Wir irren vorwärts«. Zur Funktion des Utopischen im Werk Ernst Jüngers. In: Lutz Hagestedt (Hg.): Ernst Jünger. Politik – Mythos – Kunst. Berlin/New York, S. 403-414.
- Theweleit, Klaus (1978): Männerphantasien. Band 2. Frankfurt a.M.

- Ujma, Christina (2004): Die Rückkehr ins »Kinder- und Märchenland«. Ernst Jünger als Italienreisender. In: Lutz Hagedstedt (Hg.): Ernst Jünger. Politik – Mythos – Kunst. Berlin/New York, S. 415-430.
- Weber, Jan Robert (2010): Ernst Jüngers Reisejournal *Am Sarazenturm*. Sardinien als Entschleunigungsinsel. In: Natalia Źarska/Gerald Diesener/Wojciech Kuniński (Hg.): Ernst Jünger – eine Bilanz. Leipzig, S. 252-270.
- Ders. (2011): Ästhetik der Entschleunigung. Ernst Jüngers Reisetagebücher (1934-1960). Berlin.

Sir Francis Burton: Ein Nomade zwischen Kulturen¹

Zur Mobilität und kulturellen Hybridisierung in Ilija Trojanows Roman *Der Weltensammler*

Boaméman Douiti

Abstract

In today's globalized world, mobility and contacts between different peoples and cultures have become commonplace. This phenomenon, which forces people to change their attitude, causes some resistance through forms of restraint. Others open up to the world which enables them to adapt to the new tendencies of socio-cultural conditions created by globalization. This article analyzes how the cosmopolitan writer Ilija Trojanow represents this phenomenon in his novel »The Collector of Worlds«. The novel tells the story of a character named Sir Francis Burton who travels around the world and gathers socio-cultural experiences because he has the desire to get to know and learn from others. This work analyzes this behavior of the main character as a plea of Trojanow for openness and exchange with other people in today's world.

Title: *Sir Francis Burton: A Nomad between cultures. Mobility and cultural hybridization in Ilija Trojanow's »The Collector of Worlds«*

Keywords: *nomad; globalization; intercultural encounter; hybridity; identity*

1. Einleitende Bemerkungen

In ihrem Beitrag zu dem Sammelband *Reflexionen der kulturellen Globalisierung: Interkulturelle Begegnungen und ihre Folgen* schreibt Dorothee Obermaier:

Der Prozess der Globalisierung findet auf allen gesellschaftlichen Ebenen seinen Niederschlag und konfrontiert Jede und Jeden von uns mit Personen anderer Kulturen, sei es ›unfreiwillig‹ innerhalb der eigenen Landesgrenzen durch Immigra-

1 Ilija Trojanows Roman *Der Weltensammler* erschien 2006 zum ersten Mal im Carl Hanser Verlag. Zitate und Belege in diesem Aufsatz beziehen sich auf die in der dtv Verlagsgesellschaft in München veröffentlichte elfte Auflage.

tion oder freiwillig durch Reisen ins oder einen Arbeitsaufenthalt im Ausland. (Obermaier 2003: 161)

Im selben Zusammenhang schreibt Hans-Jürgen Lüsebrink auf den ersten Seiten seiner vielgelesenen Studie *Interkulturelle Kommunikation. Interaktion, Fremdwahrnehmung, Kulturtransfer*: »[...] die Globalisierung [erfordert; B.D.] in zunehmendem Maße Kenntnisse über andere Kulturen und Gesellschaften sowie Fremdsprachenkompetenzen [...] und interkulturelle Kompetenzen« (Lüsebrink 2016: 2f.). Obermaier und Lüsebrink bringen durch diese Passagen das interkulturelle Phänomen, das die Globalisierung mit sich bringt, zum Ausdruck. Aus den beiden Passagen kann man schließen, dass die Mobilität von Menschen und Kulturen, Kontakte von Menschen aus verschiedenen Regionen und der Umgang der Menschen mit verschiedenen Kulturen grundlegende Phänomene der Globalisierungsprozesse sind. Diese Phänomene sind aktuell zum Gegenstand der Reflexion in der Literatur wie auch in anderen Medien geworden. Sie prägen zudem die Schreibweise des kosmopolitischen Autors Ilija Trojanow. Der Autor ist in Bulgarien geboren und in Kenia, Südafrika, Deutschland, Indien und Österreich beheimatet. In seinem Roman *Der Weltensammler*, der meinem Beitrag zugrunde liegt, gehören Kontakte der Figuren mit verschiedenen Kulturen zu ihrem Alltag. Im Mittelpunkt des Romans steht die Geschichte eines britischen Abenteurers und Entdeckers namens Sir Richard Francis Burton. Er tritt im Text als Nomade in vier Weltregionen auf: Europa, Indien, Arabien und Afrika. Burton begegnet jedem dieser Kulturräume mit großer Offenheit, voller Neugierde und Respekt. Dieses aufgeschlossene Verhalten ermöglicht ihm, Erfahrungen aus unterschiedlichen Kulturen zu sammeln. Sein Pendeln zwischen vier Welten und seine Auseinandersetzung mit den Kulturen dieser Welten zeigen, dass er weder an einen Ort noch an eine Kultur gebunden ist. Er ist Nomade und entwickelt dadurch eine kulturell hybride Identität. Obwohl die Geschichte der Hauptfigur Burton als historische Fiktion dargestellt wird, reflektiert sie aktuelle Globalisierungsprozesse. Mir geht es im vorliegenden Aufsatz darum, diesen Roman als Trojanows Beitrag zur aktuellen Globalisierungsdebatte zu interpretieren. Ich konzentriere mich dabei auf folgende Aspekte: Ich werde zuerst auf den interkulturellen Lernprozess von Burton während seiner Wanderungen zwischen verschiedenen Kontinenten eingehen und im Anschluss daran untersuchen, wie sich das interkulturelle Lernen der Hauptfigur auf einen Zusammenfluss von Kulturen auswirkt.

2. Zum interkulturellen Lernprozess von Sir Francis Burton

Wie bereits erwähnt, pendelt die Hauptfigur des Romans Sir Francis Burton zwischen verschiedenen Kulturräumen. Im zweiten Kapitel des Romans wird er den

Lesern und Leserinnen als britischer Offizier auf dem Meer, unterwegs nach Indien, vorgestellt. Schon während der Seereise präsentiert der Erzähler Szenen, die man als kulturelles Tauschgeschäft (vgl. Rakowski 2012: 25) bezeichnen kann: »Nach Monaten auf See, zufälligen Bekanntschaften ausgesetzt, Gerede ohne Maß, bei Wellengang die Lektüre rationiert, Tauschgeschäfte mit den Dienern aus Hindustan: Portwein gegen Wortschatz, aste aste im Kalmengürtel, was für ein Kater!« (Trojanow 2016: 21) Diese Szenen zu Beginn des Romans gewähren einen Einblick in die Geschichte der Hauptfigur. Als britischer Offizier, ja Kolonialist, tauscht Burton nicht Industrieprodukte gegen Bodenschätze, sondern gegen Wortschatz. Dies deutet darauf hin, dass Burtons Interesse an der kolonisierten Fremde eher auf den Kulturaustausch gerichtet ist. Trojanow stattet seine Hauptfigur Burton mit Eigenschaften aus, die es ihr ermöglichen, sich dem Fremden ohne Probleme anzunähern und sich auf es einzulassen. In seinen Kontakten mit Indern beginnt Burton, seine eigene Kultur infrage zu stellen. Naukaram, der sich als treuer Diener und enger Vertrauter von Burton (vgl. Trojanow 2016: 58) vorstellt und der im Roman ab und zu als intradiegetischer Erzähler auftritt, berichtet:

Er [Burton; B.D.] musste einige Male nach Mhow reiten. Das war seine einzige Aufgabe, neben den Übungen mit den Sepoy natürlich. Jeden Morgen, außer am Sonntag, da gab es ein gemeinsames Gebet der Firengi. Aber Burton Saheb nahm daran nicht teil, er hatte wenig übrig für den Glauben seiner Leute. Es verwunderte mich. Er war mehr interessiert an Aarti, an dem Freitagsgebet, an Shivaaratri und an Urs. Es war merkwürdig. Ich habe ihn gefragt, später, als ich Fragen stellen durfte [...], wieso er dem fremden Gebet näherstand als dem eigenen. Er sagte mir, die eigenen Bräuche seien für ihn nur Aberglaube, Hokuspokus [...]. Leere Sprüche (Ebd.: 62f.).

Anhand dieser Textstelle versteht der Leser oder die Leserin, dass Burton eine kritische Distanz zur eigenen Kultur gewinnt. Dies zeigt, dass seine Begegnung mit der indischen Kultur ihn zur selbstreflexiven Haltung gegenüber der eigenen Kultur führt. Burton als britischer Offizier, das heißt Angehöriger einer Kolonialnation, ist zu der Erkenntnis gekommen, dass die eigenen Wert- und Normvorstellungen nicht überall ihre Geltung beanspruchen, dass es andere Perspektiven gibt (vgl. Blioumi 2002: 36). Diese Selbstwahrnehmung und Selbstkritik gehören zum interkulturellen Lernprozess. Wie Yaling Pan in ihren Ausführungen schreibt, ist die Kritik an der eigenen Kultur eine Voraussetzung für die Öffnung gegenüber fremden Kulturen (vgl. Pan 2008: 49). Dass Burton die eigene Kultur in Frage stellt, zeigt erstens, dass er sich der Besonderheiten und Spezifitäten von Kulturen bewusst ist und dass er auf Vorurteile und die Durchsetzung der eigenen Kultur verzichtet. Zweitens zeigt diese Romanhandlung, dass die Hauptfigur bereit ist, sich auf fremde Kulturen einzulassen. Der Verzicht auf die Durchsetzung der eigenen Kultur wird dem Leser oder der Leserin an einer Textstelle präsentiert. Dort dis-

kuriert die Hauptfigur mit einem britischen General über die kolonialen Pläne. Der General, der sich borniert gegenüber den Einheimischen verhält, möchte die koloniale Ideologie durchsetzen. Er ist »in keiner Weise bereit, sich den Kolonisierten anzupassen und in [...] kultureller Hinsicht Kompromisse mit diesen einzugehen.« (Bechhaus-Gerst 2009: 11) Für ihn muss die Kultur der Einheimischen nach den britischen Normen verändert werden. Burton aber ist anderer Meinung. Für ihn bedeutet die Veränderung der einheimischen Kultur ihre Auslöschung und ihr Ersetzen durch die britische. Burton will die indische Kultur vielmehr in ihrem Eigenwert und ihrer Eigenart erleben. Er will sie nicht mit kolonialen Etiketten versehen. Der extradiegetische Erzähler berichtet:

Der General ist auf dem Weg in den Ruhestand [...]. Es gab wenige Männer, auf die er sich verlassen konnte, Männer wie dieser Burton, der vertrauenswürdig von dem Treiben der Einheimischen berichtete. Er unterhielt sich gerne mit ihm. Sein Blick auf die Dinge war so frisch, als sei die Schöpfung gerade erst vollzogen worden. Aber eine Schwäche hatte dieser junge Mann, eine fatale Schwäche. Er beließ es nicht dabei, die Fremde zu beobachten. Er wollte an ihr teilnehmen. Er war ihr verfallen, so sehr, dass er sie sogar bewahren wollte in ihrem zurückgebliebenen Zustand. Ihre Positionen standen sich diametral gegenüber. Der General war getrieben, die Fremde zu verändern, zu verbessern. Dieser Burton hingegen wollte die Fremde sich selbst überlassen, weil die Verbesserung der Fremde ihre Auslöschung bedeuten würde. Das war dem General unverständlich [...]. Die britische Zivilisation [ist; B.D.] dem einheimischen Brauchtum überlegen. Sollte sich das Überlegene nicht durchsetzen? War das nicht der natürliche Fortgang der Geschichte? (Trojanow 2016: 131)

Burton warnt vor der Zerstörung der indischen Kultur und der Durchsetzung der britischen und äußert somit Kritik an der kolonialen Ideologie der erzwungenen Zivilisierung, wodurch die Kolonisierten ihre kulturellen Eigenarten aufgeben müssen. Diese Kritik veranschaulicht, dass Burton die Idee der Vielfalt der Kulturen vertritt. Die Differenzen werden von ihm positiv bewertet. Für ihn müssen das Fremde und das Eigene, anders gesagt die indischen und die britischen Kulturen weiter existieren, um sich beleuchten und bestärken zu können. Der Verzicht auf die Durchsetzung der eigenen Kultur und die Bereitschaft der Hauptfigur, sich auf fremde Kulturen einzulassen, ermöglichen es ihr, Kulturkonflikte zu vermeiden und mit einer gewissen Leichtigkeit zwischen verschiedenen Kulturen zu wandern, um ihren kulturellen Horizont zu erweitern. Noch vor seiner Ankunft in Indien wird Burton bereits auf See gewarnt, dass er Feindesland betrete: »Burton [...] drehte sich um. Er sah den weißhaarigen, weißbärtigen Trommler auf dem Deck stehen, steif, die Beine weit auseinander, die Arme hinter dem Rücken verschränkt [...]. Gehen Sie, gehen Sie! [...]. Dies hier ist nicht Britannien. Sie betreten ein Feindesland!« (Ebd.: 22) Feindschaft bedeutet in diesem

Zusammenhang nicht, dass sich Großbritannien im Krieg mit Indien befindet. Sie symbolisiert eher die durch die Kolonisierung ausgelösten konfliktreichen Beziehungen zwischen der britischen und der indischen Kultur. Die erwähnte Warnung an die Hauptfigur Burton, ähnlich die der indischen Briten, der zufolge Burton sich von der indischen Kultur fernhalten solle (vgl. ebd.: 25), beeindruckt ihn jedoch nicht. Es gelingt Burton, sich schnell der indischen Kultur anzunähern und aus diesem vermeintlichen Feindesland ein vertrautes Land zu machen. Burton lernt wie besessen die Sprachen der Einheimischen, sodass der Leser oder die Leserin den Eindruck gewinnt, die Sprachen seien für ihn ein »Schlüssel zum Verständnis von Kulturen.« (Rakowski 2012: 32) In einem Gespräch mit einem seiner Kollegen, der auf die Einheimischen herabsieht und Burton vorwirft, dass er ihre Sprachen lernt, macht Burton eine aufschlussreiche Bemerkung. Dieser Kollege mit der Berufsbezeichnung Sanitärer bemerkt vorwurfsvoll: »Du sprichst den Dialekt dieser Kerle schon gut« [...]. Burton lachte: [...] eine Sprache zu teilen ist wie ein Bett zu teilen.« (Trojanow 2016: 26) Sprache wird in dieser Passage metonymisch verwendet und steht repräsentativ für die indische Kultur. Dadurch wird dem Leser oder der Leserin signalisiert, dass Burton mit dem fremden Land schon vertraut ist.

An anderer Stelle des Romans erfährt der Leser oder die Leserin, dass Burton sich nach einer Nacht im Tempel, in dem er und sein Lehrer wichtige Rituale durchgeführt haben, sich als »Teil dieser Familie, dieses Ortes [...] fühlte.« (Ebd.: 186) Die Hauptfigur lernt zu Beginn autodidaktisch die Sprachen der Einheimischen. So berichtet Naukaram von Burtons Bemühungen beim Erlernen indischer Sprachen: »Nach den Regimentspflichten setzte sich Burton an seinen Schreibtisch und versenkte sich bis in den späten Abend hinein in die Grammatiken, die er in Bombay erworben hatte. Er wurde selten gestört.« (Ebd.: 52) Sein Eifer wird folgendermaßen kommentiert:

In Baroda hat er von Guruji einiges über unseren Santano Dharma gelernt [...]. Ich habe keine Ahnung, was ihn daran so gereizt hat. Zuerst hat er behauptet, er studiere es nur, um die Einheimischen besser zu verstehen. Aber er konnte mir nichts vormachen. Ich habe bemerkt, mit welcher Hingabe er sich den Ritualen widmete, wieviel Zeit er damit brachte, auswendig zu lernen, was er kaum verstand. (Ebd.: 107)

Da das autodidaktische Lernen Burton nicht weiterhilft, stellt er einen einheimischen Gelehrten namens Upanitsche an. Naukaram erklärt dem Leser oder der Leserin noch: »Durch seine Anleitung lernte Burton Saheb unsere Sprachen schnell.« (Ebd.: 64) Mithilfe des Lehrers lernt Burton die einheimischen Sprachen wie u.a. Sanskrit (vgl. ebd.: 59), Hindustani, Gutarati und Marathi (vgl. ebd.: 60), die einheimischen Sitten und Glaubensvorstellungen. Und dies so schnell und vollkommen, dass er bald wie »ein Mann des Wissens und der Bildung« (ebd.: 201) auftritt, weil

»sein Verständnis der Eingeborenen, ihrer Denkweise, ihrer Bräuche, ihrer Sprache [...] profund [ist; B.D.]« (Ebd.: 225) Da Burton sich den Einheimischen annähert und sich mit ihnen austauscht, wird er von seinen Landsleuten beschimpft und ausgeschlossen. Die Briten betrachten Burton als einen Offizier, der seinem Land nicht dient. Er stellt für sie insofern eine Gefahr dar, als er durch seine Annäherung zu den Einheimischen den Überlegenheitsmythos der Kolonialherren bei den Ersteren dekonstruiert. Zudem bedroht er durch seine Handlungen die Reinheit der britischen Kultur, die sich durch Abgrenzung zu den Einheimischen konstituiert (vgl. Streim 2010). Naukaram berichtet, wie die Karriere von Burton als britischer Offizier in Indien beendet wird: »Er [Burton; B.D.] ist in Schimpf und Schande nach Hause geschickt worden [...]. Er hat bei den Seinen den Ruf eines Unberührbaren.« (Trojanow 2016: 58)

Außer den indischen Sitten und Bräuchen, die sich Burton gänzlich angeeignet hat, bekennt er sich zum Islam (vgl. u.a. ebd.: 126) und unternimmt eine Pilgerfahrt nach Mekka. Das Besondere an Burton ist, dass er sich schnell, gut und mühelos die Werte und Normen fremder Kulturen aneignet. Naukaram beschreibt diese Besonderheit der Hauptfigur folgendermaßen:

Er [Burton; B.D.] hatte wirkliches Interesse, wirkliche Neigung. Es ist mir rätselhaft [...]. Es gibt keine Erklärung. Vielleicht, weil es ihm leichtfiel. Wie kein anderer Mensch war er in der Lage, sich ohne Mühe in die Welt jedes anderen hineinzubegeben. Er konnte sich die Umgangsformen und die Werte der Menschen aneignen, die ihm gegenüberstanden. Ohne sich anzustrengen. Manchmal, ohne sich bewusst dafür zu entscheiden. (Trojanow 2016: 202)

Diese Besonderheit zeigt sich auch bei seinem Umgang mit der islamischen Religion. Burton »hat [das muslimische; B.D.] Gebet in allen Einzelheiten« (ebd.: 277) so gelernt, dass die anderen Gläubigen ihn als gelehrten und ehrenwerten Moslem, der ein gründliches Wissen besitzt, betrachten (vgl. ebd.: 283). Während der Pilgerfahrt ändert Burton seinen Namen. Er heißt nunmehr Sheikh Abdullah (vgl. ebd.: 290) und verhält sich so nach den islamischen Bräuchen, dass er wie ein Araber wirkt (vgl. ebd.: 500).

Nach der Pilgerfahrt nimmt die Hauptfigur an einer Expedition nach Afrika teil. Der Leser oder die Leserin erfährt, dass Burton unterwegs »in langsamen Schritten« (ebd.: 376) Kiswahili lernt. Für Burton ist das Ziel dieser Expedition nicht nur, die Nilquelle zu entdecken, sondern auch die Menschen dieses Gebiets »samt ihren kulturellen Eigenheiten« (ebd.: 416) zu verstehen, um somit eine ›Schneise‹ in der Kunde über die Menschen dieses Gebiets zu schlagen. Burton hält schriftlich fest, was er erlebt. In einer Diskussion mit einem seiner Kollegen, der ihm tadelnd vorhält, Notizen über die Lebensweise der afrikanischen Bevölkerung der Region zu manchen, meint er:

Was gibt es da groß zu beschreiben? fragte Speke. Alles sieht gleich aus, eine einzige monotone Soße, egal, ob Wald oder Steppe. Und die Menschen sind noch langweiliger als die Landschaft, sie sehen überall gleich aus, und überall der gleiche dumpfe Ausdruck auf den Gesichtern, was verschwenden wir unsere Zeit, eine Karte dieses Landes zu zeichnen [...]. Burton spürte, wie er seiner eigenen Zurückhaltung überdrüssig wird [...]. Weißt du, Jack, sagt er, es hätte mich misstrauisch stimmen sollen, dass du in zehn Jahren Indien nicht mehr als dieses Gestammel von Hindustani gelernt hast. Rechtfertige nicht die Blindheit, zu der du dich selbst verurteilt hast. Gerade die Menschen sind das Interessante in diesem Land, du wirst es erleben, die Kunde von den Menschen wird die Wissenschaft der Zukunft sein [...]. Ein ganzes Buch könnte [darüber; B.D.] geschrieben werden. (Ebd.: 423)

Für Burton bedeutet »Kunde der Menschen« die Lebensweise der Menschen der besuchten Region Afrikas. Burton befindet sich in der vorkolonialen Zeit und spielt dabei auf die Zukunft, also die heutige Gegenwart, an, in der Burton zufolge kulturelle Eigenarten zum zentralen Untersuchungsgegenstand der Wissenschaft werden. Durch die Auseinandersetzung mit fremden Kulturen können ein besseres Verständnis dieser Kulturen erlangt und Kulturkonflikte vermieden werden, was ein besseres Zusammenleben und einen engeren Austausch ermöglicht.

Aus den besprochenen Ausführungen kann man ableiten, dass die Hauptfigur vielfältige kulturelle Erfahrungen durch ihre Reisen sammelt und daher als Verkörperung eines kulturellen Zusammenflusses, genauer einer kulturellen Hybridisierung gelten kann. Im Folgenden wird diesem Punkt nachgegangen.

3. Zum kulturellen Zusammenfluss in *Der Weltensammler*

Über den Zusammenfluss der Kulturen meint Trojanow selbst in seinem Werk *Kampfabfrage. Kulturen bekämpfen sich nicht, sie fließen zusammen*, dass dieses Phänomen ein Naturgesetz sei, das im Zeitalter der Globalisierung an Intensität gewonnen habe (vgl. Trojanow u.a. 2007). Wer sich für die Stilisierung des kulturellen Zusammenflusses in seinem Roman *Der Weltensammler* interessiert, dem bietet bereits der Paratext des Romans ein interessantes Interpretationsangebot. So scheint schon der Titel des Romans *Der Weltensammler* auf einen Zusammenfluss von Kulturen hinzudeuten. Das Wort »Welt« im Romantitel wird im Plural verwendet. Die »Welten« bezeichnen hier die Kulturwelten. Die Pluralform weist außerdem darauf hin, dass es sich im Roman um viele Kulturen handelt. Hinzu kommt das Substantiv »Sammler« in der Bedeutung von jemandem, der etwas sammelt. Von daher spielt der Titel nicht nur auf die Identität der Hauptfigur Francis Burton an, die verschiedene Kontinente durchreist und dadurch unterschiedliche kulturelle Erfahrungen sammelt, sondern deutet darüber hinaus auch die Erzählweise des Ro-

mans an. Unterschiedliche Erzähler aus unterschiedlichen Kulturen berichten im Roman, sodass der Text polyperspektivisch erscheint (vgl. Ölke 2009: 35-47). Dies lässt den Roman zu einem globalen Netz werden, in dem verschiedene Kulturen zusammenkommen.

Über den Titel des Romans hinaus wird der Umgang Burtons mit verschiedenen fremden Kulturen als Hauptgeschehen des Textes präsentiert. Dabei legen die Erzähler den Schwerpunkt nicht nur auf interkulturelle Phänomene, die zum Aufeinandertreffen von Kulturen bei Burton führen, sondern auch auf die Darstellung und Wertschätzung von Hybridität. Naukaram beschreibt eine Diskussion zwischen Burton und einem seiner Lehrer. Dabei lässt er Burton selbst erklären, wie er kulturelle Hybridität versteht:

Du hättest dich gleich zu erkennen geben sollen, sagte der Lehrer zu ihm [Burton; B.D.]. Das ist nicht dein Kampf! Glaubst du, so einfach kannst du die Seiten wechseln [...]. Worauf Burton antwortete: Ihr denkt immer nur in groben Mustern, Freund und Feind, unser und euer, schwarz und weiß. Könnt ihr euch nicht vorstellen, dass es etwas dazwischen gibt? (Trojanow 2016: 211)

Die Hauptfigur bezeichnet mit »etwas dazwischen« in dieser Passage den *Dritten Raum*, in dem die Dichotomien ›unser‹ und ›euer‹, ›Eigene‹ und ›Fremde‹ nicht mehr existieren. Das ist, wie Homi Bhabha schreibt, der Ort der Begegnung, der Mischung, des Zusammenfindens von unterschiedlichen Kulturen (vgl. Bhabha 1994: 218). Burton verkörpert dieses Zusammenfinden der Kulturen. Er ist hybrid. Er tritt im Roman als Christ, Hindu und Moslem auf, heißt mal Sir Francis Burton, mal Sheikh Abdullah, wird ab und zu als britischer Offizier, als Spion, als Weltreisender, als Anthropologe, als Schriftsteller oder Übersetzer präsentiert. Die kulturelle Hybridisierung ermöglicht es Burton, sich in verschiedenen Kulturen zurechtzufinden und sich so ohne Mühe in unterschiedlichen Kulturen zu bewegen. Naukaram vermittelt dem Leser oder der Leserin diese Eigenschaft Burtons folgendermaßen: »[...] er nahm an, in seinem Glauben genauso von einem Überwurf zum andern wandeln zu können wie in seinem Benehmen, in seiner Kleidung, in seiner Sprache.« (Trojanow 2016: 107)

An anderer Textstelle erfährt der Leser oder die Leserin aus der Perspektive des Dieners Bombay, wie Burton sich in einer multikulturellen Situation einfach zurechtfindet: »Bwana Burton fand mit fast jedem eine gemeinsame Sprache, mit den Sklavenhändlern sprach er Arabisch, mit den Soldaten, den Belutschen, sprach er Sindhi, nur gegenüber seinem Freund, gegenüber Bwana Speke, kam ihm die Sprache abhanden. Er lernte auch Kisuaheli, in langsamen Schritten.« (Ebd.: 376)

Die Voraussetzung für die durch Bombay beschriebene interkulturelle Kompetenz seines Herrn Burton sind dessen vielfältige kulturelle Erfahrungen. Lüsebrink definiert interkulturelle Kompetenz als »Vermögen [...] mit fremden Kulturen und ihren Angehörigen in adäquater, ihren Wertesystemen und Kommunikationsstilen

angemessener Weise zu handeln, mit ihnen zu kommunizieren und sie zu verstehen.« (Lüsebrink 2016: 8) Die Hauptfigur besitzt dieses Vermögen. Sie kann mit der kulturellen Andersartigkeit einfach umgehen. Aus Naukarams Perspektive erfährt der Leser oder die Leserin noch mehr:

Burton Saheb lebte sich schnell ein. Die anderen Offiziere nannten ihn einen Grif-fin, einen Neuankömmling, aber das hielt nicht lange an. So ein Mensch [...] überall wo er hinging, war er bald mit dem Ort besser vertraut als jene, die ein Leben lang dort verbracht hatten. Er paßte sich schnell an, Sie würden nicht glauben, wie rasch er lernen könnte. Wenn ich diese Fähigkeit besitzen würde, es hätte nicht halb so schlimm geendet. (Trojanow 2016: 49)

Ferner wird dem Leser oder der Leserin aus derselben Perspektive Folgendes vermittelt: »[...] wie kein anderer Mensch war er [Burton; B.D.] in der Lage, sich ohne Mühe in die Welt jedes anderen hineinzubegeben. Er konnte sich die Umgangsformen und Werte der Menschen aneignen, die ihm gegenüberstanden. Ohne sich anzustrengen.« (Ebd.: 202) Für die Hauptfigur scheinen keine Grenzen mehr zwischen Kulturen zu bestehen. In einer Figurenrede, die hier und da im Roman als Tagebucheinträge erscheinen, erfährt der Leser oder die Leserin aus der Perspektive einer Figur namens Kadi Folgendes:

Er [Sheikh Abdullah; B.D.] kann sich an dem Glauben anderer bedienen, er kann annehmen und verwerfen, auflesen und weglegen, wie es ihm beliebt, als wäre er auf einem Marktplatz. Als wären die Mauern, die uns umgeben, weggefallen, als stünden wir draußen auf einer endlosen Ebene und hätten Sicht in alle Richtungen. (Trojanow 2016: 290)

Aus dieser Passage gewinnt man den Eindruck, die Kulturgrenzen seien gefallen. Die Nennung der weggefallenen Mauern symbolisiert diese kulturelle Grenzenlosigkeit. Dadurch stellt die Figur Kadi die Hauptfigur Burton als Verkörperung eines Zusammenflusses der Kulturen dar. Eine andere Figur namens Hamid macht eine ähnliche Bemerkung über Burton:

Jeder von Ihnen hätte diesen Mann [Burton; B.D.] als einen Gast empfangen. Jeder von Ihnen hätte ihm sein Haus geöffnet. Er wurde von allen geschätzt. Selbst meine Mutter, deren Urteil selten wohlwollend ausfällt, pries sein Feingefühl [...]. Ich werde Ihnen ein weiteres Beispiel geben, das wird Sie überzeugen. In Medina erfuhren wir, dass Sheikh Abdullah den rechten Glauben mit seinem Schwert verteidigt hat. (Ebd.: 303)

An anderer Textstelle heißt es weiterhin: »Dieser Sheikh Abdullah, was für ein großer Mensch, was für ein wunderbarer Mann. Sie [die Pilger; B.D.] haben sich sogar gestritten, wer von ihnen ihn in Medina beherbergen durfte.« (Ebd.: 277) Jeder möchte die Hauptfigur als Gast empfangen, weil sie durch ihre Aneignung un-

terschiedlicher Kulturen überall nicht mehr als fremd, das heißt nicht als Gefahr angesehen wird, sondern, wie eine Figur hervorhebt, als »einer von uns« (ebd.: 77). Die interkulturelle Kompetenz lässt die Hauptfigur als ein Mustersubjekt der Globalisierung erscheinen, das sich mühelos multikulturellen Kontexten anpassen kann. Trojanow lässt seine Leser und Leserinnen durch die Erzähler ab und zu direkt ansprechen, um sie zur Reflexion über den heutigen Kontext der Globalisierung anhand Burtons Geschichte anzuregen. Gegen Ende des Romans wendet sich der Schreiber Lahiya folgendermaßen an den Leser oder die Leserin:

Dieser mein Text ist eine Kette von ausgesuchten Perlen, die ich um den Hals Ihrer gnädigen und aufmerksamen Wahrnehmung hängen möchte, lieber Leser; diese meine Geschichte ist eine duftende Blüte, die ich in die Hand Ihrer warmherzigen und mitfühlenden Empfindung geben möchte, lieber Leser; dieses mein Werk ist ein Stoff aus feiner Seide, den ich über das Haupt Ihrer scharfsichtigen und weitreichenden Weisheit ausbreiten möchte, lieber Leser. (Ebd.: 219)

Durch diese Aussagen lädt der Schreiber Leser und Leserinnen ein, die erzählte Geschichte mitzufühlen und darüber nachzudenken. Das Nachdenken über Burtons Geschichte kann die Leser und Leserinnen zur Wahrnehmung der eigenen kulturellen Lage und zur Selbstkritik führen. Daher kann man dekodieren, dass der Autor mit der Geschichte der Hauptfigur Burton die Leser und Leserinnen dafür sensibilisieren will, im Zeitalter der Globalisierung kulturell flexibel zu werden. Der Mensch ist heutzutage gezwungen, mit dem Fremden umzugehen, erscheint doch kulturspezifisches Wissen im Kontext von Globalisierungsprozessen als unvollständig und benötigt eine Ergänzung (vgl. Knapp 2008: 93). Deshalb muss der Mensch bereit sein, sich ständig seine kulturellen Grenzen neu zu setzen und eine Neudefinition des eigenen Selbstbildes zu vollziehen, denn das Fremde drängt ungebeten ins Eigene hinein. Dazu schreibt Bernhard Waldenfels Folgendes: »Der Fremde [...] kommt von außen durch die Tür herein wie ein ungebetener Gast, der nicht zu uns gehört, aber Gehör fordert [...]. Fremdes durchdringt uns wie die Luft, die wir atmen« (Waldenfels 1993: 64). Anhand dieser Feststellung von Waldenfels versteht man, dass mit der Globalisierung das Eigene bereit sein muss, an Normalität zu verlieren und sich an der mit dieser Globalisierung einhergehenden neuen Ordnung anzupassen. Man kann diese Schreibweise des kosmopolitischen Autors Trojanow als Plädoyer für eine »Öffnung gegenüber Fremden« und ein »Sich-einlassen auf Andersartigkeit« (Baumer 2004: 71) interpretieren, denn die Geschichte der Hauptfigur Burton reflektiert nicht nur die Möglichkeit des Zusammenfließens der Kulturen, sondern auch die eines Lebens innerhalb dieser Hybridisierung.

Schlussbetrachtungen

Es ergibt sich aus der vorliegenden Untersuchung, dass Trojanows Roman *Der Weltensammler* die aktuellen Globalisierungsprozesse auf der kulturellen Ebene widerspiegelt. Obwohl Kulturen heutzutage auch durch Massenmedien interagieren, spielt die Mobilität der Menschen beim kulturellen Globalisierungsprozess weiterhin eine wichtige Rolle. Die Geschichte von Burton reflektiert auf diese Weise die heutige durch Mobilität und kulturelle Vernetzung geprägte Welt. Die Absicht des Autors ist es, durch seinen Roman dem Leser Reflexionsräume zu öffnen und ihm »Möglichkeiten der Reflexion über einen adäquaten Umgang mit Fremdem« (Hofmann 2006: 14) zu bieten. So weist die Geschichte der Hauptfigur darauf hin, dass durch persönliches Erleben ein besseres Wissen über das Fremde gewonnen werden kann. Dadurch können Vorurteile abgebaut werden, was wiederum eine Voraussetzung für eine gelungene interkulturelle Verständigung und für einen fruchtbaren kulturellen Austausch ist. Jedes Fremde kann zur Verstärkung und zur Beleuchtung des Eigenen beitragen, wenn man sich ihm gegenüber aufgeschlossen verhält. Daher erscheint der Roman von Trojanow als ein öffentliches Medium, das dem Leser im Zeitalter der zunehmenden Globalisierungsprozesse einen Perspektivwechsel ermöglicht, indem es ihm Optionen des Denkens und Handelns vor Augen führt. Der Autor selbst bekennt in einem Gespräch, dass die Geschichte seiner historischen Figur Burton sehr aktuell sei, denn sie hebe aktuelle Fragen hervor, wie etwa die danach, was das Fremde sei und inwieweit wir es vorurteilsfrei zu verstehen versuchen, damit eine gegenseitige Fremdwahrnehmung gelingt (vgl. Trojanow 2006: o.S.).

Literatur

- Baumer, Thomas (2004): Handbuch interkulturelle Kompetenz. Band 2. Anforderungen, Erwerb und Assessment. Zürich.
- Bechhaus-Gerst, Marianne (2009): Vielfältige Unterdrückung. Imperialismus und Kolonialismus führten zur europäischen Aneignung Afrikas, Rassismus war die Ideologie zu ihrer Rechtfertigung. In: INKOTA-Brief 149. Zeitschrift zum Nord-Süd-Konflikt und zur konziliären Bewegung, S. 11-12.
- Bhabha, Homi K. (1994): *The Location of Culture*. London/New York.
- Blioumi, Aglaia (2002): Interkulturalität und Literatur. Interkulturelle Elemente in Sten Nadolnys Roman *Selim* oder die Gabe der Rede. In: Dies. (Hg.): *Migration und Interkulturalität in neueren literarischen Texten*. München, S. 28-40.
- Hofmann, Michael (2006): *Interkulturelle Literaturwissenschaft. Eine Einführung*. Paderborn.

- Knapp, Annelie (2008): Interkulturelle Kompetenz: Eine sprachwissenschaftliche Perspektive. In: Georg Auernheimer (Hg.): Interkulturelle Kompetenz und pädagogische Professionalität. Wiesbaden, S. 81-100.
- Lüsebrink, Hans-Jürgen (⁴2016): Interkulturelle Kommunikation. Interaktion, Fremdwahrnehmung, Kulturtransfer. Stuttgart.
- Obermaier, Dorothee (2003): Ist interkulturelle Kompetenz lernbar? In: Ute Hoffmann (Hg.): Reflexionen der kulturellen Globalisierung. Interkulturelle Begegnungen und ihre Folgen. Dokumentation des Kolloquiums ›Identität – Alterität – Interkulturalität. Kultur und Globalisierung‹ am 26./27. Mai 2003 in Darmstadt. (Discussion Papers/Wissenschaftszentrum Berlin für Sozialforschung), S. 161-177; online unter: <http://skylia.wz-berlin.de/pdf/2003/iii03-110.pdf> [Stand: 02.09.2018].
- Ölke, Martina (2009): Interkulturalität und Exotismus. Ilija Trojanows Erfolgsroman Der Weltensammler. In: Petra Meurer u.a. (Hg.): Interkulturelles Lernen. Mit Beiträgen zum Deutsch- und DaF-Unterricht zu Migrant*innen-Bildern in den Medien und zu Texten von Özdamar, Trojanow und Zaimoglu. Bielefeld, S. 35-47.
- Pan, Yaling (2008): Interkulturelle Kompetenz als Prozess. Modell und Konzept für das Germanistikstudium in China aufgrund einer empirischen Untersuchung. Sternenfels.
- Rakowski, Janna (2012): Ilija Trojanows Der Weltensammler. Ein postkolonialer Roman? Hamburg.
- Streim, Gregor (2010): Different Welt oder diverse Welten? Zur historischen Perspektivierung der Globalisierung in Ilija Trojanows Roman Der Weltensammler. In: Wilhelm Amann u.a. (Hg.): Globalisierung und Gegenwartsliteratur. Konstellationen-Konzepte-Perspektiven. Heidelberg, S. 73-89.
- Trojanow, Ilija (2006): Begegnungen mit dem Fremden. Ulrike Sárkány im Gespräch mit Ilija Trojanow. In: Deutsche Welle 2006; online unter: <https://de.qantara.de/inhalt/interview-mit-ilija-trojanow-begegnungen-mit-dem-fremden> [Stand: 16.08.2018].
- Ders./Hoskote, Ranjit (2007): Kampfabsage. Kulturen bekämpfen sich nicht, sie fließen zusammen. München/Zürich.
- Ders. (¹¹2016): Der Weltensammler. München.
- Waldenfels, Bernhard (1993): Verschränkung von Heimwelt und Fremdwelt. In: Ram Adhar Mall/Dieter Lohmar (Hg.): Philosophische Grundlagen der Interkulturalität. Amsterdam, S. 53-65.

Poetisches Wissen und Alteritätskrisen

Zur Funktion von Kunst bei Priya Basil und Damon Galgut

Nadjib Sadikou

Abstract

Against the current background of the geopolitical rise of populism and nationalism, this contribution will examine the potential of poetic knowledge and put out its value for intercultural transfer processes. Based on some theoretical approaches (by Paul Ricœur, Umberto Eco and Aristotle) I will argue that poetic knowledge has a self-transforming function. Using two novels as the examples, Damon Galgut's »In fremden Räumen« and Priya Basil's »Die Logik des Herzens«, I will examine how cultural and religious boundaries can be crossed to overcome a certain crisis of alterity.

Title: *Poetic »Knowledge« and Alterity Crises. On the Function of Art in Priya Basil and Damon Galgut*

Keywords: *modernity; poetic knowledge; border; alterity; interculturality*

1. Hinführung

Das Wort *Alteritätskrise* trägt dem Umstand Rechnung, dass sich in der heutigen Welt gesteigerter Mobilität ein Gefälle zwischen schematisch-nationalistischen Reinheitsideologien und pluralistischen Weltdeutungen gemäß der Kategorie von globalisierter *Liquidität* feststellen lässt. Der Begriff *Liquidität* wurde von Zygmunt Bauman in die kulturwissenschaftliche Debatte mit seinem Werk *Flüchtige Moderne* (engl. *Liquid modernity*) (Bauman 2003) eingeführt. Darin plädiert er dafür, das Feste und Beständige in den kulturellen und religiösen Aggregatzustand von Geschmolzenem und Flüssigem zu überführen (vgl. ebd.: 209). Bauman zufolge ist das Flüchtige eine wichtige Analysekatgorie der Moderne, weil sie eine Vielfalt generiert, die als »glücklicher Umstand angesehen werden [sollte], der den menschlichen Horizont erweitert, die Lebenschancen des einzelnen vermehrt und damit mehr Vorteile bietet als alle Alternativen zusammengenommen.« (Ebd.: 126f.) Eine solche Liquidität, so die Besprechung von Volker Demuth in *Lettre*

International vom Winter 2017, sickere in sämtliche Kulturen ein und führe in allen Gesellschaftsschichten zur Aufweichung erstarrter Lebensformen. Aufgrund dessen spricht Demuth von »Fluidalexistenz« (Demuth 2017: 27). Gemeint ist, dass das gegenwärtige menschliche Experiment Prozessen folgt, die es notwendig machen, im *livestream* weniger etwas Medientechnisches als vielmehr die Dimension einer weltweiten Kultur flottierender Wahrheiten zu erkennen. Demzufolge sollte Gegenwart im Modus einer Vorläufigkeit erlebt werden, in der alles sofort weitergetrieben wird. Fluidalexistenz impliziert also eine Daseinsweise in Form fließender Identitäten, ein Dasein, das vom kontinuierlichen Entgleiten und Davondriften erfasst ist und somit die Vorstellung von Wirklichkeit als etwas Festem und Substanziellem unfassbarer und fremdartiger als jemals zuvor darstellt (vgl. ebd.).

Hinsichtlich dieser Fremdartigkeit im Lichte des oben erwähnten Krisen- und Angstdiskurses kommt, so meine These, literarischem bzw. poetischem *Wissen* eine eminent wichtige Rolle zu, weil es den Leserinnen und Lesern durch Anschaulichkeit der darin erzählten Geschichten einen Halt anbieten kann. Wenn ich von *Wissen* spreche, meine ich keineswegs ein *Herrschaftswissen*, d.h. kein Wissen, das mit Geltungsansprüchen operiert. Ein solches Verständnis von Wissen wäre erstens ohnehin in Bezug auf die genannte Liquidität und flottierenden Wahrheiten kontraproduktiv. Zweitens wäre eine solche Bestimmung des Wissens im Kontext von Dystopien der gegenwärtigen Zeit als problematisch einzustufen, zumal wir, so eine Analyse von Helmut Willke, gegenwärtig eine Krisis des Wissens erleben, die im Kern dadurch entsteht, dass sich niemand auf das vorhandene Wissen verlassen kann, solange das komplementäre Nichtwissen nicht in gleicher Weise zur Kenntnis genommen und handhabbar gemacht wird, wie das Wissen selbst. Wissen sollte daher zur kritischen Ressource, zum strategisch bedeutsamen Engpass des Spielraums einer Gesellschaft werden, die sich von den Zwängen der Existenzsicherung befreie und in die Möglichkeitsräume des freien Spiels der Kontingenzen hinein emanzipiere (vgl. Willke 2002: 18).

Gerade hier lässt sich das poetische *Wissen* einbringen: Ich meine also eine Disposition der Kontingenzbejahung, die das eigene Wahrnehmungsraster mithilfe von praktischen Leseerfahrungen aus literarischen Texten beflügeln kann. Poetisches Wissen hat demzufolge bei den Leserinnen und Lesern eine transformativ-selbstgestalterische Funktion. Denn selbst wenn man bestreitet, dass poetische Texte *echte* Erkenntnisse vermitteln, kommt man nicht umhin festzustellen, dass sie unser Welt- und Selbstbild nachhaltig prägen, und dass Leseerfahrungen Lebenserfahrungen sind, weil durch Poesie ein emphatisches Verhältnis zwischen den Lesern und den Helden eines Romans entwickelt werden könne (vgl. Bauer 2005: 3f.). In diesem Sinne hat Umberto Eco in seinem Buch *Das offene Kunstwerk* eindrucksvoll aufgezeigt, dass die Kunst die Funktion einer »epistemologische[n] Metapher« (Eco 1973: 164) besitzt: »[I]n einer Welt, in der die Diskontinuität der

Phänomene die Möglichkeit für ein einheitliches und definitives Weltbild gestellt hat«, so die Diagnose von Eco, »zeigt sie uns einen Weg, wie wir diese Welt, in der wir leben, *sehen* und damit anerkennen und unserer Sensibilität integrieren können« (ebd.: 164f.; Hervorh. im Orig.). Eco zufolge vermittelt die Kunst zwischen der abstrakten Kategorie der Wissenschaft und der lebendigen Materie unserer Sinnlichkeit. Insofern erscheine sie als eine Art von transzendentelem Schema, das es uns ermöglicht, neue Aspekte der Welt zu erfassen (vgl. ebd.: 165). Eine ähnliche Funktion der Poesie zeigt Paul Ricœur in seinem hermeneutischen Modell des Textverstehens auf, nämlich die Funktion eines Angebots von Sichtweisen: »Ce qui est en effet à interpréter dans un texte, c'est une *proposition de monde*, d'un monde tel que je puisse l'habiter pour y projeter un de mes possibles les plus propres. C'est ce que j'appelle le monde du texte, le monde propre à ce texte unique.« (Ricœur 1986: 115; Hervorh. im Orig.) Ein literarischer Text unterbreitet also den Leserinnen und Lesern einen Weltvorschlag, mit dem sie ihre eigenen Möglichkeiten entwerfen könnten. Auch wenn diese Sichtweisen der Wirklichkeit nicht absolut neu sind, so können sie als ungewohnt oder nicht konsensfähig verstanden werden. Denn sie weisen zumeist fließende Grenzen zu den etablierten Sichtweisen auf, bieten häufig Differenzierungen oder Nuancierungen des Gewohnten als gänzlich Neues an (vgl. Leubner u. a. 2012: 29).

Dass poetisches Wissen eine selbstgestalterische Funktion bei den Leserinnen und Lesern erzeugen kann, ließe sich überdies literaturgeschichtlich unter anderem durch zwei Beispiele begründen: Erstens kann dies anhand Wolfgang Goethes Novelle *Unterhaltungen deutscher Ausgewanderten* (Goethe 1895[1795]) gut nachvollzogen werden. Dieser Novellenzyklus ist bekanntermaßen entstanden vor dem Hintergrund einer politischen Krise, nämlich der Französischen Revolution als Inbegriff einer unerhörten Begebenheit. Angesichts dieser Unfassbarkeit ging es Goethe primär um eine neue Revolution, die darin bestand, die Französische Revolution durch eine, im Sinne Schillers, ästhetische Erziehung des Menschen zu ersetzen. Goethes Wortwahl »Unterhaltungen« soll hier nicht als ein Entertainment, sondern als eine Quelle der Existenz der darin agierenden Protagonistinnen und Protagonisten verstanden werden, zumal Goethe hier durch das Erzählen von Geschichten eine Politik der Geselligkeit entwirft. Ein solches geselliges Erzählen trägt dem Umstand Rechnung, dass mit der Französischen Revolution die Interaktion sozial veranlagter Einzelner auf allen Ebenen akut gefährdet erscheint, sodass ein vollständiger Gemeinschaftszerfall droht (vgl. Beck 2008: 60f.). Vor Goethe, und das ist das zweite Beispiel, hatte Boccaccio in seinem epochalen Buch *Decamerone* (Boccaccio 1988[1470]) angesichts der Pest in Florenz seine Protagonistinnen und Protagonisten eine Gegenwelt des Geschichtenerzählens errichten lassen: Im Text berichtet Boccaccio von sieben jungen Damen und ihren drei Verehrern, also von zehn Personen, die sich zehn Tage lang gegenseitig Geschichten erzählen, um sich die Wartezeit während einer existentiellen Krise zu verkürzen. Diese hundert

Geschichten stehen vor dem Hintergrund der Pest von 1348. Goethe wiederholt diese Konstellation angesichts der Französischen Revolution, die er als eine Art von Pest betrachtete.

Will man nun diese Strategien der Krisen-Bewältigung in diesen beiden Texten auf die Gegenwart applizieren, so lässt sich folgendes sagen: Gerade mit Blick auf Krisen in Gestalt von Populismus, von einem schematischen Nationalitätsbewusstsein mit der damit einhergehenden Angst vor den Anderen/Fremden können wir aufgrund der oben dargelegten geschichtlichen Ereignisse annehmen, dass eine besondere kulturelle Aufgabe interkultureller Literatur darin besteht, *Wissen* und Spielräume zu generieren, die Tendenzen der Ausschließlichkeit konterkarieren können. Heinz Schlaffer hat, in Anlehnung an die griechische Dichtung, das Wissen, das wir aus der Poesie herleiten, in einem Moment festgehalten, nämlich im poetischen Enthusiasmus, zu dem die Dichterin oder der Dichter durch Inspiration, *Eingeistung*, also durch Muse gelangt (vgl. Schlaffer 2005: 18).¹ Ich möchte diesen Gedanken weiterführen und behaupten, dass Literatur bzw. poetisches Wissen in Zeiten des politischen Populismus kraft seines Enthusiasmus unsere Seele reinigen und der Katharsis dienen kann. Diese Funktion hatte bereits Aristoteles der Dichtkunst attestiert: Im sechsten Kapitel seiner *Poetik* schreibt er:

Die Tragödie ist die Nachahmung einer edlen und abgeschlossenen Handlung von einer bestimmten Größe in gewählter Rede, derart, daß jede Form solcher Rede in gesonderten Teilen erscheint und daß gehandelt und nicht berichtet wird und daß mit Hilfe von Mitleid und Furcht eine *Reinigung* von eben derartigen Affekten bewerkstelligt wird. (Aristoteles 1961[ca. 335 v. Chr.]: 30; Hervorhebung N.S.)

Auch wenn Aristoteles hier über die Tragödie spricht, so lässt sich diese Funktion der Reinigung (Katharsis) doch auch im Genre des Romans finden.²

Gegen die Welle von Populismus könnte der poetische Enthusiasmus kraft seiner Reinigungsmöglichkeit eine Hilfe leisten, weil Literatur ein besonderes Gefühl für Kontingenz sowie Pluralität, für Verständnis von fließenden Identitäten, für das Anderssein als eine bereichernde Kategorie vermitteln kann. Gerade dieser Blick auf das Fremde/Andere als Bereicherung und die damit einhergehende Dekonstruktion von Machtverhältnissen in Form einer Transgression kultureller und religiöser Grenzen zeichnet insbesondere interkulturelle Literaturen aus.

1 Die ältesten griechischen Dichter sagen selbst, dass sie inspiriert sein müssen, wenn sie dichten wollen, deshalb rufen sie die Musen an: »Singe den Zorn, o Göttin, des Pelleiaden Achilleus« so beginnt Ilias. »Sage mir, Muse, die taten des vielgewanderten Mannes«, so die Odyssee (vgl. Schlaffer 2005: 26f.).

2 Aristoteles zufolge entspricht die Epik der Tragödie, soweit als sie Nachahmung edler Dinge ist, in metrischer Rede. Denn alles, was das Epos besitze, besitze auch die Tragödie (vgl. Aristoteles 1961[ca. 335 v. Chr.]: 30).

2. Priya Basils *Die Logik des Herzens*

Eine ähnliche Vermittlung der Transgression kultureller und religiöser Grenzen lässt sich bei der aus Indien stammenden Autorin Priya Basil analysieren. Ihr Roman *Die Logik des Herzens* (Basil 2012; engl. *The obscure Logic of the Heart*) setzt ein mit einem Satz, den Goethe an Ernst Wolfgang Behrlich am 10. November 1767 schrieb: »Wir sind unsre eigne Teufel, wir vertreiben uns aus unserm Paradiese.« (Ebd.: 5) Die leitmotivische religiöse Metapher dieses Zitats lässt sich damit begründen, dass es sich in Basils Text um die Geschichte einer Liebe handelt, die einerseits von Missverständnissen getrübt und andererseits massiven religiösen Ängsten ausgesetzt ist. Anil, ein junger Kenianer aus reicher Familie, studiert in London Architektur und lernt dort die Jurastudentin Lina kennen. Die beiden verlieben sich unsterblich ineinander und können aufgrund von Linas Herkunft und Religion doch nicht zueinanderkommen. Ihr aus Indien stammender Vater namens Scharif, strenggläubiger Moslem und engagierter Rechtsanwalt, ist vehement gegen die Beziehung. Folgerichtig scheitern alle Versuche Linas und Anils zu heiraten kläglich an Linas Unfähigkeit, sich zu entscheiden. Soweit ein cursorischer Inhaltsüberblick.

Interessant für meine Argumentation bezüglich einer Transgression religiöser und kultureller Grenzen ist die Tatsache, dass es in Basils modernem Romeo-und-Julia-Drama darum geht, ein mögliches Ineinanderfließen von zwei Extremen und zwei, auf den ersten Blick, völlig unterschiedlichen Polen, in concreto zwischen einem Atheisten und einer Muslimin zu gestalten. Nicht von ungefähr wird deswegen Liebe mit Romantik in Verbindung gebracht, wie es im Text bezüglich Anil heißt: »Für ihn war das Wort Liebe vor allem mit romantischen Vorstellungen verknüpft.« (Ebd.: 12) Zudem hört er ein Lied mit folgenden Verszeilen: »*Dein Körper ist die Landkarte meiner Sehnsucht*« oder »*In deinen Seufzern bin ich gefangen*« (ebd.). Das Wort »Sehnsucht« ist hier eine besondere Chiffre, die die romantische Transzendenz zum Vorschein bringt. Der Roman beginnt mit dem Kapitel *Warten*. Mit Blick auf kanonische Texte aus der Epoche der Romantik, wie z.B. Ludwig Tiecks *Der blonde Eckbert* oder E.T.A. Hoffmanns *Der goldne Topf* und *Die Bergwerke zu Falun*, könnte man meinen, dass damit eine Ähnlichkeit vorhanden ist: Ähnlich wie die hiesigen Protagonisten, die sich inmitten von zwei Extremen befinden, zwischen mythischen und realistischen Elementen, zwischen Wissenschaft und Religion, so suchen Anil und Lina Wege aus den religiösen Hindernissen ihrer Liebe. Eine weitere Textstelle, die einen Bezug zur Romantik aufweist, liegt darin, dass Anil ganz verzückt ist, als er einen Vortrag über Architektur hält. Seinem Freund Merc ist dieses überschwängliche Gefühl zuwider: »Ein Vortrag über postmoderne Architektur – wessen Vorstellung von Romantik ist das denn?« (Ebd.: 22) Einen weiteren Bezug zur Romantik liefert die Autorin Basil in der ersten Vorlesung der Tübinger Poetik-Dozentur 2014. »Als ich anfang, den Roman zu schreiben,« so Basil, »geschah dies

aus dem Impuls, die Eigenart romantischer Liebe und religiöser Hingabe besser verstehen zu wollen, vor allem, wenn beides aufeinanderprallt.« (Basil 2014: 7-43, hier 21)

Die Problematik der Transgression religiöser Grenzen ließe sich zudem in der Art und Weise, wie die Eltern von Anil und Lina jeweils auf die Beziehung reagieren, illustrieren: Im Kapitel *Verschiedene Welten* wird erzählt, wie die religiösen Werte aufeinanderprallen und wie religiöse und kulturelle Vorurteile die Beziehung zwischen Anil und Lina durchkreuzen. Der Vater von Anil namens Pavar, ein Anhänger der Sikh-Religion, ist zu Beginn nicht erfreut. Seiner Frau, Anils Mutter gegenüber, lamentiert er: »Und wieso hat er sich eine Muslimin ausgesucht? Ausgerechnet, unter allen Mädchen der Welt, Minnie? Wieso eine von *denen*?« (Basil 2012: 133; Hervorh. im Orig.) Diese Hervorhebung des Pronomens verweist auf die Alteritätskrise bezüglich der Wahrnehmung eines Andersgläubigen. Diese Wahrnehmungskrise beruht in diesem Falle auf religionsgeschichtlichen Vorurteilen, die bereits im Geist des Vaters verankert zu sein scheinen:

Pravar hatte wie viele Sikhs ein etwas chaotisches Verständnis von der Geschichte seines Volkes, innerhalb derer vom Mongulreich über die Teilung Indiens bis auf den gegenwärtigen Tag die Verfolgung durch Muslime das vorherrschende Motiv zu sein schien. Das Vorurteil war allgegenwärtig, aber wie ein Fleck, den man nur bei bestimmter Beleuchtung sah. (Ebd.)

Gravierender wird der Fall in Linas Familie: Im Kapitel *Krise* wird berichtet, wie Linas Eltern reagieren, als sie einige Liebesbriefe entdecken. Lina fragt ihre Eltern: »Ihr habt sie gelesen?« (Ebd.: 199) Daraufhin antworten sie: »Schau uns nicht so an. Lesen ist gar nichts im Vergleich zu dem, was du angerichtet hast. Dein Benehmen ist schamlos. Schamlos! Und so egoistisch. Was immer du tust, wir müssen schließlich mit den Konsequenzen leben.« (Ebd.) Dies führt zu einem Gipfel der Ablehnung: »Du musst wissen, Lina, dass es für diese Beziehung keine Zukunft geben kann.« (Ebd.) Dass in dieser Passage das Adjektiv »schamlos« zweimal zur Anwendung kommt, kann als ein Zeichen dafür interpretiert werden, wie tiefgründig sich die Alteritätskrise manifestiert. Sodann liest man folgende Textpassage: »Warum? Doch sie bekam das Wort nicht heraus.« (Ebd.) In narratologischer Hinsicht scheint mir diese Passage interessant. Denn anstatt die Frage nach dem Warum zu stellen, schweigt die Protagonistin Lina. Die Erzählerin geht an dieser Stelle eingreifend vor, indem sie diese Frage stellvertretend für Lina stellt und so Bezug auf deren psychische Verfassung nimmt. Auf diese Frage antwortet Linas Vater mit einer rhetorischen Frage: »Der Junge ist kein Muslim, oder?« (Ebd.) und die Mutter skandiert den religiösen Spruch »Astaghfirullah! Astaghfirullah!« (Ebd.), d.h. »Gott vergeb!«, und nun kommt ein Schluss- bzw. Machtwort des Vaters: »Dass du mit diesem Menschen zusammen bist, läuft allem zuwider, was uns ausmacht. Du wirst jede Verbindung mit ihm sofort abbrechen.« (Ebd.: 199f.)

Fragt man sich, was einen Muslim ausmacht, so wird die Alteritätskrise, von der ich zu Beginn sprach, evident. Geht es hier um die Verhärtung der Fronten mit anderen Religionen und Kulturen, oder vielmehr um eine weitreichende historische Interdependenz bzw. Interaktion? In seiner Rede anlässlich der Übergabe des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels 2015 thematisierte Navid Kermani den verheerenden Bruch mit der jahrtausendalten Tradition einer Interaktion zwischen den islamischen und nicht islamischen Kulturen: »Vielleicht ist das Problem des Islams« so Kermanis kühne Diagnose, »weniger die Tradition als vielmehr der fast schon vollständige Bruch mit dieser Tradition, der Verlust des kulturellen Gedächtnisses, seine zivilisatorische Amnesie.« (Kermani 2015: o.S.)

Ein wichtiger Aspekt der Interkulturalität von Basils Text liegt nun in dem Projekt der Grenzen-Verwischung zwischen unterschiedlichen Wertewelten, denn Basil versucht hier, den Leserinnen und Lesern alternative Denkräume zu eröffnen, um Tendenzen der Ausschließlichkeit, oder gar der Verteufelung des Andersgläubigen zu konterkarieren. Gerade diese Funktion der Literatur bzw. der Kunst wiederfährt den beiden Hauptprotagonisten in Priya Basils Text: Bei Anil spielt Balzac eine wichtige Rolle, wie er zugibt: »[...] zum Beispiel werde ich nie die Wirkung vergessen, die Balzac auf mich gehabt hat. Die *Comédie Humaine* bildet ein ganzes moralisches Universum ab. Man sieht da, wie komplex und undurchschaubar Menschen sein können, und das hat mich stärker geprägt, als, sagen wir, die Zehn Gebote.« (Basil 2012: 99) Ein ähnliches Erlebnis trifft Lina in dem Moment, in dem Anil ihr einen Holzschnitt schenkt, die eine Geschichte aus Boccaccios *Dekameron* illustriert: »Sie packt die Holzschnittarbeit aus und fährt mit den Fingern darüber. Es ist die abschließende Hochzeitsszene aus Botticellis Illustration einer Geschichte aus dem *Dekameron*.« (Ebd.: 477) Darin

[...] geht der von seiner Geliebten zurückgewiesene Adlige Nastagio allein im Wald spazieren, als er auf eine schreckliche Szene stößt – ein Ritter, der mit seinen Hunden eine nackte Frau jagt, einfängt und ihr dann den Bauch aufschlitzt. Nastagio kann nichts tun, um das zu verhindern. Anschließend steht die Frau unversehrt wieder auf, und die Jagd geht weiter. Der Ritter erklärt Nastagio, er habe aus Liebe Selbstmord begangen und dies sei seine Strafe – und die der Frau, die ihn immer wieder zurückgewiesen habe. Er ist nun dazu verdammt, sie und mithin sich selbst in alle Ewigkeit zu jagen und zu vernichten. Nastagio lädt daraufhin seine eigene unentschlossene Geliebte und deren Familie ein, Zeugen der Szene zu werden. Schließlich willigt sie ein und heiratet ihn. (Ebd.: 458)

Die auktoriale Erzählerin stellt dann die Frage: »Warum schenkt er ihr das? Aus Rache? Um zu zeigen, dass er trotz allem ein Happy End erlebt hat? Oder will er damit etwas anderes sagen?« (Ebd.: 477) Das hier verwendete Wort »Happy-End« wirft meines Erachtens eine zentrale Frage bezüglich der Aufgabe von Poesie auf, wie ich oben mit Aristoteles skizzierte, nämlich die Funktion der Reinigung, die

durch das *Erfreuen* illustriert wird. Stellt man sich die Frage, wie ein Kunstwerk mit einer solch schrecklichen Hochzeitsszene Freude bereiten kann, so findet man in den Ausführungen von Aristoteles zwei Antwortmöglichkeiten: Erstens, die bereits oben erläuterte Erkenntnis, dass mit Hilfe von Mitleid und Furcht eine Reinigung (Katharsis) von eben derartigen Affekten bewerkstelligt sein könnte (vgl. Aristoteles 1961[ca. 335 v. Chr.]: 30). Die zweite Antwort Aristoteles lautet: »Was wir nämlich in der Wirklichkeit nur mit Unbehagen anschauen, das betrachten wir mit Vergnügen, wenn wir möglichst getreue Abbildungen vor uns haben, wie etwa die Gestalten von abstoßenden Tieren oder von Leichnamen.« (Ebd.: 27) Es gäbe demzufolge Dinge wie z.B. Streitszenen, die uns unerträglich sein könnten, wenn wir sie in der Wirklichkeit sehen oder erleben würden, an denen wir aber Gefallen finden, wenn wir sie auf einem Gemälde in einer gut gelungenen Wiedergabe betrachten. Das Schreckliche, so Olof Gigon in der Einleitung zur *Poetik*, wirke also in der Uneigentlichkeit der Kunst ganz anders als in der Realität.³ »Darum« so Aristoteles weiterführend, »haben sie [die Menschen; N. S.] Freude am Anblick von Bildern, weil sie beim Anschauen etwas lernen und herausfinden, was ein jedes sei, etwa daß dies jenen Bekannten darstellt.« (Aristoteles 1961[ca. 335 v. Chr.]: 27) Das von Aristoteles verwendete Wort »lernen« ist für meine Argumentation des poetischen Wissens aufschlussreich, denn es deutet darauf hin, dass die Leserinnen und Leser ihre Welterzeugung, ihre Wahrnehmungsraster kraft ihrer Lesererfahrungen gestalten können. Zudem weist das Lernen auf die Subjektbildung bzw. auf die Art und Weise hin, wie ein Subjekt seine Welt bildet. Insofern hat das Lernen aus der Poesie bzw. der Literatur eine weltbildnerische und selbstgestalterische Funktion, zumal dieses Lernen etwas bewirken kann.

Eine solche Wirkung lässt sich bei den beiden Hauptprotagonisten im Text von Basil konstatieren. Denn über Lina heißt es: »Sie fürchtet sich davor, ihn anzusehen. Was haben wir einander getan? Ihr Herz zieht sich angesichts dieser Frage zusammen. Vielleicht sind sie einfach wie das unglückliche Paar in dieser Geschichte – für immer dazu verdammt, einander zu quälen.« (Basil 2012: 477) Man kann die Vermutung anstellen, dass hier keiner von den beiden stirbt, weil beide offenbar durch die Botschaft aus dem *Dekameron* lernen, eine Tugend der Verträglichkeit zu praktizieren. Dass in Basils Text kein Mord begangen wird, lässt annehmen, dass bei den Hauptprotagonisten eine Transformation bzw. eine Selbstbildung stattgefunden hat, die demonstriert, inwiefern dieses poetische Wissen lebenswichtig sein kann. Und diese Wirkung kann sich wiederum auf die Leserinnen und Leser übertragen. Man könnte dies sogar mit Wolfgang Iser's These begründen, dass die Lektüre eines Textes eine Selbsterweiterung des Horizonts der Leserinnen und Leser bewirkt und somit einen Transformationsprozess in Gang setzt (vgl. Iser 1989:

3 So Olof Gignons Behauptung in seiner Einleitung zur *Poetik* in Aristoteles 1961[ca. 335 v. Chr.]: 13.

258). Diese Transformation wird in Basils Text sowohl aus Balzacs Text als auch aus dem *Dekameron*-Bild geschöpft.

3. Damon Galguts *In fremden Räumen*

Um einen ähnlichen Transformationsprozess geht es in Damon Galguts Roman *In fremden Räumen* (Galgut 2010; engl. *In a Strange Room*). Der Protagonist Damon, ein weißer Südafrikaner, begibt sich in den drei erzählten Geschichten des Textes auf Reisen, um sich selbst in der Fremde zu entdecken. Er ist voller Sehnsucht, nach einem Ort oder einem Menschen, der ihm Geborgenheit vermitteln kann. In allen drei Stationen seiner Reise, zunächst als Gefährte des jungen Deutschen Reiner in Afrika, sodann als Begleiter einer Gruppe von Rucksacktouristen und schließlich als Beschützer der psychisch labilen Anna, wird sein Selbst- und Weltbild nachhaltig transformiert. Dementsprechend wechselt Damon Galgut ständig die Erzählperspektive: Während er für Dialoge die Ich-Form verwendet, schildert er alle anderen Ereignisse, auch sich selbst betreffend, in der dritten Person, was einen merkwürdigen Verfremdungseffekt ergibt, denn man hat das Gefühl, der Erzähler schaue sich selbst beim Sprechen zu und kommentiere distanziert und kühlen Herzens (vgl. Kaiser 2011: o.S.).

Im Sinne dieses Verfremdungseffektes wird Damons Rastlosigkeit im Text als ein »Charakterfehler« verstanden, wodurch »das Reisen zu einer Krankheit« (Galgut 2010: 25) wird: »Folglich ist er dort, wo er sich gerade aufhält, selten glücklich, irgendetwas in ihm drängt immer schon zum nächsten Ort, und doch bewegt er sich fast nie auf etwas zu, sondern stets fort, fort.« (Ebd.) Insofern ist er zu einem »ortlosen Subjekt« (ebd.: 24) geworden. Fragt man sich, warum Damon stets auf einer Durchreise ist, so wird dies im Text wie folgt erläutert:

In Zeiten des Übergangs bekommt alles ein symbolisches Gewicht, eine symbolische Kraft. Aber nicht zuletzt deshalb geht er überhaupt auf Reisen. Die Welt, durch die man sich bewegt, wird eins mit einer zweiten, inneren Welt, jede Teilung ist aufgehoben [...] alles wird zu einer Metapher. Die Grenze ist zwar eine Linie auf einer Karte, verläuft aber ebenso durch ihn hindurch. (Ebd.: 121)

Es lässt sich annehmen, dass die innere Welt, von der hier die Rede ist, mit der persönlichen Einstellung des Protagonisten oder der Leserinnen und Leser interpretiert werden kann. An einer anderen Textstelle gibt die Figur Damon die aus den vielen Reisen entstandene Wirkung bei ihm selbst kund: »Ich verlasse die Straße nur ungern, mein Gefühl der Verwundbarkeit wächst, mich überkommt eine Art Unnervosität.« (Ebd.: 58) Und weiterführend verrät er: »Andererseits liegt genau darin der Reiz des Reisens, das alles überschattende Gefühl des Grauens, es macht hellwach und schärft die Sinne, die Welt ist aufgeladen mit einer Energie, die sie

im normalen Leben nicht hat.« (Ebd.) Stellt man sich die Frage, wie ein Gefühl des Grauens hellwach machen kann, so lässt sich dieser Befund damit begründen, dass das Reisen bei Damon Galgut eine weltbildnerische Funktion hat. Interessant ist in diesem Text eine, im Sinne von Zygmunt Bauman, radikal praktizierte Flüchtigkeit, die besonders am Ende der zweiten Geschichte deutlich wird:

Eine Reise ist eine Spur in der Landschaft, die verblasst, kaum dass sie beendet ist. Du fährst von einem Ort zum nächsten und zum übernächsten, und schon weist nichts mehr darauf hin, dass du jemals dort warst [...] Die Luft schließt sich hinter dir wie Wasser, und schon bald ist deine Gegenwart, die dir so gewichtig und dauerhaft erschien, Vergangenheit. Alles geschieht nur einmal und nie wieder, nichts kehrt zurück. Außer in Erinnerung. (Ebd.: 172)

Diese Flüchtigkeit wird hier bei Damon im Zustand des Fremdseins, der Entfremdung im Heimatland, durchgespielt. Konkret geht es bei ihm, wie es in einer Besprechung der *Frankfurter Allgemeine Zeitung* heißt, um das Fremdsein als eine Ausichtslosigkeit, sich als weißer der Schuld zu entziehen, die Kolonisation und Apartheid über Südafrika gebracht zu haben (vgl. Lueken 2015: o.S.).

Nicht nur dem Reisen kommt hier eine weltbildnerische Funktion zu. Literarische Mythologien spielen bei den beiden Hauptprotagonisten, insbesondere bei Damon, eine gewichtige Rolle. An einer zentralen Textstelle erzählt Damon seinem Mitreisenden Reiner die schreckliche Heimkehr Agamemnons nach dem trojanischen Krieg und seine Ermordung durch seine Gemahlin Klytemnästra und seinen Vetter Aigisthos:

Er [Damon; N. S.] kramt in seinem Gedächtnis und erzählt ihm [Reiner] von der Frau, die darauf wartet, dass ihr Mann aus dem langen Krieg Troja heimkehrt, und auf Rache sinnt, Rache für die Opferung ihrer Tochter. Nichts schürt Rache so sehr wie Trauer, das lehrt uns die Geschichte immer wieder, und so vereint sie ihren Zorn mit dem ihres Geliebten, den er seinerseits nach Rache dürstet, bis zu jenem Tag, da Agamemnon zurückkommt, in Begleitung der ihm zuteilgewordenen Konkubine, der Seherin, welche die Zukunft schauen, sie aber nicht verhindern kann. Er geht barfuß über die prächtigen Teppiche, die seine Gemahlin für ihn ausgebreitet hat, und betritt, mit der Last von zehn Jahren Belagerung, den Palast, wo beide hingemetzelt werden. Er wird im Bad erdolcht, und aus irgendeinem Grund steht ihm dieses Bild am lebhaftesten vor Augen, der hünenhafte, heimtückisch gefällte Recke, aus dessen Wunden Blutfontänen spritzen, während er nackt ins scharlachrote Wasser sinkt. (Galgut 2010: 17)

Aufschlussreich für die Argumentation über die Wirkung eines poetischen Wissens über die Subjektbildung ist hier die Frage, die Damon sich selbst gleich im Anschluss an diese Textstelle stellt. »Warum nur« so will er wissen, »befeuert Gewalt stets meine Fantasie, während Zärtlichkeit sich Worten hartnäckig verschließt.«

(Ebd.: 17f.) Dass Gewalt Damons Fantasie befeuert, lässt sich in Anlehnung an Aristoteles' oben erläuterte These über die Katharsis-Wirkung der Literatur erklären, denn er scheint von dieser schrecklichen Geschichte etwas gelernt zu haben.

4. Fazit

Zusammenfassend lässt sich schlussfolgern, dass das oben erläuterte poetische Wissen als Katalysator für Alteritätskrisen fungieren kann. Denn kraft einer von literarischen Texten gespeisten Disposition der Kontingenzbejahung könnte dieses Wissen bei den Leserinnen und Lesern eine transformativ-selbstgestalterische Bildung bewirken. Ähnlich wie in den angeführten literaturgeschichtlichen Beispielen von Goethe und Boccaccio lässt sich annehmen, dass eine besondere Aufgabe interkultureller Literatur gerade darin liegt, Spielräume zu generieren, die Tendenzen der Ausschließlichkeit oder Diskriminierung konterkarieren, sodass ein Gefühl für Kontingenz und Diversität, für fließende Identitäten und Übergänge an Schärfe gewinnt.

Literatur

- Aristoteles (1961[ca. 335 v. Chr.]): *Poetik*. Übersetzung, Einleitung und Anmerkung von Olof Gigon. Stuttgart.
- Basil, Priya (2012): *Die Logik des Herzens*. Aus dem Englischen von Barbara Christ. Frankfurt a.M.
- Dies. (2014): *Dein Leben als Roman*. In: Dorothee Kimmich/Philipp Alexander Ostrowski (Hg.): *Erzählte Wirklichkeiten*. Tübinger Poetik-Dozentur. Künzelsau, S. 7-43.
- Bauer, Matthias (2005): *Romantheorie und Erzählforschung*. Stuttgart/Weimar.
- Bauman, Zygmunt (2003): *Flüchtige Moderne*. Frankfurt a.M.
- Beck, Andreas (2008): *Geselliges Erzählen in Rahmenzyklen*. Goethe – Tieck – E.T.A. Hoffmann. Heidelberg.
- Boccaccio, Giovanni (1988[1470]): *Decameron*. Zwanzig ausgewählte Novellen. Italienisch/Deutsch. Stuttgart.
- Demuth, Volker (2017): *Dem Ufer nah*. In: *Lettre International* 2017, H. 119, S. 22-29.
- Eco, Umberto (1973): *Das offene Kunstwerk*. Frankfurt a.M.
- Galgut, Damon (2010): *In fremden Räumen*. Drei Reisen. Aus dem Englischen von Thomas Mohr. München.
- Goethe, Johann Wolfgang (1895[1795]): *Goethes Werke*. Teil 14. Unterhaltungen deutscher Ausgewanderten. Stuttgart.

- Iser, Wolfgang (1989): *Prospecting. From Reader Response to Literary Anthropology*. Baltimore.
- Kaiser, Johannes (2011): *Ausflüge in die Gefühlswelt*; online unter: https://www.deutschlandfunkkultur.de/ausfluege-in-diegefuehlswelt.950.de.html?dram:article_id=139769 [Stand: 22.01.2019].
- Kermani, Navid (2015): *Über die Grenzen – Jacques Mourad und die Liebe in Syrien*; online unter: <https://www.friedenspreis-des-deutschen-buchhandels.de/die-preistraeger/2010-2019/navid-kermani/> [Stand: 14.08.2018].
- Leubner, Martin/Sauper, Anja/Richter, Matthias (2012): *Literaturdidaktik*. Berlin.
- Lueken, Verena (2015): *Das Geheimnis der Grotten*. In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* v. 24. Januar 2015; online unter: <https://www.faz.net/aktuell/feuilleton/buecher/autoren/schriftsteller-damon-galgut-das-geheimnis-der-grotten-13304891.html> [Stand: 18.08.2018].
- Ricœur, Paul (1986): *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique, II*. Paris.
- Schlaffer, Heinz (2005): *Poesie und Wissen. Die Entstehung des ästhetischen Bewusstseins und der philosophischen Erkenntnis*. Erweiterte Ausgabe. Frankfurt a.M.
- Willke, Helmut (2002): *Dystopia. Studien zur Krisis des Wissens in der modernen Gesellschaft*. Frankfurt a.M.

Der Traum vom deutschen Edel-Menschen in der Kolonialliteratur am Beispiel von Hans Grimms Roman und sogenannten Kriegstagebuch *Der Ölsucher von Duala*

Hans-Christoph Graf v. Nayhauss

Abstract

Hans Grimm's novel »The oil seeker of Duala« belongs to the nationalist colonial literature. Nationalist in this context means that on the one hand the political and cultural equality of a group united in a nation is emphasized and on the other hand the exclusion of all groups classified as not belonging, in Germany especially ethnic groups, is demanded. In National Socialism, this exclusion culminated in non-adherence of the »Aryan race«. Grimm celebrated the »Nordic people«. During the First World War in 1917 he received the official commission from the Reichskolonialamt (Imperial Colonial Office) to write a politically motivated commissioned work on the mistreatment of the Germans from Cameroon and Togo in French captivity. On the condition that all the facts of this mistreatment could be verified, Grimm wrote the fictitious diary of the Hamburg oilseeker Kersten Düring, who experienced the outbreak of the First World War in Cameroon and together with 250 other Germans was abducted by the French to the infamous »Fieberland Dahomey« (now Benin).

In the figure drawing of this book, the nationalist and racist ideas of German colonial literature become apparent. Grimm believes that the Nordic race is determined to be the »forerunners of this earth«. Hereby he regards the German people as well as the English as the »master race«. This view is reminiscent of Karl May's formulation of the »German noble man«, which he has taken over from Bertha von Suttner. In the spirit of the »Zeitgeist« and Expressionism, it is the term created for the search of a new human being, who is supposed to prevent Oswald Spengler's prediction of »the downfall of the West«. The fact that Grimm's view of the Nordic noble man can only be expressed in a hostile environment and must fail in reality is revealed in »The Oil Seeker of Duala«.

Title: *The dream of the German nobleman in colonial literature on the example of Hans Grimm's novel and so-called war diary »The oil seeker of Duala«*

Keywords: *German colonial literature; nationalism*

Vorbemerkungen

Ausgehend von der Prämisse von Karl Dedecius, dass die Literatur eines Volkes wie ein Fenster sei, aus dem dieses Volk den Fremden ansieht, durch das der Fremde in den Lebensbereich dieses Volkes Einblick gewinnen kann (vgl. Dedecius 1974: 81), habe ich bisher immer versucht, entweder deutsche Literatur zu finden, die über die Länder, in denen ich als Gastprofessor oder Vortragsreisender weilte, mir den deutschen Blick auf das jeweilige Land in verschiedenen Epochen zeigte oder aber ich las vor Ort vor allem in Übersetzungen die Gegenwartsliteratur der betreffenden Länder, um etwas über deren Mentalität zu erfahren. Das Buch von Hans Grimm, *Der Ölsucher von Duala* (1931), gab mir weder einen Einblick in den Lebensbereich der Beninerinnen und Beniner noch erhellte es Probleme der hiesigen oder afrikanischen Mentalitäten. Seine Funktion besteht für mich darin, dass es aus dem Geist des imperialen Kolonialismus ein Schlaglicht wirft auf den deutschen Geist vor hundert Jahren (vgl. v. Nayhauss 2015a: 445-455), den ich in meinen Publikationen über die Profile deutscher Kulturepochen (vgl. Bark/v. Nayhauss 2015: 19-27) schon vor Jahren kritisiert habe. Im Klappentext des Romans heißt es: »Dieses Buch soll ganz gewiss nicht unfruchtbaren Hass wecken«. Doch es stiftet zum Hass an. Kurzum: Ich rede über ein Buch, das für meine Untersuchungen der Geistesgeschichte des Wilhelminischen Deutschlands beispielhafte Aufschlüsse gibt.

1. Zum Autor Hans Grimm und zu seinem Roman *Der Ölsucher von Duala*¹

Der nationalistische Erfolgsschriftsteller Hans Grimm, der mit seinem Roman *Volk ohne Raum* 1926 zu den meistgelesenen Autoren der Weimarer Republik gehörte, war ein Kind seiner Zeit. Geboren 1875, ausgebildet ab 1895 als Außenhandelskaufmann in London und angestellt 1897 in dieser Funktion in Südafrika in einem deutschen Handelsunternehmen, ab 1901 dort als selbständiger Kaufmann und Handelsagent sowie als Farmer tätig, begann ab 1910 nach einem zweijährigen Aufenthalt in Deutschland erneut in der damaligen deutschen Kolonie Deutsch-Südwestafrika (heute Namibia) Presseberichte zu schreiben und betätigte sich nach seiner Rückkehr nach Deutschland 1911 in den folgenden Jahren als freier Schriftsteller. Bekannt wurden seine *Afrikanischen Novellen*. Grimm wuchs hinein in das *Fin de siècle*, das vom Imperialismus, vom Materialismus, vom Pessimismus, vom Nihilismus und von dem sich nahenden Massenzeitalter bestimmt war. Konsequenz

1 Grimm, Hans (1933): *Der Ölsucher von Duala*. Ein afrikanisches Tagebuch. München. Im Folgenden werden im Text bei Zitaten aus dem *Ölsucher aus Duala* nur die Seitenzahlen angegeben.

aus der Vermassung war die wachsende Verstädterung, die bis heute anhält. In dieser Verstädterung mit allen ihren Konsequenzen sah Oswald Spengler den »Untergang des Abendlandes«, da die Einsamkeit der Masse in den Metropolen zu einer Re-Fellachisierung und Re-Nomadisierung führe. Inhaltlich war das Zeitalter bis zum Ersten Weltkrieg gekennzeichnet durch die Gleichzeitigkeit des Gegensätzlichen, durch ein ambivalentes Nebeneinander, nicht mehr Nacheinander von sich widersprechenden Stilrichtungen, Strömungen und Tendenzen (vgl. Bark/v. Naya-hauss 2015: 24-26).

Hans Grimm suchte nach Erklärungen und einem verbindenden Sinn all dieser Gegensätzlichkeiten, dieser sich widersprechenden Wirklichkeiten, für die er vor allem die durch die Industrialisierung und die Entwicklung der Medizin bedingte Heraufkunft der Masse im 19. Jahrhundert verantwortlich machte. Gegen die Vermassung setzte er den elitären *nordischen Menschen*, den er in allen seinen Werken feiert. Ihn erschreckt, dass im 20. Jahrhundert, wider alle Vernunft, der Massenmensch in der Welt »vor den Leistungsmenschen tritt«, »weil mehr Menschen schwach sind als stark, und weil mehr Menschen ungelernt sind als gelernt, und weil mehr Menschen unbegabt sind als begabt, und weil mehr Menschen arm sind als reich.« (Kirsch 1938: 58) Schließlich erwächst aus Grimms Sorge, der immer größer werdenden Überbevölkerung Herr zu werden, sein politischer Begriff der Enge, in dem das Volk keinen Raum hat, um sich zu entfalten. Nur die kolonialen Überschussgebiete konnten bis zum Ersten Weltkrieg die Menschen, die mit ihren »nordischen Eigenschaften« die beengte Heimat verließen, auffangen.

Neben die Leitbegriffe der Vermassung, die zugleich im Sinne des 19. Jahrhunderts Nivellierung bedeutet, des nordischen Menschen und der Enge tritt bei Grimm auch der des Rassismus. Bei diesem Rassismus, den Grimm mit Charles Darwin und vielen anderen geistigen Größen des 19. Jahrhunderts teilte, berief er sich auf einen englischen Pfarrer, Mathematiker und Nationalökonom namens Thomas Robert Malthus, der 1798 in seinem *Essay on Population* verkündet hatte, dass

die Bevölkerung der ganzen Erde [...] unverhältnismäßig schneller als ihre Unterhaltsmittel anwachsen könnten. Das entstehende Missverhältnis lasse sich in zweihundert Jahren (also 1998) schon durch die Zahlen 256 zu 9 ausdrücken und verlange Ausgleich. Das Ausgleichen könne erfolgen, wenn man eine überschüssige Bevölkerung gar nicht entstehen lasse oder wenn eine entstandene überschüssige Bevölkerung weggeräumt werde. (Grimm 1977a: 244)

Einige Zeilen später heißt es bei Grimm in seinem *Nachwort zur Neuauflage* »Volk ohne Raum« im Jahre 1956 in Anlehnung an Malthus: »Man dürfe nicht durch verkehrte soziale Maßregeln zum Entstehen einer unselbständigen krankhaften Bevölkerung Anlass geben.« (Ebd.) Dass der Geist solcher Formulierungen aus den

letzten zweihundert Jahren dann im Nationalsozialismus zur Ermordung des sogenannten ›unwerten Lebens‹ führte, kann nicht mehr verwundern.

Während des ersten Weltkriegs, in dem Grimm als Kanonier und Dolmetscher an der Front diente, erhielt er als Afrikakenner und aufgrund seiner afrikanischen Novellen 1917 den offiziellen Auftrag vom Reichskolonialamt, eine politisch motivierte Auftragsarbeit über die Misshandlungen der Deutschen aus Kamerun und Togo in französischer Kriegsgefangenschaft zu schreiben. Unter der Bedingung, sämtliche Papiere, Briefe, Verhöre, Berichte usw. nachprüfen zu können, schrieb Grimm als Roman das sogenannte Kriegstagebuch des Hamburger Ölsuchers Kersten Düring, der im »deutsche[n] Tropenland« (Grimm 1933: 11) Kamerun den Ausbruch des Ersten Weltkriegs erlebte und mit 250 anderen Deutschen von den Franzosen in das berüchtigte Fieberland Dahomey (heute Benin) verschleppt wurde. Der Roman erschien auf Grund von Papiermangel erst im Mai 1918. Nach der Definition des Kolonialromans von Warmbold ist »Kolonial-Literatur [...] Propagandaliteratur. Sie diene der Aufklärung über die ›Schutzgebiete‹, der Werbearbeit der Kolonialvereine, insbesondere aber der Rechtfertigung deutscher Expansionsbestrebungen« (Warmbold 1982: 278f.). Grimm selbst nennt seinen Text eine »politische Erzählung« (Grimm 1977b: 49), weil sie einen Standpunkt einnimmt. Sie erzähle »die Wirklichkeit des Allgemeinen – und darin ist das Schicksal des Volkes, wie das Schicksal vom Volke her begriffen – die hinter der mehr scheinbaren Wirklichkeit des Einzelnen sichtbar wird.« (Ebd.)

Für Grimm stellt *Der Ölsucher von Duala* »die erschütternde und aufwühlende Geschichte dieser Zeit farbiger Herrschaft über nordische Menschen unter englischer Billigung – von Franzosen und Portugiesen soll hier gar nicht geredet werden – « (Kirsch 1938: 71) dar. Er schreibt: »Wenn diesem Werke ein politischer Untertitel gegeben werden sollte, so könnte dieser heißen: Vom falschen Verhalten von Nordmännern gegen Nordmänner!« (Ebd.) Grimm zählt die Engländer zu den ›Nordmännern‹ und meint mit dieser Äußerung, dass die englischen Offiziere ihre farbigen Soldaten nicht im Zaum hielten, sondern die Deutschen ausplündern ließen, während sie selbst bei der Besetzung von Togo und Kamerun »in den Faktoreien eins tranken« (Kirsch 1938: 56). Die Franzosen sind in seinen Augen »doch seit langem kein weißes Volk mehr« (ebd.). Ebenso verachtet er die Portugiesen, aber auch die Buren, die die Rassentrennung nicht kennen.

Grimm hat mit seinem *Ölsucher von Duala* am Beispiel des Lebensromans von Kersten Düring die völkerrechtswidrige Kriegsgefangenschaft deutscher Zivilbevölkerung während des Ausbruchs des Ersten Weltkriegs in Kamerun und Togo dargestellt. Völkerrechtswidrig wurde diese Kriegsgefangenschaft deshalb empfunden, weil »damals [...] wir Deutschen draußen ja noch an die Gültigkeit der Kongo-Akte« (Grimm 1933: 275) glaubten. Die Erwähnungen der Kongo-Akte im Roman (vgl. ebd.: 99, 275) beziehen sich darauf, dass auf der Kongokonferenz 1884/1885 in Berlin die Aufteilung Afrikas in Kolonien festgelegt wurde und es im

Artikel 11 des Schlussdokuments der Kongo-Akte hieß, dass, falls es je zu einem Krieg der europäischen Mächte untereinander käme, die Kolonien dieser Mächte

für die Dauer des Krieges den Gesetzen der Neutralität unterstellt und so betrachtet werden, als ob sie einem nichtkriegsführenden Staate angehörten. Die kriegsführenden Teile würden von dem Zeitpunkt an darauf Verzicht zu leisten haben, ihre Feindseligkeiten auf die also neutralisierten Gebiete zu erstrecken oder dieselben als Basis für kriegerische Operationen zu benutzen. (Generalakte der Berliner Konferenz 1885; Artikel 11, 215-246)

2. Kersten Dürings Tagebuch-Roman

Die erzählte Zeit beginnt im Januar 1914 in Mpiti auf dem Dibamba-Fluss im Urwald von Kamerun, als der Ölsucher Kersten Düring aus Duala zurück in sein Quartier im Urwald fährt und nun rekapituliert, warum er »in das deutsche Tropenland gekommen sei« (Grimm 1933: 11). Geschildert wird, wie er ganz im Sinne des damaligen Bürgertums zunächst in München studiert, dann vom Vater wegen seiner studentischen Schuldenmacherei in die USA geschickt wird, sich dort als Schlosser ausbildet, eine wichtige Gestalt in seinem Leben kennenlernt, den Alkoholiker Old Mink, der ihm von dem unentdeckten Öl in Kamerun erzählt. Old Mink hatte sich Düring gegenüber gewundert, dass die Deutschen, die er als »Stürmer und reinliche Abenteurer« verstand, ihren »aufbegehrenden und eigenwilligen Drang« »lieber in die Fremde als in die eigenen Kolonien« trügen (ebd.: 29).

Old Minks Erzählungen über das Öl in Nigeria und Kamerun ließen Düring nicht mehr los. Schließlich fährt er selbst nach Kamerun, um seinen Lebensraum zu erfüllen und hier Öl zu suchen. Nach diesem romanhaften Vorspann, der die Lebensentwicklung des jungen Düring bis zu seinem Aufenthalt in Kamerun nachzeichnet und über die Geschichte des Landes Kamerun berichtet, beginnt das Tagebuch Dürings im März in Duala, mit einem Hinweis »Auf der Fahrt nach Buea« (Grimm 1933: 77), dem Hinweis »Duala im Juli« (ebd.: 79) und dem Titel »Haus des Ölsuchers Bonepupa, 26. Juli 1914« (ebd.: 97). Mit dem 3. August 1914 beginnt dann das Kriegstagebuch. Hier hört Düring zum ersten Mal vom Weltkrieg (vgl. ebd.: 97). Der 5. August berichtet den Ausbruch des Ersten Weltkriegs (vgl. ebd.: 98-100), den Kersten Düring nun in Kurzschrift in seinem Schreibheft aufzeichnet. Dabei wird deutlich, dass nur wenige glauben, dass der Krieg auch die Kolonien erreichen könnte. Man berief sich auf die Kongo-Akte. Kersten Düring möchte am liebsten in den Krieg, um zu kämpfen (vgl. ebd.: 100). Für ihn ist es das Schlimmste, dass er nicht bei der kämpfenden Truppe sein kann.

Im Strandhotel in Duala schreibt er am 6. August 1914, dass nur noch Vertrauensselige glauben, die Freihandelszone der Kongo-Akte, die ein Drittel von Kame-

run und ganz Deutsch-Ostafrika umschließt (vgl. Grimm 1933: 102), würde ihre Gültigkeit behalten. Dass das Volk der Duala jetzt seine Chance erkennt, sich von der deutschen Kolonialherrschaft zu befreien, ist verständlich. Alle die Probleme, die sie im Frieden mit ihren Kolonialherren hatten, werden nun wieder hervorgeholt. Grimm sieht es als eine Sünde an, »dass Weiße einander nicht hilfreich sind, sondern sich das Schlimmste anzutun trachten vor den Schwarzen und mit Hilfe der Schwarzen« (ebd.: 105). Am 5. September 1914 erfährt Düring von der Übergabe Togos an die Engländer und dass dort wahllos »Militärs und Zivilisten, Männer und Frauen zu Kriegsgefangenen gemacht worden« seien und an Bord eines schmutzigen Frachtdampfers bei Lomé von »Schwarzen bewacht« (ebd.: 123) würden. Düring meint, »an uns paar Menschen versucht man Deutschland zu demütigen – vor einem Publikum von Negern« (ebd.). Hier haben wir den Beleg, wie rassistisch vor dem Ersten Weltkrieg über die Afrikaner von Deutschen und Europäern gedacht wurde.

Am 5. September beginnt auch die keusche Liebesgeschichte mit Wiebke Lührs, die zu ihrer kranken Schwester nach Duala gereist ist und hier Kersten Düring wieder sieht. Am 11. September beginnen die Engländer auf Duala vorzurücken. Am 18. September kehrt Düring noch einmal zurück in den Urwald zu seiner Ölsucherhütte, um seine Ölpumpe zu sprengen und seine Gerätschaften zu vernichten. Dabei wird er durch die Explosion der Pumpe selbst am Arm schwer verletzt. Sein kamerunischer Gehilfe Ndette hilft ihm bei der Rückkehr nach Duala, wo inzwischen Engländer und Franzosen mit ihren Kriegsschiffen Duala beschießen und begonnen haben, am Dibamba und an den Wasserläufen Landungstruppen abzusetzen. Am 27. September schließlich wird Duala übergeben und alle Deutschen, Frauen und Kinder werden auf die Truppschiffe *Niger* und *Lokodja* verschleppt.

In einem Exkurs seines Tagebuchs versucht Düring die Schmach, die den deutschen Ausgetriebenen aus Duala widerfahren ist, noch einmal zusammenzufassen. Er schreibt, hätte er einen Sohn, würde er ihm Folgendes sagen:

»Ich klage nicht für mich. Ich klage nicht für etliche hundert beschimpfte und beraubte und sinnlos gequälte Menschen. Ich klage nicht für sie. Ich weiß, das einzelne Leid gilt wenig im Kriege. Ich klage aber um die Schmach, die in der Ferne deinem ganzen Volk angetan wurde« (Grimm 1933: 157), denn alle *weißen* Menschen waren »nicht mehr einzelne, sondern der deutsche Kopf und das deutsche Herz und die deutsche Arbeit und der deutsche Erbauer und der deutsche Herr dieser Stadt, und waren [...] für das schwarze Volk Deutschland und sein Kaiser zugleich« (ebd.: 158).

Neben den vorstehenden rassistischen Äußerungen über die ›Neger‹ kommt in diesem fiktiven Brief an den Sohn nun auch noch der Geist des Nationalismus zum Ausdruck, der in ihm schon seit seiner Jugend angelegt ist. Bei seinem Aufenthalt in Amerika stellt Düring in einem fiktiven Gespräch mit seinen Eltern fest, dass er

nicht immer und ewig unter Fremden sein [will]. Er ist doch deutscher Leute Kind und ein deutscher Mensch und möchte seine Heimat und seine Tätigkeit unter Deutschen wiederhaben, und die wirkliche Freude wird er in Amerika auch immer entbehren. [...] Ich mag nicht unter Fremden bleiben. Ich will unter Deutschen leben. Ich will sein, wo Deutsche etwas Lebendiges anfangen. (Grimm 1933: 44)

An anderer Stelle heißt es:

Ich bin zu deutsch. Ich bin zu jung. Nur Handeln kann mich einmal wieder reinmachen vor mir selbst. ... Es gibt nur das eine vernünftige Gebet für uns alle: »Lass uns wieder zu Taten kommen, Herr [...]! Dann können wir vielleicht den Schmutz verwenden, der vor deinem Angesichte unaufhörlich an uns geschieht!« (Ebd.: 247)

Deutsch sein heißt also im Sinne des ›nordischen Edelmenschen‹ von Grimm, etwas leisten zu wollen und den Geist der Tat zu verehren. Dahinter ist Fausts Überlegung zu spüren, ob am Anfang die Tat oder das Wort stünden. Immer wieder geht es Düring als auch anderen Landsleuten, die nicht namentlich genannt werden, darum, handeln zu dürfen und zu etwas nütze zu sein (vgl. ebd.: 106) oder etwas wert zu sein, einen Wert gehabt zu haben (vgl. ebd.: 282).

In der Paarung von Rassismus und Nationalismus tritt auch wieder die nationale Wertigkeitsskala der europäischen und sonstigen Völker der Welt zutage, wie sie schon bei Karl May in seinen Orient-Romanen eine Rolle spielt (vgl. v. Nayhauss 1998: 500). Im Rückblick auf die Vertreibung der Deutschen aus Duala heißt es immer wieder entschuldigend über die Engländer, die nach Hans Grimm auch zu den ›Vormännern der nordischen Rasse‹ zählen, dass »der einzelne Engländer in seiner Habgier leicht zum Diebe wird« (Grimm 1933: 166), und der englische General sich gegen seine Einsicht »von den Franzosen bestimmen und missbrauchen« (ebd.) ließ. Immer wieder betont Grimm, dass die Engländer nur bedingt den Wünschen der Franzosen entsprochen hätten. Das Ansehen der Franzosen, so meint der Rassist Hans Grimm, sei »von jeher sehr gering, von Marokko bis zum Kongo heißen sie bei den Eingeborenen die »europäischen Neger«« (ebd.: 167).

Im Handlungskontext des Romans wurden vor Lagos 30 Männer auf dem Schiff *Elmina* am 1. Oktober scheinbar planlos ausgebootet und auf einem Barredampfer nach Cotonou verschifft. Als sie dort ankommen, wird Kersten Düring erneut bewusst, wie weit die Franzosen sich mit ihrer »Rassenvermischung« (Grimm 1933: 174) mit den Schwarzen von den europäischen Volksvorstellungen entfernt haben. Einer der deutschen Gefangenen äußert: »Die Schwarzen sind zum Teil ihre ganz richtigen Frauen, bei ihnen ist alles anders als bei uns.« (Ebd.) Auch das »weiße Weibsvolk« benahm sich so ordinär, dass ein junger Seemann meinte, sie seien alle »lauter verrückte Huren« (ebd.). Sie seien aber, wie ein Kaufmann auf Plattdeutsch bemerkte, »die Fronslüt von ihren Offizieren und Beamten hier« (ebd.).

3. Die Leiden des Ölsuchers in Dahomey

Nach der Ausschiffung bei Cotonou wurden die deutschen Gefangenen am 5. Oktober 1914 in Viehwagen gesteckt und mit dem Zug über Bohikou nach Abomey in ein Lager gebracht, ein ehemaliges Gehöft eines ›Negerfürsten‹ mit dicken hohen Lehmmauern. Hier beginnt nun für Düring die Kriegsgefangenschaft in Dahomey (vgl. ebd.: 177), im Fieberland, »eine der schlimmsten Stellen Afrikas« (ebd.: 183). Hier beginnt nun auch das sogenannte Kriegstagebuch, das die Quälereien der Deutschen durch die Franzosen schildert. Diese Quälereien sind der Anlass für die oberste deutsche Heeresleitung, Hans Grimm mit einer Schrift über diese völkerrechtswidrigen Verhältnisse zu beauftragen, um sie öffentlich zu machen. Neben den Qualen durch Daumenschrauben und Prügel durch die Schwarzen, keiner anständigen medizinischen Versorgung, Hunger und Schikanen durch die französischen Armeeingehörigen, meist teilweise afrikanischer Abstammung, ist für die deutschen Kriegsgefangenen während der ganzen Zeit bis zum Tod von Kersten Düring durch Schwarzwasser am 15. Juni 1915 der einzige Trost ein beschränkter Postverkehr mit einigen Briefen aus der und in die Heimat sowie Hoffnungen, dass die Franzosen ihre Kriegsgefangenenlager den internationalen Vereinbarungen anpassen und auf die Beschwerden der Lagerinsassen reagieren würden. Die Lagerinsassen durften ihre Beschwerden jedoch nicht vorbringen, und auch die Post mit der Heimat wird wiederholt eingestellt. Ob Grimm bei der Darstellung dieser Verhältnisse dieser Propagandaschrift objektiv bleibt, ist zu bezweifeln.

Am 8. März 1915 bekommt Kersten Düring einen Brief von seiner geliebten Wiebke Lührs aus Deutschland, den er in sein Kurzschrifttagebuch überträgt. Wiebke schildert darin, wie es ihr mit den anderen Gefangenen seit der Trennung von Kersten Düring vor Lagos ergangen ist und wie sie schließlich in die Heimat gelangt sei. Über das Lager Ibadan, über Freetown und Madeira wurden Männer, Frauen und Kinder als Kriegsgefangene nach England verschifft und schließlich am 21. November 1914 in Southampton von Bord gelassen und über London auf ein holländisches Schiff verbracht, das sie nach Deutschland führte. Für Düring und auch die anderen Gefangenen bedeuten diese Briefe aus der Heimat »Gottesdienst und Liebe und Freude trotz allem und den Beweis, dass wir dennoch Menschen sind, und dass wir nicht aufgegeben sind, und dass Deutschland lebt« (ebd.: 240f.).

Im März 1915 kommen auch weitere Gefangene aus Kamerun ins Lager, die in den Kämpfen um Njong gefangen genommen worden und in Libreville im Gefängnis waren. Sie berichten, dass alle Schwarzen an der Küste von dem erzählen, was den Deutschen in Abomey widerfahre (vgl. ebd.: 241f.). Im April schließlich werden die gefangenen Togo-Deutschen aus den Lagern Kandi und Gaya auch nach Abomey gebracht. In diesem Zusammenhang steht ein weiterer Brief von Wiebke, in dem sie ein Schreiben des Gouverneurs von Dahomey, Soufflard, an den Präsi-

denten des Internationalen Roten Kreuzes, G. Ador, zitiert, in dem die Zustände in Abomey als vorbildlich dargestellt werden (vgl. ebd.: 283-285). Düring ist inzwischen aufgrund seines Fiebers nicht mehr in der Lage, Wiebkes Brief zu beantworten und klarzumachen, dass das französische Schriftstück »eine ungeheure, nie dagewesene Lüge ist« (ebd.: 286). Er stirbt am 15. Juni, an dem auch bekannt wird, dass eine erneute Postsperre über das Lager verhängt worden ist.

Das Lager in Abomey wird am 3. Juli 1915 aufgelöst und alle Mitgefangenen Dürings werden nach Marokko, nach Casablanca, verschifft. Ein Mitgefangener nimmt das Kriegstagebuch Dürings an sich, um es im Sinne des Verstorbenen an Wiebke Lührs zu übergeben. Er schneidet die Blätter auseinander und näht die Seiten in die Handgriffe seiner Tasche. Auf diese Weise gelingt es ihm, das Buch Dürings zu bewahren. Als am 28. Oktober 1915 die letzten Abomey-Gefangenen in Casablanca an Land gesetzt werden, liegt dort auch ein amerikanischer Dreimaster im Hafen. Den spanischen und marokkanischen Matrosen des damals noch neutralen amerikanischen Schiffes gelingt es, Kersten Dürings Blätter an ein Haus in Teneriffa zur Weiterleitung zu befördern, so dass sie den vorbestimmten Weg zu Wiebke Lührs finden können.

4. Zusammenfassung: Der *Edelmensch* oder *Neue Mensch* in der Zeit des Unter- oder Übergangs

Der Lebensroman von Kersten Düring und sein privates Tagebuch erlauben es, nicht nur dem Abenteuerleben des Protagonisten zu folgen, sondern seine Personalisation, Sozialisation und Enkulturation in den Blick zu nehmen mit dem Ziel, die Lebensmotivation, das Weltbild und die Mentalität der jungen Generation in Deutschland vor dem Ersten Weltkrieg zu erkunden. Dass der Autor Hans Grimm ebenfalls sein Weltbild, das sich aus dem Geist seiner Zeit gebildet hat, in seinen Roman *Der Ölsucher von Duala* einfließen lässt, habe ich schon angedeutet.

Die Hauptfigur des Romans Kersten Düring, eine erfundene Gestalt, wird von Grimm als eine Person der *nordischen Rasse* geschildert. Schon der norddeutsche Zungenschlag seines Namens, Kersten für Christian und Düring für die mittelalterlich-germanische Bezeichnung der Thüringer, verweist wie seine Herkunft aus Hamburg auf das Nordmännertum (vgl. Bahlow 1972: 106), das nach Grimm zur Führung in der Welt aufgerufen ist und ganz im Sinne von Kiplings imperialistischem Gedicht *The White Man's burden* von des »Weißen Mannes schwerer und stolzer Sendung auf der Erde handelt« (zitiert bei Grimm 1977: 87f.). Grimm fügt in diesem Zusammenhang noch hinzu, dass »white Man« in der englischen Sprache angeblich dieselbe Nebenbedeutung habe, »wie sie der Ausdruck ›ein Mann nordischen Wesens‹ bei uns gelegentlich hat« (Grimm 1977: 87f.).

Auch die zweite erfundene Person des Romans, die in Liebe Angebetete von Kersten Düring, Wiebke Lührs, gehört zur *nordischen Rasse*. Wiebke, die Koseform von Wiebe, dem im Kampfe glänzenden Weibchen, ist aus dem Nordfriesischen abgeleitet, während der Nachname Lührs eine Kontraktion von Luder bedeutet, dem ostmitteldeutschen Luder oder auch Luther (vgl. Bahlow 1972: 324). Schon die Namensgebung zeigt, dass hier im elitär nationalistischen Sinne die sich Liebenden nicht sexuell übereinander herfallen wie in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur, sondern von dem Motto geleitet sind: »Rein bleiben und reif werden, das ist die höchste und schwerste Lebenskunst«. Alle anderen Personen sind von den Originalen im Lager in Dahomey abgeleitet, wie Grimm es aus den ihm zur Verfügung gestellten Unterlagen entnommen hat.

Der Geist dieser Zeit seit der Jahrhundertwende vor dem Ersten Weltkrieg ist vor allem geprägt von Nietzsches Vision der Geburt eines Neuen Menschen. Nietzsches programmatischer Aufruf, »Der Mensch ist etwas, das überwunden werden soll.« und »Seht, ich lehre euch den Übermenschen!« sowie »Der Übermensch [...] sei der Sinn der Erde« (Nietzsche 1980: 279f.) faszinierte eine ganze Generation aus den unterschiedlichsten Lagern. Zu den Verkündern eines Neuen Menschen zählten Freigeister und Religionskritiker, Bellizisten und Pazifisten.

Vor allem italienische, russische oder französische Futuristen proklamierten ihren Anspruch vom neu zu schaffenden Menschen [...]. Übermensch-Vorstellungen grassierten bei Theosophen, Okkultisten, Esoterikern, bei Propagandisten des Ganzheitsmenschen, der Eurythmie, bei Tanz und Nacktkultur, bei Jüngern von Stefan George, Rudolf Steiner [...] sowie bei Politrevolutionären unterschiedlichster Couleurs. (Scholdt 2000: 105)

Dieser Geist der Faszination der Vorstellung vom Neuen Menschen fand dann im Expressionismus einen zweiten Höhepunkt und endete schließlich schrecklich verwirklicht in den Erziehungs- und Züchtungskonzeptionen der 30er und 40er Jahre der europäischen Diktaturen des 20. Jahrhunderts (vgl. ebd.).

Die von mir gewählte Titelformulierung meines Beitrags *Der Traum vom deutschen Edelmenschen ...*, der in der Tradition der Suche nach dem Neuen Menschen steht, bezieht sich vordergründig auf Karl Mays Vortrag *Empor ins Reich der Edelmenschen* (Sudhoff 2001), den dieser am 22. März 1912 vor Wiener Akademikern hielt. Der Begriff und die Vorstellung des *Edelmenschen* übernahm Karl May in seinem Vortrag aus dem pazifistischen Roman *Die Waffen nieder* von der Friedensnobelpreisträgerin Bertha von Suttner, die auch bei seinem Vortrag anwesend war. Karl Mays Vorstellung vom »Edelmenschen« war allerdings im Hinblick auf die Rassenlehre Grimms völlig konträr. Glaubte Grimm, dass seine Edelmenschen nur in der einen *Rasse* der Nordmänner möglich seien, so war für May als gläubigen Christen der Weg zum Edelmenschen nur durch »Rassenmischung« zu erreichen. In Amerika propagierte er die Mischung der roten »Rasse« mit den *Weißten*, in Afrika sah er

die Mischung der Orientalen mit den Europäern als Königsweg, um ins Reich des Edelmenschen zu gelangen (vgl. Schold 2000: 95-111).

Dem Neuen Menschen bei Hans Grimm sind Ordentlichkeit und Fleiß zu Eigen. Kennzeichen dieses *nordischen Menschen* oder *Nordmannes* ist weiterhin seine unbedingte »Hingabe an die Leistung« (Kirsch 1938: 57) und die unbedingte »Missachtung der Masse« (ebd.: 48). »Neben seinem Drang nach Leistung und seiner Ablehnung der Masse tritt als dritte Gabe des Nordmannes das Schöpferische« (Kirsch 1938: 57) Grimm stellt dem »schöpferischen Leistungsmenschen den dumpfen Massenmenschen [...] gegenüber« (ebd.). Im Hinblick auf seinen nordischen Edelmenschen Kersten Düring sehen diese drei Kennzeichen folgendermaßen aus: In der seine Jugend ausleuchtenden Rückblende zu Beginn des Romans wird Düring in Amerika/Ohio als ein leistungsorientierter junger Mann dargestellt, ganz im Sinne der Devise Grimms: »Seid Täter des Wortes, nicht Hörer allein« (ebd.).

Als er von Old Mink von dessen Ölsuche in Kamerun erfährt, konzentriert sich sein Wille, unabhängig von lukrativen finanziellen Angeboten in Amerika, nur noch auf die zu erbringende Leistung, Öl in Duala zu finden. In dieser Leistung sieht Düring seine Selbstverwirklichung. Das zweite Kennzeichen des nordischen Menschen, die Ablehnung der Masse und die Feier des willensstarken Individuums, ergänzt Düring noch durch die Ablehnung der »Farbigen« oder »Neger« (Grimm 1933: 245). In Südafrika galt die Regel, dass Schwarze Menschen die einfache, rohe Arbeit zu leisten haben, während die feine Arbeit den *weißen* Arbeitern überlassen werden müsse als Vorrecht ihrer Hautfarbe (vgl. Kirsch 1938: 48). Voraussetzung dieser Regel war, dass der »Farbige nicht nur der primitivere, sondern auch der zu feinerer Arbeit ungeschicktere Mensch sei« (ebd.). Diesen Aspekt, der vor allem die wirtschaftliche Seite der Rassentrennung betont, hält Grimm allerdings für einen Irrtum. Ihm kommt es nicht auf die Geschicklichkeit und Tüchtigkeit der Menschen an, sondern ihm geht es um das dritte Kennzeichen des *nordischen Menschen*, das Schöpferische, die größere oder geringere Schöpferkraft, die er den »Farbigen« völlig abspricht. Der »Farbige«, der »Neger« (Grimm 1933: 245), wie es im *Ölsucher* heißt, folge »vor allem dem, der die Macht hat« (ebd.). Er sei nicht in der Lage, selbstschöpferisch die Macht auszuüben. Nach Grimm darf es »den zurückbleibenden Weißen gegenüber dem voranschreitenden Farbigen nicht geben«, und es darf den *Weißen* irgendeiner Nationalität »auf der Seite der braunen Hottentotten und Kaffern gegen weiße Menschen anderer Nationalität nicht geben« (Kirsch 1938: 48). Und hier liegt der Schlüssel für das Verständnis des Buches *Der Ölsucher von Duala* (vgl. ebd.: 48f.), denn der Auswanderer Kersten Düring, der mit »unruhigen Wünschen« in das »deutsche Tropenland Kamerun« gekommen ist, möchte ganz im Sinne des Kolonialimperialismus aus dem »Sumpf- und Fieberland«, aus den »schmutzigen Dualadörfen« eine »reinliche Stadt« machen mit einem »Raum für Bahnen«, die in den »Erdeil« hineingetrieben werden (Schwarz 2002: 148). Dass dabei das Herrenverhältnis des *Weißen* zum Schwarzen nur repro-

duzierbar ist, wenn der *Weißer* »Herr seiner selbst« ist und bleibt und sich nicht eine Schwarze Konkubine zulegt, was Grimm als die »entsetzlichste« und »unnatürlichste Rassenmischung« (Grimm 1933: 92) ansieht, ist für den vorbildlichen Düring Leitlinie seines Lebens. Er meint, »wenn einer davon durchdrungen ist, dass das Herrenverhältnis des Weißen zum Schwarzen nur aufrechterhalten werden kann bei unbedingter Lauterkeit jedes einzelnen Weißen, und namentlich der Weißen außer Sichtweite, bin ich es.« (Ebd.: 92) Selbstbeherrschung gegenüber Schwarzen Frauen wird bei Grimm also »zum Gradmesser für das kolonisatorische Potential eines nationalen Charakters.« (Ebd.; hier Schwarz 2002: 148)

Das, was im Lager von Abomey mit den *weißen* deutschen Kriegsgefangenen passiert ist, hat Grimm in seinem Nationalismus und Rassismus ins Metaphysische erhoben, wenn er schreibt, dass es eine »Sünde am weißen Gedanken, an der weißen Rasse und an den Schwarzen« (Grimm 1933: 245) sei, den europäischen Krieg entgegen allen deutschen Bemühungen nach Afrika geschleppt zu haben. Grimm erklärte später, dass er den *Ölsucher* »mit schwerem Herzen« geschrieben habe, um an das »deutsche Leid« der eigentlichen »Märtyrer« des Ersten Weltkriegs, der Auslandsdeutschen, und ihre »ungestillte Sehnsucht« zu erinnern (Grimm 1933: 6f.). Herausgekommen ist auf jeden Fall ein Buch, das die ganze Enge der Vorurteile zu Beginn des 20. Jahrhunderts spiegelt, was nicht durch die Erweiterung des deutschen Raumes zu ändern ist,² sondern sich als tief eingeschliffene Verhaltensformen als deutscher Volkscharakter präsentiert.

Literatur

- Bahlow, Hans (1972): Deutsches Namenslexikon. Familien- und Vornamen nach Ursprung und Sinn erklärt. München.
- Bark, Joachim/Nayhauss, Hans-Christoph Graf v. (2015): Profile deutscher Kulturepochen. Vom Realismus in die Moderne. 1849-1918. Stuttgart.
- Dedecius, Karl (1974): Botschaft der Bücher. In: Ders. (Hg.): Überall ist Polen. Frankfurt a.M., S. 81-83.
- Generalakte der Berliner Konferenz (1885): Kongokonferenz. Deutsches Reichsgesetzblatt Band 1885, Nr. 23, S. 215-246, Art. 11.
- Grimm, Hans (1931): Der Schriftsteller und die Zeit. München.
- Grimm, Hans (1933): Der Ölsucher von Duala. Ein afrikanisches Tagebuch. München.

2 Gegen Grimms politische Erzählung *Volk ohne Raum* veröffentlichte Werner Sombart 1928 eine wissenschaftliche Aufsatzsammlung mit dem Titel *Volk und Raum*, in der deutlich wird, dass das von Grimm berufene deutsche Nachkriegselend mit der deutschen Raum-Enge überhaupt nichts zu tun hatte.

- Grimm, Hans (1977a): Nachwort zur Neuauflage »Volk ohne Raum« im Jahre 1956. In: Ders.: Forderung an die Literatur. Aufsätze zur Verantwortung des Dichters und Schriftstellers in unserer Zeit. Lippoldsberg, S. 219-248.
- Grimm, Hans (1977b): Von dem »politischen« Amte der Dichtung. Brief an einen Literaturhistoriker (1932). In: Ders.: Forderung an die Literatur. Aufsätze zur Verantwortung des Dichters und Schriftstellers in unserer Zeit. Lippoldsberg, S. 43-57.
- Kirsch, Edgar (1938): Hans Grimm und der nordische Mensch. München.
- Nayhauss, Hans-Christoph Graf v. (1998): Der Orient im Werke Karl Mays. Zwischen didaktikgeleitetem Interesse der Gegenwart und der Last euroimperialen Vergangenenheit. In: Ders. (Hg.): Einsichten und Ordnungsversuche. Studien zur Gegenwartsliteratur und Literatur-Rezeption in der Gegenwart. Bern, S. 485-504.
- Nayhauss, Hans-Christoph Graf v. (2015): Vom deutschen Geist vor hundert Jahren. In: Romanisch-germanische Fakultät der Kuban-Universität (Hg.): Sprache. Persönlichkeit. Kultur: Wissenschaftliche Beiträge. Bd. II. Krasnodar, S. 445-455.
- Nayhauss, Hans-Christoph Graf v. (2015): Einleitung. Umriss der Epoche. In: Joachim Bark/Hans-Christoph Graf v. Nayhauss (Hg.): Profile deutscher Kultur-epochen. Vom Realismus in die Moderne. 1849-1918. Stuttgart, S. 13-27.
- Nietzsche, Friedrich (1980): Also sprach Zarathustra. In: Ders.: Werke in 6 Bänden. Hg. v. Heinrich Schlechta. Bd. III. München/Wien.
- Scholdt, Günter (2000): »Empor ins Reich der Edelmenschen«. Eine Menschheitsidee im Kontext der Zeit. In: Jahrbuch der Karl-May-Gesellschaft 94, S. 95-111.
- Schwarz, Thomas (2002): Koloniale Melancholie. Exotismus und kolonialrevisio-nistischer Diskurs nach dem Verlust des deutschen Übersee-Imperiums. In: Dgilmunhak. Koreanische Zeitschrift für Germanistik 82, S. 139-157.
- Sombart, Werner (Hg.; 1928): Volk und Raum. Hamburg.
- Sudhoff, Dieter (2001): Empor ins Reich der Edelmenschen. In: Gert Ueding (Hg.): Karl-May-Handbuch. Würzburg, S. 471-472.
- Warmbold, Joachim (1982): Deutsche Kolonialliteratur. Aspekte ihrer Geschichte dargestellt am Beispiel Afrikas. Frankfurt a.M.

III.

**Linguistik des Sprachkontakts und der
Mehrsprachigkeit – Translationswissenschaft**

Verständliche Verwaltungssprache

Deutsch- und französischsprachige Projekte

Hans-R. Fluck

Abstract

In many countries, there is usually still asymmetric communication between administration and citizens, resulting from the interaction of expertise, power and language. Projects for the comprehensibility of administrative language have increased in Germany and the EU in recent decades. Amtsdeutsch a. D. [administrative german language out of service] became the slogan of many public administrations and projects, of which the Bochum project IDEMA (Internet service for a modern administrative language, www.verstaendliche-sprache.de) is presented as an example. The francophone states of Africa, on the other hand, show a public administration, which is mostly based on a reproduction of practices of colonial administration. To date, however, only a small part of the efforts had been made to find a comprehensible administrative language, as documented in state-sponsored projects in France and other countries (e.g. <https://www.service-public.fr>). The article shows which of the European projects could also be relevant for optimizing the administrative language in Benin and other francophone states in Africa.

Title: *Comprehensible administrative language. German- and French-language projects*

Keywords: *clear administrative language; German administrative language; French administrative language; clear writing; administrative language in Africa*

Einleitung

Mangelnde Verständlichkeit als Problem in deutsch- und französischsprachigen Verwaltungstexten zeigt sich immer wieder in Karikaturen oder Cartoons, die Verwaltungssprache als hieroglyphisch, also schwer zu entziffern, darstellen:

Abb. 1: Karikaturen (links: Liebermann 1984: 20; mitte: Palma 2015: 6; rechts: Schwalm o.J.: 68)



1. Zum Begriff der Verwaltungssprache

Nach Max Weber ist Verwaltung eine moderne Form von legaler Herrschaft, die unter anderem durch Amtshierarchie, Fachqualifikation und Aktenmäßigkeit gekennzeichnet ist (vgl. 1980: 124-126). Sie manifestiert sich in einer Sprache oder auch mehreren Sprachen, die in Ämtern und Institutionen vorgeschrieben und üblich sind. Verwaltungssprache bezeichnet demnach die vorwiegend schriftliche Ausdrucksweise eines zweckrational ausgerichteten bürokratischen Diskurses in Ämtern und Institutionen auf verschiedenen sprachlichen Ebenen.¹ Demnach lassen sich die wesentlichen (Handlungs-)Funktionen, Leistungen und Merkmale der Verwaltungssprache beschreiben »als funktionale Handlungskomplexe, die mittels eines je spezifischen Ensembles mentaler, aktionaler und interaktionaler Handlungen ihren Zweck realisieren.« (Rehbein 1998: 661)

Es handelt sich also um einen rechtlich-institutionellen Sprachgebrauch, der hier auf die Sprache in Ämtern und Behörden eingegrenzt wird. Diese Sprache »speist sich aus der Sprache des Rechts und den jeweiligen kommunikativen Anforderungen, die sich aus verschiedenen Zuständigkeitsbereichen von Behörden ergeben – wie z.B. Sozialamt, Rechtsamt, Bauordnungsamt, Umweltschutzamt.« (Ebert 2011: 14)

Im Deutschen erhielt diese Form der Verwaltungssprache auch Etiketten wie *Kanzleisprache* oder *Amtsdeutsch*. Die heute noch gültigen verwaltungssprachlichen Charakteristika ergeben sich aus den vorhandenen Beschreibungen, aber auch aus der Kritik an der Verwaltungssprache. Immer wieder genannt werden insbesondere folgende Merkmale:²

1 Vgl. Rehbein (1998: 660-675) und Becker-Mrotzek (1999: 1391-1402).

2 Vgl. ausführlicher Blaha, Michela u.a. (2004: 290f.).

Lange Sätze (früher: Perioden)	Fachtermini (juristische und andere)
Nominalisierungen	Abstraktheit
Attribuierungen	Formelhaftigkeit
Abkürzungen	Unverständlichkeit
	mangelnde Adressatenorientierung

2. Zur Textoptimierung der Verwaltungssprache in Deutschland

Das Bemühen um eine verständlichere Verwaltungssprache reicht weit zurück, intensivere Bemühungen dazu in Form verschiedener Projekte begannen aber erst im 20. Jahrhundert.³ Eines davon ist das Projekt IDEMA (Internet-Dienst für eine moderne Amtssprache), begründet Ende 2000 an der Ruhr-Universität Bochum. Es stützt sich u.a. auf das *Hamburger Verständlichkeitskonzept* der Psychologen Langer, Schulz von Thun und Tausch (2015) und das um einige Komponenten erweiterte *Karlsruher Verständlichkeitskonzept* von Göpferich (2001). Berücksichtigt wurden von diesen Konzepten insbesondere die Dimensionen

- Einfachheit (einfacher Stil, Wortwahl, Umgang mit Fachterminologie),
- Textstruktur (thematisch-rhematische Verknüpfung) und
- Perzipierbarkeit (Typographie, nonverbaler Bereich).

Daneben spielt für Verwaltungen der Aspekt der Rechtssicherheit, der einen interdisziplinären Ansatz für die Textoptimierung erfordert, eine bedeutende Rolle (d.h. Zusammenarbeit mit Juristen und anderen Fachleuten).

Hauptziel des Projekts war (und ist immer noch) die Entwicklung von Lösungsansätzen zur bundesweiten Verbesserung der Bürger-Verwaltungskommunikation. Erstes Ergebnis war ein *Leitfaden zur bürgernahen Verwaltungssprache*, der den Fachleuten in der Verwaltung »Tipps zum einfachen Schreiben« (Germanistisches Institut der Ruhr-Universität Bochum/Stadt Bochum: 3) an die Hand gibt.

Methodisch geht es im Projekt IDEMA dabei darum, in Kooperation mit Verwaltungsfachleuten und Juristen Amtstexte zu überarbeiten und in einem kooperativen Abstimmungsprozess (in Bezug auf Verständlichkeit, Praktikabilität, Rechtssicherheit) in der Praxis nutzbare Texte zu erhalten.

3 Einen kurzen Überblick über einige Projekte bietet die Übersicht des Bundesverwaltungsamts (BVA) (Hg; 2004): Behördenschreiben werden verständlicher (= Info 1827)

Dazu ein Beispiel:

Abb. 2: Originaltext Errichtung einer Dachgaube

ORIGINAL

Errichtung einer Dachgaube in der Gemarkung Musterstadt, Flur ..., Flurstück ..., Größe: ... m²

Sehr geehrte Frau ...,

es wurde festgestellt, dass Sie eine Dachgaube errichtet haben, ohne die dafür erforderliche Anzeige bei der Gemeinde Musterstadt eingereicht zu haben.

Nach der neuen Hessischen Bauordnung (HBO 2002) handelt es sich entsprechend der Anlage 2 über baugenehmigungsfreie Vorhaben nach § 55 HBO Ziffer 1.16 bei Dachaufbauten einschließlich Dachgauben auf bestehenden Gebäuden um baugenehmigungsfreie Bauvorhaben, die allerdings den Vorbehalten des Abschnittes V Nr. 1 und 3 unterliegen. Diese besagen, dass das beabsichtigte Bauvorhaben der Gemeinde durch Einreichen der erforderlichen Bauvorlagen schriftlich zur Kenntnis zu geben ist (Abschnitt V Nr. 1). Wir bitten Sie daher, umgehend die erforderlichen Bauvorlagen bei der Gemeinde schriftlich einzureichen.

Abschnitt V Nr. 3 führt aus, dass das Vorhaben erst ausgeführt werden darf, wenn eine hierfür nach § 59 Absatz 3 Satz 2 HBO berechnete Person die statisch-konstruktive Unbedenklichkeit festgestellt und bescheinigt hat. Im Klartext heißt dies, dass für die Dachgaube eine Statik vorhanden sein müsste. Bitte reichen Sie auch hierüber eine Kopie der Unbedenklichkeitsbescheinigung bei uns ein. Wir haben uns den XX.XX.XXXX für den Eingang Ihrer Unterlagen vorgemerkt.

Mit freundlichen Grüßen

Originalbild online verfügbar unter: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:D-BW-Kressbornn_aB_-_Hofanlage_Milz_3915.JPG [Stand: 07.01.2019].

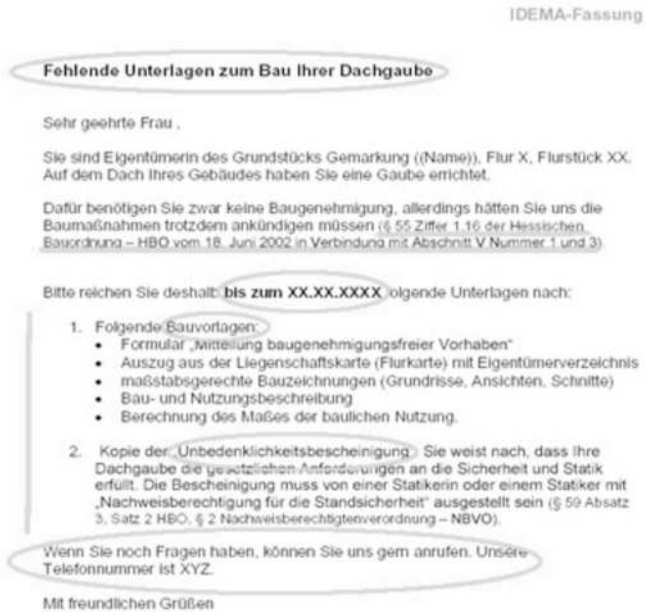
Da in Afrika Dachgauben weniger bekannt sein dürften, hierzu zunächst ein Bildbeispiel:

Abb. 3: Dachgaube



Der Originaltext zeigt viele der Merkmale, die Verwaltungssprache in deutsch- und französischsprachigen Ländern kennzeichnen wie Unpersönlichkeit, lange Sätze und Verweis auf Rechtstexte. Hauptkritikpunkt an diesem Text ist aber das Fehlen wichtiger Informationen (die Stellen sind durch Umkreisungen und Unterstreichungen markiert). Diese wurden in der optimierten Fassung nach Rücksprache mit der Verwaltung ergänzt, um Klarheit zu erzielen.

Abb. 4: Optimierte Fassung des Textes Errichtung einer Dachgaube (originale IDEMA-Fassung)



Die Änderungen werden in einem zweiten Schritt zur Eingabe in eine Datenbank erfasst, die Original- und Alternativformulierungen enthält (per Stichwort durchsuchbar). Dadurch ergeben sich für die Projektteilnehmerinnen und -teilnehmer Hilfen für konkrete Fragen und eine Reduzierung der redaktionellen Arbeit. Die IDEMA-Datenbank ist allerdings kein »1:1-Wörterbuch«, das heißt: die Index-Einträge können nicht immer durch ein Synonym ersetzt werden. Oftmals werden sie im Text beibehalten, jedoch durch eine Erläuterung ergänzt, wie folgendes Beispiel zeigt:

Tab. 5: Auszug IDEMA-Datenbank: aufschiebende Wirkung (IDEMA-Datenbank)

Index-Eintrag	aufschiebende Wirkung
Auszug aus dem Original-Dokument	Der Widerspruch hat keine aufschiebende Wirkung.
Alternativformulierung	Der Widerspruch hat keine aufschiebende Wirkung. Das heißt, auch wenn Sie Widerspruch einlegen, müssen Sie die Aufforderung fristgerecht erfüllen.

IDEMA wurde inzwischen in eine selbständige Firma überführt,⁴ die seit 2015 ein An-Institut der Ruhr-Universität Bochum ist:

IDEMA GmbH ist neues An-Institut der RUB
 Bochumer Sprachprofis vereinen Wissenschaft und Praxis
 Bundesweiter Einsatz für eine verständliche Amtssprache
 Die IDEMA Gesellschaft für verständliche Sprache mbH ist neues An-Institut der Ruhr-Universität Bochum. Damit arbeitet die wissenschaftliche Einrichtung nun noch enger mit der RUB zusammen. Die Wurzeln der GmbH liegen in einem wissenschaftlichen Projekt am Germanistischen Institut der RUB, initiiert im Jahr 2000 von Prof. Hans-R. Fluck und Michaela Blaha. Mittlerweile arbeitet das Team aus Sprachwissenschaftlern und Juristen für Unternehmen und Behörden in ganz Deutschland und darüber hinaus. Zugleich werden Forschungsarbeiten rund um das Thema Kommunikation durchgeführt. (Dessaul 2015: o.S.)

3. Projekte in französischsprachigen Ländern

Dass interdisziplinäres Agieren bei der Bürger-Verwaltungs-Kommunikation (und anderen Kommunikationsbereichen) für die Textgestaltung notwendig ist, sieht man auch in den französischsprachigen Ländern. In Frankreich wurde diese Aufgabe dem 2001 gegründeten *Comité d'orientation pour la simplification du langage administratif* (COSLA) übertragen. Dieses interdisziplinär besetzte Komitee hat dazu beigetragen, zahlreiche Formulare um- bzw. neu zu schreiben und hat Werkzeuge zur Optimierung der Bürger-Verwaltungskommunikation erarbeitet, »un lexique des termes administratifs, un logiciel d'aide à la rédaction administrative et un guide pratique de la rédaction administrative« (Conseil national des politiques de lutte contre la pauvreté et l'exclusion sociale« (o.J.: o.S.).

Das Lexikon wurde in einer Internet-Version veröffentlicht mit dem Titel *Un langage clair, ça simplifie la vie! LEXIQUE administratif* (Ministère de la fonction publique de la réforme de l'Etat 2002). In einer gedruckten Version ist es beim Verlag *Les Dictionnaires le Robert*, Paris erschienen.⁵

Unter dem Titel *LARA* (Abkürzung für *Logiciel d'Aide à la Rédaction Administrative*) wurde ein Instrument entwickelt, das den Textproduzentinnen und -produzenten hilft, schon bei der Texteingabe auf missverständliche Ausdrücke aufmerksam zu werden und entsprechende Veränderungen vorzunehmen. Es markiert insbesondere

4 Online verfügbar unter: <http://verstaendliche-sprache.de> [Stand: 08.01.2019].

5 Le Fur, Dominique (2004, ²2006): *Le petit Décodeur de L'Administration. Les mots de l'Administration en clair*. Paris. – Für angehende Verwaltungsfachleute geschrieben ist das Wörterbuch von Bomati (2012).

- les termes et expressions complexes: elle vous indique alors les recommandations formulées dans le lexique administratif
- les phrases trop longues: au-delà de 40 mots, une phrase est difficile à comprendre
- les sigles: tout sigle doit être expliqué
- les références juridiques: le rédacteur doit veiller à ne pas encombrer son courrier de références juridiques obscures pour le lecteur. Ces références seront généralement renvoyées en note de bas de page
- les formules de politesse pompeuses ou compliquées: Lara repère l'emploi de ces formules de politesse et propose au rédacteur deux formules plus simples: ›Bien respectueusement‹ ou ›Restant à votre disposition‹ (Ministère de la Fonction publique 2002: o.S.)

Dieses Instrument wurde den Nutzern auf der Webseite des Ministeriums *Fonction Publique* zur Verfügung gestellt, ist heute dort aber nicht mehr erhältlich.

2005 wurde der *Guide pratique de la rédaction administrative* veröffentlicht, erarbeitet durch das *Centre de linguistique appliquée de Besançon* (CLA). Ausgehend von einer Analyse zentraler Verwaltungstexte bietet dieser Leitfaden Hinweise zu einer guten, verständlichen und textorientierten Schreibpraxis.

Auf das Komitee COSLA folgten weitere Einrichtungen, die sich mit der Optimierung von Verwaltungssprache beschäftigten:

- la Commission pour la simplification des formalités (Cosiform, 1990),
- la Commission pour les simplifications administratives (COSA, 1998),
- la Délégation aux usagers et aux simplifications administratives (DUSA, 2003),
- la Direction générale de la modernisation de l'État (DGME, 2005).

Fortgeführt wurden diese Arbeiten durch den 2010 eingerichteten und dem Premierminister unterstellten *Conseil d'orientation de l'édition publique et de l'information administrative* (COEPIA) und durch die 2012 eingesetzte Expertenkommission *Direction interministérielle pour la modernisation de l'action publique* (DIMAP).

Die in den Kommissionen vorhandenen Aufgaben im Rahmen der Bürger-Verwaltungs-Kommunikation werden weiter verfolgt in Zusammenarbeit mit der Provinzregierung in Québec (Kanada), die schon seit vielen Jahren die Thematik *Optimierung von Verwaltungstexten* aufgegriffen hat.

Am Anfang stand ein Redaktionsleitfaden für Verwaltungsfachleute: *Rédiger ... simplement. Principes et recommandations pour une langue administrative de qualité* (Bibliothèque et Archives nationales du Québec 2006). Bereits das Inhaltsverzeichnis des Leitfadens verdeutlicht, wo Optimierung von Verwaltungstexten angezeigt ist: Adressatenorientierung, Lesbarkeit sowie Einfachheit und Qualität der Sprache stehen im Zentrum. Konkrete Hinweise zum Thema Einfachheit lauten etwa, übereinstimmend mit deutschen Empfehlungen:

4.1 Utiliser un vocabulaire simple, courant et précis

– Employer des mots connus de l'utilisateur

Exemples: On emploiera obliger plutôt qu'astreindre; justifié plutôt que fondé; demander plutôt que requérir.

– Éviter les mots à la mode, recherchés, précieux, désuets ou rares

Exemples: On préférera prendre contact avec à prendre l'attache de; réunir à colliger; adapté à idoine.

– Employer des mots concrets

Exemples: On préférera mise à jour à actualisation; si cela se produit à dans cette hypothèse.

(Ebd.: 23)

Modifiziert wurde dieses Handbuch in der Veröffentlichung *Canada et Québec simples et clairs* (2016), verbunden mit dem *Rapport de la mission d'étude avec les lauréats 2016 du Prix < Soyons clairs > sur le langage simple et clair dans les services publics* (Conseil d'orientation de l'édition publique et de l'information administrative 2016).

Hinzu kommt die Handreichung *Bonnes pratiques de la communication écrite dans les démarches en ligne* (Groupe franco-québécois 2011), die von einer 2004 installierten französisch-kanadischen Arbeitsgruppe mit Blick auf eine elektronikbasierte Verwaltung erstellt wurde. Die Handreichung trägt den bezeichnenden Untertitel *Mettre l'utilisateur au centre de la communication – Garantir la qualité de la langue*. Dieser Untertitel verweist auf die guten Praktiken, die das Buch vermitteln will:

Abb. 6: *Quelques bonnes pratiques*(Groupe franco-québécois 2011: 3)

QUELQUES BONNES PRATIQUES

Une analyse comparative des procédés (visuels, stylistiques...) employés, dans les démarches examinées, pour présenter l'information de manière cohérente et claire et pour établir un dialogue personnalisé avec l'utilisateur, a permis de retenir trois objectifs généraux :

- 1 Mettre l'utilisateur au centre de la communication administrative
- 2 Accroître l'intelligibilité et la lisibilité du texte
- 3 Garantir la qualité de la langue: clarté et simplicité

Ces objectifs ont toute leur place dans le contexte particulier des démarches en ligne, fondées sur l'interactivité entre Administration et usager, et nécessitant d'anticiper les besoins de ce dernier, placé dans une situation nouvelle. Établir un dialogue virtuel exige d'augmenter encore les qualités principales de toute bonne communication.

On est donc amené aussi à tenir compte de critères ergonomiques afin que les démarches soient « utiles », c'est-à-dire adaptées aux besoins et aux attentes des usagers, et « utilisables », c'est-à-dire faciles à effectuer.

Zu diesen Praktiken gehört z.B. die Vermeidung unpersönlicher Ausdrücke, wie es auch das Projekt IDEMA vorschlägt. Hierzu werden konkrete Ratschläge erteilt:

Abb. 7: *Petit conseil* (Groupe franco-québécois 2011: 7)

Petit conseil

Il est généralement assez facile d'éviter la forme impersonnelle: il convient, il faut, il est interdit, il est possible, etc. Par exemple, au lieu de **Il est rappelé que**, on écrira plutôt **Nous vous rappelons que**; au lieu de **Il est obligatoire de signaler**, on écrira plutôt **Vous devez signaler**.

»Un langage clair, ça simplifie la vie« war das Motto des bereits genannten französischen Redaktionsleitfadens; »Ecrire pour être lu« als Motto hat sich der Leitfaden für den französischsprachigen Teil Belgiens ausgewählt mit dem Untertitel *Comment rédiger des textes administratifs faciles à comprendre?* (Erstveröffentlichung 2000). Er ist in einer umgearbeiteten Neuauflage zuletzt 2015 erschienen (vgl. Ministère de la Fédération Wallonie-Bruxelles 2015). Auch dieser Leitfaden orientiert

sich an den gängigen Vorstellungen zur Textoptimierung, wie ein Blick in das Inhaltsverzeichnis zeigt:

Abb. 8: *Ecrire pour être lu* (Ministère de la Fédération Wallonie-Bruxelles 2015: 4)

4 ÉCRIRE POUR ÊTRE LU	
B. CHOISISSEZ BIEN VOS MOTS	29
.....	
9. Employez des mots courants	
10. Employez des mots concrets	
11. Employez toujours le même mot pour la même notion (plutôt qu'un synonyme)	
12. Sigles et abréviations: prudence!	
C. CONSTRUISEZ BIEN VOS PHRASES	37
.....	
13. Évitez les phrases trop longues	
14. Préférez une phrase affirmative à une phrase négative	
15. Employez de préférence une phrase active	
16. La formulation des exceptions: prudence!	
17. Du bon usage des prépositions	
18. Faites ressortir explicitement les liens de cause et d'opposition	
D. FAITES RESSORTIR LA STRUCTURE DU TEXTE	47
.....	
19. Classez les idées selon la logique du lecteur	
20. Ajoutez des sous-titres	
21. Numérotez éventuellement les titres et les sous-titres	
22. Aidez le lecteur par un exemple	
23. Si le texte concerne un changement, insistez sur ce qui est différent	
24. Donnez un contreexemple	
E. FACILITEZ LA LECTURE PAR LA MISE EN PAGE	55
.....	
25. Utilisez les procédés techniques de mise en évidence	
26. Ne craignez pas de recourir à une formule mathématique	
27. Faites un tableau à double entrée	
28. Faites un graphique ou un diagramme	
29. Présentez les énumérations verticalement	
30. Dans certains cas, utilisez des notes de bas de page	

Ein wichtiger Punkt dabei ist der Hinweis auf stärkere Beachtung der Textstruktur, deren defizitäre Logik auch in deutschsprachigen Verwaltungstexten häufig zu Un- oder Missverständnis führen kann. In diesem Zusammenhang ist auch die in vielen inhaltlichen Punkten übereinstimmende Veröffentlichung der Europäischen Union zu erwähnen, die auf Klarheit in den europäischen Amtssprachen abzielt: *How to write clearly*, auch in französischer und deutscher Version (vgl. Directorate-General for Translation [European Commission]/Field, Zeta 2012).

Auch das frankophone Afrika blieb von den Bestrebungen nach verständlicher Verwaltungssprache nicht unberührt, wenn auch aufgrund der Verhältnisse in den

jeweiligen Ländern die Bürger-Verwaltungs-Kommunikation unterschiedlich ausgeprägt ist und die »sozio-ökonomische Sphäre durch eine Reproduktion charakteristischer Praktiken der Kolonialverwaltung«⁶ beeinflusst wird.

Am weitesten verbreitet ist wohl das Buch von Jacques Gandouin/Jean-Marie Roussignol: *Rédaction administrative Afrique (export). Maghreb – Afrique Subsaharienne*. Verlag: Armand Colin (4. Aufl. 2004). Es behandelt die verschiedenen offiziellen Dokumente einer Verwaltung mit Blick auf Stil, Vokabular, Präsentation und die Bausteine der Textkonstruktion, stark orientiert an diplomatischem Sprachgebrauch.

Ein weiteres Buch zur Redaktion verwaltungssprachlicher Texte hat P.A. Edzang (2010) verfasst. Ziel des Buches ist es laut Verlag,

d'initier étudiants et chercheurs à l'art délicat de la rédaction administrative. Lettres-type, formules de politesse, ce manuel vous permettra l'acquisition de techniques et de savoirs-faire essentiels et incontournables. (Buchwerbetext des Verlags)⁷

Beide Bücher vermitteln neben allgemeinen, eher technischen Schreibhinweisen zu einem großen Teil formelhaftes Schreiben, das an verschiedenen Textsorten der Verwaltung verdeutlicht wird. Das scheint auch bei den gelegentlich angebotenen (kostenpflichtigen) Seminaren der Fall zu sein, die sich mit der Verwaltung und ihrer Sprache befassen. Ein Beispiel aus Benin, wo Französisch die offizielle Verwaltungssprache ist, deutet in diese Richtung:

6 Afane, Henri Brice (2017): *La régulation consulaire en Afrique Francophone*. Editions Universitaires Europeennes EUE, Auszug Buchwerbetext, übs. H.-R. Fluck.

7 Online verfügbar unter: www.editions-harmattan.fr/index.asp?navig=catalogue&obj=numero&no_revue=&no=31310 [Stand: 27.07.2021].

Abb. 9: Seminarankündigung Verwaltungssprache (Benin)

REDACTION ET CORRESPONDANCE ADMINISTRATIVE		
FONCTION DE SUPPORT	Objectifs de la formation	<ul style="list-style-type: none"> • SENSIBILISER LES PARTICIPANTS A L'IMPORTANCE DE LA BONNE PRESENTATION D'UN COURRIER • DEVELOPPER ET PERFECTIONNER CHEZ LES PARTICIPANTS LES FORMULES DE REDACTION ET DE CORRESPONDANCE ADMINISTRATIVE. • APPROFONDIR ET MAITRISER LES TECHNIQUES DE TRAITEMENT DE COURRIER. • ACQUERIR LES HABILETES TECHNIQUES POUR GAGNER EN EFFICACITE
	Cible	ASSISTANT DE DIRECTION – ASSISTANT ADMINISTRATIF – ATTACHE DE DIRECTION -SECRETAIRE – RECEPTIONNISTE - ETC
	Résultats attendus	À LA FIN, LES PARTICIPANTS SERONT CAPABLES DE : <ul style="list-style-type: none"> • CONCEVOIR UN COURRIER EN UTILISANT LES FORMULES ADAPTEES • TRAITER UN COURRIER • MAITRISER LES OUTILS DE CORRESPONDANCE ADMINISTRATIVE INTERNES A L'ENTREPRISE
	Durée - Horaires	DU 25 AU 27 JANVIER 2012 – DE 09 H À 13 H
	Lieu	Siège du Cabinet - COTONOU
	Coût	250.000 FCFA HT
	Contenu du Programme	<ul style="list-style-type: none"> ➤ CARACTERISTIQUES DE LA REDACTION ADMINISTRATIVE ➤ LA LETTRE ➤ LES DOCUMENTS DE LIAISON ➤ LES DOCUMENTS D'INFORMATION INTERNE ET LES DOCUMENTS D'INJONCTION
	Méthodes utilisées	<ul style="list-style-type: none"> ➤ ANDRAGOGIE ➤ EXERCICES ➤ PARTAGE D'EXPERIENCES ➤ TRAVAUX DE GROUPE
Date limite d'inscription	AU MOINS 5 JOURS OUVRABLES AVANT LA DATE DE DEBUT DE LA FORMATION	
Formateur Bertrand ADJAHOUINOU  33 ans d'expérience en matière de formation des adultes	PROFESSEUR CERTIFIE EN TECHNIQUES ADMINISTRATIVES ET DE SECRETARIAT A L'ECOLE NATIONALE D'ADMINISTRATION ET DE MAGISTRATURE (ENAM) A L'UNIVERSITE D'ABOMEY-CALAVI (UAC), COORDONNATEUR DE LA FILIERE SECRETARIAT DE DIRECTION A L'ENAM, RESPONSABLE DU CENTRE DE FORMATION ET DE RECYCLAGE EN ADMINISTRATION DES ENTREPRISES. PROFESSEUR A L'ECOLE NORMALE SUPERIEURE D'ENSEIGNEMENT TECHNIQUE DE LOKOSSA AU BENIN, IL A DEJA ANIME CE THEME POUR LES ASSISTANTS DE DIRECTION DE PLUSIEURS STRUCTURES TELLES QUE MTN, SPA, RIGHT TO PLAY	

Online verfügbar unter: <http://talentsplusafrique.com/TPA/fic/RCAD0307.pdf> (Stand: 09.04.2020).

Dass solche Seminare – wenigstens punktuell – aber nicht ohne Wirkung geblieben sind, zeigt das folgende Antwortschreiben (E-Mail), das ich im September 2018 auf eine Anfrage bei der *Direction de l'Emigration et de L'Immigration*, Cotonou, erhalten habe. Es ist in Anrede, Diktion und Grußformel durchaus zeitgemäß:

Bonjour Monsieur/Madame,

Votre requête a été pris en compte et nous vous informons que le visa est délivré par le système lui même et aucune œuvre humaine ne peut être possible. Nous regrettons de ne pouvoir apporter de corrections à votre visa.

Bien cordialement.

La Direction de l'Emigration et de l'Immigration

BP: 03 BP 3380 COTONOU

Adresse: 1278, avenue JEAN PAUL II quartier Zongo Nima Cotonou

Téléphone: (+229) 21314213/21312461

Fax: (+229) 21312461/21314222

Site: www.dei-benin.com

Adresse Mail de contact: evisa-dei@gouv.bj

Detaillierter und genauer hat V.C. Charlemagne Hounton (2016) die Verwaltungssprache in Benin untersucht, im Vergleich mit Deutschland. Im Fokus seiner kontrastiven Analysen steht die Textsorte *Bescheid*, bei der er zahlreiche Unterschiede, aber auch Gemeinsamkeiten festgestellt hat (z.B. Doppelfunktion der Textsorte: Regelung und Vollstreckung; häufiger Gebrauch von Fachtermini und formelhaften Wendungen). Wesentlich aber ist, so formuliert er in seiner Schlussbetrachtung, die soziokulturelle Verschiedenheit zwischen beiden Ländern in Bezug auf Möglichkeiten und Notwendigkeiten der Optimierung einer Textsorte, die in Deutschland unverzichtbar schriftlich fixiert sein muss.

Jedes Land hat seine eigene Realität. So gehört es zur deutschen Kultur, dass jeder Bescheid eine Rechtsbehelfsbelehrung enthält, was in den beninischen ›décisions‹ jedoch nicht der Fall ist. Ein weiterer Unterschied besteht im Umgang mit den jeweiligen gesetzlichen Grundlagen. Deutsche Behörden legen Wert auf Details. In deutschen Bescheiden werden z.B. meistens Erläuterungen zu dem zu Grunde liegenden Gesetz gegeben, in den ›décisions‹ jedoch nicht. Ein mündlicher Bescheid erscheint in Deutschland kaum vorstellbar (vgl. Fluck 2004, 194). Für Benin gilt dies nicht ohne Weiteres. Da es in Benin sehr viele Analphabeten gibt, handeln die beninischen Behörden in den meisten Fällen auch ohne schriftliche ›décision‹. (Hounton 2016: 267)

Dennoch könnten sicher auch afrikanische Staaten mit Französisch als Amtssprache wie Benin davon profitieren, wenn sie Elemente der beschriebenen deutsch- und französischsprachigen Projekte für eine klare und verständliche Verwaltungssprache – wie z.B. Erarbeitung bzw. Nutzung spezieller Redaktionsleitfäden, textbezogener Computereinsatz und schreibsprachliche Ausbildung und Schulung des Fachpersonals – stärker in die Arbeit der Verwaltung einbeziehen würden.

Literatur

- Afane, Henri Brice (2017): La régulation consulaire en Afrique Francophone. Saarbrücken.
- Becker-Mrotzek, M. (1999): Die Sprache der Verwaltung als Institutionensprache. In: L. Hoffmann u.a. (Hg.): Fachsprachen. Ein internationales Handbuch zur Fachsprachenforschung und Terminologiewissenschaft. Bd. 14.2. Berlin, S. 1391-1402.
- Bibliothèque et Archives nationales du Québec (Hg.; 2006): Rédiger ... simplement. Principes et recommandations pour une langue administrative de qualité; online unter: https://mcc.gouv.qc.ca/fileadmin/documents/publications/spl/rediger_simplement.pdf [Stand: 08.01.2018].
- Blaha, Michaela/Fluck, H.-R./Förster, Michael/Händel, Daniel (2001): Verwaltungssprache und Textoptimierung – ein Bochumer Pilotprojekt und seine Evaluation. In: Muttersprache 111, H. 4, S. 289-301.
- Bomati, Yves (2012): Dictionnaire de l'administration: les mots clés du vocabulaire administratif. Paris.
- Bundesverwaltungsamt (BVA) (2004): Behördenschreiben werden verständlicher (= Info 1827).
- Centre de linguistique appliquée de Besançon (CLA) (Hg.; 2005): Guide pratique de la rédaction administrative; online unter: www.matteoviale.it/biblioteca/approfondimenti/cosla.pdf [Stand: 26.07.2021].
- Conseil national des politiques de lutte contre la pauvreté et l'exclusion sociale (CNLE) (Hg.; o.J.): Dossier de la réunion du 18 février 2015; online unter: <https://www.cnle.gouv.fr/dossier-de-la-reunion-du-18.html> [Stand: 15.07.2021].
- Conseil d'orientation de l'édition publique et de l'information administrative (Hg.; 2016): Canada et Québec simples et clairs – Rapport de la mission d'étude avec les lauréats 2016 du Prix «Soyons clairs» sur le langage simple et clair dans les services publics; online unter: <https://www.vie-publique.fr/rapport/37333-canada-et-quebec-simples-et-clairs-rapport-de-la-mission-detude-avec> [Stand: 02.02.2022].
- Dessaul, Arne (2015): IDEMA-GmbH ist neues An-Institut der RUB; online unter: <https://idw-online.de/de/news642283> [Stand: 02.02.2022].
- Directorate-General for Translation (European Commission)/Field, Zeta (Hg.; 2012): How to write clearly; online unter: <https://op.europa.eu/en/publication-detail/-/publication/bb87884e-4cb6-4985-b796-70784ee181ce/language-en> [Stand: 23.07.2021].
- Directorate-General for Translation (European Commission) (Hg.; 2011): Proceedings of the Conference «Clear writing throughout Europe», organized by the the European Commission in Brussels, 26 November 2010. European Union 2011;

- online unter: <https://publications.europa.eu/en/publication-detail/-/publication/4f77df96-9cf9-43e3-9a31-53da10486ed4/language-en> [Stand: 08.01.2018].
- Ebert, Helmut (2011): Verwaltungssprache aus Sicht der Sprachwissenschaft. In: M. Blaha/H. Wilhelm (Hg.): Verständliche Sprache in Recht und Verwaltung. Frankfurt a.M., S. 13-23.
- Edzang, Pierre Abessolo (2010): Initiation à la rédaction et à la pratique administratives. Paris.
- Fluck, Hans-R. (2004): Sprachliche Aspekte der Bürger-Verwaltungs-Kommunikation – Situationsbeschreibung und Forschungsperspektiven. In: Muttersprache 114, H. 3, S. 193-205.
- Gandouin, Jacques/Roussignol, Jean-Marie (2004): Rédaction administrative Afrique (export) Maghreb – Afrique Subsaharienne. Paris.
- Germanistisches Institut der Ruhr-Universität Bochum und der Stadt Bochum (Hg.; 2002): Tipps zum Einfachen Schreiben; online unter: [https://www.bochum.de/C12571A3001D56CE/vwContentByKey/N26R27EF053HGILDE/\\$FILE/einfachesschreiben.pdf](https://www.bochum.de/C12571A3001D56CE/vwContentByKey/N26R27EF053HGILDE/$FILE/einfachesschreiben.pdf) [Stand: 26.07.2021].
- Göpferich, Susanne (2001): Von Hamburg nach Karlsruhe: Ein kommunikationsorientierter Bezugsrahmen zur Bewertung der Verständlichkeit von Texten. In: Fachsprache 23, H. 3-4, S. 117-138.
- Groupe franco-québécois (Hg.; 2011): Bonnes pratiques de la communication écrite dans les démarches en ligne; online unter: https://www.culture.gouv.fr/content/download/93481/file/guide_bonne-pratiq-com-ecrite-demarche-en-ligne-def.pdf [Stand: 02.02.2022].
- Hounton, V.C. Charlemagne (2016): Die Textsorte »Bescheid«. Eine kontrastive Untersuchung zur Verwaltungssprache in Deutschland und Benin. Hamburg.
- Langer, Inghard/Schulz von Thun, Friedemann/Tausch, Reinhard (2015): Sich verständlich ausdrücken. München/Basel.
- Le Fur, Dominique (Hg.; 2004): Le petit Décodeur de L'Administration. Les mots de l'Administration en clair. Paris.
- Liebermann, Erik (1984): [Karikatur ohne Titel]. In: Doll, Peter/Henke, Heinz/Joerger, Gernot/Thombansen, Eiko (Hg.): Beamticon. Der Beamte in der Karikatur. Herford, S. 20.
- Ministère de la Fédération Wallonie-Bruxelles (Hg.; 2015): Ecrire pour être lu. Comment rédiger des textes administratifs faciles à comprendre?; online unter: www.languefrancaise.cfwb.be [Stand: 24.07.2021].
- Ministère de la Fonction publique (Hg.; 2002): Discours du 5 mars 2002; online unter: <https://www.fonction-publique.gouv.fr/archives/home20111012/article218.html> [Stand: 23.07.2021].
- Ministère de la fonction publique et de la réforme de l'Etat (Hg.; 2002): Un langage clair, ça simplifie la vie!; online unter:

<https://www.rhone.gouv.fr/content/download/16040/91641/file/LARA-1.pdf>
[Stand: 02.02.2022].

- Palma, Pierre Dalla (2015): [Karikatur ohne Titel]. In: Ministère de la Fédération Wallonie-Bruxelle (Hg.): *Écrire pour être lu. Comment rédiger des textes administratifs faciles à comprendre?*; online unter: http://www.languefrancaise.cfwb.be/index.php?eID=tx_nawsecuredl&u=0&g=0&hash=7e8d6eebd9532a4185ac73e38cae4507a05048c3&file=fi-leadadmin/sites/sgll/upload/lf_super_editor/publicat/collection-guide/ecrire-pour-etre-lu__interactif_.pdf [Stand: 09.02.2022], S. 6.
- Rehbein, Jochen (1998): Die Verwendung von Institutionensprache in Ämtern und Behörden. In: Lothar Hoffmann u.a. (Hg.): *Fachsprachen, Handbücher zur Sprach- und Kommunikationswissenschaft*. Bd. 14.1. Berlin, S. 660-675.
- Schwalme, Reiner (o.J.): [Karikatur ohne Titel]. In: Keim, Walter/Saalman, Klaus in Zusammenarbeit mit dem Finanzministerium des Landes Nordrhein-Westfalen (Hg.): *Ohne Moos nix los! Eine KarikaTour durch die Welt der Steuern und Finanzen*. Alsfeld, S. 68.
- Weber, Max (1980): *Max Weber, Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*. In: Ders.: *Studienausgabe*. Hg. v. Johannes Winckelmann. Tübingen.

Mehrsprachigkeitspolitik(en) im internationalen Vergleich

EU/Deutschland, Schweiz, Indien, Südafrika

Ernest W.B. Hess-Lüttich

Abstract

Multilingual societies are confronted with special communication challenges in all social domains: in everyday life, in institutions, in education, in the media, in politics. How do multilingual societies deal with these challenges? The following paper examines this question using four selected regions as examples: Europe, Switzerland, India and South Africa. On the basis of these multilingual societies, comparative observations and linguistic findings may allow us to derive strategies for optimizing language policy that take into account the particular regional, historical, political and religious conditions in each case.

Title: *Multilingualism policies in international comparison: EU/Germany, Switzerland, India, South Africa*

Keywords: *Multilingualism; language policy; (language) domains in society; European language policy; multilingual societies in Switzerland, India, South Africa*

1. Mehrsprachigkeit und Sprachpolitik

Monolinguale Nationalstaaten sind eher die Ausnahme als die Regel. Bei über 7000 Sprachen in ca. 200 Ländern – die Zahlen variieren je nach Quelle und Zählweise (vgl. z.B. Pereltsvaig 2017; Eberhard/Simons/Fennig 2019) – muss man schon rein statistisch von der Mehrsprachigkeit eines Landes als dem Normalfall ausgehen. Mehrsprachige Gesellschaften sehen sich gegenüber einsprachigen in allen sozialen Domänen mit besonderen kommunikativen Herausforderungen konfrontiert: im Alltag, in den Institutionen, in der Bildung, in den Medien, in der Politik. Wie gehen mehrsprachige Gesellschaften damit um? Welche Ansätze verfolgen sie, um den sich aus diesen Bedingungen ergebenden Zusatzaufwand gering zu halten und das soziale Miteinander konfliktfrei zu organisieren? Entlang welcher

Parameter lassen sich diese Ansätze miteinander vergleichen und welche versprechen gegenüber konkurrierenden Ansätzen am ehesten Erfolg? Welches Verhältnis besteht zwischen politischer Macht und sprachlicher Vielfalt? Werden Sprachkonkurrenzen politisch dazu missbraucht, soziale, ethnische, ökonomische, kulturelle Asymmetrien zu verstärken (vgl. Sarangi 2009)?

Das sind unsere Ausgangsfragen, wenn wir unseren Blick auf exemplarisch ausgewählte Regionen lenken, die in je unterschiedlicher Weise mit den kommunikativen Problemen multilingualer Sprachgemeinschaften umgehen und sie sprach- und bildungspolitisch zu lösen versuchen: Die europäische Staatengemeinschaft mit ihren 24 Amtssprachen, Deutschland mit seinen (türkischen, arabischen, sorbischen u. a.) Minderheiten, die Schweiz mit ihren vier, Südafrika mit seinen elf offiziellen Landessprachen, Westafrika mit seiner Spannungsbalance zwischen kolonialen und indigenen Verkehrssprachen, Indien mit den (außer Englisch) 22 weiteren (im Anhang acht der Verfassung aufgeführten) Amtssprachen, die nach letztem Zensus (2011) neben über 100 weiteren Sprachen in Gebrauch sind. Lassen sich aus den vergleichenden Beobachtungen und linguistischen Befunden möglicherweise sprachpolitische Optimierungsstrategien ableiten? Welchen regionalen, historischen, politischen, religiösen Sonderbedingungen ist dabei Rechnung zu tragen?

In Deutschland gilt der Erwerb des Deutschen neuerdings (d. h. nach jahrzehntelanger Verdrängung des Problems: siehe Hess-Lüttich 1985) als Schlüssel für eine gelingende Integration fremdsprachiger Immigranten (vgl. Hess-Lüttich 2014; 2019).¹ Betrachtet man Immigration als Herausforderung Europas, so gerät dessen Mehrsprachigkeit unweigerlich in den Blick, denn das kulturelle Selbstverständnis der europäischen Länder als Nationalstaaten ist (anders als beispielsweise in Südostasien, wo manchmal Religionen wichtiger sind) seit dem 19. Jahrhundert wesentlich durch die Sprache begründet, auch wenn die Erwidern der ehemaligen Integrationsbeauftragten Aydan Özoğuz (SPD) auf die Leitkultur-Thesen des ehemaligen Innenministers Thomas de Maizière (CDU) im Berliner *Tagesspiegel* (vom 14.5.2017) – »Eine spezifisch deutsche Kultur ist, jenseits der Sprache, schlicht nicht identifizierbar«² – einen wütenden Shitstorm in den Medien provozierte.

1 Nach dem altrömischen Rechtsgrundsatz »Pronuntiatio sermonis in sexu masculino ad utrumque sexum plerumque porrigatur« (Corpus Iuris Civilis Dig. 50, 16, 195) und im Einklang mit höchstrichterlicher Rechtsprechung (s. BVG-PersonenstandsUrteil 1 BvR 2019/16 v. 10.10.2017 gem. Art. 2 Abs. 1 i.V.m. Art. 1 Abs. 1 GG und BGH-PersonenbezeichnungsUrteil VI ZR 143/17 v. 13.03.2018), aber auch in vager Erinnerung an dereinst gültige Regeln der deutschen Grammatik und stilistischen Form möge das generisch-inklusive Maskulinum in diesem Beitrag Personen *jedweden* Geschlechts bezeichnen.

2 Online verfügbar unter: <https://causa.tagesspiegel.de/gesellschaft/wie-nuetzlich-ist-eine-leitkultur-debatte/leitkultur-verkommt-zum-klischee-des-deutschseins.html> [Stand: 15.07.2021].

Den Terminus *Mehrsprachigkeit* oder *Multilingualismus* habe ich hier zunächst informell eingeführt und im landläufig-alltagssprachlichen Sinne gebraucht, denn auch in der Linguistik wird der Begriff keineswegs immer wohldefiniert und einheitlich verwendet (vgl. Oksaar 2003; Dembeck/Parr 2017; Eberhard/Simons/Fennig 2019). Im Sinne des gesteuerten und ungesteuerten Spracherwerbs unterscheiden wir herkömmlich zunächst zwischen der alltagsweltlich erworbenen und der institutionell vermittelten Mehrsprachigkeit (vgl. Werlen 1997). Während in vielen afrikanischen Ländern Mehrsprachigkeit eine gleichsam naturwüchsige Selbstverständlichkeit sei, meint Utta v. Gleich – »In Africa it is almost taken for granted to be multilingual and to use various local African languages plus English/French as official language« (v. Gleich 2004: 137) – sei bildungsferneren Menschen in Lateinamerika oft nur ihre Muttersprache (meist Spanisch bzw. brasilianisches Portugiesisch oder eine der indigenen Indio- und Amazonassprachen) geläufig, wobei sie die Unterschiede in der Bewertung mehrsprachiger Kompetenz in solchen der (De-)Kolonisation begründet sieht (was z.B. auch für die indische Sprachpolitik gilt, doch dazu später).

Ebenso uneinheitlich wie der Mehrsprachigkeitsbegriff wird der Terminus *Sprachpolitik* verwendet: einerseits entspricht er etwa dem englischen *language policy* und zielt auf den Schutz der Sprachen von Minderheiten, andererseits klingt darin auch *language politics* an, die nach Dominanz einer Sprache zu Lasten anderer strebt (wie im Kolonialismus oder aktuell im neuen Nationalitätsgesetz in Israel, in dem das Hebräische zur offiziellen Landessprache erklärt und die bisherige zweite Amtssprache Arabisch zu einer Nebensprache mit Sonderstatus herabgestuft wird). Von der *Sprachpolitik* (und ihren beiden Bedeutungen) ist zudem noch die *Sprachplanung* (*language planning*) zu unterscheiden, die das Sprachverhalten von Menschen aus politischen Gründen zu beeinflussen und zu steuern versucht. Alle drei Aspekte werden für den Vergleich von Mehrsprachigkeitspolitik(en) relevant.

2. Mehrsprachigkeitspolitik in Europa

Die 24 offiziellen Sprachen der EU sind *gleichberechtigt*, aber nicht *gleichrangig*.³ Alle EU-Bürger haben (gemäß § 21 des Vertrages von Maastricht) grundsätzlich das Recht, mit den EU-Institutionen in ihrer eigenen Sprache zu kommunizieren und alle offiziellen Dokumente der EU in Übersetzung anzufordern. Diese werden jedoch i.d.R. zunächst meist nur in den *Verfahrenssprachen* Englisch und Französisch

3 Bulgarisch, Dänisch, Deutsch, Englisch, Estnisch, Finnisch, Französisch, Griechisch, Irisch, Italienisch, Kroa-tisch, Lettisch, Litauisch, Maltesisch, Niederländisch, Polnisch, Portugiesisch, Rumänisch, Schwedisch, Slowakisch, Slowenisch, Spanisch, Tschechisch und Ungarisch (http://europa.eu/european-union/about-eu/eu-languages_de [27.10.2021]).

Der Verständigung über die Landesgrenzen hinweg dient auch das nach Desiderius Erasmus von Rotterdam (1465-1536) benannte Programm, das es in jedem Jahr zahllosen Studenten und Dozenten ermöglicht, sich vorübergehend in einem anderen europäischen Land fortzubilden. (Insofern ist der Zynismus einer rechtsradikal-europafeindlichen Partei im deutschen Parlament kaum zu überbieten, seit 2018 ausgerechnet den Namen des großen paneuropäischen Humanisten für ihre aus Steuern finanzierte Parteistiftung zu missbrauchen.) Die Sprachenvielfalt bringt nicht zu unterschätzende Probleme mit sich, woran z.B. Barbara Pozzo und Valentina Jacometti in der Einleitung zu ihrem Sammelband über *Multilingualism and the Harmonisation of European Law* im Hinblick auf den immensen Bedarf an Übersetzungen erinnern (Pozzo/Jacometti 2006: 4):

On the other hand, multilingualism is considered in some respects as being undoubtedly a treasure-house of European culture, while at the same time the source of innumerable problems, when it comes to drafting, translating and interpreting acts produced by Community institutions in all the various official languages. [...] At an operative level, it has often been said that translating into and from each official language is no longer a practical proposition, in that nowadays it is necessary to navigate among 380 possible language combinations.

Das ist natürlich auch ein bedeutender Kostenfaktor. Nicht unproblematisch erscheint mir auch der ökonomische Bias, der alle Verlautbarungen zur Mehrsprachigkeitspolitik leitmotivisch durchzieht (vgl. Studer/Kreislermaier/Flubacher 2008). Dem entspricht die zunehmende Dominanz des Englischen, was ökonomisch praktisch ist, aber den Minderheitensprachen nicht hilft (vgl. Nißl 2011). Deren Förderung ist entsprechend selektiv und bislang weder besonders wirksam noch langfristig nachhaltig; die Migrantensprachen werden zudem ausdrücklich ausgeschlossen, was integrationspolitisch erkennbar anachronistisch wirkt. Das komplexe Verhältnis von Sprachgemeinschaft, Identität, Nationalität ist damit noch gar nicht angesprochen, auch nicht das von Sprachkontakt und Sprachkonflikt (vgl. Földes 2005) und erst recht nicht das von Standardsprachen und regionalen bzw. sozialen Varietäten (vgl. Hess-Lüttich 1983). Mit dem Austritt Großbritanniens Ende 2020 gewinnt die Diskussion über das Primat oder die Dominanz des Englischen als europäischer *lingua franca*, Amts- und Verkehrssprache sowie über die exorbitanten Kosten des Übersetzungsdienstes wieder an Fahrt.

3. Mehrsprachigkeitspolitik in der Schweiz

Nach verbreiteter Auffassung gilt die Schweiz im Hinblick auf ihre Sprachenpolitik und im Umgang mit der Mehrsprachigkeit ihrer Bevölkerung als Vorbild für das

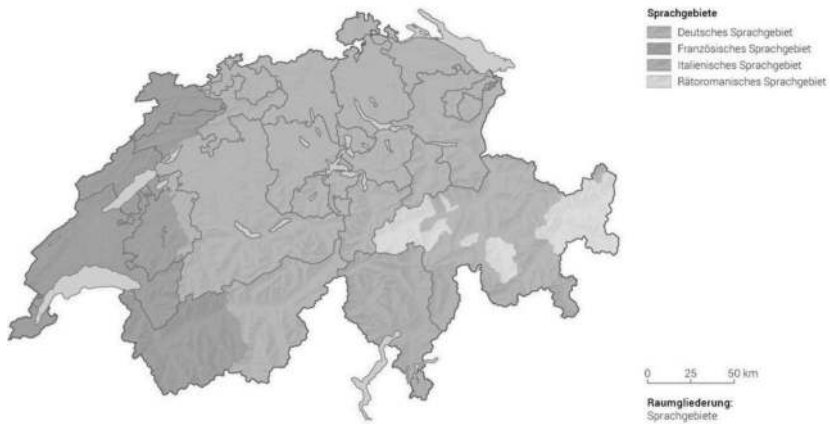
vielsprachige Europa.⁴ Ihr sprachlicher Föderalismus wird hervorgehoben, wonach die Landesteile ihre eigenen sprachpolitischen Ansätze verfolgen könnten, aber ihre Sprachen als Landessprachen respektiert seien (vgl. Siguan 2001). Die Mehrsprachigkeit des bis 1803 rein deutschsprachigen Landes wurde mit der Föderationsverfassung von 1848 sozusagen offiziell; ihr Sprachenartikel wurde als § 116 in die Bundesverfassung der *Confœderatio Helvetica* übernommen, der Deutsch, Französisch und Italienisch und – seit 1938 – auch Rätoromanisch als Nationalsprachen der Schweiz festschreibt (vgl. Widmer u.a. 2004). 1996 wird der Artikel ergänzt, das Rätoromanische erhält den Rang einer Teilamtssprache. In der neuen Bundesverfassung, seit 2000 in Kraft, rückt die Mehrsprachigkeit weiter nach vorn: in § 4 wird sie als Wesensmerkmal der Schweiz definiert, in § 18 wird die *Sprachenfreiheit* als Grundrecht verankert, das den Gebrauch der Muttersprache schützt. Weiter hinten, im § 70, wird das Grundrecht durch *Amtssprachenregelung* und *Territorialprinzip* allerdings wieder eingeschränkt: die Kantone (im dreisprachigen Graubünden auch die Gemeinden) legen Amts- und Schulsprachen fest, sodass Familien, die von der Westschweiz in die Ostschweiz ziehen oder von dort in die Südschweiz, in der Schule und auf den Ämtern leider die Sprache wechseln müssen. So findet die Freiheit der Muttersprache ihre Grenzen an denen des Kantons (vgl. Koller 2000).

Die Einzelheiten regelt ein Sprachengesetz (SpG), das 2010 in Kraft trat und Maßnahmen vorsieht zur Förderung der Sprachkompetenz in den Landessprachen, zum Austausch zwischen Sprachterritorien, zur Unterstützung von sprachpolitischen Projekten und zum Auf- und Ausbau eines (2008 an der Universität Freiburg/Fribourg gegründeten und heute von Thomas Studer geleiteten) Instituts für Mehrsprachigkeit. Die Behörden haben (nach § 5.2 SpG) die Amtssprachen übrigen »in ihren Standardformen« zu verwenden, was auch für die Schule gilt (§ 15.1 SpG), mindestens eine weitere Landessprache sowie eine weitere Fremdsprache sei zu lernen (§ 15.3 SpG). Von den 26 Kantonen sind 17 deutschsprachig, vier französischsprachig, einer italienischsprachig (Tessin); drei sind zweisprachig (Bern, Freiburg, Wallis), einer dreisprachig (Graubünden). Die Sprachgrenzen und das Verhältnis der Landessprachen untereinander sind seit über 100 Jahren relativ stabil: über 62 % der Schweizer sprechen als Muttersprache das, was sie als Deutsch bezeichnen (bzw. »Schweizerdeutsch«), knapp 23 % Französisch, ca. 8 % Italienisch (bzw. Tessiner Dialekt), 0,5 % Rätoromanisch bzw. Rumantsch, auf das noch zurückzukommen sein wird (Abb. 2).

Soweit die juristischen Grundlagen und statistischen Daten, die freilich nicht unbedingt den »gefühlten« Verhältnissen entsprechen. Die frankophone Minderheit etwa fühlt sich trotz aller Förderungen sprachpolitisch gegenüber den deutschsprachigen Kantonen benachteiligt, die Tessiner sehen das gelassener, die Grau-

4 Zum folgenden Abschnitt siehe ausführlicher Ammon 1995 und Hess-Lüttich 2006 (die Angaben wurden soweit nötig auf den heutigen Stand von 2018 angepasst).

Abb. 2: Sprachregionen der Schweiz



© Bundesamt für Statistik, Bern [01.11.2020]

bündner sprechen meist ohnehin drei Sprachen (vgl. Bichsel 1994; Cichon 1998). Sie sind damit in mehrfachem Sinne Minorität, denn Mehrsprachigkeit einer Gesellschaft heißt nicht notwendigerweise auch zugleich Mehrsprachigkeit ihrer Mitglieder. Man unterscheide hier deshalb die individuelle Mehrsprachigkeit von der sozialen bzw. kollektiven oder institutionellen (vgl. Lüdi/Py 1994). Die individuelle Mehrsprachigkeit beschränkt sich im Grunde auf eine schmale Oberschicht der sogenannten *Kaderleute* in den wirtschaftlichen Ballungszentren um Zürich und Basel, auf die Tourismusgebiete im Tessin sowie auf ein paar Grenzregionen im Wallis und um Biel/Bienne und Freiburg/Fribourg (vgl. Lüdi/Werlen 2005).

Die restlichen Gebiete sind in sich nicht etwa homogen, sondern weisen eine Fülle von Varietäten auf. In der Deutschschweiz werden bekanntlich unter nahezu allen Umständen die alemannisch-schwyzerdütschen Dialekte gesprochen (Standarddeutsch gilt als *Schriftsprache* – Stichwort: *mediale Diglossie* – und ist auf bestimmte institutionelle Rituale und einige performative Sprechakte beschränkt, z.B. Urteilsverkündungen, Gebete u.ä.). Im Süden sind die lokalen italienischen Dialekte nur im privaten Umfeld noch lebendig, überregional ist der lombardische Dialekt in Gebrauch, aber in offiziell-öffentlichen Situationen und gegenüber Fremden würde etwas anderes als die italienische Standardsprache als unpassend empfunden (vgl. Lurati 2000; Moretti 2003). Im Westen klingt im Akzent das alte Patois (< *patte* >Pfofe<) der Romandie durch, der aber unbeschadet allerlei regionaler Besonderheiten (etwa in der Zählweise z.B. *septante* statt *soixante-dix*) als Ausdruck mangelnder Bildung und sozialer Benachteiligung oder rückständiger Lebensart

gewertet wird, was leicht zu entsprechenden Verzerrungen in der Wahrnehmung deutschschweizerischer Spracheinstellungen in dieser Frage führt (vgl. Kolde/Näf 1996).

In Graubünden ist die Situation noch unübersichtlicher (vgl. Liver 2000; Coray 2003). Rätoromanisch wurzelt wie das verwandte Ladinische und Friaulische in einer mit Latein gemischten rätischen Ursprache, aus der sich im 16. Jahrhundert die fünf hier gültigen Idiome Surselvisch, Sutselvisch, Surmeirisch, Puter und Vallader als gleichberechtigte Schulsprachen entwickelt haben, die von ca. 60.000 Schweizern gesprochen wird. Daraus wurde erst 1980 von Heinrich Schmid das *Rumantsch Grischun* als ihnen gemeinsame Schriftsprache geschaffen, die seither als Rechts- und Verwaltungssprache (und seit 1996 als Amtssprache im Verkehr mit dem Bund) verwendet wird, die aber so niemand spricht. Dafür wird sie mit sprachpflegerischer Anstrengung auf allerlei andere Textsorten wie Formulare, Gebrauchsanweisungen, Werbebroschüren etc. übertragen. Die *Lia Rumantscha* verweist (unter www.liarumantscha.ch) auch stolz auf ihren zunehmenden Gebrauch bei einigen (offensichtlich finanziell unabhängigen) literarischen Autoren aus der Gegend. Sie bleibt indes nicht unumstritten: manche machen von ihr das Überleben des Rätoromanischen abhängig, für andere bedeutet sie das »Todesurteil für die fünf romanischen Idiome und damit den Untergang der vierten Landessprache schlechthin« (Pedretti 1994: 361). Dem Sprachtod (*language loss*) sucht der Bund mit Wiederbelebnungsmaßnahmen (*revitalisation*) vom Kindergarten bis zur Bundesverfassung (§ 116.3 BV) entgegenzuwirken (vgl. Lüdi/Werlen 2005).

Davon begrenzt beeindruckt können die meisten Graubündener im Zweifel aber auch Deutsch und meistern damit mühelos eine mehrfach gestaffelte doppelte Diglossie: in der Gemeinde Bivio z.B. im südlichen Graubünden leistet sich die Sprachgemeinschaft den Luxus von drei Sprachen für den Schriftverkehr (Rumantsch Grischun, Italienisch, Deutsch) und sechs Varietäten für den mündlichen Umgang miteinander (vgl. Kristol 1984): die lokale Ortsmundart (Bivio) oder den Dialekt von Bergell (Soglio), den Regiolekt von Surmeir, die lombardische Umgangssprache, dazu einen schwyzerdütschen Dialekt und zur Not das Schriftdeutsche, soweit man nicht lieber ins Italienische oder gleich ins Englische flüchtet.

Das Englische wächst derweil inoffiziell als fünfte Landessprache heran, was seit seiner Einführung als erste Fremdsprache in einigen Kantonen der Deutschschweiz (zu Lasten der anderen Landessprachen) vor allem in der frankophonen Westschweiz für Diskussionen sorgt. Die einen bekämpfen den Trend als Anschlag auf die vermeintliche Mehrsprachigkeit und schleichenden Ersatz der Kenntnis der Landessprachen durch eine *lingua franca*, die alle gleich schlecht beherrschen. Die anderen (meist die Jüngeren) begrüßen ihn als elegante Lösung des eigentlichen Problems, das der zunehmenden Aversion gegen das Deutschlernen in der West- und Südschweiz zugrunde liegt: dem Insistieren der Deutschschweizer auf ihren Dialekten im Gespräch (vgl. Murray 2003).

In der Tat sind immer weniger Schüler der Süd- und Westschweiz mit dem Landessprachenargument für den mühseligen Erwerb des (Standard-)Deutschen zu gewinnen, wenn sie ihren Aufwand im Kontakt mit den Deutschschweizern nicht durch bessere Verständigung vergolten sehen (vgl. Hess-Lüttich 2000). Dem Deutschunterricht wird heute in der lateinischen Schweiz mit merklichem Widerwillen und spürbarer Resignation begegnet (vgl. Facon 1996; Rellstab 2021). Der Sprachregionalismus verschärft sich, der Graben wird tiefer, und schuld sei das aus frankophonem Sicht unverständliche Schwyzerdütsch (vgl. Koller 2000). Selbst die Tessiner bleiben dann lieber bei ihrer Herkunftssprache, die sie bei einem Umzug in die Romandie relativ rasch zugunsten des Französischen ablegen.

Umgekehrt kommt es den Deutschschweizern immer weniger in den Sinn, im Umgang mit ihren Landsleuten auf ihren Dialekt zu verzichten. Dann eben lieber Englisch, das ihnen näher ist und leichter scheint als das Hochdeutsche, das sie immer trotziger und ungeachtet aller linguistischen Befunde als Fremdsprache einstufen. Die tieferen Gründe für diesen merkwürdigen ›Sonderfall‹ in Europa werden vielerorts erforscht (vgl. Häcki Buhofer/Burger 1998). Denn die Situation ist weder gottgegeben noch im helvetischen Genom angelegt, sondern eine sprachhistorisch jüngere Entwicklung der letzten 100 Jahre (vgl. Koller 2000: 586). Neben den verständlichen politischen und historischen Gründen (Abgrenzung zu Deutschland) beschleunigen zwei Institutionen eine Entwicklung, die manche bereits im Übergang von einer schleichenden *Hollandisierung* zu einer galoppierenden *Belgisierung* sehen (vgl. Altermatt 1996: 9; 1997): die Schulen, die den standardsprachlichen Unterricht zugunsten der Dialekte vernachlässigen, und die elektronischen Medien, die sich vom Dialektgebrauch in der Deutschschweiz höhere Quoten versprechen. Die Sprachgrenzen sind auch Mediengrenzen. Die Schweiz wird überdies von den großen Medienangeboten der drei angrenzenden Sprachgebiete überlagert. Angesichts dieser Medienangebote aus Deutschland, Frankreich und Italien liegt die Nutzung *fremdsprachiger* Medien in der Schweiz trotz vielfältiger Förderung bei gerade mal 3 % (vgl. Hess-Lüttich 2003; Blum 2014).

4. Mehrsprachigkeitspolitik in Indien

Ähnlich wie die EU und die Schweiz hat auch Indien eine föderale Struktur mit 28 Bundesländern (und 7 bundesunmittelbaren Unionsterritorien). Die Bundesländer sind im Hinblick auf ihre territoriale Größe und Einwohnerzahl mit europäischen Ländern vergleichbar. Allerdings ist die sprachliche Vielfalt mit je nach Zählweise 121 (vgl. Zensus 2011) bis 427 Sprachen aus mindestens fünf Sprachfamilien (Indo-Arisch, Dravidisch, Austro-Asiatisch, Tibeto-Birmanisch, Andamanesisch) deutlich größer (vgl. Eberhard/Simons/Fennig 2019). Überregionale Landessprachen sind Hindi und Englisch, dazu sind zusätzlich 21 Amtssprachen offiziell anerkannt (As-

samese, Bengalisch, Bodo, Dogri, Gujrati, Kannada, Kashmiri, Konkani, Maithili, Malayalam, Marathi, Meitei, Nepali, Oriya, Panjabi, Santali, Sanskrit, Sindhi, Tamil, Telugu, Urdu).⁵

Abb. 3: Sprachregionen in Indien im Überblick



© https://de.wikipedia.org/wiki/Sprachen_Indiens [01.11.2020]

Auf die extrem komplexe (Kolonial-)Geschichte kann ich hier nicht eingehen, aber sprachpolitisch interessant ist der Umstand, dass sich das unabhängig ge-

5 Wichtige Hinweise zur indischen Mehrsprachigkeitspolitik verdanke ich im Folgenden meinem Schüler Abhimanyu Kumar Sharma, PhD (Cantab.), der seit 2019 als Professor of German Linguistics an der renommierten Jawaharlal Nehru University in New Delhi lehrt; außerdem danke ich Anil Bhatti für die Einladung zu einem Gastsemester (2005) ebendort, während dem mein Interesse an der Mehrsprachigkeit Indiens geweckt wurde.

wordene Indien 1956 auf sprachlicher Basis eine neue Gliederung in 14 Bundesländer und 7 Unionsterritorien gab. Dabei kam es zu allerlei Überschneidungen und Überlappungen, sodass auch zwei- und mehrsprachige Regionen entstanden. Neben Englisch als der Kolonialsprache gewann die am weitesten verbreitete indische Sprache Hindi in §343 als »official language of the Union« Verfassungsrang und wurde damit maßgeblich für die Kommunikation im öffentlichen Sprachgebrauch bzw. im amtlichen Verkehr der Exekutive auf Bundes- und Landesebene. In der Judikative indes dominiert nach wie vor Englisch, das inzwischen weniger als Kolonialsprache wahrgenommen wird – zur Abgrenzung pflegt man die spezielle Varietät des *Indian English* – denn als neutrale Instanz in der Konkurrenz der indigenen Sprachen.

Dennoch forciert die Bundesregierung die Modernisierung und Standardisierung des Hindi durch zahlreiche sprachpolitische Maßnahmen, durch die Gründung eines Zentralen Spracheninstituts und etlicher Kommissionen, Akademien, Trainingsprogramme, Stipendien.⁶ Zeitungen, Radio- und Fernsehsender sind in den meisten Sprachen verfügbar; die Literatur- und Filmförderung dient der Pflege aller offiziellen Sprachen (vgl. Bhatia/Wei/Sharma 2003); die Universitäten tragen in ihren Sprachabteilungen das ihre dazu bei, spezielle Programme gibt es für Sanskrit, Arabisch, Persisch, Pali und Pakrit.

Ähnlich wie in Europa und der Schweiz fordert die *Three Language Formula* den schulischen Erwerb von (mindestens) drei Sprachen: die jeweilige Regionalsprache, Hindi (bzw. eine andere Regionalsprache in den Hindi-sprachigen Regionen), Englisch und/oder eine andere lebende europäische Sprache wie Deutsch, Französisch oder Russisch. Diese nationale Vorgabe der Sprach(en)politik findet freilich nicht in allen Bundesländern Beachtung, bei denen (ähnlich wie in Deutschland) die Bildungshoheit liegt, was immer mal wieder zu Konflikten führt, die vor allem den Status jeweiliger Regionalsprachen in der Konkurrenz mit den Nationalsprachen betreffen. Sprachkonflikte entzündeten sich auch an dem ursprünglichen Plan, Hindi als alleinige Nationalsprache zu installieren, was z.B. für die Tamilen inakzeptabel war, die über eine jahrtausendealte Sprach- und Literaturtradition verfügen. Wie in der EU und der Schweiz war die Drei-Sprachenpolitik für die innerstaatliche Verständigung nur begrenzt erfolgreich; in den Hindi-Regionen lernen die Menschen lieber Sanskrit als die Sprache des benachbarten Bundeslandes, in Nordindien wurden die südindischen Sprachen nicht gelernt und umgekehrt.

6 Indische Organisationen, die im Bereiche der Förderung und Entwicklung der Sprachen tätig sind: Central Hindi Directorate, Commission for Scientific and Technical Terminology, Kendriya Hindi Sansthan, Central Institute of Indian Languages, National Translation Mission, National Council for Promotion of Urdu Language, National Council for Promotion of Sindhi Language, English and Foreign Language University, Rashtriya Sanskrit Sansthan, Maharishi Sandipani Rashtriya Veda Vidya Pratishthan, Central Institute for Classical Tamil u.a.

Die berühmte *Eighth Schedule*, die eingangs erwähnte Liste der 23 Amtssprachen, sorgt seit Jahrzehnten für Konfliktstoff, weil das Kriterium für die Aufnahme einer Sprache in diese Liste – also eine eigene Literatur- und Medientradition – nicht immer konsequent Anwendung findet (vgl. Dutt 2006). Es sind auch keine demographischen, kulturellen oder linguistischen Kriterien ausschlaggebend, sondern eher solche des politischen Einflusses. Die Aufnahme von Urdu war z.B. eine politische Konzession an die Muslime, obwohl es sich außer in der Lexik (mit Integrierten aus dem Persischen) kaum von Hindi (mit seinen Sanskrit-Ursprüngen) unterscheidet. Umgekehrt wurde die Aufnahme in die Liste dem von gut 33 Millionen Sprechern gebrauchten Bhoipuri als einer Hindi-Varietät verwehrt. Marwari im Bundesland Rajasthan hat es nicht geschafft, weil die Sprecher der anderen Sprachen (Mewari, Harauti, Malvi, Dhundhari, Urdu, Panjabi) sich benachteiligt fühlten. Voraussetzung zur Anerkennung als *klassische Sprache* (wie Sanskrit, Pali und Prakrit) ist der Nachweis einer literarischen Tradition von 1500-2000 Jahren, dann besteht Aussicht auf Förderung ihrer Erforschung. Als Tamil 2004 diesen privilegierten Status erkämpft hatte, reklamierten die Vertreter von Kannada und Telugu das auch für ihre Sprachen, wogegen die Tamilen wiederum vor Gericht zogen. Der Sprachenkonflikt schwelt bis heute.

Ein weiteres bis heute virulentes Problem ist die Abgrenzung zwischen Sprachen (*languages*) und Varietäten (*mother tongues*), was zu bizarren Schwankungen in der Zählung der Sprachen in Indien geführt hat. Der erste *Linguistic Survey* 1816 von W. Marey zählte 33 Sprachen, Grierson kam 1923 in seinem legendären *Linguistic Survey of India* auf 250 Sprachen und 750 Dialekte (vgl. Varma 1972). Sarangi (2009) erinnert an einen Zensus, der 1881 3000 *mother tongues* notiert, 1961 sackte die Zahl auf 1652, 1981 stieg sie auf fast 7000, 1991 gar auf 10.400, aber nur 114 *Sprachen* wurden gefunden. Heute gilt die von Gordon (zuerst 2005) geschätzte Angabe von 427 Sprachen als sprachwissenschaftliche (nicht aber sprachpolitische) Grundlage. Die von der Regierung als *rationalization process* betriebene Subsumtion von Dialekten unter die regional je dominante Sprache hat in besagtem Zensus zu 121 Sprachen geführt, was sprachpolitisch jedoch als *reductionist policy* kritisiert wird, die viele Sprecher ihrer sprachlichen Identität beraube. Dabei verbietet Art. 29 der indischen Verfassung die Diskriminierung aufgrund der Sprache genauso wie die aufgrund von Religion, Rasse oder Kaste und garantiert allen Bürgern das Recht zur Bewahrung ihrer Sprache, Schrift und Kultur. Ob das auch für die gefährdeten Stammessprachen mit unter 10.000 Sprechern gilt, die in keinen Zählungen auftauchen? Dafür sind sie immerhin ein beliebtes Objekt ethnolinguistischer Forschung. Derweil ist Englisch, wenn auch mit starkem Akzent (Indian English), weiter auf dem Vormarsch. So wird aus der einstigen Kolonialsprache ein Vehikel zur Integration vielsprachiger Gesellschaften in einer Kommunikationsgemeinschaft.

5. Mehrsprachigkeitspolitik in Südafrika

Dasselbe gilt häufig auch für die Länder der ehemaligen Kolonialmächte in West-, Ost- und Zentralafrika, in denen Französisch, Englisch und teilweise Portugiesisch (in Angola und Mosambik) oft als Amts- und überregionale Verkehrssprachen (*linguae francae*) fungieren.⁷ So ist beispielsweise in Kenia mit über 40 Ethnien Englisch Amts- und Parlamentssprache, während die zweite Amtssprache KiSwahili im Rechtswesen nur auf unteren Ebenen der Gerichte zugelassen ist und die Einheimischen ca. 50 verschiedene Sprachen sprechen (zu 60 % diverse Bantusprachen). Im Senegal ist Französisch Amts- und Unterrichtssprache, obwohl die Mehrheit der Bevölkerung weder lesen noch schreiben kann und nur lokale Sprachen spricht. Viele Intellektuelle dort vertreten daher die Meinung, dass an den Schulen auch in den überregionalen indigenen Sprachen unterrichtet werden sollte. Allerdings entzündet sich dann wie so oft in mehrsprachigen Gesellschaften sofort ein Streit an der Frage der Sprachenwahl. Einige plädieren daher dafür, neben Französisch wenigstens die am weitesten verbreitete Sprache Wolof als zweite Amts- und Unterrichtssprache anzuerkennen.⁸ Dagegen opponieren indes die Sprecher der anderen, weil sie dann um Bestand und Eigenständigkeit ihrer eigenen Sprachen fürchten und deshalb lieber die Kolonialsprache Französisch als das zwar einheimische, aber dann als dominant empfundene Wolof für den öffentlichen und institutionellen Gebrauch lernen.

Deutlich mehr Freiraum genießen die nicht-europäischen Sprachen seit dem Ende der Apartheid 1994 in Südafrika, was die dortige Sprachenpolitik freilich auch nicht einfacher macht; ich habe sie immer noch nicht vollständig durchschaut, obwohl ich seit mehr als zwölf Jahren einen Teil des Jahres dort verbringe.⁹ Die Verfassung führt in Art. 6 Abs. 1 elf amtliche Landessprachen auf, und entsprechend viele Namen hat das Land: Englisch, Afrikaans, isiXhosa, isiZulu, Siswati,

7 In Moçambique mit mehr als 40 Sprachen (überwiegend Bantusprachen) ist Portugiesisch einzige Amtssprache.

8 Wolof bezeichnet zugleich Stamm und Sprache. Die Wolof sind zu finden im Westen (in Dakar und Umgebung), im Zentrum (das den ehemaligen Königreichen Kadjoor, Baol, Saloum entspricht) und im Norden (dem ehemaligen Königreich Walo). 47 % der Bevölkerung sind Wolof, deren Sprache aber von 90 % verstanden (und z.T. auch gesprochen) wird (vgl. Diop 2016: 403-409).

9 Von 2007 bis 2017 wirkte ich (neben meinem Ordinariat an der Universität Bern während der dortigen Semesterferien im Winter ehrenamtlich) als Honorarprofessor am Department of Modern Languages der University of Stellenbosch, seit 2014 habe ich einen zweiten Wohnsitz in Kapstadt und kooperiere dort im Rahmen des »Kap-Kolloquiums für Deutsche Sprache und Literatur« mit der Stellenbosch University, der University of Cape Town (UCT) und der University of Western Cape (UWC). 2021 wurde ich zum Honorarprofessor an der UCT ernannt.

Süd-Ndebele, Sesotho, Sepedi, Xitsonga, Setswana, Tshivenda. Es gehört damit wie Indien (und Bolivien, *nota bene*) zu den Ländern mit den meisten offiziell anerkannten Nationalsprachen. Daneben gibt es die Sprachen von Sprechern südostasiatischer Herkunft aus früheren Immigrationswellen vor allem aus Indien (Gujarati, Tamil), Indonesien (Java) und Malaysia (Kap-Malayisch) sowie mit der zunehmenden Immigration von Chinesen neuerdings diverse Varietäten des Chinesischen im Gefolge der wirtschaftlichen Investitionen der chinesischen Regierung in Länder des afrikanischen Kontinents. Schließlich gibt es noch die Sprachen der zahlreichen (oft illegalen) Einwanderer aus den ärmeren Ländern des südlichen Afrikas und des Subsahel wie Simbabwe, Kongo, Malawi, Zambia – womit Südafrika ein ähnliches Flüchtlingsproblem hat wie Deutschland (dort besonders im Jahre 2015) mit einer entsprechenden öffentlichen Debatte und xenophoben Reaktionen in den *Social Media*.

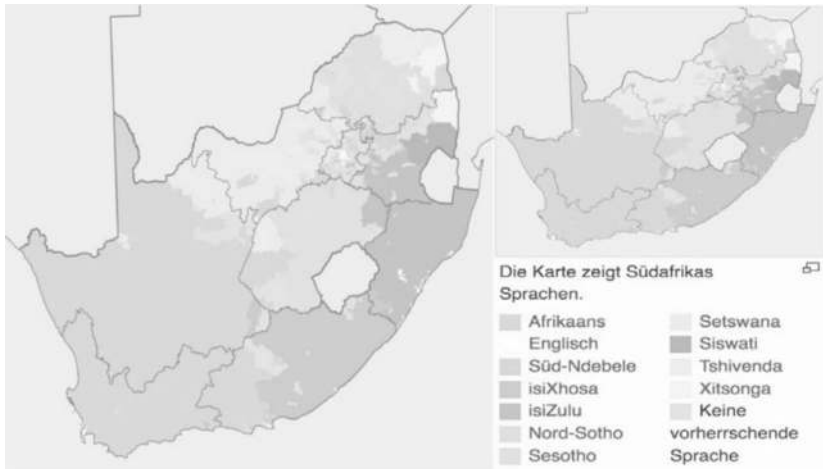
Südafrika hat zwar immer noch die größte europäischstämmige Bevölkerung Afrikas, aber der Anteil der *Weiß*en beträgt aufgrund anhaltender Emigration und demographischer Ungleichgewichte in der Bevölkerungsentwicklung heute unter 10 % (gegenüber mehr als 20 % in den 50er Jahren), die (im Südwesten = Western Cape) meist Afrikaans sprechen (ca. 60 %) und/oder Englisch (ca. 40 %), wobei sich aber je nach Statistik die Anteile rasch zugunsten des Englischen verschieben, weil die *Weiß*en und Farbigen i. d. R. zweisprachig aufwachsen und weil zudem das Englische als Verkehrssprache bei den meisten Schwarzen, Farbigen und Asiaten (die Einteilung der alten Verfassung wird in der Statistik immer noch benutzt) sowie europäischen Immigranten (außer Niederländern) beliebter ist als das politisch-historisch oft mit dem Apartheidsregime assoziierte Afrikaans. Entsprechend nervös reagieren die *weiß*en Afrikaanssprecher (Buren) und verteidigen ihre Muttersprache mit aller Entschlossenheit als Unterrichtssprache an Schulen und Universitäten (exemplarisch führt die Eliteuniversität Stellenbosch seit Jahren einen diesbezüglichen Sprachenstreit, der oft, nicht immer, auch mit politischen Orientierungen korreliert).¹⁰

Die Schwarzen sprechen zumeist eine der zahlreichen Bantusprachen, wobei sie regional unterschiedlich verbreitet sind: im Süden und Südosten isiXhosa (mit ca. 22 % LI-Sprecher-Anteil an der Gesamtbevölkerung), im Osten isiZulu (ca. 30 %), im Norden Setswana (ca. 10 %), im Zentrum Sesotho (ca. 10 %), im Nordosten (Transvaal) Sepedi (ca. 12 %), Tshivenda, Xitsonga, SiSwati, Süd-Ndebele und andere Sprachen wie Nord-Ndebele, Fanakalo, Lobedu, Phuti, Khoe und die

10 Der renommierte Historiker Hermann Giliomee schildert die Zukunft des *Afrikaanertums* und des Afrikaans in eher düsteren Farben: Giliomee 2003; siehe hierzu Pakendorf 2016; zuletzt Giliomee 2019.

Sprachen der Ureinwohner wie die San und Khoikhoi, die in den Grenzregionen zu den nördlichen Nachbarländern Namibia und Botswana leben (Abb. 4).¹¹

Abb. 4: Sprachregionen in Südafrika im Überblick (lt. Census 2011)



© <https://www.brandsouthafrica.com/south-africa-fast-facts/geography-facts/languages> [01.11.2020]

Nur die offiziellen Landessprachen werden sprachpolitisch gefördert und in den entsprechenden Gebieten auch an den Grundschulen unterrichtet, während die Lehre an den Universitäten (außer in den Linguistik-Abteilungen) in Afrikaans und (zunehmend) in Englisch erfolgt. Der allen (heutigen) verfassungsrechtlichen Garantien zum Trotz immer noch schwelende sprachpolitische Konflikt entzündet sich einerseits an der Konkurrenz zwischen Englisch und Afrikaans, andererseits an der zwischen diesen beiden Sprachen europäischer Herkunft (der *Weiß*en) und den indigenen (Bantu-)Sprachen (der Schwarzen). Unter dem Burenregime erhielten die Schwarzen an den Schulen Sprachunterricht nur in Afrikaans, nicht aber in Englisch. Das führte 1976 sogar zu blutigen Unruhen in Soweto, bei denen über 600

11 Genauere Angaben hierzu bieten neben dem letzten *Census in brief* (2011) des South African Department of Statistics unter <https://www.statssa.gov.za> [Stand: 01.11.2020] die je aktualisierten offiziellen Hinweise zur Sprachverteilung <https://www.brandsouthafrica.com/south-africa-fast-facts/geography-facts/languages> (denen auch Abb. 4 entnommen ist) oder auch der Südafrika-Eintrag der Wikipedia-Enzyklopädie (<https://de.wikipedia.org/wiki/S%C3%BCdafrika>) sowie die *Ethnologue*-Webseiten zu 34 Sprachen im Lande (<https://www.ethnologue.com/country/ZA/languages>); cf. Eberhard et al. eds. 2019. Keine der Seiten enthält jedoch Hinweise zur Sprachpolitik (cf. dazu jüngst Bostok 2018).

Menschen starben. Da die Schwarzen aber vorzugsweise eine ihrer eigenen Sprachen plus Englisch lernen wollten, wurde der Status der überwiegend Afrikaans sprechenden Farbigen nach und nach angehoben, bis alle Afrikaans-Sprecher zu Afrikaanern erklärt wurden (und damit dann auch studieren durften).

Erst mit der 1996 in Kraft tretenden neuen Verfassung erlangten die in Art. 6 Abs. 1 genannten elf nationalen Sprachen Gleichberechtigung: »All official languages must enjoy parity of esteem and be treated equitably.« Es ist vor allem der Weitsicht des ersten Präsidenten der neuen Republik, Nelson Mandela, zu danken, dass Afrikaans seinen Status ohne Einschränkung behalten konnte (vgl. Schiff 1996). Aber ob es diesen Status gegenüber dem Englischen in der Praxis der Institutionen der Verwaltung, der Justiz und des Erziehungswesens wird behaupten können, ist offen. Auch die indigenen Sprachen sehen sich durch den Vormarsch des Englischen herausgefordert. Deshalb fordern viele Intellektuelle die gezielte Förderung der Minderheitensprachen, um sie vor dem drohenden *Sprachentod* zu bewahren: »Unless a community makes a deliberate effort to maintain and promote its own language, the chances that the language will face attrition and death« (Kamwangamalu 1997: 122). Es bleibt zu beobachten und abzuwarten, ob in dem Maße, in dem die Schwarzen das Englische als bequeme und historisch weniger belastete *lingua franca* (»we-code«) annehmen und Afrikaans als »they-code« (Kamwangamalu 2007: 264) betrachten, die Afrikaaner ihre Muttersprache im Sinne eines Soziolektivs zum politischen Zeichen und Ausdruck ihrer ethnischen Identität semiotisch aufladen und damit die Saat legen zum nächsten Sprachenkonflikt.

Literatur

- Abbi, Anvita (2009): Vanishing Diversities and Submerging Identities. An Indian Case. In: Asha Sarangi (Hg.): Language and Politics in India. Oxford, S. 299-311.
- Allemann-Ghionda, Cristina (Hg.;1997): Multikultur und Bildung in Europa. Bern etc.
- Altermatt, Urs (1996): Vor neuen Herausforderungen. Irritationen in der Sprachlandschaft der Schweiz [Rede zum dies academicus der Universität Fribourg am 15.11.1996]. In: Neue Zürcher Zeitung 269 v. 18. November 1996: 20.
- Altermatt, Urs (1997): Viersprachige Schweiz – anderthalbsprachig plus Englisch? In: Schweizerische Zeitschrift für Politikwissenschaft 3, H. 1, S. 136-143.
- Ammon, Ulrich (1995): Die deutsche Sprache in Deutschland, Österreich und der Schweiz. Das Problem der nationalen Varietäten. Berlin/New York.
- Bhatia, Vijay K., Wei, Sandy/Sharma, Rajesh (2003): Socio-political Development of the Legal System in India. In: Vijay K. Bhatia/Christopher N. Candlin/Jan

- Engberg/Anna Trosborg (Hg.): *Multilingual and Multicultural Contexts of Legislation*. Frankfurt a.M., S. 169-191.
- Bichsel, Reinhard (1994): Individueller Multilingualismus. In: Hans Bickel/Robert Schläpfer (Hg.): *Mehrsprachigkeit – eine Herausforderung*. Aarau/Frankfurt/Salzburg, S. 247-274.
- Bickel, Hans/Schläpfer, Robert (Hg.;1994): *Mehrsprachigkeit – eine Herausforderung*. Aarau/Frankfurt/Salzburg.
- Bickel, Hans/Schläpfer, Robert (Hg.;2000): *Die viersprachige Schweiz*. Aarau/Frankfurt/Salzburg.
- Blum, Roger (2014): *Lautsprecher und Widersprecher. Ein Ansatz zum Vergleich der Mediensysteme*. Köln.
- Bostock, William W. (2018): South Africa's Evolving Language Policy: Educational Implications. In: *Journal of Curriculum and Teaching* 7, H.2, S. 27-32.
- Cathomas, Bernard (1994): Zur Präsenz des Rätoromanischen in Graubünden. In: Hans Bickel/Robert Schläpfer (Hg.): *Mehrsprachigkeit – eine Herausforderung*. Aarau/Frankfurt/Salzburg, S. 351-360.
- Charnley, Joy/Pender, Malcolm (Hg.;2003): *Living with Languages. The Contemporary Swiss Model*. Oxford/Bern/Berlin etc.
- Cichon, Peter (1998): *Sprachbewußtsein und Sprachhandeln. Romands im Umgang mit Deutschschweizern*. Wien.
- Coray, Renata (2003): *Chara lingua de la mamma: Romansh in Switzerland*. In: Joy Charnley & Malcolm Pender (Hg.): *Living with Languages. The Contemporary Swiss Model*. Oxford/Bern/Berlin, S. 9-32.
- Dembeck, Till/Parr, Rolf (Hg.;2017): *Literatur und Mehrsprachigkeit. Ein Handbuch*. Tübingen.
- Diop, Mamadou (2016): Wolof als Amts- und Unterrichtssprache im Senegal? Eine Kontroverse in der mehrsprachigen Gesellschaft. In: Ernest W.B. Hess-Lüttich/Carlotta v. Maltzan/Kathleen Thorpe (Hg.): *Gesellschaften in Bewegung. Literatur und Sprache in Krisen- und Umbruchzeiten*. Frankfurt a.M., S. 385-391.
- Dürmüller, Urs (1996): *Mehrsprachigkeit im Wandel. Von der viersprachigen zur vielsprachigen Schweiz*. Zürich.
- Dutt, Sagarika (2006): *India in a Globalized World*. Manchester.
- Eberhard, David M./Simons, Gary F./Fennig, Charles D. (Hg.; 2019): *Ethnologue: Languages of the World*. Dallas.; online unter: www.ethnologue.com [Stand: 11.03.2019].
- Facon, Eric (1996): Sprachprobleme mit besonderer Berücksichtigung der modernen Kommunikationsmedien. In: Wolf Linder/Ewald R. Weibel/Prisca Lanfranchi (Hg.): *Schweizer Eigenart – eigenartige Schweiz. Der Kleinstaat im Kräftefeld der europäischen Integration*. Bern/Stuttgart/Wien, S. 294-296.
- Földes, Csaba (2005): *Kontaktdeutsch. Zur Theorie eines Varietätentyps unter transkulturellen Bedingungen von Mehrsprachigkeit*. Tübingen.

- Giliomee, Hermann (2003): *The Afrikaners. Biography of a People*. Charlottesville.
- Giliomee, Hermann (2019): *The Rise and Demise of the Afrikaner*. Kapstadt.
- Gleich, Utta v. (2004): What makes someone bilingual? In: Jeroen Darquennes/Peter H. Nelde/Peter Weber (Hg.): *The future has already begun*. Forschungsansätze der Konfliktlinguistik. St. Augustin, S. 137-145.
- Gordon, Raymond G. (2005): *Ethnologue: Languages of the World*. Dallas; online unter: www.ethnologue.com [Stand: 07.11.2009].
- Häcki Buhofer, Annelies/Burger, Harald (1998): *Wie Deutschschweizer Kinder Hochdeutsch lernen (= Beiheft d. Zeitschrift für Dialektologie und Linguistik 98)*. Stuttgart.
- Hess-Lüttich, Ernest W.B. (Hg.; 1985): *Integration und Identität. Soziokulturelle und psychopädagogische Probleme im Sprachunterricht mit Ausländern (= Forum Angewandte Linguistik 8)*. Tübingen.
- Hess-Lüttich, Ernest W.B. (2000): Sonderweg der Dialekte? Eine sprachkritische Polemik pro Helvetia Europaea. In: Jürg Niederhauser/Stanislaw Szlek (Hg.): *Nachdenken über Sprache und Sprachgebrauch*. Bern etc., S. 185-206.
- Hess-Lüttich, Ernest W.B. (2003): Kommunikative Funktionen der Moderation in Privatradio-Sendungen der Schweiz. In: Jörg Hagemann/Sven F. Sager (Hg.): *Schriftliche und mündliche Kommunikation. Begriffe – Methoden – Analysen [Festschrift zum 65. Geburtstag von Klaus Brinker]*. Tübingen, S. 283-300.
- Hess-Lüttich, Ernest W.B. (2006): Die Schweiz als mehrsprachige Gesellschaft – ein Modell für Europa? In: Konrad Ehlich (Hg.): *Germanistik [in und für] Europa. Faszination – Wissen. Texte des Münchener Germanistentages 2004*. Bielefeld, S. 219-239.
- Hess-Lüttich, Ernest W.B. (2014): Die Afrikaner kommen! Für sprachliche Bildung und berufliche Integration afrikanischer Flüchtlinge. In: Jacob Emmanuel Mabe (Hg.): *Warum lernt und lehrt man Deutsch in Afrika? Autobiographische Ansichten und didaktische Erfahrungen*. Festschrift zu Ehren von Anton Wilhelm Amo. Nordhausen, S. 163-177.
- Hess-Lüttich, Ernest W.B./v. Maltzan, Carlotta/Thorpe, Katherine (Hg.; 2016): *Gesellschaften in Bewegung. Literatur und Sprache in Krisen- und Umbruchzeiten*. Frankfurt a.M. etc.
- Hess-Lüttich, Ernest W.B. (2019): Hoffnung auf Integration? Europäische Perspektiven auf Flüchtlinge aus Afrika. In: *Acta Germanica. German Studies in Africa* 47: S. 70-91.
- Kamwangamalu, Nkonko M. (1997): Multilingualism and Education Policy in Post-Apartheid South Africa. In: *Language Problems and Language Planning* 21, H. 3, S. 234-253.
- Kamwangamalu, Nkonko M. (2007): One language, multi-layered identities. English in a society in transition, South Africa. In: *World Englishes* 26, H. 3, S. 263-275.

- Kolde, Gottfried/Näf, Anton (1996): Die Westschweiz. In: Robert Hinderling/Ludwig M. Eichinger (Hg.): Handbuch der mitteleuropäischen Sprachminderheiten. Tübingen, S. 385-412.
- Koller, Werner (2000): Nation und Sprache in der Schweiz. In: Andreas Gardt (Hg.): Nation und Sprache. Die Diskussion ihres Verhältnisses in Geschichte und Gegenwart. Berlin/New York, S. 563-609.
- Kristol, Andres Max (1984): Sprachkontakt und Mehrsprachigkeit in Bivio (Graubünden). Linguistische Bestandsaufnahme in einer siebensprachigen Dorfgemeinschaft. Bern.
- Liver, Ricarda (1999): Rätoromanisch. Ein Einführung in das Bündnerromanische. Tübingen.
- Liver, Ricarda (2000): Die rätoromanische Schweiz. In: Hans Bickel & Robert Schläpfer (Hg.): Die viersprachige Schweiz. Aarau/Frankfurt/Salzburg, S. 211-233.
- Lüdi, Georges/Py, Bernard (1994): Fremdsprachig im eigenen Land: Wenn Binnenwanderer in der Schweiz das Sprachgebiet wechseln und wie sie darüber reden. Basel.
- Lüdi, Georges/Iwar Werlen, Iwar (2005): Sprachenlandschaft in der Schweiz. Eidgenössische Volkszählung 2000. Neuchâtel: Bundesamt für Statistik.
- Lurati, Ottavio (2000): Die sprachliche Situation in der Südschweiz. In: Hans Bickel/Robert Schläpfer (Hg.): Die viersprachige Schweiz. Aarau/Frankfurt/Salzburg, S. 177-210.
- Moretti, Bruno (2003): The Italian Language in Switzerland. In: Joy Charnley/Malcolm Pender (Hg.): Living with Languages. The Contemporary Swiss Model. Oxford/Bern/Berlin, S. 69-85.
- Murray, Heather (2003): The Status of English in Switzerland. In: Joy Charnley/Malcolm Pender (Hg.): Living with Languages. The Contemporary Swiss Model. Oxford/Bern/Berlin, S. 87-106.
- Nißl, Sandra (2011): Die Sprachenfrage in der Europäischen Union. Möglichkeiten und Grenzen einer Sprachenpolitik für Europa. München.
- Oksaar, Els (2003): Zweitspracherwerb. Stuttgart.
- Pakendorf, Gunther (2016): Vom Nutzen der Geschichte in Zeiten des Umbruchs. Hermann Giliomee und »Die Afrikaner«. In: Hess-Lüttich/Carlotta von Maltzan/Kathleen Thorpe(Hg.): Gesellschaften in Bewegung. Literatur und Sprache in Krisen- und Umbruchzeiten. Frankfurt a.M. etc., S. 25-42.
- Pedretti, Bruno (1994): »Rumantsch grischun: geliebt – gehasst – geduldet«. In: Hans Bickel/Robert Schläpfer (Hg.): Mehrsprachigkeit – eine Herausforderung. Aarau/Frankfurt/Salzburg, S. 361-370.
- Pereltsvaig, Asya (2017): Languages of the World. An Introduction. Cambridge.
- Pozzo, Barbara/Jacometti, Valentina (Hg.; 2006): Multilingualism and the Harmonisation of European law. Alphen aan den Rijn.

- Rellstab, Daniel H. (2021): Legitime und illegitime Identitäten und Sprachen im spät-modernen Deutsch L2- Klassenzimmer, Bielefeld: transcript
- Sarangi, Asha (ed.) (2009): Language and Politics in India. New Delhi etc.
- Schiff, Ben (1996). The Afrikaners after Apartheid. In: Current History 95, H. 601, S. 216-221.
- Siguan, Miquel (2001): Die Sprachen im vereinten Europa. Tübingen.
- Simons, Gary/Fennig, Charles D. (Hg.; 2017): Ethnologue. Languages of Africa and Europe. Dallas.
- Studer, Patrick/Kreiselmaier, Felicia/Flubacher, Mi-Cha (2008): Language Policy-Planning in a Multilingual European Context. Arbeitspapier 43, Bern: Institut f. Sprachwissenschaft d. Universität Bern.
- Varma, Siddheshwar (1972): G. A. Grierson's Linguistic Survey of India. A Summary. Part I. Hoshiarpur.
- Werlen, Iwar (1997): Multikultur und Bildung in Europa. In: Cristina Allemann-Ghionda (Hg.): Multikultur und Bildung in Europa. Bern, S. 299-310.
- Widmer, Jean/Coray Renata/Acklin Muji, Dunya/Godel, Eric (2004): Die Schweizer Sprachenvielfalt im öffentlichen Diskurs. La diversité des langues en Suisse dans le débat public. Bern/Berlin/Bruxelles.

Perspektiven der Übersetzung in der afrikanischen Germanistik

Shaban Mayanja

Abstract

In their role as mediators between the German-speaking countries and their countries of origin, African Studies scholars are subject to constant translation processes at various levels. As a result, Translation Studies has become an increasingly important subject in German Studies at African universities. This paper examines the interdependencies between ›traditional‹ German Studies and translation by focusing on the relevance of current trends in translation theory and practice for Intercultural German Studies in Africa. Based on the translation project within the framework of the Master's Degree course in German Studies at the University of Nairobi and the Master of Arts in Language Development at Bishop Barham College, Uganda, as case studies, the paper offers some concrete areas of implementation and research.

Title: *Perspectives on Translation in African German Studies*

Keywords: *Translation; German Studies; Interculturality; Perspectives; Africa*

1. Einleitung

In einem Interview auf der offiziellen DAAD-Website aus dem Jahr 2018 stellte Christian Fandrych vom Herder Institut Leipzig zum Stand der Germanistik Folgendes fest:

Die traditionelle Germanistik, die neben dem Fremdsprachenunterricht ihren Schwerpunkt bei der deutschen Kultur und Literatur setzt, ist international eher im Rückgang. Dafür gewinnen Studiengänge, die sich an der Berufspraxis orientieren – also in Übersetzung und Sprachmittlung, Wirtschaft, Touristik und Lehrberufen – an Bedeutung. Zudem hat insbesondere der spezialisierte Wortschatz für Ingenieurstudiengänge und die Wirtschaftssprache an Relevanz gewonnen. Problematisch ist, dass weltweit ein großer Mangel an Deutschleh-

ern besteht, unter anderem weil international zu wenig Studiengänge für DaF existieren. (Fandrych 2018: o.S.)

Vor diesem Hintergrund wurden unter anderem die DHoch3-Studienmodule des DAAD entwickelt.¹ Die Module sind als Angebot zu verstehen, das sich weltweit an Hochschuldozentinnen und -dozenten sowie Studentinnen und Studenten richtet, welche an den Bereichen Methodik, DaF-Didaktik, Digitalisierung, Fach- und Berufskommunikation interessiert sind (vgl. ebd.). Auffallend ist, dass Module zu Literatur und Übersetzung fehlen, dabei gewinnt die Übersetzung im Germanistikunterricht an Hochschulen weltweit zunehmend an Bedeutung.² Dieser Trend ist meiner Ansicht nach darauf zurückzuführen, dass die Interkulturelle Germanistik als interdisziplinäres Fach verstanden wird, das sich mit spezifischen kulturübergreifenden Formen von Kommunikation beschäftigt und von einer landeskundlichen, kulturvergleichenden und handlungsorientierten Ausrichtung geprägt ist. Somit sind Germanistinnen und Germanisten in erster Linie Kulturmittlerinnen und Kulturmittler und mit Dolmetscherinnen und Dolmetschern sowie Übersetzerinnen und Übersetzern gleichzusetzen.

2. Ziel

Ziel des vorliegenden Beitrags ist es, Perspektiven zur Verzahnung der sogenannten klassischen Germanistik und der Übersetzung insbesondere an afrikanischen Hochschulen aufzuzeigen. Diesen Versuch bezeichne ich als *Übersetzungsgermanistik*. Der Terminus soll als analytischer Begriff verstanden werden, der die Synergien zwischen der herkömmlichen Germanistik und der Übersetzungswissenschaft (als Kulturwissenschaft) verdeutlicht und gleichzeitig als methodisches Konzept fungiert.³

Der Stellenwert der Übersetzungswissenschaft in den internationalen Germanistiken – wie übrigens auch in anderen Disziplinen, die sich traditionell mit Sprache befassen – wird meiner Ansicht nach nicht genug gewürdigt. Vereinzelt gibt es Projekte innerhalb einiger Germanistikabteilungen, die sich dem praktischen

1 Weitere Informationen unter: [https://www.daad.de/der-daad/unsere-aufgaben/deutsche-sprache/foerderprogramme/de/54105-das-projekt-dhoch/\[Stand:12.12.2018\]](https://www.daad.de/der-daad/unsere-aufgaben/deutsche-sprache/foerderprogramme/de/54105-das-projekt-dhoch/[Stand:12.12.2018]) sowie: [https://mooodle.daad.de/course/index.php?categoryid=4\[Stand:12.12.2018\]](https://mooodle.daad.de/course/index.php?categoryid=4[Stand:12.12.2018]).

2 Man denke hier beispielsweise an die Almena-Germanistentagung 2017 in Kairo zu Berufsqualifizierung in Germanistikstudiengängen, auf der u.a. die Übersetzer- und Dolmetscherausbildung eine große Rolle spielte oder an die Germanistiktagung 2016 in Salzburg.

3 Eine ausführliche Analyse des Konzepts als Methode findet sich bei: Mayanja, Shaban/Hamann, Eva (Hg.; 2014): *Schwerpunkte der DaF-Studiengänge und Germanistik im östlichen Afrika*, Bd. 91. Cöttingen, S. 61-71.

Übersetzen widmen, wobei allerdings die Interdisziplinarität des Faches Übersetzung zu kurz kommt.

Spätestens nach dem *Translation Turn* der 1990er Jahre wurde das Fach Übersetzungswissenschaft interdisziplinär aufgefasst, da es für andere Disziplinen an Bedeutung gewann (vgl. Bachmann-Medick 2009: 22f.). Dieser Paradigmenwechsel ging mit der Entstehung von postkolonialen Ansätzen in der Übersetzungswissenschaft und -praxis einher, die die Machtverhältnisse innerhalb der Übersetzungsdiskurse hinterfragen bzw. zu verschieben suchen (vgl. Tymoczko 2006: 18; Bandia 2006: 3f.). Allerdings wurde Macht sehr monolithisch aufgefasst und die Machtverhältnisse wurden kaum reflektiert. Folglich wurden Übersetzungsstrategien konzipiert, die entweder als Fortsetzung des hegemonialen Anspruchs des ›Westens‹ anzusehen sind oder als Form von Widerstand (vgl. Venuti 1995: 8f.). Allen voran Lawrence Venuti hat sich mit seinem Konzept der Unsichtbarkeit der Übersetzerin oder des Übersetzers, *Translator's Invisibility*, in diesem Zusammenhang besonders hervorgetan (vgl. ebd.). Neuere Ansätze in der Übersetzungswissenschaft, die die Interdisziplinarität des Faches in den Vordergrund stellen, erfordern aus meiner Sicht folglich ein Umdenken in der Auseinandersetzung mit Übersetzungsproblematiken in der Interkulturellen Germanistik, vor allem im Hinblick auf das Verhältnis von Sprache und Macht.⁴

Bei der Neuverortung der Übersetzungswissenschaft in der Interkulturellen Germanistik vor allem in Bezug auf außereuropäische Gesellschaften geht es nicht primär um die Infragestellung der Übersetzung als Transfermedium an sich, sondern um die unreflektierte Übertragung europäisch geprägter Übersetzungsdiskurse auf andere Kulturkreise. Dies ist darauf zurückzuführen, dass Übersetzung kein universales Konzept, sondern von spezifischen kulturellen und historischen Prozessen gekennzeichnet ist und somit keineswegs ideologiefrei. Demzufolge wird die Übersetzung als transkulturelle bzw. intrakulturelle Praxis betrachtet, was sehr stark an das Postulat der Interkulturellen Germanistik erinnert. Folglich soll die Übersetzung nicht nur als Begegnung unterschiedlicher Kulturen angesehen, sondern als Ort wahrgenommen werden, an dem Konzepte wie das Eigene, Geschichte, Gegenwart und Zukunft in einer sich verändernden Welt ständig neuverhandelt werden. Das kann nur gelingen, wenn scheinbar selbstverständliche Dichotomien in der Übersetzungswissenschaft, wie beispielsweise Autorin bzw. Autor/Übersetzerin bzw. Übersetzer, Übersetzerin bzw. Übersetzer/Leserin bzw. Leser, Mündlichkeit/Schriftlichkeit, Ausgangstext/Zieltext sowie Macht/Widerstand ständig hinterfragt bzw. auf ihre Relevanz hin geprüft werden. Dies stünde im Einklang mit dem Paradigmenwechsel in der Übersetzungswissenschaft und -praxis. Selbst die scheinbar selbstverständliche

4 Siehe dazu Wolf 2000: 125f.; 2007: 109f.; Bachmann-Medick 2007: 40f.; 2014: 119f.; Tymoczko 2010: 1f.

Unterscheidung zwischen muttersprachlicher und fremdsprachlicher Kompetenz im Übersetzungsprozess gerät angesichts der weltweiten Mobilität zunehmend in die Kritik.⁵

Im Folgenden soll daher auf den Paradigmenwechsel in der Übersetzungswissenschaft eingegangen und anschließend die Übersetzung als Form der Wissensproduktion thematisiert werden. Nach einem Exkurs über Goethes Konzept der Weltliteratur und Übersetzung werden Perspektiven einer Übersetzungsgermanistik an afrikanischen Hochschulen aufgezeigt. Zum Schluss wird das Übersetzungsprojekt im Rahmen des German Master an der University of Nairobi sowie der MATLD (Master of Arts in Translation and Language Development an einer ugandischen Hochschule) exemplarisch vorgestellt.

3. Zum Paradigmenwechsel in der Übersetzungswissenschaft

Die Übersetzungswissenschaft ist eine relativ junge akademische Disziplin, die erst in den sechziger Jahren als solche konzipiert wurde (vgl. Weller 2003: 66f.). Die Ursache für diese späte Etablierung im Vergleich zu anderen klassischen Forschungsrichtungen wie Linguistik oder Literaturwissenschaft liegt darin begründet, dass die Übersetzungswissenschaft ursprünglich eine sprachwissenschaftlich fundierte Disziplin war, die der Linguistik zugeordnet war (vgl. ebd.). Auch heute gilt die Übersetzungswissenschaft an vielen Hochschulen als Teil der angewandten Sprachwissenschaft. Basierend auf den zwei Polen Verdeutschung und Verfremdung, wie sie bereits von Friedrich Schleiermacher (vgl. Schleiermacher 2011[1813]) formuliert wurden, entwickelte Eugene Nida erst in den 60er Jahren ein wissenschaftliches Konzept der Übersetzungsstrategien *formale und dynamische Äquivalenz*, wobei Nida dieses später relativierte (vgl. Nida 1986: 160f.). Auch spätere Ansätze in der Übersetzungswissenschaft hatten ihren Ursprung nachweislich in den von Friedrich Schleiermacher entwickelten Konzepten. Dies gilt im deutschsprachigen Raum beispielsweise für die Leipziger Schule um Gert Jäger, Otto Kade und Katharina Reiß (vgl. Reiß 1971: 201-238), den Göttinger Sonderforschungsbereich um Doris Bachmann-Medick und Harald Kittel (vgl. Bachmann-Medick 1996).⁶ Im englischsprachigen Raum hingegen war dies stark mit der Einbeziehung neuer Formen von Literatur in Form von *Rewriting* bzw. *Adaptation* verbunden (vgl. Gentzler 2008: 107f.; Lefevere 2000: 12f.).

Maßgebend für das Umdenken in der Übersetzungswissenschaft in den 1990er Jahren waren vor allem neue Ansätze in verwandten Disziplinen etwa *New Historicism*, *Culture Writing Debate*, *Postcolonial Studies* und *Gender Studies* (vgl. Mayanja 2014:

5 Siehe dazu Prunč 2007: 39f.; 2012: 173f.

6 Siehe dazu u.a. Snell-Hornby 1999; von Flotow 1997; Wolf 2007.

66f.). Die Wahrnehmung der Übersetzungswissenschaft ausschließlich als Teil der Linguistik scheint überwunden zu sein, da die Übersetzungswissenschaft zunehmend als Kulturwissenschaft verstanden wird. Dazu schreibt Michaela Wolf:

As was shown by what has been labelled ›cultural turn‹ [...] translation studies seem to be inclined towards the shift of paradigms. This results partly from the fact that its subject is by nature located in the contact zones ›between cultures‹ [...] The multifaceted forms of communication which shape the issues undertaken within translation studies call for us to go beyond disciplinary boundaries. (Wolf 2007: 2)

Bezeichnenderweise bewegt sich aus meiner Sicht die Interkulturelle Germanistik seit Jahren in die gleiche Richtung ohne kausalen Zusammenhang. Spätestens jetzt stellt sich die Frage nach einer Neubewertung der Rolle von Übersetzung im Germanistikunterricht. Die Übersetzungsgermanistik an afrikanischen Hochschulen könnte sich in diesem Zusammenhang als interdisziplinäre, vergleichende Kulturwissenschaft etablieren.

Vor allem die anthropologische Wende in der Literaturwissenschaft, wie sie von Doris-Bachmann-Medick thematisiert wurde, hatte Folgen für die Debatte bezüglich einer Neuausrichtung der Übersetzungswissenschaft (vgl. Bachmann-Medick 1996: 22f.). Demnach wird die Übersetzungswissenschaft als Kulturwissenschaft verstanden und entspricht meines Erachtens dem Postulat einer Interkulturellen Germanistik, die vordergründig zwischen Kulturen zu vermitteln sucht (vgl. Manja 2014: 62).

Dieser Umstand trifft im besonderen Maße für afrikanische Germanistinnen und Germanisten zu, die sich ständig in einem ›Zwischenraum‹ zwischen spezifischen deutschsprachigen und spezifischen afrikanischen Kulturen befinden.⁷ Insofern lässt sich eine Symbiose zwischen der Germanistik und der Übersetzungswissenschaft erkennen, da beide Disziplinen fast zeitgleich zu einer vergleichenden Kulturwissenschaft ausgebaut wurden und werden.

Dieser Vorgang ist bei weitem noch nicht abgeschlossen. Gerade an afrikanischen Hochschulen, wo die Interkulturelle Germanistik betrieben wird, könnte sich die Verzahnung der Übersetzungswissenschaft mit der Germanistik nach meinem Dafürhalten als sehr fruchtbar erweisen. Dies bedarf eines neuen Blickes auf die Übersetzungstheorie und -praxis, da diese bislang von westlichen (europäischen) Denkmustern geprägt ist. Stattdessen sollte gerade in der afrikanischen Germanistik ein aufgeschlossenes, dynamisches Übersetzungskonzept entwickelt werden, das einerseits vermeintliche Dichotomien im herkömmlichen Übersetzungs-

7 Der Kulturbegriff dient hier lediglich analytischen Zwecken und ist nicht essentialistisch aufzufassen.

diskurs aufhebt und andererseits den Erfahrungen und Übersetzungskonzepten außereuropäischer Gesellschaften Rechnung trägt (vgl. Bandia 2010: 264f.).

4. Übersetzung und Wissensproduktion

Dass die Übersetzung eine Form der Wissensproduktion darstellt, liegt auf der Hand. Vor allem in der Diskussion bezüglich der Übersetzung postkolonialer Texte und des sogenannten *Border writings* wird diesem Thema sehr viel Aufmerksamkeit gewidmet.⁸ Ein Schwerpunkt ist dabei die Untersuchung des Verhältnisses von Macht und postkolonialem Schreiben als Übersetzungsform. Macht würde sich demnach in Wissensproduktion auch beim Übersetzen manifestieren und wird anhand der Metaphern im Übersetzungsdiskurs deutlich (vgl. Tymoczko 2007: 265f.). Dies zu dekonstruieren, wäre ein wichtiges Aufgabenfeld einer Übersetzungsgermanistik, denn gerade bei der Wissensproduktion in der Übersetzungstheorie und -praxis kommen Metaphern eine bedeutende Funktion zu. In der Übersetzungswissenschaft werden Metaphern teilweise unkritisch verwendet, wie z.B. die gängige Metapher »Übersetzung als Brücke«, denn eine Brücke könnte auch zum Transport von Waffen verwendet werden oder sie verbindet Gesellschaften mit unterschiedlichen ökonomischen Voraussetzungen und dies kann unerwartete Folgen haben. Dementsprechend ist die Einbeziehung von lokalen Rahmenbedingungen im globalen Kontext bei der Wissensproduktion auch in der Übersetzung sinnvoll. Vor diesem Hintergrund besteht meines Erachtens die Notwendigkeit, über alternative Ansätze bezogen auf Afrika oder insbesondere auf die afrikanische (Interkulturelle) Germanistik nachzudenken (vgl. Bandia 2010). Deshalb sind neue Metaphern und Konzepte der Übersetzung vonnöten, die die spezifischen afrikanischen Kontexte innerhalb der Interkulturellen Germanistik berücksichtigen. Folglich fordert Tymoczko:

Western conceptualizations of translation are permeating non-Western countries and becoming lenses for perceiving and understanding local conditions. This is a form of intellectual hegemony that needs to be reconsidered and, I would suggest, resisted. The dissemination of Western translation theory will inevitably continue to have a hegemonic character unless it is interrogated on the basis of differences that exist between dominant Western assumptions and other local knowledges and experiences, differences between Western histories of translation and other local histories. If the task of developing translation theory remains primarily a project of Western scholars, the hegemonic potential of translation studies will increase substantially. (Tymoczko 2006: 30)

8 Siehe dazu Bandia 2014: 4-17.

Neuere Studien in der Übersetzungswissenschaft belegen indes, dass die Übersetzung wesentlich mehr als eine interlinguale Praxis ist.⁹ Für die afrikanische Germanistik wäre das ein Erkenntnisgewinn, denn es handelt sich bei der Übersetzung vielmehr um eine Art ›Grand metaphor‹, die unsere Zeit der scheinbar grenzenlosen Mobilität umfasst und darstellt (vgl. Delabastita/Grutman 2005: 23). Das ist nicht zuletzt aufgrund der weltweiten Migrationsbewegungen von enormer Bedeutung und steht im Einklang mit den Überlegungen des irischen Übersetzungswissenschaftlers Michael Cronin, der 2014 eine programmatische Studie mit dem Titel *Translation and Identity* veröffentlichte (vgl. Cronin 2014). Die Berücksichtigung der Themenfelder *Migration* und *Identität* als wesentliche Bestandteile einer neu zu konzipierenden afrikanischen Übersetzungsgermanistik scheint mir nicht zuletzt aufgrund der Migrationsproblematik in afrikanischen Staaten unabdingbar.

Überdies hält Anna Malena die Auseinandersetzung mit diasporischer und Migrantenliteratur bei der Neubewertung unserer Wahrnehmung der Übersetzungstheorie und -praxis für unverzichtbar (vgl. Malena 2003: 9). Parallel dazu untersucht die Komparatistin Moira Ingeheilli in ihrem Band *Translation and Migration* die Handlungen und Kontexte der Übersetzung bei der Migration über nationale Grenzen hinaus und wie sie kulturelle, soziale und ökonomische Rahmenbedingungen nachhaltig transformieren (vgl. Ingeheilli 2017). Zu einem ähnlichen Schluss kommt die kanadische Romanistin und Komparatistin Simon Sherry in ihrem 2006 veröffentlichten Band *Translating Montreal: Episodes in the Life of a Divided City and Cities in Translation: Intersections of Language and Memory*, in dem sie exemplarisch die Städte Montreal, Barcelona, Calcutta u.a. in ihrer Funktion als *Translationszentren*, man könnte auch konstatieren als *übersetzte Zentren*, untersuchte (vgl. Sherry 2006). In ihrem neu erschienenen Aufsatz *Migration als Translation* bezüglich der Migrationsforschung aus kulturwissenschaftlicher Sicht verdeutlicht Doris Bachmann-Medick die Macht der damit verbundenen Diskurse auch in der Übersetzungswissenschaft (vgl. Bachmann-Medick 2018: 273f.). Dies unterstreicht die Notwendigkeit eines erweiterten Übersetzungsbegriffs, der auch für die afrikanische Germanistik relevant sein könnte.

5. Bestandsaufnahme

Im Germanistik-Grundstudium (Bachelor) werden an zahlreichen afrikanischen Hochschulen lediglich Übersetzungsaufgaben erteilt und bestenfalls eine kurze

9 Siehe dazu Delabastita/Grutman 2005; Cronin 2014; Kaindl 2014; Arrojo 2018; Gentzler 2008; 2017; Bachmann-Medick 2009; 2014; 2016.

Einführung in Übersetzungstheorien angeboten.¹⁰ Dieser Umstand hat zur Herabwürdigung des Fachs in der Praxis geführt. Beanstanden ließe sich Vieles in Bezug auf die Vermittlung des Faches Übersetzungswissenschaft. Dasselbe gilt mit einigen Einschränkungen für viele andere Fächer und über die Ursachen lässt sich sicher streiten. Dennoch zählen zu den eklatanten Mängeln hinsichtlich der Übersetzungswissenschaft u.a. die unzulängliche Auseinandersetzung mit relevanten Übersetzungstheorien und -methoden, fragwürdige Evaluationskriterien, die mangelnde Heranziehung des aktuellen Forschungsstands sowie die fehlende Verzahnung zwischen der klassischen Germanistik und der Übersetzungswissenschaft. Anhand von Goethes Konzept der Weltliteratur soll im Folgenden verdeutlicht werden, wie die Symbiose zwischen der Interkulturellen Germanistik und Übersetzung produktiv gestaltet werden kann.

6. Goethes Konzept der Weltliteratur und seine Relevanz für die Übersetzung

Bezogen auf die Übersetzung im Germanistikunterricht scheint mir Goethes Konzept der Weltliteratur und die damit verbundene Übersetzungsstrategie ergiebig, weil dies nicht nur eine wichtige Progression darstellt, sondern zugleich als Übersetzungsstrategie fungieren kann. In seinem Band *West-östlicher Divan* äußert sich Goethe in Zusammenhang mit der Übersetzung von Texten aus dem Orient erstmals ausführlich über die Kunst des Übersetzens und erläutert dabei drei Arten der Übersetzung, die er als Epochen bezeichnet (vgl. Goethe 1819: 258). Dabei erarbeitet er ein methodisches Konzept, das für die Übersetzung literarischer Texte auch aus heutiger Sicht von Bedeutung ist. Nachfolgend werden die drei Epochen deshalb kurz vorgestellt:

Erste Epoche: Hier wird der Leser mit dem fremden Text vor dem Hintergrund seiner eigenen Kulturerfahrung und -realität bekannt gemacht.

Zweite Epoche: Man ist bemüht, sich den Sinn des Textes anzueignen, sich in ihn zu versetzen, doch ihn dann auf die eigenen kulturellen Erfahrungen umzumünzen.

Dritte Epoche: Doppeltblickendes Verfahren: eine Form der Übersetzung, wo man die Übersetzung dem Original identisch machen möchte, so dass eins nicht anstatt des andern, sondern anstelle des andern gelten sollte. Dadurch entstehe, ein *drittes doppeltblickendes Verfahren*. (Goethe 1819: 258; Hervorh. S.M.)

10 Vgl. hierzu die Curricula der B.A. Studiengänge im Fach DaF/Germanistik an der Obafemi Awolowo University/Nigeria sowie an der University of Nairobi/Kenia (Mayanja 2015).

Ein doppeltblickendes (Übersetzungs-)verfahren soll meines Erachtens zu gegenseitigen Bereicherung der beteiligten Sprachen bzw. Kulturen führen. Dabei wird die Authentizität der Ausgangskultur in Frage gestellt (vgl. Ashcroft/Griffiths/Tiffin 1989: 258). Im gleichen Maße erfolgt ein ›Normverstoß‹ vor allem in Bezug auf Syntax und Lexik der Zielsprache. Daraus entsteht ein neuer Text in einem dritten Raum zwischen den beteiligten Kulturen, der gegenseitiges Verständnis und Kulturkompetenz erfordert und fördert. Insbesondere Goethes dritte Epoche sieht die Entstehung eines dritten Raumes im Sinne eines ›doppeltblickenden‹ (Goethe 1819: 258) Verfahrens vor und spätestens an dieser Stelle wird die Relevanz von Goethes Konzept der Weltliteratur deutlich. Christine Ivanovic sieht es ähnlich:

Es bietet sich daher an, heutige ›Weltliteratur‹ als ein den globalen Austausch von und über Literatur kritisch begleitendes Konzept durchaus und gerade in Bezug auf den universalen Anspruch der sich konstituierenden Wissensgesellschaften einer Revision zu unterwerfen und gegebenenfalls neu zu definieren. (Ivanovic 2008: 159)

Begründet wird diese Einschätzung mit dem zunehmenden Interesse der Germanistik und Komparatistik an einem interdisziplinären Ansatz (ebd.). In der Interkulturellen Literaturwissenschaft, die in zahlreichen Germanistikabteilungen an afrikanischen Hochschulen betrieben wird, könnte sich der Ansatz Goethes in der Auseinandersetzung mit Übersetzungsgermanistik als sinnvolles wissenschaftliches Modell erweisen und ließe sich gut durch Leo Kreutzers Konzept des Doppeltblickens als methodisches Verfahren in der Interkulturellen Literaturwissenschaft ergänzen:

Denn wenn ›das Eigene‹ und ›das Fremde‹ miteinander ›eins zu eins‹ verglichen werden, dann führt das zwangsläufig zu Fehlschlüssen und falschen Bewertungen. Das lässt sich dadurch vermeiden, dass sie durch ein methodisch doppeltblickendes Verfahren neu kontextualisiert werden: dass das Eigene im Lichte des Fremden, das Fremde aber zugleich im Lichte des Eigenen gesehen wird. (Kreutzer 2009: 59)

Die Inszenierung von Zwischenräumen jenseits der scheinbaren Unterschiede bzw. Ähnlichkeiten von Kulturen wäre eine zentrale These der Übersetzungsgermanistik, denn eine erfolgreiche Kulturübersetzung – ähnlich wie die Interkulturelle Germanistik – soll in erster Linie einen interkulturellen Dialog in einem dritten oder Zwischenraum ermöglichen.

7. Perspektiven einer afrikanischen Übersetzungsgermanistik

Vor diesem Hintergrund habe ich folgende Perspektiven einer afrikanischen Übersetzungsgermanistik ausgearbeitet, die als Leitlinien für Studierende und Forschende, die sich mit Übersetzungsproblematiken in der Interkulturellen Germanistik befassen, zu verstehen sind.

1. Die Übersetzungsgermanistik soll ein interdisziplinär angelegtes Fach sein, das von aktuellem Interesse ist und Zukunftsperspektive hat.
2. Sie soll angehenden Kandidaten im Graduiertenstudium bislang unbekannte Forschungsthemen anbieten, und einen Rahmen für einen regen Erfahrungsaustausch ermöglichen (z.B. im German Master in Nairobi sowie im geplanten German Master in Abidjan). Folgende Themen könnten in dem Zusammenhang von Interesse sein: Intertextualität und Übersetzung, Migration als Übersetzung, Neue Forschungsbereiche (Mediale Übersetzung in Afrika; Digitalisierung und Übersetzung), die Übersetzung beispielsweise von afrikanischen Filmen, Theaterübersetzung, die schriftliche Übersetzung/Umsetzung von Oralliteratur, die Übersetzung von afrikanischen Märchen, Sagen, Sprichwörtern usw.) Übersetzungsdidaktik/Vermittlung von Übersetzungskompetenzen im DaF/Germanistikunterricht, neue Konzepte zur Evaluierung von Übersetzungsaufgaben im Sinne der Qualitätssicherung, Oralität und Übersetzung, (afrikanische) diasporische Literatur, Übersetzung als vergleichende Kulturwissenschaft.
3. Die Übersetzung sollte als Vermittlungsdisziplin zwischen regionalen Sprachen verstanden werden.
4. Aktuelle Literatur und neuere Forschungsansätze sollten nach Möglichkeit stärker einbezogen werden.
5. Denkbar wäre eine ›Rückübersetzung‹ von deutschen Romanen in afrikanische Sprachen bzw. in die jeweilige *lingua franca*.
6. Die Durchführung gemeinsamer Übersetzungsprojekte mit Studierenden an deutschen Hochschulen soll initiiert werden.
7. Das Dolmetschen (insbesondere Konferenz- und Gerichtsdolmetschen) soll neben dem Übersetzen ein fester Bestandteil des Curriculums sein.
8. Neue Konzepte für die Evaluierung von Übersetzungsaufgaben sollen erarbeitet werden.

Am Beispiel des Übersetzungsprojekts im German Master an der University of Nairobi (UoN) sowie anhand des Masterprogramms in Translation an der Bishop Barham College in Kabale soll im Folgenden kurz dargestellt werden, wie das Fach Übersetzung im Germanistikstudium integriert werden könnte.

8. Das Übersetzungsprojekt im German Master UoN

Eine afrikanische Übersetzungsgermanistik versteht sich als kulturkontrastive Wissenschaft, die darauf abzielt, die herkömmliche Interkulturelle Germanistik mit der Übersetzungswissenschaft zu verbinden, und sie sollte sich meines Erachtens ausschließlich mit dem Stellenwert der Übersetzung in der Interkulturellen Germanistik befassen. So sollen beispielsweise Übersetzungsproblematiken erörtert werden, die sich beim Transfer von afrikanischen literarischen Texten ins Deutsche ergeben, sowie der daraus resultierende neue Raum. Im German Master an der UoN analysieren Studentinnen und Studenten bereits übersetzte Texte ins Deutsche unter Einbeziehung des sogenannten *dritten Textes* bzw. sie übersetzen selbst Texte ins Deutsche, die ursprünglich entweder in afrikanischen Sprachen – sofern sie diese beherrschen – oder auf Englisch verfasst wurden.¹¹ In beiden Fällen erfolgt stets eine Evaluation des jeweiligen Übersetzungsverfahrens unter Berücksichtigung der Kulturdifferenz. Ziel ist es, eine Übersetzung herbeizuführen, die der afrikanischen Kulturspezifika Rechnung trägt. Auf dieser Grundlage sind bislang bereits sieben Masterarbeiten an der UoN und vier an der Obafemi Awolowo University in Nigeria verfasst worden.

Nachfolgend die Themen der Masterarbeiten:

University of Nairobi (2012-2018)	Obafemi Awolowo University (2007-2010)
Eine übersetzungswissenschaftliche Analyse der deutschen Übersetzung von Ngugis Roman <i>The River Between</i> anhand der Relevanztheorie	Eine kritische Analyse der englischen (Selbst-)Übersetzung von Hans Paasches <i>Die Reise des Afrikaners Lukanga Mukara ins innerste Deutschland</i>
Das Konzept der Äquivalenz und seine Relevanz bei der (selbst) Übersetzung von Ngugi wa Thiongos <i>I Will Marry When I Want</i>	Eine Evaluation der syntaktischen und semantischen Probleme bei der Übersetzung von Ken Saro-Wiwas <i>Sozaboy</i> ins Deutsche
Eine Fallstudie der (selbst) Übersetzung von <i>Hadithi za Abunuwasi</i> aus dem Swahili ins Deutsche: Grenzen und Möglichkeiten der »Resistance Strategy«	Eine kritische Analyse der Rolle der Ideologie in der Übersetzung von Igbo-Sprichwörtern in Achebes <i>Things Fall Apart ins Deutsche</i>
Eine Evaluation der deutschen Übersetzung von Okot p'Bitek's <i>Song of Lawino</i> auf syntaktischer und semantischer Ebene	Goethes Strategien der Übersetzung und ihre Relevanz für die Übertragung von Soyinkas Drama <i>The Trials of Brother Jero</i> ins Deutsche

11 Zum Konzept des dritten Textes bei der Übersetzung afrikanischer Literatur vgl. Mayanja 1999: 30-31; Kolb 2009: 35-38.

Die Skopostheorie in der Literaturübersetzung. Ein Übersetzungsversuch von Elechi Amadis Roman <i>The Concubine</i>	
Übersetzung als Kulturtransfer am Beispiel der deutschen Übersetzung von Yvonne Adhiambos Roman <i>Dust</i>	

Im Sinne der Berufsqualifizierung und zum Teil auf der Basis der vom DAAD entwickelten DHoch3-Modulen wurde das Curriculum des German Master bereits im Frühjahr überarbeitet. Dabei wurden zwei Pflichtmodule für Übersetzung eingeführt. Das erste Modul *Advanced Translation in German: Theories and Approaches* hat zum Ziel, die Studentinnen und Studenten mit aktuellen Forschungstrends und Übersetzungstheorien nach Möglichkeit mit Germanistik-Bezug vertraut zu machen. Das zweite, praxisorientierte Modul *Practical Translation* soll die Studentinnen und Studenten dazu befähigen, Übersetzungsaufgaben auf der Grundlage der erworbenen theoretischen Kenntnisse selbstständig durchzuführen. Übergeordnetes Ziel ist eine bedarfsgerechte Übersetzungsgermanistik, die den aktuellen Tendenzen in der Forschung Rechnung trägt.

9. Zum MATLD Projekt in Kabale

Anders als in Nairobi verfolgt der Masterstudiengang im Fach Übersetzung an der ugandischen Hochschule Bishop Barham College in der Stadt Kabale das Ziel, afrikanische Sprachen mittels der Übersetzung zu fördern. Programmatisch nennt sich der Studiengang Master of Arts in Translation and Language Development (MATLD) und hat zum Ziel, afrikanische Sprachen durch Übersetzungen literarischer Werke vorrangig aus Europa zu bereichern, denn im Gegensatz zum Nairobi-Projekt wird in Kabale umgekehrt in afrikanische Sprachen übersetzt. Afrikanische Sprachen, so der Projektleiter und Gründer Manuel Muranga:

[...] sollen nicht wie bisher in der Hauptsache nur als Sprachen des dörflichen Lebens und bestenfalls der oralen Dichtung gesehen werden, sondern auch in der schriftlichen Dichtung, im akademischen Denken, Reden und Schreiben und überhaupt in der Wissenschaft gebraucht werden. Dass diese Entwicklung möglich ist, ist einer der Grundsätze der Universalienlehre in der Linguistik. (Muranga 2014: 121)

Darauf aufbauend wurde beispielsweise das Drama *Emilia Galotti* in die Rukiga-Sprache, eine Sprache aus dem Südwesten Ugandas als Masterprojekt »Von Emilia Galotti zu *Emiriya Garoti*: Probleme und Potential der Übersetzung von Gottfried Ephraim Lessings bürgerlichem Trauerspiel vom Deutschen ins Runyankore-Rukiga« übersetzt. Das kann als Versuch verstanden werden, afrikanischen Sprachen einen direkteren Zugang zu europäischen literarischen Texten mittels Übersetzung zu ermöglichen, da bislang nur europäische Sprachen von der Literaturübersetzung profitieren würden.

Weiter heißt es:

Der MATLD-Studiengang setzt sich mittlerweile u.a. zur Aufgabe, unter den Studenten der Übersetzung und Sprachentwicklung den individuellen Ehrgeiz zu erzeugen, statt einer mehr theoretisch orientierten, eine mehr übersetzungspraktische Magisterarbeit zu unternehmen, aus der z.B. ein brauchbares und zur Veröffentlichung geeignetes Grundlehrbuch der jeweiligen akademischen Disziplin des Studenten und in seiner jeweiligen Muttersprache entwickelt werden kann. Ein systematischer Fachterminologie-Entwurf in der Zielsprache soll die Übersetzung, wo nötig, begleiten. (Muranga 2014: 121)

Der Ansatz in Nairobi und der in Kabale ergänzen sich meiner Auffassung nach und zeigen exemplarisch, wie ein Masterstudiengang im Fach Übersetzungsgermanistik an afrikanischen Hochschulen aussehen könnte.

10. Schlussbemerkungen

Wie im Falle der Interkulturellen Germanistik hat die Übersetzungswissenschaft in den letzten Jahren einen Paradigmenwechsel vollzogen und versteht sich inzwischen als Kulturwissenschaft. In Anlehnung an den Ansatz eines *doppeltblickenden* Verfahrens könnte gerade die Übersetzungsgermanistik an afrikanischen Universitäten zur gegenseitigen Erhellung der beteiligten Literaturen bzw. Kulturen beitragen, denn es handelt sich hierbei – im Gegensatz etwa zur herkömmlichen philologischen Übersetzung – um einen produktiven Transferprozess in beide Richtungen.

Literatur

- Arrojo, Rosemary (2018): *Fictional Translators: Rethinking Translation Through Literature*. London.
- Ashcroft, Bill/Griffiths, Gareth/Tiffin, Helen (1989): *The Empire Writes Back To The Centre*. London.

- Bachmann-Medick, Doris (2018): Migration as Translation. In: Doris Bachmann-Medick/Jens Kugele (Hg.): Migration. Changing concepts. Critical Approaches. Berlin, S. 273-293.
- Dies (2016): Translation in a Globalizing World. Impulses of a Translational Turn. In: Birgit Mersmann/Hans G. Kippenberg (Hg.): The Humanities between Global Integration and Cultural Diversity. Berlin/Boston, S. 29-49.
- Dies. (2014): From Hybridity to Translation. Reflections on Travelling Concepts. In: Doris Bachmann-Medick (Hg.): The Trans/National Study of Culture: A Translational Perspective. Berlin/Boston, S. 119-136.
- Dies. (2009): The Translation Turn (Special Issue Translation Studies 2, 1). London, S. 2-16.
- Dies. (2007): Literary Texts Between Cultures. An Excursion into Postcolonial Mappings. In: Nilufer E. Barucha (Hg.): World Literature. Contemporary Postcolonial and Post-Imperial Literatures. New Delhi, S. 40-51.
- Dies. (1996): Kultur als Text. Die anthropologische Wende in der Literaturwissenschaft. Frankfurt a.M., S. 22f.
- Bandia, Paul (2014): Translation as Reparation. Writing and Translation in Postcolonial Africa. New York, S. 31-50.
- Ders. (2010): Postcolonial Literatures and Translation. In: L. van Doorslaer/Yves Gambier (Hg.): Handbook of Translation Studies, Bd. 1. Amsterdam, S. 264-269.
- Ders. (2006): African European-Language Literature and Writing as Translation: Some Ethical Issues. In: Theo Hermans (Hg.): Translating Others, Bd. 2. Manchester, S. 349-361.
- Cronin, Michael (2014): Translation and Identity. London/New York.
- Delabastita, Dirk/Grutman, Rainier (2005): Fictionalising Translation and Multilingualism. Special Issue of *Linguistica Antverpiensia*, Bd. 4. Antwerpen.
- Fandrych, Christian (2018): Deutsch im Wissenschaftsaustausch. Interview auf der offiziellen Website des DAAD; online unter: <https://www.daad.de/der-daad/daad-aktuell/de/65859-deutsch-im-wissenschaftsaustausch-ein-attraktives-profil/> [Stand: 09.07.2018].
- Gentzler, Edwin (2008): Translation and Identity in the Americas: New Directions in Translation Theory. London.
- Goethe, Johann Wolfgang (1819): West-östlicher Divan. In: Karl Richter (Hg., 1998): Johann Wolfgang Goethe. Sämtliche Werke nach Epochen seines Schaffens. Münchner Ausgabe, Bd. 11.1.2. München.
- Inghilleri, Moira (2017): Translation and Migration. Massachusetts.
- Ivanovic, Christine (2008): Alte und Neue Weltliteratur. Zur Einführung in den Themenschwerpunkt »Weltliteratur heute«. In: Neue Beiträge zur Germanistik 7, H. 1, S. 157-166.

- Kaindl, Klaus (2014): *Transfiction. Research into the Realities of Translation Fiction*. Amsterdam.
- Kolb, Waldtraud (2009): *Literatur übersetzen. Zwischen fremden und vertrauten Bildern*. In: *Südwind* 7; online unter: [https://ucris.univie.ac.at/portal/de/publications/zwischen-fremden-und-vertrauten-bildern\(cf12414a-5f8d-46fa-a511-e7e79a4252ca\).html](https://ucris.univie.ac.at/portal/de/publications/zwischen-fremden-und-vertrauten-bildern(cf12414a-5f8d-46fa-a511-e7e79a4252ca).html) [Stand: 03.08.2021].
- Kreutzer, Leo (2009): *Goethe in Afrika*. Hannover.
- Lefevere, André (2000): *Mother Courage's Cucumbers: Text, System, and Refractive in a Theory of Literature*. In: Lawrence Venuti (Hg.): *The Translation Studies Reader*. London, S. 233-249.
- Malena, Anna (2003): *Presentation, TTR, 16, 2, Special Issue on translation and (im)migration*. S. 9-13; online unter: <https://www.erudit.org/fr/revues/ttr/2003-v16-n2-ttr869/010713ar.pdf> [Stand: 06.04.2020].
- Mayanja, Shaban (2015): *Zu Berufszielen der Germanistikstudenten an der University of Nairobi und zur Beziehung zwischen Auslands- und Inlandsgermanistik*. In: Andrea Bogner/Konrad Ehlich/Ludwig M. Eichinger/Andreas F. Kellertat/Hans-Jürgen Krumm/Willy Michel/Ewald Reuter/Alois Wierlacher/Barbara Dengel (Hg.): *Jahrbuch Deutsch als Fremdsprache*, Bd. 41. München, S. 270-282.
- Ders. (2014): *Afrikanische Übersetzungsgermanistik? Überlegungen zu einem neuen Verständnis von Übersetzungswissenschaft und interkultureller Germanistik an afrikanischen Hochschulen*. In: Ders./Eva Hamann (Hg.): *Schwerpunkte der DaF-Studiengänge und Germanistik im östlichen Afrika*. *Materialien Deutsch als Fremdsprache*, Bd. 91. Göttingen, S. 61-73.
- Ders./Hamann, Eva (Hg.; 2014): *Schwerpunkte der DaF-Studiengänge und Germanistik im östlichen Afrika*, Bd. 91. Göttingen, S. 61-71.
- Ders. (1999): *Untersuchungen zu Problemen der Übersetzung anglophoner afrikanischer Literatur ins Deutsche*. Hannover.
- Muranga, Manuel (2014): *Warum lernt und lehrt man DaF in Afrika? In: Shaban Mayanja/Eva Hamann (Hg.): Schwerpunkte der DaF-Studiengänge und Germanistik im östlichen Afrika. Materialien Deutsch als Fremdsprache*, Bd. 91. Göttingen, S. 111-123.
- Nida, Eugene (1986): *From one language to another. Functional Equivalence in Bible translating*. Nashville.
- Nilufer, E. Barucha (Hg.; 2007): *World Literature. Contemporary Postcolonial and Post-imperial Literatures*. New Delhi, S. 40-51.
- Prunč, Erich (2012): *Entwicklungslinien der Translationswissenschaft. Von den Asymmetrien der Sprachen zu den Asymmetrien der Macht*, Bd. 1. Graz.
- Ders. (2007): *Priests, princes and pariahs*. In: Michaela Wolf/Alexandra Fukari (Hg.): *Constructing a sociology of translation*. Amsterdam/Philadelphia, S. 39-56.

- Reiß, Katharina (1971): *Möglichkeiten und Grenzen der Übersetzungskritik. Kategorien und Kriterien für eine sachgerechte Beurteilung von Übersetzungen*. München.
- Schleiermacher, Friedrich (2011[1813]): *Verfremdendes Übersetzen* (Schleiermacher). In: Radegundis Stolze (Hg.): *Übersetzungstheorien*. Tübingen, S. 26-28.
- Simon, Sherry (2006): *Translating Montreal: Episodes in the Life of a Divided City and Cities in Translation: Intersections of Language and Memory*. Montreal/London/Ithaka.
- Snell-Hornby, Mary (1999): *Translation Studies. An Integrated Approach*. Wien.
- Tymoczko, Maria (2006): *Translation in a Postcolonial Context: Early Irish Literature in English*. London.
- Dies. (2007): *Enlarging Translation. Empowering Translators*. Manchester, S. 265-304.
- Dies. (2010): *Translation, Resistance, Activism: An Overview*. In: Dies. (Hg.): *Translation, Resistance, Activism*. Massachusetts, S. 1-22.
- Venuti, Lawrence (1995): *The Translator's Invisibility*. London, S. 20f.
- Von Flotow, Louise (1997): *Translation and gender: translating in the »era of feminism«*. Manchester.
- Weller, Franz Rudolf (2003): *Übersetzungswissenschaft*. In: Karl-Richard Bausch/Herbert Christ/Hans-Jürgen Krümm (Hg.): *Handbuch Fremdsprachenunterricht*. Tübingen/Basel, S. 66-70.
- Wolf, Michaela (2007): *The location of the »translation field«: Negotiating borderlines between Pierre Bourdieu and Homi Bhabha*. In: Dies./Alexandra Fukari (Hg.): *Constructing a Sociology of Translation*. Amsterdam/Philadelphia, S. 109-122.
- Dies. (2000): *The Third Space in Postcolonial Representation*. In: Simon Sherry/Paul St-Pierre (Hg.): *Changing the Terms: Translating in the Postcolonial Era*. Ottawa, S. 127-145.

Sprachenkonstellationen in Nina Nayans *Im Senegal. Die afrikanische Variante des Glücks*

Eine Analyse aus übersetzungswissenschaftlicher Perspektive

Louis Ndong

Abstract

The article focuses on the use of language as a form of literary multilingualism in a context of migration. The story of the selected novel, which is written in German, is set in Senegal, where Wolof is the most widely spoken language and the dominant language of interethnic communication. Thus, in the German written literary text we have situations in which protagonists speak Wolof and French, which also plays an important role as official language in Senegal. The main objective of the article is to explore the hybridity that characterizes the literary creativity of the author through the use of different local languages in the German written text. This question makes it possible to find out which cultural transfer procedures the author uses in the process of writing from her German cultural background.

Title: *Languages constellations in Nina Nayan's »Im Senegal. Die afrikanische Variante des Glücks: An analysis from a cultural perspective*

Keywords: *Languages; use of language; translation*

0. Einleitung

In Nina Nayans Reisebericht *Im Senegal. Die afrikanische Variante des Glücks* (2008) werden Lebenserfahrungen einer deutschen Migrantin im Senegal aus der Ich-Perspektive thematisiert. Im Senegal, dem Handlungsort der Erzählung, ist Wolof die Alltagssprache der interethnischen Kommunikation, wobei Französisch offizielle Amtssprache ist und Arabisch im Hinblick auf die Bedeutung des Islam einen großen Stellenwert genießt. Diese dreidimensionale sprachästhetische Grundlage, die dem Produktionskontext des ausgewählten Werkes zugrunde liegt und den Stil der Autorin zur Geltung bringt, steht im Zentrum meiner Überlegungen. Es soll an-

hand des oben genannten Reiseberichts der Hybridität des sprachlichen Ausdrucks exemplarisch nachgegangen werden.

Es geht konkret darum, anhand von Nina Nayans Reisebericht *Im Senegal. Die afrikanische Variante des Glücks* Sprachkonstellationen zu untersuchen, die sich im Prozess des literarischen Schaffens aus dem Kontakt zwischen den Sprachen der als Senegalesen und Senegalesinnen dargestellten Figuren und dem Deutschen als Sprache der Erzählung ergeben. Es sei in diesem Zusammenhang darauf hingewiesen, dass das Werk im Kontext der Migration der Ich-Erzählerin in den Senegal geschrieben wurde. Im Mittelpunkt meiner Überlegungen steht jedoch nicht etwa die Analyse der Darstellung von Exotik im Zuge der Erzählung. Die zentrale Frage, welche Sprachen in der Erzählung in der deutschen Literatursprache im Prozess des literarischen Schaffens inkorporiert werden, ist anhand konkreter Beispiele zu beantworten. Ein weiteres Anliegen des Beitrags liegt in der Erforschung der Kulturvermittlung durch die verschiedenen Sprachenkonstellationen und Übersetzungsprozesse, die das ausgewählte Werk prägen.

- Wie gelingt es der Autorin, mittels der deutschen Sprache fremdkulturelle Realitäten aus der Alltagswirklichkeit dargestellter senegalesischer Figuren zu schildern?
- Durch welche stilistisch-ästhetischen Mittel wird auf die von den Figuren verwendeten Kommunikationssprachen aufmerksam gemacht?
- Welche Interferenzen bzw. Übersetzungsprozesse lassen sich im Schreibprozess auf den verschiedenen Sprachebenen wahrnehmen?

Zur Beantwortung dieser Fragen gilt es, an erster Stelle den Sprachgebrauch der dargestellten Figuren in den Blick zu nehmen. Danach werde ich die Sprachen der Figuren im interkulturellen Vergleich näher erläutern, bevor ich abschließend Übersetzungsvorgängen nachgehe, die im Prozess des Literaturschaffens verzeichnet werden können. Um die Beispiele, die unter diesen Punkten näher erläutert werden sollen, kontextuell besser zu situieren, sei einleitend eine kurze Inhaltsskizze des Werks vorangestellt.

1. Nina Nayan. *Die afrikanische Variante des Glücks*: ein Afrikaroman über den Senegal

Im Mittelpunkt des zu untersuchenden Reiseberichts steht das Leben der Ich-Erzählerin im Senegal sowie deren dortige Arbeit, die sie im Rahmen eines Projekts mit Senegalesen und Senegalesinnen und anderen Leuten aus verschiedenen Ländern zusammenbringt.

Die Ich-Erzählerin verbringt die erste Zeit nach Ankunft im Senegal in einem Fischerdorf namens Fumela [sic!] (vgl. Nayan 2008: 31). Sie nimmt diesen Aufenthalt als Anlass, um eng in Kontakt mit der einheimischen Bevölkerung zu kommen und um verschiedene Facetten ihrer Kultur kennenzulernen. Sie wird zusammen mit ihren Kollegen und Kolleginnen in Häusern untergebracht, die ihnen von einheimischen Familien und Freunden vor Ort zur Verfügung gestellten werden. Nach Ende des Projekts kehrt Nina, so heißt die Hauptfigur, nach Deutschland zurück, bevor sie ein paar Jahre später wieder in den Senegal zurückkommt, diesmal jedoch alleine und für einen längeren Zeitraum. Der Migrantin bieten sich verschiedene Möglichkeiten der Wahrnehmung der fremden Kultur. Sie hält sich in Kitane, das als Dorf mit moderner Infrastruktur dargestellt wird, auf, bevor sie sich in Banou eine Bleibe besorgt. Im Verlauf ihres Aufenthalts stößt sie immer wieder auf verschiedene Situationen des Kulturschocks bzw. auf Situationen, in denen sie mit Verhaltensweisen von als Senegalesen und Senegalesinnen dargestellten Figuren vor dem Hintergrund ihrer eigenen Kultur nicht klarkommt.

2. Sprachsituation im Senegal

Im Handlungsverlauf werden traditionsgebundene Feierlichkeiten, Umgangsformen und Essgewohnheiten literarisch inszeniert. Als interessant erweist sich bei der Darstellung kulturgebundener Aspekte der Sprachgebrauch während der Interaktionen zwischen den Figuren, der in gewissem Maße durch die sprachliche Landschaft des Senegal geprägt ist. In einem Beitrag zum Stellenwert des Wolof im Senegal behauptet Mamadou Diop Folgendes: »Im Senegal sind 28 Sprachen aufgelistet und davon 21 kodifiziert worden, wobei viele aber nur von kleinen Minderheiten gesprochen werden.« (Diop 2016: 389)

Der Senegal gilt somit wie viele andere afrikanische Länder als mehrsprachig. Die Kodifizierung der oben angeführten 21 Sprachen erfolgt auf der Grundlage ihrer Verbreitung im Land. Dadurch werden sie zu relevanten Instrumenten der schulischen Bildung erklärt, obwohl sie bisher nicht in der Schule gelehrt und verwendet werden. Von diesen Sprachen wurden wiederum 1971 sechs zu Nationalsprachen erklärt. Einblicke in die soziolinguistische Untergliederung des Landes bieten Dorothee Gahlen und Birgit Geisel in ihrer Studie zur französischen Sprachpolitik und zum Sprachbewusstsein in Senegal:

1971 wurden die sechs quantitativ wichtigsten einheimischen Sprachen Senegals, Wolof, Sérér, Poular, Diola, Malinké und Soninke zu Nationalsprachen erklärt. Mit dieser formalen Auswertung wurden jedoch – im Gegensatz zum Französischen – keine verbindlichen Anwendungsbereiche definiert. Es erfolgten keine Erweite-

rungen der einheimischen Sprachen auf Funktionen, die bisher ausschließlich der französischen Sprache zugeordnet waren. (Gahlen/Geisel 1999: 67)

Aus dem Zitat geht hervor, dass die als Nationalsprachen erklärten lokalen Sprachen im institutionellen Bereich nach wie vor so gut wie keine Anwendung finden. Trotzdem kam es 2001 zur Erweiterung des Status einer nationalen Sprache auf jede kodifizierte Sprache:

Artikel 1 der Verfassung des Senegal vom Januar 2001 bestimmt das Französische als *langue officielle* der Republik Senegal. Sie nennt weiterhin als *langues nationales* die folgenden afrikanischen Sprachen: Diola, Mandinka, Fulfulde (Peul), Sereer, Soninke, Wolof. Diese Liste ist offen: jede der zahlreichen weiteren im Lande gesprochen [sic!] Sprachen kann den Status einer ›Nationalsprache‹ erlangen, sobald sie ›kodifiziert‹ ist, d.h. über eine standardisierte Grammatik und Rechtschreibung verfügt und damit in den Elementar-Schulen unterrichtet werden kann. (Riesz 2013: 34)

Diese sprachpolitischen Maßnahmen mögen den Grundstein für eine mögliche zukünftige Einführung der einheimischen Sprachen ins Schulsystem gelegt haben, doch bis dato gilt Französisch, das während der Kolonialzeit eingeführt wurde, als einzige Amtssprache des Senegals. Das Land weist daher keine institutionelle, sondern vielmehr eine territoriale Mehrsprachigkeit auf, im Rahmen derer unterschiedliche Sprachen gesprochen werden und lediglich eine offiziell ist. Es sei im Hinblick auf diese territoriale Mehrsprachigkeit darauf hingewiesen, dass fast die Hälfte der senegalesischen Bevölkerung (47%) der Wolof-Ethnie angehören, und ihre Sprache, das Wolof, von mehr als 90 Prozent der Senegalesen und Senegalesinnen gesprochen wird (vgl. Diop 2016: 385). Somit bilden die Wolof die stärkste ethnische Gruppe im Senegal und Wolof spielt als verbreitete Sprache die Rolle eines Mediums der interethnischen Verständigung im Alltag und im privaten Umfeld:

Wolof besitzt als Verkehrssprache den Wert einer der sechs Nationalsprachen, von denen es aber den wichtigsten Rang einnimmt. Die Tendenz geht sogar dahin, daß in ursprünglich anderssprachigen Familien oder in Familien mit Partnern aus verschiedenen Ethnien die Kinder nur noch Wolof sprechen. (Gierczynski-Bocandé 1992: 16)

Aus diesem Grund nimmt die Sprecherzahl des Wolof ständig zu, wobei festzustellen ist, dass die Dynamik der Sprachentwicklung dieser Sprache im lexikalischen Bereich und die Anpassung der Sprache an die moderne gesellschaftliche Entwicklung wesentliche Faktoren sind, die diese Ausbreitung fördern (vgl. Gahlen/Geisel 1999: 69).

Abgesehen von dem privaten Gebrauch der Sprache im Familienkreis oder im Alltag im Allgemeinen aus senegalesischer Perspektive geht Michael Franke auf den Stellenwert des Wolof aus fremder Perspektive ein:

Wolof ist [...] in jeder Situation, in der man selber etwas erreichen will, immens hilfreich, z.B. Behörden, Polizei, an der Grenze zu Gambia, ebenso, wenn man um Auskünfte bittet, und natürlich immer dann, wenn es darum geht, Bekanntschaften zu machen, Freundschaften zu schließen – kurz, Land und Leute besser kennenzulernen. Wer zumindest die Begrüßungsformeln beherrscht und ab und zu einen einfachen Satz auf Wolof sagen kann, wird oft ganz anders, freundlicher und mit Respekt wahrgenommen! (Franke 1994: 12)

Neben dem Wolof und den zahlreichen einheimischen Sprachen spielt das Arabische, dessen Stellenwert im Senegal u. a. auf die Bedeutung der arabisch-muslimischen Kultur in der senegalesischen Gesellschaft zurückzuführen ist, eine wesentliche Rolle in Alltagsgesprächen, wenn auch in geringem Maße. Die Untersuchung dieser vielseitigen Sprachlandschaft im Senegal soll in einem weiteren Schritt helfen, den Gebrauch der Sprachen durch die verschiedenen Figuren im ausgewählten Werk besser nachzuvollziehen. Im Folgenden wird detaillierter hierauf eingegangen.

3. Sprachen der Figuren

Die Dichotomie von Figurensprache und Erzählsprache zeigt sich in der Art, wie das Wolof als Sprache der Figuren im deutschen Text inkorporiert wird. Dabei begnügt sich die Erzählerin nicht damit, die fremdsprachigen Elemente einfach als Lehnwörter zu integrieren, sondern vollzieht manchmal Sprachvergleiche mit dem Deutschen als Kontrastparameter.

Manchmal bedeuten diese Worte genau dasselbe. Zum Beispiel ›Doof‹, das hier nun ein wenig kürzer gesprochen wird: *doff* ... *Bakkan*, das fast wie ›backen‹ ausgesprochen wird, bezeichnet nicht die Wangen, sondern die Nase dazwischen. (Nayan 2008: 203; Hervorh. im Orig.)

Nur ein paar Worte, die beinahe gleich sind, haben eine vollkommen unterschiedliche Bedeutung: *Ginnaw* klingt wie ›genau‹, bezeichnet hier aber ›hinter‹ (wörtlich übersetzt: ›im Rücken von‹, *Raw* wie ›rau‹. (Nayan 2008: 205; Hervorh. im Orig.)

Die Sprachvergleiche verschaffen einem deutschsprachigen Leser ohne Wolof-Kenntnisse auf lexikalischer Ebene Einblicke in die meistgesprochene Sprache im Senegal. Es wird ersichtlich, in welchem Verhältnis die Sprache der Erzählerin zur

Sprache der Figuren steht und inwiefern die Fremdheit der dargestellten Kultur vor dem Hintergrund der Sprachenverschiedenheit steht.

Die Inkorporierung von Wolof-Wörtern kann aber auch eine andere Funktion im Text haben als den Sprachvergleich. In ihrem Beitrag mit dem Titel *Literatur und Vielsprachigkeit: Aspekte, Themen, Voraussetzungen* behauptet Schmitz-Emans Folgendes:

Bezogen auf Phänomene textueller Mehrsprachigkeit können [...] typologisch verschiedene Spielformen unterschieden werden. Eine erste Differenzierungsmöglichkeit ergibt sich bereits aus der Frage, ob die im Werk vertretenen Sprachen einer Hierarchisierung unterliegen: Gibt es fremdsprachige Einsprengsel in einen weitgehend homogenen Text? Oder beruht der Text auf einer quantitativ und qualitativ ausbalancierten Mischung mehrerer Sprachen? Lässt sich die Beziehung der differenten sprachlichen Anteile als Komplementarität oder als Antagonismus beschreiben? Suggestiert die Verwendung verschiedener Sprachen ein dialogisches Geschehen? (Schmitz-Emans 2004: 14)

Es sei darauf hingewiesen, dass das Werk grundsätzlich aus einem relativ homogenen Text in deutscher Sprache besteht und dass etliche Einsprengsel Sprachen betreffen, die in der dargestellten Gesellschaft gesprochen werden. Die deutschsprachige Erzählung spiegelt in diesem Zusammenhang sprachästhetisch ein gewisses Lokalkolorit wider und weist Realitätsnähe im Hinblick auf die Sprachlandschaft im Handlungsort auf. In einem anderen Zusammenhang geht Akila Ahouli davon aus, dass die Verwendung von *Fremdwörtern* afrikanischer Herkunft durch afrikanische Autoren und Autorinnen (wie Félix Couchoro am Beispiel seines Romans *L'esclave*) die Darstellungsfunktion erfülle, die Beschreibung realistischer und lebendiger zu machen (vgl. Ahouli 2007: 73). Es lässt sich bei einem solchen ästhetischen Verfahren im afrikanischen postkolonialen Kontext eine in ähnlicher Weise verwendete Ästhetik bei Nayan beobachten, die jedoch migrationsästhetisch begründet ist. Wir haben es mit einer »Kontrastierung Schriftsprache vs. Sprechsprache« (Radtke 2000: 96) zu tun. Anders als bei afrikanischen Autoren und Autorinnen, die in europäischer Sprache schreiben oder bei Autoren im Allgemeinen, die aus verschiedenen Gründen nicht in ihrer Muttersprache schreiben, ist die Muttersprache der Autorin die Schriftsprache und nicht etwa die Sprache der inkorporierten Elemente. Daraus kann geschlossen werden, dass hier ein »dialogisches Geschehen«, wie im bereits zitierten Ansatz angenommen (Schmitz-Emans 2004: 14), suggeriert wird. Die Figuren sprechen übrigens grundsätzlich Wolof miteinander. Auch die Erzählerin kommuniziert mit den anderen Protagonisten in dieser Sprache, dies trotz ihrer vermeintlich rudimentären Wolof-Kenntnisse. So ist es beispielsweise der Fall, wenn sie den Preis einer Taxisfahrt aushandelt und dabei das Gespräch mit dem Taxifahrer spontan auf Wolof einleitet:

Ich benutze das auf Wolof übliche ›*Ñaata la*‹, (einer der geläufigsten Ausdrücke in meinem noch ziemlich fragmentarischen Wortschatz). Der Fahrer nennt mir den Preis, ebenfalls auf Wolof. ›*Ñaar téémээр*‹ (Nayan 2008: 203; Hervorh. im Orig.). Was er sagt, ist ›zweimal fünfhundert‹, also tausend CFA. (Nayan 2008: 123f.)

Aus dem Beispiel geht hervor, dass die Erzählerin nur Basiskenntnisse im Wolof besitzt, und dass sie sich bemüht, die Sprache zu sprechen. Zwar ist für sie die Formulierung der Frage nach dem Preis verhältnismäßig problemlos, was eigentlich auf der sprachlichen Ebene charakteristisch für Basiskenntnisse beim Reisen in ein fremdes Land ist (neben Grußworten oder ähnlichen Basiswortschatzen zur einfachen Kommunikation). Die Antwort des Fahrers ›*Ñaar téémээр*‹ (wortgetreu: zweimal fünfhundert) lässt sich für die Erzählerin unreflektiert nicht leicht erfassen. Das Zahlensystem einer fremden Sprache wie die des Wolof bereitet ihr eindeutig Schwierigkeiten. Dass die Entsprechung des Preises neben der wörtlichen Wiedergabe zu Zwecken der Verdeutlichung des sprachlichen Unterschieds äquivalent auf Deutsch im Fließtext verdeutlicht wird, weist auf ein ästhetisches Verfahren hin, das dem Leser ermöglicht, Fremdkulturelles erfahrbar und rezipierbar zu machen. Aufgrund ihrer Unkenntnis der Zahlen auf Wolof, muss die Erzählerin in bestimmten Situationen Rückgriff auf das Französische nehmen:

Trotzdem frage ich, egal auf welcher Strecke ich fahre, immer zunächst auf Wolof, wie viel der Fahrer haben will. Es folgt unweigerlich eine Preisangabe auf Wolof, die ich natürlich nicht verstehe. ›Sag's auf Französisch‹, bitte ich dann, ›ich kann kein Wolof.‹ Woraufhin wir beide lachen müssen. (Nayan 2008: 124)

Der Rückgriff auf das Französische mag sich für die Erzählerin aufgrund dessen offiziellen Status im Senegal als eine Selbstverständlichkeit erweisen, die Beherrschung jener Sprache bleibt für eine Vielzahl der Senegalesen und Senegalesinnen bzw. für die Figuren jedoch zweifelhaft. Ob der Taxifahrer selbst Französisch kann und auf die Nachfrage seiner Kundin eingehen kann, ist fraglich.

Aus der Diglossie zwischen dem Wolof als *lingua franca* und dem Französischen als offizieller Sprache entsteht oft in Gesprächen, die auf Wolof geführt werden, die Verwendung des Französischen in den Dialogen. Im Werk wird auf so eine Situation im Rundfunk hingewiesen. Dabei geht es um Wächter, die Radio hören und dabei miteinander quatschen: »Aus dem kleinen Radio, das einen langen Draht als Antenne hat, schnarrt leise ein einheimischer Sender. Die Sprecher reden Wolof, mit einzelnen französischen Einsprengseln« (Nayan 2008: 88).

Verraten wird das im Radio inhaltlich Vermittelte nicht, was auch keine besondere Rolle für die Handlung spielt. Als wichtig erweist sich die hiermit implizierte Andeutung auf die durch Vielfalt geprägte Sprachlandschaft des Senegals.

Im Laufe der Erzählung werden Situationen herausgestellt, in denen beispielsweise Kinder die Ich-Erzählerin spontan auf Französisch ansprechen. Dabei wer-

den die Elemente diesmal in den Text inkorporiert: »*Madame-cadeau*« (Madame-Geschenk!) (Nayan 2008: 193; Hervorh. im Orig) oder »*Madame, madame, donne-moi-de-l'argent!*« (ebd.; Hervorh. im Orig), rufen in der Handlung Kinder, um Nina Nayan um ein Geschenk bzw. um Geld zu bitten. Der Gebrauch des Französischen erklärt sich nicht dadurch, dass die Kinder diese Sprache richtig beherrschen. Die Fremdheit ihrer Gesprächspartnerin in ihren Augen mag sie dazu geführt haben, sie in der offiziellen Sprache, und nicht etwa in den von ihnen gesprochenen einheimischen Sprachen, anzusprechen. Dass viele Touristen im Senegal aus Frankreich kommen, oder vermeintlich besser Französisch sprechen als die einheimischen Sprachen, kann die Kinder bewusst oder unbewusst zur Verwendung des Französischen gebracht haben. Ob sie dennoch in anderen Situationen gut bzw. fließend Französisch sprechen können, ist unsicher.

Allerdings kommt es in den Reden der Figuren bisweilen zum Gebrauch des Französischen, die in den Gesprächen auf Wolof in Form von Einsprengseln eingebaut werden. Deren Bedeutung im Kontext der Aufnahmegesellschaft der Erzählung nimmt die Erzählerin im Folgenden in den Blick:

Wenn jemand einem ein bisschen nähersteht, kann es sein, dass man gelegentlich zu hören bekommt: *Ça va un peu*. Es geht ein bisschen. Das bedeutet dann normalerweise schon, dass sich derjenige, der das sagt, gerade ziemlich miserabel fühlt. Oder (Steigerung): *On se débrouille*, (man schlägt sich durch).« (Nayan 2008: 178; Hervorh. im Orig.)

Ebenso verdeutlicht werden kann der Gebrauch des Arabischen mit Ausdrücken wie »*Inshallah*, so Gott will« (Nayan 2008: 164; Hervorh. im Orig.) oder »*Alhamdulillah*. Gott sei Dank.« (Nayan 2008: 179) Es geht meist, wie aus den angeführten Beispielen deutlich wird, um Wörter mit religiöser Bedeutung, die als solche verwendet werden, obwohl sie im Deutschen lexikalische Entsprechungen aufweisen. Diese werden nicht immer nur von den anderen Figuren als Einsprengsel verwendet oder von der Erzählerin als solche im Gespräch mit den anderen Figuren, sondern auch im Fließtext der Erzählung: »Biram ist vergleichsweise noch gut dran. Er hat wenigstens eine feste Anstellung, und irgendwann wird er – *inshallah*, so Gott will auch den ausstehenden Lohn erhalten.« (Nayan 2008: 164-165; Hervorh. im Orig.)

Dieses Verfahren ist ein Indikator für den Stellenwert der verschiedenen Sprachenkonstellationen im Stil der Erzählerin. Wie sieht es nun mit Übersetzungen im literarischen Text aus?

4. Übersetzungen im Werk als Prozess literarischer Mehrsprachigkeit

In seinem Beitrag mit dem Titel *Der Übersetzer als Schriftsteller* geht Reinhard Kiesler von der Auffassung des Begriffs *Übersetzer* als Unterbegriff von *Schriftsteller* aus: »In der Tat haben zahlreiche Schriftsteller in der Vergangenheit und Gegenwart in anderen Sprachen als ihren Muttersprachen« (Kiesler 2000: 125) geschrieben. Die Übersetzung wird hier nicht im Sinne von mentalen Übertragungsprozessen im Zuge der literarischen Niederschrift aus der Muttersprache in die Schriftsprache aufgefasst, wie man es beispielsweise bei Autoren und Autorinnen aus ehemals kolonisierten Ländern festhalten kann. Bei diesen Autoren können nämlich Diskrepanzen zwischen dem Denken in der Muttersprache und dem Schreiben in der Kolonialsprache konstatiert werden. Die Übersetzung versteht sich vielmehr als Mittel der Verdeutlichung integrierter ausgangssprachlicher Elemente in der Zielsprache, der Sprache der literarischen Produktion. Der Terminus *Autor als Übersetzer* kann somit in einem weiteren Sinne das Verfahren des Autors implizieren, das darin besteht, fremdsprachliche Einsprengsel in die Schriftsprache, bzw. in die Muttersprache, zu integrieren, denen im anschließenden Fließtext Übersetzungen beigefügt werden. Insofern zeichnet sich das Werk, wie bereits in einem anderen Zusammenhang erläutert, durch eine besondere Form der literarischen Mehrsprachigkeit aus. Wenn man in ethnolinguistischer Hinsicht Sprache als Widerspiegelung der Weltanschauung eines Volks (vgl. Tene 2004: 9) betrachtet, stellt sich die Frage, wie es der deutschen Erzählerin gelingt oder eventuell auch misslingt, fremdkulturelle Realitäten aus der Alltagswirklichkeit dargestellter senegalesischer Figuren, die als solche literarisch inszeniert werden, durch anschließende deutsche Übersetzungen zu transportieren.

Es sei in diesem Zusammenhang darauf hingewiesen, dass im Werk eine Reihe von Übersetzungen von fremdsprachlichen Elementen als Anmerkungen im Anhang vorliegen. An dieser Stelle geht es mir jedoch grundsätzlich um Übersetzungen im Fließtext und damit implizierte Inszenierungsstrategien im Erzählverlauf. Kennzeichnend hierfür sind Sprachwechselerhältnisse zwischen dem Wolof und dem Deutschen, wie es anhand folgenden Beispiels deutlich wird: Auf die Frage: »Wie geht's? *Na nga def?*«, lautet die Antwort: »*Mangi fi*. Ich bin hier« – Das Wichtigste ist nicht, ob es einem gut oder schlecht geht. Das Wichtigste ist, dass man da ist. (Nayan 2008: 179; Hervorh. im Orig.)

Die wörtliche Übersetzung für »*mangi fi*« (Hervorh. im Orig.), »ich bin hier«, als Antwort auf die Frage »*nanga def*« (Hervorh. im Orig.), »wie geht's?«, klingt in gewisser Weise verzerrt. Schließlich ist eine wortgetreue Übersetzung nicht unbedingt eine sinngetreue. Die Wörtlichkeit dient hier jedoch dem sprach- bzw. interkulturellen Vergleich. Mit der anschließenden Erläuterung (»Das Wichtigste ist nicht, ob es einem gut oder schlecht geht. Das Wichtigste ist, dass man da ist«)

gewinnt der Leser Einblicke in die Lebensphilosophie der Senegalesen vor dem Hintergrund der persönlichen Wahrnehmung vom Senegal durch die Erzählerin. Ähnlich verhält es sich mit dem nächsten Beispiel:

An einem strahlend sonnigen Morgen, wenige Tage nach meiner Ankunft, begegnet mir auf der Straße nach Kitane Amadou Deng. Er ist einer der neuen Gärtner, und ich kenne ihn noch nicht sehr gut; trotzdem bleibt er stehen und schüttelt mir die Hand.

›Nayan, lange nicht gesehen! *Nanga def?*‹ → *Mangi fi*‹, sage ich. Ich bin hier. → Wie geht´s denn so?‹ → *Mangi fi!*‹ → *Yangi ti jamm!*‹ Mögest du Frieden haben! → *Jamm rekk*‹, antworte ich. ›Nur Frieden.- *Ahamdoulillah!*‹ (Nayan 2008: 366, Hervorh. im Orig.)

Neben der wörtlichen Wiedergabe des Ausdrucks »*mangi fi*« mit »ich bin hier« findet sich im oben angeführten Beispiel die Übersetzung »*Jamm rek*« durch »Nur Frieden«. Auch hier verfolgt die Autorin/Übersetzerin das Ziel, durch die wortwörtliche Übersetzung als translatorisches Verfahren, den Geist der Sprache wiederzugeben. Die Übersetzung orientiert sich eindeutig an der Ausgangssprache und -kultur. Ähnlich verhält es sich mit der Wiedergabe eines wohlbekannten Sprichworts im Senegal: »*Nit, nitay garabam*. Der Mensch ist des Menschen beste Medizin« (Nayan 2008: 24; Hervorh. im Orig.):

›*Nit, nitay garabam*. Der Mensch ist des Menschen beste Medizin.‹ Es sollen vor allem die Begegnung und das Zusammenleben mit den Menschen dort sein, die meine Lebenskräfte auf geradezu unglaubliche Weise neu entfachen würden. Um genau zu sein, erlebte ich zahllose Augenblicke, in denen mich ein überwältigendes Gefühl der Freude erfasst, das damit zu tun hatte, daß ich auf eine bestimmte Weise unter Menschen sein konnte und nicht allein zu sein brauchte (Nayan 2008: 24; Hervorh. im Orig.).

Die anschließende Übersetzung und Erläuterung des Sprichwortes im Fließtext ermöglicht es dem Leser, den damit transportierten Inhalt bezüglich der Relevanz der zwischenmenschlichen Beziehungen in der dargestellten Gesellschaft aus der Perspektive der Erzählerin wahrzunehmen. Aus den Beispielen lässt sich schließen, dass die Autorin das Wolof gut kann bzw. sich mit der fremd dargestellten Kultur mehr oder weniger auskennt.

Die in etlichen translationswissenschaftlichen Ansätzen postulierte Kulturkompetenz (Witte 2000) als Grundvoraussetzung für die Übersetzung literarischer Texte lässt sich in ähnlicher Weise auf den Prozess des Schreibens zwischen verschiedenen Sprachen übertragen. An bestimmten Stellen können dennoch eindeutige Diskrepanzen zwischen dem Wolof-Text und dem entsprechenden deutschen festgestellt werden, die auf vermeintlich mangelnde Wolof-Kenntnisse seitens der Autorin bzw. Übersetzerin zurückzuführen sind:

›Jigeen‹, rufen sie, ›nelaw nga bu baax? Hast du gut geschlafen?‹ Ich antworte ihnen auf Wolof. ›Waaw, nelaw nga bu baaxa baax. Mehr als gut.‹ Höflich füge ich hinzu: ›Hattet ihr eine friedliche Nacht‹ ›Jamm rekk! Nur friedlich!‹ geben sie zurück. – ›Gott sei Dank!‹. (Nayan 2008: 329; Hervorh. im Orig.)

Die Antwort der Erzählerin auf die Frage »nelaw nga bu baax? Hast du gut geschlafen?«, »Waaw, nelaw nga bu baaxa baax.«, bedeutet so viel wie »Ja, du hast gut geschlafen.« Die Erzählerin ist bei der Formulierung ihrer Antwort auf Wolof von ihrem Gedankeninhalt abgewichen, indem sie das Personalpronomen »nga« (»du«) in der ihr gestellten Frage versehentlich oder aus den Gründen der Nichtbeherrschung des Wolof bei ihrer Antwort nicht angemessen durch »naa« (ich) ersetzt, sondern als solches unverändert übernimmt. Somit ist der Wolof-Text zwar grammatikalisch richtig, entspricht aber dem Gedankeninhalt der sprechenden Figur nicht und lässt den inszenierten Dialog inhaltlich inkohärent wirken. Die deutsche Übersetzung »mehr als gut« ist dem geschriebenen Wolof-Text nicht wortgetreu, dem Gedanken der Autorin bzw. der Autorenintention entspricht er dennoch. Da in diesem Fall die Autorin des Textes auch die Übersetzerin desselben ist, bleibt ihr die Vermittlungsabsicht (Autorenabsicht) klar. Man kann sagen, die Autorin hat etwas geschrieben, was sie nicht gemeint hat; jedoch hat sie das übersetzt, was sie gemeint hat. Anders formuliert erfolgt der Übersetzungsprozess aus dem Wolof ins Deutsche im Hinblick auf Diskrepanzen zwischen Autorenintention und dem Gesagten bzw. dem Geschriebenen (Ausgangssprachtext). Auf der rezeptionsästhetischen Ebene bleibt diese Diskrepanz für den deutschsprachigen Leser ohne Wolof-Kenntnisse jedoch verborgen und gleichzeitig mit der Übersetzung behoben.

5. Abschließende Bemerkungen

Die Untersuchung der Sprachenkonstellationen in Nina Nayans Reisebericht *Im Senegal. Die afrikanische Variante des Glücks* verdeutlicht, in welcher Weise das sprachliche Repertoire im Werk den Stil der Erzählerin im Spannungsfeld zwischen ihrer literarischen Sprache und den Sprachen der Figuren zur Geltung bringt. Die Manifestation der Figurensprachen in der Schreibästhetik der Autorin verleiht dem Werk einen Fremdheitsbezug und deutet gleichzeitig auf die heterogene Sprachlandschaft, die ihr Gastland prägt, hin. Somit konnten im Rahmen des Beitrags in der Erzählung auf verschiedenen Ebenen Einsprengsel des Wolof, des Französischen und des Arabischen festgehalten werden, die jeweils im Senegal, dem Handlungsort, in verschiedenen Situationen, in der Administration, im Alltag oder im privaten Bereich usw. Anwendung finden.

Kennzeichnend für die Sprachästhetik der Autorin sind ebenfalls Übersetzungen einzelner Satzglieder aus anderen Sprachen, wie dem Wolof, im Fließtext der Erzählung. Diese Übersetzungen befinden sich in gewissen Fällen aber an der Schnittstelle zwischen Textreproduktionen und bewussten und/oder unbewussten Sinnrekonstruktionen. Durch die verwendete hybrid gekennzeichnete Sprachästhetik und insbesondere dank der beigefügten Übersetzungen für die inszenierten fremdsprachigen Einsprengsel im Werk, lassen sich mit den transportierten kulturellen Inhalten Wege einer interkulturellen Kommunikation bahnen, die den *cultural turns* neue Perspektiven bezüglich literarischer Vielsprachigkeit eröffnen.

Literatur

- Ahouli, Akila (2007): *Oralität in modernen Schriftkulturen. Untersuchungen zu afrikanischen und deutschsprachigen Erzähltexten*. Frankfurt a.M. London.
- Diop, Mamadou (2016): *Wolof als Amts- und Unterrichtssprache im Senegal?* In: Ernest W.B. Hess-Lüttich/Carlotta von Maltzan/Kathleen Thorpe (Hg.): *Gesellschaft in Bewegung. Literatur und Sprache in Krisen und Umbruchzeiten*. Frankfurt a.M., S. 385-391.
- Franke, Michael (1994): *Kauderwelsch Wolof für den Senegal Wort für Wort*. Bd. 89. Bielefeld.
- Gahlen, Dorothee/Geisel, Birgit (1999): *Französische Sprachpolitik und Sprachbewußtsein in Senegal*. Frankfurt a.M.
- Gierczynski-Bocandé, Ute (1992): *Cheik Aliou Ndao: Ein senegalesischer Schriftsteller im Spannungsfeld zweier Sprachen*. Französisch und Wolof. Frankfurt a.M.
- Kiesler, Reinhard (2000): *Der Übersetzer als Schriftsteller*. In: Wolfgang Dahmen/Günter Holtus/Johannes Kramer/Michael Metzeltin/Schweickard/Otto Winkelmann (Hg.): *Schreiben in einer anderen Sprache. Zur Internationalität romanischer Sprache und Literaturen*. Romanisches Kolloquium XIII. Tübingen, S. 125-138.
- Nayan, Nina (2008): *Im Senegal. Die afrikanische Variante des Glücks*. Schweinfurt.
- Radtke, Edgar (2000): *Die französischen Briefe der Charlotte d'Orléans: das Heidelberger Konvolut*. In: Wolfgang Dahmen/Günter Holtus/Johannes Kramer/Michael Metzeltin/Schweickard/Otto Winkelmann (Hg.): *Schreiben in einer anderen Sprache. Zur Internationalität romanischer Sprache und Literaturen*. Romanisches Kolloquium XIII. Tübingen, S. 87-105.
- Riesz, János (2013): *Südlich der Sahara. Afrikanische Literatur in französischer Sprache*. Tübingen.

- Schmitz-Emans, Monika (2004): Literatur und Vielsprachigkeit: Aspekte, Themen, Voraussetzungen. In: Monika Schmitz-Emans (Hg.): Literatur und Vielsprachigkeit. Heidelberg, S. 11-26.
- Tene, Alexandre Ndeffo (2004): (Bi)kulturelle Texte und ihre Übersetzung. Romane afrikanischer Schriftsteller in französischer Sprache und die Problematik ihrer Übersetzung ins Deutsche. Würzburg.
- Witte, Heidrun (2000): Die Kulturkompetenz des Translators. Begriffliche Grundlegung und Didaktisierung. Tübingen.

Forschungsbasiertes Lehren und Lernen in der internationalen Germanistik

Glokale Lehrforschungsprojekte zur mehrsprachigen Arbeitskommunikation

Ewald Reuter

Abstract

At present, universities around the world are facing the challenge of bridging the gap between traditional, school-like methods of academic teaching and the new paradigm of de-schooled, research-based academic teaching. According to the current reform agenda, today's academic teaching must meet scientific and occupational purposes at the same time. Within this context, the humanities – especially foreign language philologies – are often accused of not seriously taking into account the manifold post-academic needs of their students. Taking three examples from international German philology (Germany, Russia, Finland), the article demonstrates in detail how a distinctive approach to research-based academic teaching helps to successfully achieve the intertwined goals of producing both scientific and occupational qualifications. The Germersheim online encyclopaedia of literary translators (UeLEX) (1), the Russian-German City Guide of Volgograd (2), and alumni tracer studies carried out in Tampere, Finland (3), illustrate cases of best practice showing how students may systematically expand their scientific and occupational competencies while investigating multilingual workplace communication under the guidance of their teachers. In particular, the relevance of the students' participation in the three teaching doing research projects in terms of maintaining their profiles on social media (e.g. LinkedIn) is highlighted. Finally, the strengths and weaknesses of the research-based academic teaching approach presented in this article are discussed critically.

Title: *Research-based academic teaching and learning in international German philology: globalised learning projects in the field of ›multilingual workplace communication‹*

Keywords: *research-based academic teaching; inquiry-based learning; multilingual workplace communication; German as a foreign language; German philology*

1. Problemstellung

Weltweit sind Hochschulen und Universitäten heute gefordert, Studium und Lehre kompetenzorientiert zu gestalten und sowohl für wissenschaftliche als auch für berufliche Laufbahnen zu qualifizieren. Zu diesem Zweck soll die herkömmliche Wissensvermittlung so erweitert werden, dass Studierende durch die Vermittlung »handlungswirksamer« Kenntnisse dazu befähigt werden, »in Berufs- und Tätigkeitsfelder einzutreten, die durch eine offene Gestaltung sowie ein breites Aufgabenspektrum gekennzeichnet sind und daher hohe Anforderungen an theoretisch und methodisch fundierte Problemlösungskompetenzen stellen« (Schaper/Schlömer/Paechter 2012: I). Angesichts solcher Zielsetzungen werden insbesondere die Geisteswissenschaften verdächtigt, am Arbeitsmarkt vorbei auszubilden – sieht man einmal von der angestammten Lehrer- und Übersetzerausbildung ab. Nicht ohne Grund sind daher seit einiger Zeit auch in der internationalen Germanistik Bestrebungen zu beobachten, Curricula zu reformieren und sogar neue *Berufs- und Tätigkeitsfelder* zu erschließen, ohne dabei die eigene fachliche Kernidentität preiszugeben (vgl. z.B. Fandrych/Roggausch 2005; Hess-Lüttich/Colliander/Reuter 2009; Hagemann/Neu/Walter 2017; Schramm/Seyfarth 2017; ferner die aktuellen Berichte von: Mayanja 2017; Streit 2017; Twittmann 2017; Vollstedt 2017; Reuter 2018). Entsprechende Konzepte und Initiativen sind unmittelbar vereinbar mit studentischen Forderungen nach einer transparenten forschungsbasierten und zugleich anwendungsorientierten Lehre (vgl. Waltner/Elsayed 2006: 55-56; Hervorh. im Orig.; siehe auch Ellala/Lautala 2003):

Die Vermittlung von Kompetenzen des wissenschaftlichen Arbeitens/Schreibens ist nicht nur die Aufgabe von Lehrveranstaltungen in den Bereichen *Grundformen und Techniken wissenschaftlichen Arbeitens* und *Methoden*, vielmehr sollten diese Kompetenzen in allen Lehrveranstaltungen, in denen schriftliche Arbeiten verfasst werden, thematisiert werden. [...]

Wir würden ein realistisches Bild vom Arbeitsalltag in der Wissenschaft bekommen, wenn Lehrende über ihre eigenen Forschungsprozesse berichten und nicht bloß Ausgangslage und Ergebnisse präsentieren würden; wenn wir erfahren könnten, wie Lehrende selbst bei dieser Arbeit als ForscherInnen vorgehen – was tun sie warum auf diese oder jene Art und Weise?

Vor diesem Hintergrund ist es das Ziel dieses Beitrages, ein robustes Modell forschungsbasierten Lehrens und Lernens zu präsentieren und an drei Beispielen aus der internationalen Germanistik zu erörtern, auf welche Weise Studierende systematisch dazu befähigt werden können, sich theoretisch reflektiert und methodisch kontrolliert mit einem sie interessierenden Forschungsgegenstand auseinanderzusetzen. Als Forschungsgegenstand wurde hier *mehrsprachige Arbeitskommunikation* gewählt, weil sie in Studium und Beruf sowohl Thema als auch Schauplatz vielfäl-

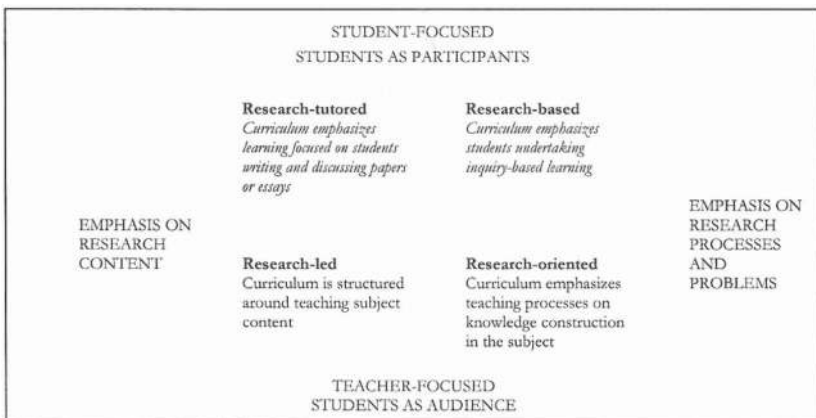
tiger Interaktionen ist. Da sich im weltgesellschaftlichen Blick Lokales/Partikulares und Globales/Universelles wechselseitig durchdringen, wird im Sinne des Konzeptes der »Glokalisierung« (Robertson 1998) ein prototypisches Handlungsmuster forschungsbasierten Lehrens und Lernens vorgestellt, das zwecks Durchführung lokaler Projekte herangezogen und kontextualisiert werden kann.

Nach einer kurzen Erörterung des hochschuldidaktischen Konzeptes der Lehrforschung (2.) wird an drei Fallbeispielen aus Deutschland, Russland und Finnland die besondere hochschuldidaktische Leistungsfähigkeit von globalen Lehrforschungsprojekten nachgewiesen (3.). Verallgemeinernde Schlussfolgerungen runden den Beitrag ab (4.).

2. Lehrforschung: ein bewährtes Modell forschungsbasierten Lehrens und Lernens

Der modernen, humboldtschen Universitätsidee zufolge sollte die akademische Lehre stets forschungsbasiert erfolgen und Studierende zur Generierung neuen Wissens befähigen. Obwohl gegenwärtig kontrovers diskutiert wird, ob diese Maxime an einer »post-Humboldtian«, neoliberal reorganisierten Universität überhaupt noch befolgt werden kann (vgl. Schimank/Winnes 2000: 401f.), verdeutlicht die Übersicht in Abb. 1, dass Hochschulen und Universitäten forschungsbasiertes Lehren und Lernen weiterhin unterschiedlich ausgestalten und in Curricula verankern können.

Abb. 1: Curriculumdesign im Schnittpunkt von Forschung und Lehre (nach Healey 2005: 70)



Wie nachfolgend kurz ausgeführt wird, entspricht Healeys Konzept von »research-based inquiry« (Healey 2005: 70) mit Fokus auf studentischer Beteiligung an Forschungsprozessen genau dem deutschen Begriff von Lehrforschung, welcher besagt, dass Studierende unter professioneller Anleitung alle Phasen von Forschung, angefangen von der Formulierung von Forschungsfragen bis zur öffentlichen Präsentation der erzielten Ergebnisse, projektartig durchlaufen. Eine diesbezüglich relevante Begriffsbestimmung lautet wie folgt:

Allgemein gesagt ist ein Lehrforschungsprojekt eine Lehrveranstaltung, in der Studierende auf Basis ihres bereits erworbenen methodologischen und theoretischen Wissens und unter Anwendung bereits erlernter (bzw. im Rahmen der Lehrveranstaltung zu erwerbender) Methoden selbständig eine Forschungsfrage bearbeiten und ein kleines Forschungsprojekt durchführen, wobei sie sich forschend nicht nur inhaltlich-thematisches Wissen erarbeiten, sondern auch Forschen lernen. (Weidemann 2010: 490)

Werden die in dieser Definition enthaltenen Handlungsschritte expliziert und forschungslogisch sequenziert, ergibt sich folgendes prototypisches Handlungsmuster für die Durchführung von Lehrforschungsprojekten:

- (alltägliches und wissenschaftliches Vorwissen)
- Entwicklung von Forschungsfragen
- Sichtung der relevanten Forschungsliteratur
- Methodenwahl inkl. Abgleich ihrer Stärken und Schwächen
- Datensammlung inkl. möglicher Pilotstudie
- Datenanalyse
- Ergebnispräsentation (mündlich/schriftlich, im Idealfall: *peer review*-Publikation)

Erkennbar geht aus der zitierten Begriffsbestimmung hervor, dass im Projekt Einzel- und Teamarbeit Hand in Hand gehen und dass Projektteilnehmende bei Planung, Durchführung und Auswertung ihrer Forschung jeweils individuell und kollektiv Verantwortung übernehmen.

An drei Beispielen aus der internationalen Germanistik wird nachfolgend erörtert, inwiefern sich Studierende durch Teilnahme an globalen Lehrforschungsprojekten solche »handlungswirksamen Kenntnisse« (Schaper/Schlömer/Paechter 2012: I) erarbeiten, die an der Schnittstelle von Wissenschaft und Beruf von besonderer Bedeutung sind.

3. Globale Lehrforschungsprojekte in der internationalen Germanistik

Der Vorstellung der drei ausgewählten Beispiele¹ ist erstens vorzuschicken, dass es sich bei ihnen der Handlungslogik nach um Lehrforschungsprojekte handelt, auch wenn sie sich selbst nicht so bezeichnen. Zweitens ist zu erwähnen, dass die Beispiele aus der Vogelperspektive präsentiert und in erster Linie hinsichtlich ihrer Professionalisierungseffekte geprüft werden, weshalb Einzelfragen der jeweiligen Forschung unbeachtet bleiben. Unter *Professionalisierung* wird im vorliegenden Zusammenhang die eigenverantwortliche Aneignung von »theoretisch und methodisch fundierte[n] Problemlösungskompetenzen« (Schaper/Schlömer/Paechter 2012: 1) verstanden, die in Wissenschaft und Beruf nutzbar sind.

3.1 Beispiel 1: Das Germersheimer Übersetzerlexikon *UeLEX*

Bei dem Germersheimer Übersetzerlexikon *UeLEX* handelt es sich um ein 2015 nach schwedischem Vorbild (vgl. Kleberg 2014) eingerichtetes digitales, online freizugängliches Nachschlagewerk zur Kulturgeschichte des Übersetzens fremdsprachiger literarischer Texte ins Deutsche (vgl. Kelletat/Tashinskiy 2014; Kelletat 2016).² Auf der Startseite des digitalen Lexikons erscheint am oberen Seitenanfang eine siebenspaltige Linkleiste, deren hier relevante vier Links (siehe Tab. 1) wie folgt lauten:

Tab. 1: Auszug aus *UeLEX*-Linkliste

Übersetzer	Sprachen	Themen	Forschung
------------	----------	--------	-----------

Online verfügbar unter: <http://uelex.de/> [Stand: 09.02.2022].

Über den Übersetzer-Link sind alphabetisch geordnete Übersetzerporträts inkl. zugehöriger Bibliographien aufrufbar, deren Struktur auf folgende Leitfragen zurückgeht (vgl. Boguna 2016: 202-204; Kelletat/Tashinskiy 2014; Kelletat 2016):

- WER? Lebensweg mit Sprach- und Geobiographie
- WAS/WARUM? Das übersetzerische Œuvre
- WIE? Einschätzung der übersetzerischen Gesamtleistung

Zwecks Steigerung »translatorischer Kompetenz« werden in der Germersheimer Übersetzerausbildung lehrforschungsartige Veranstaltungen angeboten,

1 Die ersten beiden Beispiele wurden bereits in Reuter (2018) besprochen, werden hier jedoch aktualisiert.
 2 Das Lexikon ist aufrufbar über <http://uelex.de>. Für wertvolle Hintergrundinformationen danke ich Andreas F. Kelletat (Germersheim).

in denen Studierende durch Anfertigung von einschlägigen »germanistisch-übersetzungswissenschaftliche[n] Hauptseminar-Arbeiten« und Masterarbeiten die Basis für die spätere Abfassung von »Übersetzerporträt[s]« erarbeiten können (Boguna 2016: 201, 203). Posterpräsentationen an turnusmäßig stattfindenden Konferenzen (vgl. Link »Forschung«) bieten eine weitere Möglichkeit, Resultate studentischer Forschung öffentlich zugänglich zu machen. Im Ergebnis werden durch diese Projekte Grundlagen- und Anwendungsforschung integriert und sowohl Aspekte der eigenen mehrsprachigen Arbeitskommunikation als auch der untersuchten Übersetzer thematisiert (siehe Link »Sprachen«). Als Beleg für die Tatsache, dass studentische Forschungsergebnisse aus Hauptseminar- und Masterarbeiten in Übersetzerporträts umgeformt werden, mögen zwei Beispiele ausreichen, wobei zunächst der Name des untersuchten Übersetzers und danach der Verfasserin des Porträts mitsamt seinen biographischen Angaben aufgeführt werden (im *UeLEX* sind die Angaben zum Verfasser jeweils am Ende des Übersetzerporträts über einen eigenen Link aufrufbar):

1. Hauptseminararbeit

Carl BRINITZER (1907-1974)

Sarah Scholten

Geboren 1989 in Oberhausen. BA-Studium der Fächer Anglophone Studies und Niederländische Sprache und Kultur an der Universität Duisburg-Essen. MA-Studium am Germersheimer Fachbereich Translations-, Sprach- und Kulturwissenschaft der Universität Mainz (Englisch und Niederländisch).

2. Masterarbeit

Marie FRANZOS (1870-1941)

Giada Brighi

Geboren 1992 in Cesena (Italien). BA-Studium der Mediazione linguistica interculturale (Englisch, Deutsch, Portugiesisch) am Institut für Übersetzen und Dolmetschen in Forlì (Universität Bologna). MA-Studium (Konferenzdolmetschen) am Germersheimer Fachbereich Translations-, Sprach- und Kulturwissenschaft der Universität Mainz (Italienisch, Deutsch, Englisch). MA-Abschluss im SoSe 2016 mit einer Arbeit über das Leben und Werk von Marie Franzos.

Durch die Projektteilnahme, die wesentlich auf selbstorganisiertem Forschen beruht, werden sowohl wissenschaftliche als auch berufliche Kompetenzen nachgewiesen. Wissenschaftliche Kompetenzen werden bspw. erworben durch theoretisch reflektierte und methodisch kontrollierte Archivrecherchen, Interviews mit Zeitzeugen, Pressespiegel- und Medienanalysen, Übersetzungsvergleiche und Übersetzungskritik sowie durch Kenntnis der Geber- und Nehmerliteraturen. Von erheblicher Bedeutung ist dabei die Bewältigung der professionellen Perspektivenübernahme, die darin besteht, sich retrospektiv in die komplexe Arbeitssituation

der untersuchten Übersetzer zu versetzen. CV (Curriculum Vitae) relevante berufliche Kompetenzen werden nachgewiesen durch die öffentlichkeitswirksame Präsentation der Forschungsergebnisse, insbesondere durch die Umformung der Qualifikationsarbeiten in Übersetzerporträts, die sich an ein breites Publikum richten und die Qualitätskontrolle der *UeLEX*-Betreiber durchlaufen. Das Porträt als Ergebnis der Popularisierung eigener Forschungsergebnisse kann umstandslos mit eigenen Profilen in den sozialen Medien (z.B. *LinkedIn*) verlinkt werden.

Erwähnenswert ist ferner, dass auch Studierenden und Mitarbeitenden anderer Universitäten eine Mitarbeit an *UeLEX* offensteht, weshalb auch an anderen Standorten *UeLEX*-bezogene Lehrforschungsprojekte organisiert werden können. Darüber hinaus kann man sich an *UeLEX* ein Beispiel nehmen und vergleichbare digitale Lexika für andere Sprachen einrichten.

3.2 Beispiel 2: Der zweisprachige Wolgograder Stadtführer

Der 132-seitige russisch-deutsche Stadtführer *Spaziergänge durch Wolgograd* (vgl. Abb. 3) ist hervorgegangen aus einer Kooperation von Studierenden und Dozierenden des Lehrstuhls für Translation und Translationswissenschaft der Staatlichen Universität Wolgograd und dem oben erwähnten Fachbereich Translations-, Sprach- und Kulturwissenschaft der Universität Mainz in Gernersheim (vgl. Stadtführer 2015: 123).³ Im touristisch noch immer wenig internationalisierten Wolgograd stellt der Stadtführer einen ersten Versuch dar, die begrenzte Nachfrage nach einheimischen und fremdsprachigen Stadtführern zu decken. Der Anspruch auf die besondere translatorische Professionalität, der sich die gesamte zweisprachige Gestaltung des Reiseführers verdankt, wird im Rückgriff auf die Opposition von »professionelle[r]« und »pädagogische[r] Übersetzung« öffentlichkeitswirksam erhoben (siehe folgenden Kasten, ebd.: 4; Hervorh. im Orig.):

Der vorliegende 2-sprachige Stadtführer für Wolgograd [...] ist nach den Grundsätzen des professionellen Übersetzens entstanden, [weshalb] Ausgangstext und Zieltext immer wieder auch »getrennte Wege« gehen [müssen]. Ihre Qualität liegt nicht im Grad der Übereinstimmung, sondern im Grad der Differenzierung. Denn anders als in der pädagogischen Übersetzung steht nicht das Erlernen der Fremdsprache im Vordergrund; und schon gar nicht soll der **einen** Leserschaft einfach der Text »vorgesetzt« werden, der sich an eine **andere** Leserschaft richtet.

Aus dieser Einsicht – dass beide Texte [russisch und deutsch; ER] sich an unterschiedliche Gruppen von Lesern wenden, mit unterschiedlichen Vorkenntnissen, Blickwinkeln, Erwartungen, Interessen – folgt ganz natürlich, dass jede Seite zum

3 Für wertvolle Hintergrundinformationen danke ich Elina Novikova (Wolgograd).

gleichen Standpunkt ›mal mehr, mal weniger, mal anderes‹ im Vergleich zur anderen Seite zu lesen bekommt. Russischen Wolgograd-Besuchern muss man ›kwas‹ nicht erklären, deutschen Reisenden wird man dieses weit verbreitete Getränk gern näher vorstellen: praktische Reisetipps fallen jeweils anders aus; und wie die ›Schlacht von Stalingrad‹ und ihre Wolgograder Erinnerungsstätten beschrieben werden, ergibt sich aus der historischen Rolle der jeweiligen Seite, die erst/nur zum Teil durch die inzwischen vollzogene Annäherung und Versöhnung ausgeglichen wird und zur Deckung kommt.

Abb. 2: Cover *Stadtführer* (*Stadtführer* 2015)



Im Sinne von Lehrforschung wurde durch die universitäre Kooperation bereits während des Studiums ein authentischer Übersetzungsauftrag (vgl. Krenzler-Behm 2013) abgewickelt, in dem mehrsprachige Kommunikation den Arbeitsalltag prägte. Besondere Professionalisierungseffekte zeigen sich nicht nur in der Sprach- und Kulturkompetenz, sondern auch in der translatorischen Entscheidungskompetenz, im erfolgreichen Zeitmanagement und geglückter Arbeitsteilung sowie in der Durchführung von Nutzertests (vgl. Novikova 2015: o.S.). Zusätzlich entstehen Synergieeffekte z.B. dadurch, dass der *Stadtführer* als Basis des Konsekutivdolmetschens bei der Begleitung ausländischer Delegationen genutzt werden kann. Geschult wurde ferner der Perspektivenwechsel, also das

Verstehen und Akzeptieren der jeweils »anderen Seite« (Stadtführer 2015: 4), sowie die Herstellung von Wechselbezügen zwischen eigen- und fremdkulturellen Blickwinkeln. Die studentische CV-Relevanz ergibt sich aus der Nennung der studentischen Mitverfasserinnen und Mitverfasser im Stadtführer (ebd.: 123; vgl. hierzu auch das mehrsprachige Tourismusportal über <https://volgoland.volsu.ru/ru>). Gleiches gilt für das dreisprachige Wolgograder Wörterbuch zur Jugendsprache, in dem ebenfalls die Namen der studentischen Mitverfasser verzeichnet sind (vgl. Schamne/Rebrina 2017: 2).

3.3 Beispiel 3: Tamperenser Studien zur Vermarktung finnischer Übersetzungsliteratur

Das dritte Beispiel veranschaulicht, inwiefern sich Tamperenser Germanistikstudierende durch Teilnahme an Lehrforschungsprojekten »handlungswirksame Kenntnisse« (Schaper/Schlömer/Paechter 2012: I) erarbeiten, welche in Wissenschaft und Beruf von besonderer Relevanz sind. Vorauszuschicken ist zunächst, dass in der Tamperenser Germanistik zwecks Curriculumentwicklung im Lehr- und Forschungsbereich *mehrsprachige Arbeitskommunikation* wertvolle Erkenntnisse aus den in Tab. 2 dargestellten Bereichen bezogen werden; zu den genannten Bereichen liegen – nicht nur aus Tampere – sowohl wissenschaftliche Arbeiten als auch studentische Qualifikationsarbeiten vor. Im Rahmen von Lehrforschungsprojekten wurden bspw. die »Berufsperspektiven finnischer Germanistikstudierender« jenseits des Lehrerberufs (Bodmann u.a. 2013) sowie durch »Verbleibstudien« unter Germanistikalumni rückblickende Aufschlüsse über das Verhältnis von Studium und Beruf (Aho u.a. 2017) erlangt.

Tab. 2: Referenzbereiche germanistischer Curriculumentwicklung im Lehr- und Forschungsbereich *mehrsprachige Arbeitskommunikation*

Erforschung authentischer mehrsprachiger Arbeitskommunikation (Kommunikation <i>in</i> Arbeitssituationen: mündlich, schriftlich, digital)	Erforschung der Kontexte mehrsprachiger Arbeitskommunikation (Kommunikation <i>über</i> Kommunikation <i>in</i> Arbeitssituationen: z.B. Experten- oder Nutzerinterviews)
Bedarfsanalysen und Verbleibstudien im Arbeitsleben (quantitative und qualitative Befragungen)	studentisches Kursfeedback (Einzel- und/oder Gruppenfeedback)

Um auch literarisch interessierten Studierenden erfahrbar zu machen, dass sich ein modernes Literaturstudium, das auf die Vermittlung außeruniversitärer *handlungswirksamer Kenntnisse* abzielt, nicht länger nur auf die herkömmliche Applikation von Theorien auf literarische Einzeltexte beschränken darf, wurde der

Ehregastauftritt Finnlands auf der Frankfurter Buchmesse 2014 zum Anlass genommen, ein Lehrforschungsprojekt zum finnischen Literatur- und Kulturexport zu initiieren. Da »Literatur« nicht »in einer ästhetischen Eigenwelt«, »sondern unter bestimmten Voraussetzungen der Produktion« und Rezeption »entsteht« (Richter 2017: 16), wurde als Forschungsgegenstand die Produktion und Rezeption des exportierten finnischen kulturellen Selbstbildes gewählt. Weil diesbezüglich mit der Professionalisierung des finnischen Literatur- und Kulturexports sowie mit dem weltweiten Verkauf von Übersetzungsrechten vornehmlich volkswirtschaftliche Ziele verfolgt wurden, lag schnell auf der Hand, dass die staatlich gesteuerte Produktion und massenmedial vermittelte Rezeption des finnischen Selbstbildes nicht mit Mitteln etwa der literaturwissenschaftlichen Imagologie (vgl. z.B. Beller/Leerssen 2007), sondern nur im Rückgriff auf die Markenkommunikationsforschung, insbesondere das *Place Branding* (vgl. Anholt 2007), empirisch rekonstruiert werden konnte. Entschieden wurde daher, im Anschluss an das allgemeine Forschungsdesign des *Place Branding* (s. Abb. 3) eine exemplarische qualitative Fallstudie durchzuführen und Schriftsteller sowie Künstler aus der Region Tampere, die im Begleitprogramm des Messeauftritts die deutschen Partnerstädte Chemnitz und Essen besuchten, vor und nach dem Auslandsbesuch nach ihren Aktivitäten und Eindrücken zu befragen und so den angestrebten Abgleich von »Markenidentität« und »Markenimage« (siehe Abb. 5) zu bewerkstelligen. Allgemeines Ergebnis der Fallstudie war, dass der Auftritt der finnischen Schriftsteller und Künstler in Essen mit nur einem Besucher als »totaler Reinfall«, der Besuch in Chemnitz mit vielen Besuchern und großem Presseecho dagegen als »Riesenerfolg« gewertet wurde (Liuttu u.a. 2015: 62). Wie in den Fällen von Germersheim und Wolgograd beschränkten sich die studentischen Leistungen auch in Tampere nicht darauf, ein Forschungsprojekt ergebnisreich abgeschlossen zu haben, denn auch hier legten die Studentinnen über Planung, Durchführung und Ergebnisse öffentlich Rechenschaft ab. Dies geschah zunächst mündlich durch eine deutschsprachige Präsentation der Fallstudie im Rahmen einer öffentlichen universitären Vorlesungsreihe im Beisein der befragten Künstler und städtischen Mitarbeiter. Ein zentrales Ziel, das durch diese Veranstaltung erreicht wurde, bestand darin, dem Publikum zu vermitteln, wie schwierig es ist, jenseits gängiger Stereotype zuverlässig Auskunft darüber zu erlangen, was wer im Ausland über Tampere und Finnland denkt – sofern Stadt und Land im Ausland überhaupt bekannt sind.

Abb. 3: Komponenten der Marke (nach Kavaratzis/Ashworth 2005: 508)



Von einer ambitionierten Restgruppe wurde schließlich ein Bericht über die Fallstudie mitsamt Ergebnissen und Problemlösungsvorschlägen erstellt und als *peer review*-Artikel veröffentlicht (vgl. Liuttu u. a. 2015). Ergebnisse aus diesem Lehrforschungsprojekt wurden nachweislich auch in anderen wissenschaftlichen Publikationen aufgegriffen und diskutiert (vgl. z. B. Reuter 2016; Körkkö 2017).

Wie früher erwähnt (vgl. Reuter 2018: 31), stützen sich Tamperenser Masterarbeiten auch auf Anregungen und Erkenntnisse aus Lehrforschungsprojekten. Hierfür seien kurz zwei Beispiele angeführt. Durch teilnehmende Beobachtung rekonstruiert Liuttu (2018) vertiefend die zentralen Schritte der Planung, Durchführung und Auswertung des Besuches der Tamperenser Schriftsteller in Essen und Chemnitz. Zugleich werden Einblicke in die Zusammenarbeit von lokalem Schriftstellerverein und lokaler Stadtverwaltung sowie von lokaler Stadtverwaltung und den Stadtverwaltungen in Essen und Chemnitz gewonnen. Ein greifbares Ergebnis der Studie ist eine Checkliste mit Empfehlungen für international unerfahrene finnische Schriftsteller, die erfolgreich im deutschsprachigen Raum auftreten möchten. Ein zweites Beispiel liefert die Arbeit von Pekkola (2018), die sich in Kooperation mit der *Books on Demand*-Plattform aus der Perspektive angehender Schriftsteller und Sachbuchautoren mit der Demokratisierung des Literaturbetriebs durch Self-Publishing beschäftigt. Praktisches Ergebnis der Arbeit sind Vorschläge, wie angehende Autoren ihr Publikationsverhalten professionalisieren können, und umgekehrt Vorschläge, wie *Books on Demand* das Dienstleistungsangebot aus eigener Sicht und aus Autorensicht optimieren könnte. Im Ergebnis untermauern alle hier

genannten Tamperenser Arbeiten die These von den hohen aufmerksamkeitsökonomischen Investitionen sogenannter kleiner Nationen im Wettbewerb um globale Sichtbarkeit (vgl. Magnus 2016; Böker 2016).

Erwähnenswert ist schließlich, dass das dargestellte Lehrforschungsprojekt nicht nur auf Studierende, sondern auch auf Stadt und Universität Tampere ausstrahlt. Die Stadt Tampere wünscht, in Kooperation auch mit anderen Fremdsprachenphilologien Begleitforschungen wie in Essen und Chemnitz durchführen zu können, und an der Universität Tampere wird gegenwärtig geprüft, ob ähnliche Projekte zum finnischen Literatur- und Kulturexport auch in anderen Philologien/Translatologien angeboten und so koordiniert werden können, dass der Theorie- teil kostensparend auf Finnisch oder Englisch unterrichtet und die empirische Untersuchung sprachenspezifisch durchgeführt werden kann.

4. Schlussfolgerungen

Im Rückgriff auf Beispiele aus der internationalen Germanistik wurde in diesem Beitrag annäherungsweise die thematische Bandbreite globaler Lehrforschungsprojekte zur *mehrsprachigen Arbeitskommunikation* veranschaulicht und ihre besondere Eignung für die Ausbildung sowohl wissenschaftlicher als auch berufspraktischer Kompetenzen nachgewiesen. Gezeigt wurde, dass und wie durch die implizite oder explizite Abarbeitung des prototypischen Handlungsmusters von Lehrforschung auch in den Mikrokosmen neoliberal reorganisierter Hochschulen und Universitäten weiterhin entschultes forschendes Lehren und Lernen ermöglicht werden kann. Diesbezügliche Berichte (vgl. z.B. Weidemann 2010; Boguna 2016; Reuter 2018) lehren, dass die erfolgreiche Durchführung globaler Lehrforschungsprojekte an folgende Grundbedingungen geknüpft ist:

- freiwillige studentische Projektteilnahme
- klar definierte Projektziele
- klar erkennbarer wissenschaftlicher und/oder beruflicher Nutzen
- überschaubarer Zeit- und Arbeitsaufwand
- Abgeltung studentischer Leistungen durch ECTS-Punkte oder andere Gratifikationen
- nachhaltige, motivierende Betreuung durch Lehrende

Beachtenswert ist ferner, dass die universitären Lehrforschungsaktivitäten im günstigen Fall mit außeruniversitären studentischen beruflichen Aktivitäten rückgekoppelt werden können, etwa dann, wenn Studierende relevantes Wissen aus ihren Nebenjobs in die Projekte einbringen. In dieser Hinsicht erbrachte ein Tamperenser Lehrforschungsprojekt die Erkenntnis, dass Absolventen der Germa-

nistik ihre besonderen Kompetenzen z.B. in Einstellungsgesprächen wesentlich offensiver benennen und darstellen sollten, weil sie von unwissenden Arbeitgebern selten erfragt werden (vgl. Aho u.a. 2017).

Im Ergebnis belegen alle in diesem Beitrag erwähnten Projekte, dass immer noch hochschulische Freiräume zu finden sind, in denen Fremdsprachenstudierende durch forschungsbasiertes Lehren und Lernen gezielt dazu befähigt werden können, »in Berufs- und Tätigkeitsfelder einzutreten, die durch eine offene Gestaltung sowie ein breites Aufgabenspektrum gekennzeichnet sind und daher hohe Anforderungen an theoretisch und methodisch fundierte Problemlösungskompetenzen stellen« (Schaper/Schlömer/Paechter 2012: I). Es kommt darauf an, diese Freiräume zu nutzen.

Literatur

- Aho, Sarianna/Lankinen, Jutta/Pekkola, Meeri/Rantanen, Pekka/Reuter, Ewald/Silvan, Stephanie/Ylönen, Katariina (2017): Mehrsprachige Germanistinnen im Beruf. Ergebnisse einer explorativen Verbleibstudie unter Germanistikalumnae der Universität Tampere. In: Zeitschrift für interkulturellen Fremdsprachenunterricht 22, H. 2, S. 30-43; online unter: <http://tujournals.ulb.tu-darmstadt.de/index.php/zif/article/view/856/857> [Stand: 03.01.2019].
- Anholt, Simon (2007): *Competitive Identity. The New Brand Management for Nations, Cities and Regions*. Basingstoke.
- Beller, Manfred/Leerssen, Joep (Hg.; 2007): *The Cultural Construction and Literary Representation of National Characters. A Critical Survey*. Amsterdam/New York.
- Bodmann, Jenny/Hakanen, Johanna/Köhler, Florian/Reuter, Ewald/Salo, Tiina (2013): Berufsperspektiven finnischer Germanistikstudierender. Ergebnisse aus einem Lehrforschungsprojekt. In: Maria Eronen/Marinella Rodi-Risberg (Hg.): *Haasteena näkökulma. Perspektivet som utmaning. Point of view as challenge. Perspektivität als Herausforderung*. VAKKI-Symposium XXXIII, 7.-8.2.2013. Vaasa: VAKKI Publications 2, S. 48-58; online unter: www.vakki.net/publications/2013/VAKKI2013_Bodman_et_al.pdf [Stand: 03.01.2019].
- Böker, Elisabeth (2016): Eine nicht endende Erfolgsgeschichte. Zum Boom skandinavischer Bestseller auf dem deutschen Buchmarkt und ihrer Vermarktung. In: *Triangulum. Germanistisches Jahrbuch für Estland, Lettland und Litauen* 21, S. 561-571; online unter: https://helda.helsinki.fi/bitstream/handle/10138/190738/Triangulum_2016_Layout_1_608_p_09_13_1.pdf?sequence=1#page=583 [Stand: 03.01.2019].
- Boguna, Julija (2016): Lernt man das Übersetzen durch Übersetzerforschung? Ein Germersheimer Lehr- und Lernexperiment. In: Andreas F. Kellertat/Aleksey Ta-

- shinskiy/Julija Boguna (Hg.): Übersetzerforschung. Neue Beiträge zur Literatur und Kulturgeschichte des Übersetzens. Berlin, S. 201-214.
- Ellala, Mirva/Lautala, Taina (2003): Wirtschaftskommunikation im Germanistikstudium? Fragen und Vorschläge aus studentischer Sicht. In: Ewald Reuter/Marja-Leena Piitulainen (Hg.): Internationale Wirtschaftskommunikation auf Deutsch. Die deutsche Sprache im Handel zwischen den nordischen und den deutschsprachigen Ländern. Frankfurt a.M., S. 395-410.
- Fandrych, Christian/Roggausch, Werner (Hg.; 2005): SEKTION VIER: Berufsbezug und Praxisorientierung in der Germanistik. In: Eva Neuland/Konrad Ehlich/Werner Roggausch (Hg.): Perspektiven der Germanistik in Europa. Tagungsbeiträge. München, S. 347-420.
- Hagemann, Susanne/Neu, Julia/Walter, Stephan (Hg.; 2017): Translationslehre und Bologna-Prozess: Unterwegs zwischen Einheit und Vielheit. Translation/Interpreting Training and the Bologna Process: Pathways between Unity and Diversity. Berlin.
- Healey, Mick (2005): Linking Research and Teaching: Exploring Disciplinary Spaces and the Role of Inquiry-based Learning. In: Ronald Barnett (Hg.): Reshaping the University. New Relationships between Research, Scholarship and Teaching. Maidenhead, S. 67-78.
- Hess-Lüttich, Ernest W.B./Colliander, Peter/Reuter, Ewald (Hg.; 2009): Wie kann man vom »Deutschen« leben? Zur Praxisrelevanz der interkulturellen Germanistik. Frankfurt a.M.
- Kavaratzis, Mihalis/Ashworth, G.J. (2005): City Branding: An Effective Assertion of Identity or a Transitory Marketing Trick? In: Tijdschrift voor Economische en Sociale Geografie 96, H. 5, S. 506-514.
- Kelletat, Andreas F. (2016): Braucht die Germanistik ein Übersetzerlexikon? In: Jahrbuch Deutsch als Fremdsprache/Intercultural German Studies 42, S. 13-31.
- Kelletat, Andreas F./Tashinskiy, Aleksey (2014): Entdeckung der Übersetzer. Stand und Perspektiven des Germersheimer Übersetzerlexikons. In: Dies. (Hg.): Übersetzer als Entdecker. Ihr Leben und Werk als Gegenstand translationswissenschaftlicher und literaturwissenschaftlicher Forschung. Berlin, S. 7-16.
- Kleberg, Lars (2014): Für eine Übersetzungsgeschichte von unten. Zum Projekt eines digitalen schwedischen Lexikons. In: Andreas F. Kelletat/Aleksey Tashinskiy (Hg.): Übersetzer als Entdecker. Ihr Leben und Werk als Gegenstand translationswissenschaftlicher und literaturwissenschaftlicher Forschung. Berlin, S. 17-26.
- Körkkö, Helmi-Nelli (2017): FINNLAND.COOL. – zwischen Literaturexport und Imagepflege. Eine Untersuchung von Finnlands Ehrengastauftritt auf der Frankfurter Buchmesse 2014. Vaasa; online unter: https://www.univaasa.fi/maateriaali/pdf/isbn_978-952-476-742-2.pdf [Stand: 03.01.2019].

- Krenzler-Behm, Dinah (2013): »Den Ernstfall proben« – Authentische Aufträge in der Übersetzerausbildung. Eine empirische Fallstudie zur Übersetzungsdidaktik. Berlin.
- Liuttu, Natallia (2018): »Tampere.Cool.« Stadtmarketing durch Literaturexport. Ergebnisse qualitativer Fallstudien in Essen und Chemnitz. Universität Tampere: Masterarbeit im Fach »Deutsche Sprache und Kultur«; online unter: <http://urn.fi/URN:NBN:fi:uta-201808032340> [Stand: 03.01.2019].
- Liuttu, Natallia/Pesonen, Tia/Reuter, Ewald/Salo Tiina (2015): *Tampere.Cool* – Kann man durch Literaturexport erfolgreich Stadtmarketing betreiben? Ergebnisse einer Fallstudie. In: Daniel Rellstab/Nestori Siponkoski (Hg.): *Rajojen dynamiikka, Gränsernas dynamik, Borders under Negotiation, Grenzen und ihre Dynamik*. VAKKI Symposium XXXV, 12.-13.2.2015. Vaasa: VAKKI Publications 4, S. 56-66; online unter: www.vakki.net/publications/2015/VAKKI2015_Liuttu_et_al.pdf [Stand: 03.01.2019].
- Magnus, Johannes (2016): International Branding of the Nordic Region. In: *Place Branding* 12, H. 2-3, S. 195-200.
- Mayanja, Shaban (2017): Zu Berufszielen der Germanistikstudenten an der University of Nairobi und zur Beziehung zwischen Auslands- und Inlandsgermanistik. In: *Jahrbuch Deutsch als Fremdsprache/Intercultural German Studies* 41, S. 270-282.
- Novikova, Elina (2015): Vortrag »Projektarbeit im Bereich Tourismus aus fachdidaktischer und kulturwissenschaftlicher Perspektive« auf dem 6. Internationalen Symposium »Translatorische Kompetenz« vom 27.11. bis 29.11.2015 in Germersheim.
- Pekkola, Meeri (2018): Kauf mein Buch! Eine exemplarische Fallstudie unter finnischen und deutschen Autoren zum Marketing von Self-Publishing-Literatur. Universität Tampere: Masterarbeit im Fach »Deutsche Sprache und Kultur«; online unter: <http://urn.fi/URN:NBN:fi:uta-201811092806> [Stand: 03.01.2019].
- Reuter, Ewald (2016): »Finnland.Cool« – Kann man durch Literaturexport erfolgreich »Nation Branding« betreiben? In: *Triangulum. Germanistisches Jahrbuch für Estland, Lettland und Litauen* 21. Vilnius, S. 585-594; online unter: https://helda.helsinki.fi/bitstream/handle/10138/190738/Triangulum_2016_Layout_1_608_p_09_13_1.pdf?sequence=1#page=583 [Stand: 03.01.2019].
- Reuter, Ewald (2018): Lehrforschung und mehrsprachige Arbeitskommunikation. Ein hochschuldidaktisches Konzept zur Steigerung professioneller Kompetenzen. In: Liisa Kääntä/Mona Enell-Nilsson/Nicole Keng (Hg.): *Työelämän viestintä, Arbetslivskommunikation, Workplace Communication, Kommunikation im Berufsleben*. VAKKI-Symposium XXXVIII, 8.-9.2.2018. Vaasa: VAKKI Publications 9, S. 23-31; online unter: www.vakki.net/publications/2018/VAKKI2018_Reuter.pdf [Stand: 03.01.2019].

- Richter, Sandra (2017): Eine Weltgeschichte der deutschsprachigen Literatur. München.
- Robertson, Roland (1998): Glokalisierung: Homogenität und Heterogenität in Raum und Zeit. In: Ulrich Beck (Hg.): Perspektiven der Weltgesellschaft. Frankfurt a.M., S. 192-220.
- Schamne, Nikolai L./Rebrina, Larisa N. (Hg.; 2017): *Slovar« molodežnogo slenga (na materiale angliškogo, nemežkogo i ruskogo jazыkov)* [Wörterbuch des jugendsprachlichen Slangs (auf Grundlage englischen, deutschen und russischen Sprachmaterials)]. Wolgograd.
- Schaper, Niclas/Schlömer, Tobias/Paechter, Manuela (2012): Editorial: Kompetenzen, Kompetenzorientierung und Employability in der Hochschule. In: Zeitschrift für Hochschulentwicklung 7, H. 4, S. I-X; online unter: https://www.wissenschaftsmanagement-online.de/sites/www.wissenschaftsmanagement-online.de/files/migrated_wimoarticle/Schaper_Schlmer_Paechter_Editorial.pdf [Stand: 03.01.2019].
- Schimank, Uwe/Winnes, Markus (2000): Beyond Humboldt? The Relationship between Teaching and Research in European University Systems. In: Science and Public Policy 27, H. 6, S. 397-408.
- Schramm, Karin/Seyfarth, Michael (Hg.; 2017): Thematischer Teil – Hochschulbezogene Curriculumentwicklung im Fokus. In: Jahrbuch Deutsch als Fremdsprache/Intercultural German Studies 41, S. 37-245.
- Stadtführer (2015): Spaziergänge durch Wolgograd. Germersheim [Der Stadtführer kann bezogen werden über Dr. Hans-Joachim Bopst: bopst@uni-mainz.de].
- Streit, Antje (2017): Germanistik an der Chulalongkorn Universität (Thailand). Deutschstudium zwischen Tradition und Wandel. In: Jahrbuch Deutsch als Fremdsprache/Intercultural German Studies 41, S. 247-259.
- Twittmann, Christine (2017): Pionierarbeit in Kamerun. Aufbau eines Lektorats an der Universität Dschang. In: Jahrbuch Deutsch als Fremdsprache/Intercultural German Studies 41, S. 260-269.
- Vollstedt, Marina (2017): Mit Germanistik in den Beruf? Berufsorientierung als Herausforderung für DAAD-Lektoren und ihre Studierenden in Russland. In: Jahrbuch Deutsch als Fremdsprache/Intercultural German Studies 41, S. 283-292.
- Waltner, Elisabeth/Elsayed, Safia (2006): Schreiben im Studium. Erfahrungsbericht zweier Pädagogikstudentinnen. In: Walter Kissling/Gudrun Perko (Hg.): Wissenschaftliches Schreiben in der Hochschullehre. Reflexionen, Desiderate, Konzepte. Innsbruck, S. 45-58.
- Weidemann, Arne (2010): Lehrforschung und Lehrforschungsprojekte. In: Ders./Jürgen Straub/Steffi Nothnagel (Hg.): Wie lehrt man interkulturelle Kompetenz? Theorien, Methoden und Praxis in der Hochschulausbildung. Ein Handbuch. Bielefeld, S. 489-522.

IV.

Transkulturelle Erinnerungsforschung

Sprachlandschaften als Erinnerungsräume

Die Debatte um das Berliner Afrikanische Viertel

Claus Ehrhardt

Abstract

The contribution discusses some aspects of the complex relationship between the use of languages in public spaces on the one hand and the constitution of collective identities on the other. It looks in particular at street (and place) names and their importance for the collective memory. Therefore, the text discusses some examples of public debates in Germany about the renaming of streets or places. It focuses then the intense debate about the ›African Quarter‹ in Berlin, where even the relationship with the colonial history of Germany is at stake. The different positions in this debate are summarized and discussed against the background of terms and methods used in scientific approaches to ›Linguistic Landscapes‹.

Title: *Linguistic Landscapes as memory spaces: The public debate on the ›African Quarter‹ in Berlin*

Keywords: *Linguistic Landscapes; street names; collective memory; commemorative signs; public spaces*

1. Einleitung

In der deutschen Presse sorgte im Januar 2019 eine Geschichte aus der Provinz für Aufsehen. Sie zeigte sehr klar, welche Bedeutung die Benennung von Straßen und Plätzen bekommen kann. Es ging um ein kleines Dorf in Niedersachsen: Die Bevölkerung der Gemeinde Hilgermissen (2190 Einwohnerinnen und Einwohner) ist in der Frage gespalten, ob Straßennamen eingeführt werden sollen oder nicht (vgl. Bredow 2019: o.S.). Bisher sind die Häuser einfach nur durchnummeriert – mit der Folge natürlich, dass es für Nicht-Ortskundige eher schwierig wird, sich schnell in dem Dorf zu orientieren.

Der Vorschlag, das zu ändern, stößt aber auf Ablehnung bei ungefähr der Hälfte der Bewohnerinnen und Bewohner. Sie wollen am traditionellen System festhalten und sehen in der Anbringung von Straßenschildern vor allem unnötige Kosten.

Die Gegenpartei will Postzustellern, Speditionen, Rettungsdiensten usw. die Arbeit erleichtern.

Die Diskussion in Hilgermissen, so journalistische Beobachter, ist mehr als eine Provinzposse; der Streit »steht für den Aufstand der Tradition gegen das Zweckdenken der Moderne. Es ging dabei um ein Bewusstsein für die Geschichte des ländlichen Raumes, um Heimatgefühl und Erdverbundenheit.« (Hahn 2019: o.S.) Die Diskussion kann als Beispiel dafür verstanden werden, welches Diskurspotential im Sprachgebrauch in öffentlichen Räumen steckt: Straßennamen sind eng mit der lokalen Identität verflochten; Änderungen lösen so gut wie immer öffentliche Debatten aus, in denen es auch um das Selbstverständnis der Bewohnerinnen und Bewohner, um lokale Politik und um Wertorientierungen geht. Dieser Beitrag versucht, eine solche Diskussion in größerem Rahmen nachzuzeichnen und zu analysieren: Im Streit um Straßennamen im Berliner *Afrikanischen Viertel* geht es nicht um Lokalpolitik und nicht nur um Straßennamen, sondern gleich um den Umgang mit der kolonialen Vergangenheit Deutschlands und eben um Werte, die daraus abzuleiten sind und die dem zeitgenössischen Denken und Handeln zugrunde liegen oder liegen sollten. Im ersten Teil des Textes wird kurz auf den theoretischen Bezugsrahmen für eine solche Analyse eingegangen, nämlich die linguistische Auseinandersetzung mit Sprachlandschaften oder *Linguistic Landscapes*. Im folgenden Kapitel wird es um Straßennamen als Teil der Sprachlandschaften gehen und insbesondere um den Zusammenhang zwischen Straßennamen, Geschichte und kultureller Identität. Im dritten Kapitel wird die Diskussion um das *Afrikanische Viertel* zusammengefasst, um dann die gegensätzlichen Positionen zu charakterisieren und im Hinblick auf das zugrunde liegende Verständnis des Verhältnisses zwischen Sprachgebrauch in der Öffentlichkeit und Konstituierung kollektiver Identitäten zu analysieren.

2. Sprachlandschaften – Linguistic Landscapes

Im Rahmen der *Toponomastik* sind die Namen von Straßen und Plätzen schon seit einiger Zeit als Gegenstand linguistischer Analysen etabliert (vgl. z.B. Bering/Großsteinbeck 1994). Ihr semiotisches, kulturelles und soziales Potential und ihre kommunikativen Effekte lassen sich aber sehr viel besser erfassen, wenn man sie im Zusammenhang mit anderen semiotischen Ressourcen im öffentlichen Raum betrachtet und Städte und Dörfer als Orte analysiert, die sich durch eine extreme Zeichenverdichtung auszeichnen: »In der Stadt [und im Dorf; C.E.] kann alles mit Bedeutung versehen werden und zeichenhaften Charakter annehmen, wobei diese Zeichen individuell, gleichsam autobiographisch geladen sein können, in der Regel aber kollektiv überformt und geprägt sind« (Stachel 2016: 18). Die erst seit einigen Jahren florierende Auseinandersetzung mit Sprache und Raum (*spatial turn*)

und insbesondere das Forschungsparadigma der *Linguistic Landscapes* bieten eine begriffliche und methodische Grundlage für eine wissenschaftliche Diskussion dieses Prozesses der semiotischen Aufladung von Zeichen und deren kommunikativen Funktionen und Effekten. Sprachlandschaften bestehen aus Schildern mit Straßennamen, aber auch aus vielen anderen Manifestationen von (geschriebener) Sprache: Hinweisschilder, Werbeplakate, Graffiti, Aushänge, Ladennamen, Aufkleber – um nur wenige Beispiele zu nennen. Die Auseinandersetzung mit Sprachlandschaften (für einen Überblick vgl. Ehrhardt/Marten 2018) beginnt mit einer detaillierten Beschreibung solcher Formen der symbolischen Besetzung öffentlichen Raumes. Auf der Grundlage einer fotografischen Dokumentation wird in einschlägigen Studien einerseits versucht zu zeigen, wie Sprache und andere semiotische Ressourcen den öffentlichen Raum prägen und andererseits, wie sich soziologische Gegebenheiten (etwa die Präsenz von nationalen Minderheiten in einem bestimmten Bezirk) im Sprachgebrauch widerspiegeln (vgl. z.B. Ziegler u.a. 2018). Eine der Ausgangshypothesen dieser Ansätze ist schon in der Bezeichnung *Linguistic Landscapes* impliziert: Es geht auch darum, ein Gesamtbild zu zeichnen und nachvollziehbar zu machen, wie einzelne Texte (Schilder, Plakate etc.) semiotisch mit anderen interagieren und dadurch ein Gesamtbild, eben eine Landschaft, entstehen lassen, die die Betrachterin oder der Betrachter mehr oder weniger bewusst als komplexe Gestalt wahrnimmt. Eine Stadt oder ein Dorf lassen sich also als komplexer Text auffassen, der von zahlreichen Teiltexten konstituiert wird. Daraus ergibt sich als allgemeine Leitfrage für die Analyse: »Wie ist eine ›Stadt als Text‹ zu lesen? Wie konstituiert sich z.B. die (schrift-)sprachliche Oberfläche einer Stadt, ihr *urban face*, und was kann man daraus schließen?« (Hess-Lüttich 2015: 359f.; Hervorh. im Orig.) Öffentliche Räume unterscheiden sich von privaten u.a. auch dadurch, dass in ihnen die Interaktion auf vielfältige Weise kanalisiert, gesteuert, koordiniert und determiniert wird. Dazu wiederum bedarf es des Einsatzes von Zeichen. So wird durch ein Schild wie in Abb. 1 ein Raum geschaffen, in dem manche Handlungen zulässig sind, andere verboten und in dem bestimmte Typen von Interaktion ermöglicht werden. Was in der betreffenden Straße passiert oder nicht passiert, wird auch durch die Verwendung der abgebildeten Zeichen determiniert.

Abb. 1: Straßenschilder in Stuttgart
(Foto: C. Ehrhardt)



Die Verwendung von Zeichen ist ein konstitutives Element für Räume, die sich von Orten v.a. dadurch unterscheiden, dass in ihnen (den Räumen) etwas passiert, dass Interaktionen ablaufen (vgl. Domke 2014: 87). Räume sind kommunikativ geprägt. Der Beitrag, den Zeichen zu dieser Prägung leisten, basiert u.a. auf materialen Eigenschaften der verwendeten semiotischen Elemente (Größe, typographische Gestaltung, Material des Zeichenträgers, Höhe der Anbringung etc.), auf ihren (sozio-)linguistischen Besonderheiten (Sprache, Varietät, Register etc.), auf Besonderheiten der Kommunikationskonstellation (Sprecher, Adressat), auf situationalen Faktoren (Zeitpunkt, Ort etc.) sowie auf der Funktion und der Einbindung in Handlungsmuster (vgl. z.B. Ehrhardt/Müller-Jacquier 2018: 19f.).

Die Erforschung von Sprachlandschaften zielt darauf ab, das komplexe Wechselspiel zwischen den hier angerissenen Eigenschaften von Zeichen auf der einen und der Ausprägung von Räumen auf der anderen Seite nachvollziehbar und erklärbar zu machen. Es geht also u.a. darum zu zeigen, wie beispielsweise Hinweisschilder auf Sehenswürdigkeiten einen touristisch genutzten Raum schaffen oder wie mehrsprachige Schilder einen Raum für Nutzerinnen und Nutzer sowie

Besucherinnen und Besucher mehr oder weniger zugänglich machen, wie sie aber auch gesellschaftliche Machtverhältnisse abbilden und reproduzieren. Ein erster Eindruck davon lässt sich beispielsweise gewinnen, wenn man die auf Ben-Rafael u. a. (vgl. 2006: 14-16) zurückgehende Unterscheidung zwischen top-down-Zeichen und bottom-up-Zeichen aufgreift. Es geht dabei im ersten Fall um Zeichen, die von Institutionen autorisiert worden sind, sich als autorisiert ausgeben oder als autorisiert wahrgenommen werden; Beispiele hierfür wären Wegweiser, Straßenschilder oder Gedenktafeln. Als bottom-up-Zeichen werden semiotische Ressourcen bezeichnet, die von Privatpersonen angebracht werden, also Ladenschilder, Restaurantanhänge u. ä., wie sie auch in Abb. 1 zu sehen sind. Diese verweisen allerdings schon auf eine weitere Unterscheidung, die in Analysen zu Sprachlandschaften sehr produktiv gemacht werden kann, nämlich die zwischen Diskurstypen in öffentlichen Räumen, wie sie von Scollon/Scollon (vgl. 2003: Kap. 9) theorisiert wurden. Die Ausgangsidee ist, dass Räume als semiotische Aggregate immer auch Kreuzungspunkte verschiedener Diskurstypen sind und sich auch dadurch voneinander unterscheiden, dass in ihnen bestimmte Diskurstypen vorherrschend sind oder verschiedene Typen sich auf charakteristische Weise mischen. Schmitz (vgl. 2018: 28) greift dies auf und spricht von regulatorischen, infrastrukturellen, kommerziellen und transgressiven Diskursen. Der regulatorische Diskurs manifestiert sich z. B. in Straßenschildern (vorgeschriebene Fahrtrichtung, Einbahnstraße usw.), der infrastrukturelle in Hinweisschildern und Schildern mit Straßennamen, der kommerzielle in Ladenschildern oder Werbetafeln, der transgressive – wie gesagt – in solchen Schriften, die auf die eine oder andere Weise fehl am Platz sind. Unter ›andere Diskurstypen‹ erfasst er auch kommemorativ Diskurse, also Erinnerungstafeln, Stolpersteine, Denkmäler usw.

Scollon/Scollon weisen darauf hin, dass diese Diskurstypen nie in einer reinen Form und streng voneinander abgegrenzt auftreten – im Gegenteil, sie vermischen sich regelmäßig und verweisen aufeinander, die Autoren sprechen von »interdiskursiver Dialogizität« (Scollon/Scollon 2003: 192). Der Sinn eines (komplexen) Zeichens konstituiert sich auch in Abhängigkeit von der spezifischen Diskurskonstellation.

»Ortsgebundene Schrift« (Auer 2010: 274) muss also immer in einem breiteren Kontext betrachtet werden, wenn man ihren Sinn und ihre kommunikativen Effekte erfassen möchte. Sie ist Teil einer Sprachlandschaft und steht mit allen anderen Landschaftselementen in einer Wechselwirkung.

Die Forschungsfragen, die an ein solches komplexes Konglomerat aus Zeichen und Diskursen zu stellen sind, konnten hier nur angedeutet werden. Wenn es mit angemessenen Mitteln und der nötigen Gründlichkeit behandelt wird, ergibt sich ein Gesamtbild vom realen Gebrauch von Sprache und Sprachen in der Öffentlichkeit, von der Wechselwirkung zwischen Kommunikation und Raum, vom komplexen Verhältnis zwischen Sprachgebrauch und Interaktion sowie vom Niederschlag

gesellschaftlicher Machtverhältnisse in öffentlichen Diskursen. Im vorliegenden Zusammenhang kann natürlich nicht angestrebt werden, ein solches vollständiges Bild des *Afrikanischen Viertels* in Berlin zu zeichnen. Wir werden uns auf einzelne Elemente beschränken müssen und dafür zunächst noch genauer auf Straßennamen als spezielles Element der öffentlichen Zeichenwelt eingehen.

3. Straßennamen und Erinnerung

In wissenschaftlich mehr oder weniger fundierten Studien wird immer wieder darauf hingewiesen, dass der Vorname eines Menschen den schulischen und beruflichen Erfolg des Trägers beeinflusst. Hier stellt sich die Frage, ob es sich mit Straßennamen ähnlich verhält: Ist der Straßename nur ein Zeichen, das hilft, eine Straße von einer anderen zu unterscheiden, oder kommuniziert er mehr?

In der Tradition der *Linguistic Landscapes* – aber nicht nur hier – wurde immer wieder darauf hingewiesen, dass städtische und dörfliche Räume auch Erinnerungsräume sind, Räume also, denen vergangene Interaktionen virtuell präsent sind, die von Handlungen, Ereignissen und Vorkommnissen geprägt wurden und in die diese Prägung eingeschrieben bleibt. Dadurch bekommen Räume so etwas wie eine Identität: »Der physikalische Raum – hier konkret der urbane Raum – ist also Ausdrucks- und Symbolträger für soziale und kulturelle Ordnungsmuster, für Elemente sowohl individueller als auch kollektiver Erinnerung und damit letztlich für Identitätsstiftungen, die an Erinnerung geknüpft sind.« (Stachel 2016: 15) Ein Ensemble von semiotischen und anderen (etwa architektonischen) Ressourcen macht einen Raum aus, der wiederum durch vergangene Interaktionen und die Erinnerung an diese geprägt ist und von dessen Eigenheiten Bewohner, Besucher oder Passanten mehr oder weniger bewusst einen Eindruck bekommen. In diesem Ensemble spielen die Namen von Straßen und Plätzen eine herausragende Rolle, sie markieren Räume. Das wird vor allem dann besonders deutlich, wenn die Benennung von städtischen Einrichtungen thematisiert wird, etwa bei Neubenennungen oder Umbenennungen.

Zunächst muss darauf hingewiesen werden, dass Städte und Dörfer auch funktionieren können, ohne dass Straßen Namen im engeren Sinn bekommen. Amerikanische Großstädte, die Innenstadt von Mannheim und Hilgermissen sind Beispiele dafür, dass auch einfache Formen von Nummerierung die Nutzbarkeit der öffentlichen Flächen garantieren können. Vor der Zeit der Französischen Revolution wurden Straßen nach lokalen Gegebenheiten benannt und hießen Kurze Straße, Bäcker-gasse oder Friedhofsweg – die Namen waren also nicht ganz arbiträr, sondern ein Ausdruck der räumlichen Gegebenheiten oder der vorherrschenden Nutzung. Als Personennamen zur Straßenbenennung kamen eigentlich nur die Namen von Königen und Heiligen in Frage. Die heute verbreitete Praxis, Straßen

auch nach Personen zu benennen, hat sich erst im 19. Jahrhundert herausgebildet. Seitdem ist es aber, vor allem in so gut wie allen europäischen Städten, selbstverständlich, dass die Straßen benannt werden – und dass Namen den gegebenen politischen, sozialen und kulturellen Verhältnissen angepasst werden.

Vor allem die nationalsozialistische Bewegung in Deutschland hat dabei sehr genau registriert, dass Straßennamen auch ein wirksames Propagandainstrument sein können. Die Verankerung der Namen zahlreicher Helden und Führer der Bewegung und der Partei im Straßenbild sollte dazu beitragen, die betreffenden Personen in der Bevölkerung bekannt zu machen und sie quasi als vertraute Nachbarn zu etablieren. Nach 1945 wurden viele dieser Benennungen rückgängig gemacht, Straßen bekamen wieder neutrale Namen oder wurden nach historisch unbelasteten Persönlichkeiten benannt. In der DDR waren das teilweise wichtige Vertreter der sozialistischen Ideengeschichte. Nach der deutschen Vereinigung waren daher wieder Umbenennungen nötig. Teilweise zieht sich die Geschichte dieser Namensänderungen bis in die Gegenwart – und führt immer noch zu recht aufgeregten öffentlichen Debatten, in denen das Verhältnis von öffentlichem Raum, Gegenwart und Geschichte zur Sprache kommt. Bis heute ist etwa umstritten, ob Straßen, Plätze oder Bahndämme nach Hindenburg benannt sein dürfen.

Die Verflechtung von Straßennamen, Erinnerung, aktuellen politischen Tendenzen und historischer Forschung und die daraus resultierenden Veränderungen in der Benennung sind ein Grund dafür, dass sich Städte auch wie ein Palimpsest (vgl. Pasewalck/Neidlinger 2018) lesen lassen, in dem sich verschiedene historische Schichten der öffentlichen Diskussion überlagern.

Aktuell sind in Deutschland ca. 20 % aller Straßen nach Personen benannt (die folgenden Daten wurden dem Dossier *Straßenbilder* entnommen [o.A. 2018: o.S.]). Die wichtigsten Namenspatrone sind Goethe und Schiller mit jeweils mehr als 2000 Straßen oder Plätzen, die nach ihnen benannt sind. Dann folgen Jahn (1900 Straßen) sowie Mozart und Raiffeisen (ca. 1500 Straßen). Erst danach stehen in der Liste der häufigsten Namen Beethoven, Lessing und Bach. Neben wichtigen Dichtern und Denkern sind im Straßenbild aber auch noch einige Henker präsent – oder Menschen, die größere historische Schuld auf sich geladen haben. Hindenburg ist hier ein Beispiel, Rommel (22 Straßen) und verschiedene Persönlichkeiten, die in verbrecherische Handlungen im Rahmen der kolonialen Eroberung verwickelt waren, sind andere. Bevor darauf etwas genauer eingegangen wird, soll aber ein kurzes Resümee der Auseinandersetzung mit Straßennamen gezogen werden: Es handelt sich um typische Vertreter der top-down-Kommunikation; für ihre Ausprägung sind Städte und Gemeinden zuständig, Rezipienten sind deswegen autorisiert, Straßennamen als Element der lokalen Selbstbeschreibung aufzufassen. Sie lassen sich als Kreuzungspunkt verschiedener Diskurstypen (mindestens regulatorischer und kommemorativer) verstehen und erfüllen vor allem drei kommunikative Funktionen (vgl. zu den Funktionen Keller 2018: 290).

- a) Sie dienen der Orientierung der Nutzer im Raum und haben damit eine Repräsentationsfunktion. Sie tragen darüber hinaus zur Ordnung des Raumes bei.
- b) Sie haben eine Imagefunktion: Als fast schon prototypisch ausgeprägte top-down-Zeichen werden sie auch zum Ausdruck der Selbstbeschreibung von Städten und Dörfern. Durch die Benennung nach Personen oder historischen Ereignissen identifiziert sich die namensgebende Instanz mit diesen, fügt der eigenen Identität ein Element bei und nutzt die Person als Aushängeschild für diesen Aspekt der Identität. Straßennamen sind damit auch ein Teil des kulturellen Gedächtnisses und tragen dazu bei, dieses zu konstituieren und zu perpetuieren.
- c) Straßennamen haben eine Beziehungsfunktion. Die Benennung einer Straße oder eines Platzes nach einer Person stellt eine der größtmöglichen Ehrungen der Leistungen des betreffenden Menschen dar. In vielen Fällen handelt es sich um bereits verstorbene Personen. Die Stadt kommuniziert also durch die Erinnerung an diese Person den Erben, den Sympathisanten oder dem Umfeld, dass sie oder er von den Verantwortlichen respektiert und in der einen oder anderen Hinsicht als Vorbild anerkannt wird, dass ihr oder ihm ein hoher Wert für das kulturelle Gedächtnis zugesprochen wird.

Vor allem die Image- und Beziehungsfunktionen von Straßennamen und damit auch Straßenschildern begründen eine herausgehobene Rolle dieser Teiltexthe der Sprachlandschaften im Rahmen der Prägung von Räumen. Mehr als Denkmäler und andere kommemorativ genutzte Zeichen sind sie zudem stark in die alltäglichen Abläufe einer Stadt integriert, weil sie eben auch eine repräsentative/informativ-funktionale Funktion erfüllen.

4. Das Afrikanische Viertel: Erinnerungsraum und Diskurs

Stachel (vgl. 2016: 14) weist darauf hin, dass die zeichenhaften Gegebenheiten in Städten langlebig sind und die alltägliche Lebenswelt für mehrere Generationen von Menschen darstellen. Jede Veränderung der Stadtlandschaft hat Konsequenzen für viele Menschen und das über einen relativ langen Zeitraum hinweg. »Das Verhältnis der Bewohner zur Materialität ihrer Städte ist notwendigerweise »konservativ« geprägt« (ebd.: 15). Die oben angesprochenen Diskussionen zeigen, dass das im Prinzip auch für Straßennamen gilt. Auch hier sorgen Veränderungsvorschläge regelmäßig für aufgeregte Auseinandersetzungen. Diese machen deutlich, dass vielen Menschen die Tragweite solcher Entscheidungen bewusst ist und dass deswegen eher zurückhaltend, wenn nicht gar ablehnend, auf Umbenennungen reagiert wird. Andererseits ist aber auch eine gewisse Sensibilität dafür verbreitet,

dass es nicht ganz unerheblich ist, wie die Stadt, in der man wohnt, ihre Straßen benennt, und vor allem dass es nicht egal ist, welcher Straßenname auf der eigenen Visitenkarte steht.

Abb. 2: Gedenktafel im Afrikanischen Viertel (Wikimedia Commons o.J.a)



In Berlin werden die unterschiedlichen Positionen und Ideen bezüglich der Benennung von Straßen und des Zusammenhangs mit der Bewältigung der kolonia-

len Vergangenheit besonders deutlich. Besonders das *Afrikanische Viertel* ist in der Diskussion. Das im Bezirk Wedding gelegene Areal wurde ab 1899 städtebaulich erschlossen. Es stellt das Vorbild für andere Kolonialviertel dar, die in deutschen Städten der Bevölkerung die kolonialen Eroberungen des Deutschen Reiches nahebringen sollten. Inzwischen erinnert eine Gedenktafel an die historischen Zusammenhänge dieser Namensgebung (Abb. 2).

Die ersten »afrikanischen« Straßen in Berlin waren die Kameruner Straße und die Togostraße. Zu Beginn des 20. Jahrhunderts folgten weitere Benennungen nach geographischen Besonderheiten in den Kolonialgebieten (Windhoek, Sansibar, Transvaal, Ghana oder Kongo) oder nach Personen, die in militärischer oder ziviler Funktion an der Eroberung der Überseegebiete verantwortlich beteiligt waren.

Das trifft etwa auf Carl Peters zu (Benennung einer Straße im Jahr 1939), auf Adolf Eduard Lüderitz (Benennung 1902) und auf Gustav Nachtigal (1910). Diverse Bürgerinitiativen haben jahrelang versucht, eine Umbenennung der nach diesen Personen benannten Straßen in Berlin zu erreichen.

Abb. 3: Straßennamen im Afrikanischen Viertel (August Bebel Institut o.J.)



Die Bezirksverwaltung hat diese Initiative schließlich aufgegriffen und die Bewohner gebeten, für die betreffenden Straßen andere Namen vorzuschlagen (vgl. Bezirksamt Mitte o.J.: o.S.). Im April 2018 hat die Bezirksversammlung das Bezirksamt gebeten, folgende Umbenennungen vorzunehmen:

- die Lüderitzstraße in Cornelius-Frederiks-Straße,
- der Nachtigalplatz in Bell-Platz,
- die Petersallee von der Müllerstraße bis zum Nachtigalplatz (Bell-Platz) (Hausnummern 1-26) in Anna-Mungunda-Allee und vom Nachtigalplatz bis zur Windhuker Straße (Hausnummern 27-34) in Maji-Maji-Allee.

Gewürdigt werden damit Anführerinnen und Anführer des Widerstandskampfes gegen die deutsche Kolonialmacht und deren Aktivitäten. Diese Entscheidung hat eine lange Vorgeschichte. Sie hat auch bundesweit für Aufsehen gesorgt und ist in der Öffentlichkeit breit diskutiert worden. Einige der Argumente, die in dieser Diskussion eine wichtige Rolle gespielt haben und noch spielen, lassen sich in Forendiskussionen dokumentieren, die als Leserkommentare zu einschlägigen Artikeln publiziert wurden (s.u.). Wie gesagt sprachen sich schon seit vielen Jahren in Berlin Bürgerinitiativen für eine Umbenennung verschiedener Straßen in der Stadt aus (vgl. v.a. Berliner Entwicklungspolitische Ratschlag [BER] 2016), aber es gab auch eine starke gegenläufige Tendenz, vertreten vor allem durch die *Initiative Pro »Afrikanisches Viertel«*. Die Argumente, die in dieser ausgesprochen lebhaften Diskussion ausgetauscht wurden, stützten sich natürlich eher auf historische Erzählungen und kaum auf linguistische Expertise; ein Verweis auf Sprachlandschaften und die wissenschaftlichen Analysen dazu fehlen vollständig. Dennoch sind die Argumentationen auch als Indikatoren dafür lesbar, wie in Laiendiskussionen der Zusammenhang von Sprache und Raum eingeschätzt wird und welche Vorstellungen von Sprachlandschaften unter Menschen verbreitet sind, die sich nicht professionell damit beschäftigen.

Die Befürworterinnen und Befürworter der Umbenennungen (die folgenden Ausführungen stützen sich auf Berliner Entwicklungspolitische Ratschlag [BER] 2016), berufen sich zunächst einmal auf das Berliner Straßengesetz, das in §5, Artikel 2 festlegt, dass Umbenennungen von Straßen, die vor 1933 »getauft« worden sind, dann zulässig sind, wenn der Name nach heutigem Demokratieverständnis negativ belastet ist und eine Beibehaltung dem Ansehen Berlins nachhaltig schaden würde. Die Erinnerung an Verbrechen aus der Kolonialzeit, die systematische Verletzung von Menschenrechten, die Beteiligung an Sklaverei und Sklavenhandel, an Folter und Mord wird als eine solche negative Belastung des Ansehens der Stadt angesehen, zumal es sich auch noch um die Bundeshauptstadt handelt, der eine besondere Symbolfunktion im nationalen Kontext zukommt. Hier wird also das in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit gerückt, was vorher als Imagefunktion von Straßennamen beschrieben wurde.

Ein wichtiges Argument in diesem Diskurs ist die Analogie zum Nationalsozialismus und auch zur Geschichte der DDR. Die Namen von Protagonisten der heute diskreditierten Parteien und Bewegungen wurden selbstverständlich aus dem Straßenbild entfernt. Installiert wurden dagegen verschiedene andere Formen von kommemorativen Zeichen: Denkmäler, Gedenktafeln u.ä., die die Öffentlichkeit in angemessener Weise an die Vergangenheit der Stadt erinnern sollen – ohne damit auch die Täter zu ehren. Ein vergleichbarer Ansatz ist für den Umgang mit der Kolonialgeschichte allerdings bisher nicht realisiert worden. Kritikerinnen und Kritiker dieser Praxis sehen das als besonders dringlich an, weil die Erinnerung an die Nationalsozialisten, die sich ja positiv auf die Geschichte des deutschen Kolo-

nialreiches bezogen haben und dieses weiterführen wollten, in der Erinnerung an Menschen wie Gustav Nachtigal mehr oder weniger direkt transportiert wird – sein Name wurde auch in NS-Propagandakommunikaten verwendet. Angemahnt wird also auch Kohärenz bei den Entscheidungen über Umbenennungen. Das Argument lässt sich also so zusammenfassen: Wenn die Verstrickung in nationalsozialistische Verbrechen zur Aberkennung der Ehre einer nach den betreffenden Personen benannten Straße führt, dann sollte das auch für Verbrechen im Zusammenhang mit der Kolonialisierung gelten.

Die Funktion und Wirkung von Straßennamen werden in der Einleitung zu dem genannten Dossier explizit angesprochen:

Die in diesem Dossier zusammengetragenen Informationen zur Geschichte und Gegenwart von Kolonialismus, Widerstand und Gedenken in Berlin verstehen sich als Beitrag zur Dekolonisierung der Stadt. Im Folgenden soll es darum gehen, die vielfältigen Spuren einer Gewaltgeschichte im Stadtbild sichtbar zu machen, von deren Fortwirken alle Alt- und Neuberliner_innen – täglich, wenn auch häufig unbemerkt – profitieren. Straßennamen bieten Orientierung nicht nur in der Stadt, sondern auch in der Geschichte. Was jedoch für die einen ein harmloser Teil des Alltags ist, ruft bei den anderen die verwobene Geschichte und Gegenwart von Ausbeutung, Vertreibung, rassistischer Herabwürdigung und Massen- oder gar Völkermord in Erinnerung. (Berliner Entwicklungspolitischer Ratschlag [BER] 2016: 4)

Hingewiesen wird von Unterstützern der Umbenennungsinitiativen also v.a. darauf, dass Straßennamen komplexe Geschichten u.a. über Ideologien, Sklavenhandel, Unterdrückung, Genozide und Vertreibungen erzählen und dass sie damit das Selbstverständnis der Stadt in den öffentlichen Raum einschreiben. Das wird sicherlich von vielen Bewohnerinnen und Bewohnern sowie Besucherinnen und Besuchern nicht oder kaum wahrgenommen, kann aber auf informierte Menschen eine negative Wirkung haben.

Eine Stadt, die sich als weltoffen, tolerant und multikulturell konzipiert, sollte (v.a. afrikanische) Besucher nicht gerade mit Verweisen auf die Unterdrücker und Mörder ihrer Vorfahren empfangen. Aber auch wenn die Verweise auf belastete Personen häufig unter der Schwelle der bewussten Wahrnehmung bleiben, so prägen sie doch die Umgebung der Stadtbewohnerinnen und -bewohner. Die Bürgerinitiativen wollen erreichen, dass sich ein demokratisches Selbstbewusstsein der Stadt und ihrer Bewohnerinnen und Bewohner durchsetzt und dass deswegen als Orientierungspunkte an Persönlichkeiten erinnert wird, die innerhalb der demokratischen Ordnung Verdienste erworben haben. In diesem Sinne schaden »unpassende« Straßennamen also dem Ansehen der Stadt.

Die Bürgerinitiativen schlagen Umbenennungen vor und legen dabei Wert darauf, dass diese nicht zu einem Ausradieren der Erinnerung an historische Mo-

Abb. 4: Gedenktafel in Berlin (Wikimedia Commons o.J.b)



mente führt; sie fordern vielmehr, dass Straßennamen in ein umfassenderes Erinnerungskonzept eingegliedert werden. Neben der Umbenennung von nach belasteten Personen benannten Straßen heißt das konkret, dass Kommentarschilder in Straßen, die nach Flüssen, Städten oder Landschaften benannt sind, einen An-

stoß zur Auseinandersetzung mit der kolonialen Vergangenheit geben sollen. Als positives Beispiel wird auf das May-Ayim-Ufer verwiesen, wo zum ersten Mal ein Ort eine Namenspatronin bekam, die sich kritisch mit der Geschichte des Kolonialismus und Rassismus auseinandergesetzt hat. Das wurde nicht nur durch den Straßennamen, sondern auch durch die Gedenkstelle gewürdigt (Abb. 4).

Diese Argumentation entwickelt also wenigstens ansatzweise ein Bewusstsein dafür, dass Straßennamen in Sprachlandschaften eingegliedert sind und dass eine Bewertung von einzelnen Maßnahmen zur (Um-)benennung viele verschiedene Faktoren in den Blick nehmen muss, darunter die kommunikativen Effekte der Namen, die Wechselwirkungen mit anderen Landschaftselementen und die unterschiedlichen kommunikativen Funktionen von Straßenschildern. Sie macht auch deutlich, dass aus der Perspektive der Bürgerbewegungen zwischen Straßennamen und anderen kommemorialen Texten eine Art semiotische Arbeitsteilung wünschenswert, wenn nicht notwendig ist. Schilder mit den Namen von Straßen sind zwar ein wichtiges Element der Konstituierung von kollektiver Erinnerung, sie leisten aber bei weitem nicht das Gleiche wie Gedenktafeln mit expliziteren Ausführungen zu den betreffenden Personen oder Ereignissen und müssen deswegen durch diese ergänzt werden. Das liegt einerseits natürlich an der auf Schildern notwendigen Kürze und Kondensation der Information, andererseits an der Tatsache, dass sie primär eine Repräsentations- oder Orientierungsfunktion haben. Im Falle von Gedenktafeln sind dagegen Imagebildung und Beziehungsfunktion primär.

Die Argumente der Gegner der Umbenennung finden sich beispielsweise auf den Internetseiten der *Initiative Pro »Afrikanisches Viertel«* (I.PAV o.J.), aber auch in Internetforen (die hier zitierten Beispiele sind Kommentare zu einem *Zeit*-Artikel [Biermann 2018: o.S.]). Sie nehmen zunächst kaum Bezug auf Sprachlandschaften, versuchen vielmehr, die argumentative Gegenseite zu diskreditieren.

In einer für derartige Diskussionen in den letzten Jahren üblichen Weise wird der Gegenseite erst einmal unterstellt, ideologisch zu argumentieren, die eigene Position dagegen als ideologiefrei dargestellt: so »schlägt die Bürger-Initiative Pro Afrikanisches Viertel [...] zum Jahreswechsel vor, die Debatte [...] unideologisch zu gestalten« (I.PAV o.J.). Eine andere, verwandte, Argumentationsstrategie besteht darin, die Umbenennungsbefürworter in die Nähe von Menschen zu rücken, die den Diskurs um *Political Correctness* vorantreiben und diesen wiederum als Versuch zu brandmarken, die Rede- und Denkfreiheit einzuschränken. In einem Forentext heißt es beispielsweise:

Abb. 5: Beitrag aus dem Zeit-Forum (Biermann 2018)



Zudem wird auch von dieser Seite eine Art Analogieargument bemüht: Wenn man die Namen von Lüderitz oder Nachtigal aus dem Straßenbild entfernen will, dann sollte man das auch für notorische Antisemiten wie Martin Luther anstreben.

Das zentrale Argument der Personen, die den sprachlandschaftlichen Status Quo beibehalten wollen, sind aber die Kosten der Umbenennung. Diese wird als unnötiger Kostenfaktor für Privatleute und die Kommune angesehen. Diese Sichtweise ist auch nach der Entscheidung der Bezirksregierung noch virulent. Einzelne Gruppen von Bewohnerinnen und Bewohnern wollen dagegen klagen und fordern andere dazu auf, es ihnen gleichzutun:

Abb. 6: Forumsbeitrag (I.PAV o.J.)



Im Tagesspiegel vom 8.1.2019 wird darüber berichtet, dass 200 Gewerbetreibende gegen die Entscheidung vorgehen wollen und dies u.a. damit begründen, dass Verträge mit Geschäftspartnerinnen und -partnern und andere Unterlagen geändert werden müssten, wenn die Straße, in der die Unternehmen angesiedelt sind, umbenannt wird (vgl. Hofmann 2019: o.S.).

Lebenspraktischen Auswirkungen wie Umstellungskosten oder vorübergehenden Orientierungsschwierigkeiten wird hier ein höherer Stellenwert beigemessen als den Auswirkungen der Straßennamen auf Image und Reputation des Stadtteils.

Im gleichen Artikel wird auch ein anderes rekurrentes Argument genannt, das gegen die Umbenennungen angeführt wird: Es ist erinnerungspolitisch falsch, ei-

ne Art Schlussstrich unter die Debatte um die Kolonialzeit zu ziehen, indem man einfach die Hinweise auf belastete Personen streicht. Ein verantwortungsbewusster Umgang mit der Vergangenheit müsste zur Auseinandersetzung mit den Leistungen und den Verfehlungen der betreffenden Personen anregen. Im Forum wird das Argument so formuliert:

Abb. 7: Kommentar aus dem Zeit-Forum (Biermann 2018)

Ihre Straße soll umbenannt werden? Nicht jammern, sondern **KLAGEN!**

Informationsveranstaltung
zu rechtlichen Möglichkeiten,
sich als BürgerIn zu wehren



sowie Lüderitzstraße und Nachtigalplatz

Dienstag, 8. Mai 2018, 18.00 Uhr
Vereinshaus BSC Rehberge 1945 e.V.
Afrikanische Straße 45, 13351 Berlin
www.ipav.berlin



Lassen Sie sich nicht
alles gefälligem
Wehr, leibt
verkehrt!

Wie ein Straßename und der Hinweis darauf zu dieser Auseinandersetzung anregen kann, wird aber nicht weiter ausgeführt. Die geehrten Personen werden als Teil der deutschen Geschichte eingeschätzt, der die Öffentlichkeit sich zu stellen habe – offensichtlich auch in Form von Straßennamen.

Die Vorschläge der *Initiative Pro* »Afrikanisches Viertel« sind sehr pragmatisch: Anstelle der Umbenennung soll eine Umwidmung stehen. So soll die Lüderitzstraße nicht mehr der umstrittenen Person gewidmet sein, sondern der gleichnamigen Hafenstadt in Namibia, der Nachtigalplatz soll nicht an den Kolonialpolitiker,

sondern an den gleichnamigen Theologen und Schriftsteller Johan Karl Christoph Nachtigal (1753-1819) erinnern.

Insgesamt wird hier offensichtlich die Image- und Beziehungsfunktion von Straßenschildern weniger hoch eingeschätzt als von den Umbenennungsbefürwortern. Im Mittelpunkt der Argumentation steht die Orientierungsfunktion (Repräsentation) und die Konservierung der Stadtpläne. Auf Sprachlandschaften als Gesamteindruck wird hier kaum eingegangen.

5. Konklusion

Innerhalb von Sprachlandschaften sind Straßennamen sicher nicht die wichtigsten commemorativen Zeichen und nicht die wichtigsten Medien der Konstituierung von kollektiver Erinnerung bzw. der Verständigung über die kollektive Identität. Im Unterschied zu Gedenktafeln und Denkmälern sind sie aber aufgrund ihrer primären kommunikativen Funktion im Alltag von Bewohnerinnen und Bewohnern sowie Besucherinnen und Besuchern von Städten ausgesprochen präsent. Auch deswegen hat sich in der Öffentlichkeit ein Bewusstsein für die Bedeutung herausgebildet, die solchen banalen Texten zukommt. Zahlreiche Diskussionen und insbesondere die Auseinandersetzung um das *Afrikanische Viertel* legen davon Zeugnis ab.

In solchen Diskussionen wird regelmäßig und heftig über den Zusammenhang von Zeichenverwendung, kollektiver Erinnerung und Kultur gestritten. Sprachlandschaften werden so zu einem Thema öffentlicher Diskurse. Für die wissenschaftliche Diskussion über *Linguistic Landscapes* ergibt sich daraus die Möglichkeit, wenn nicht sogar die Notwendigkeit, stärker auf die Rezeption der einschlägigen Zeichen einzugehen und in ihre Überlegungen auch die Frage einzuschließen, wie Sprachlandschaften gelebt werden.

Andererseits könnten die wissenschaftlichen Überlegungen über die (Um-)Benennung von Straßen sicherlich durch linguistische Expertise bereichert werden, die auch die komplexen Verhältnisse von Zeichen zu ihren Nutzern und die Interdependenz von Zeichen und Diskursen in den Blick nimmt.

Literatur

Auer, Peter (2010): Sprachliche Landschaften. Die Strukturierung des öffentlichen Raums durch die geschriebene Sprache. In: Arnulf Deppermann/Angelika Linke (Hg.): Sprache intermedial. Stimme und Schrift, Bild und Ton. Jahrbuch 2009 des Instituts für Deutsche Sprache. Berlin u.a., S. 271-298.

- August Bebel Institut (o.J.): Memory Streets; online unter: <http://august-bebel-institut.de/projekte/memory-streets/> [Stand: 05.04.2020].
- Ben-Rafael, Eliezer/Shohamy, Elana/Hasan Amara, Muhammad/Trumper-Hecht, Nira (2006): Linguistic Landscape as Symbolic Construction of the Public Space: The Case of Israel. In: *International Journal of Multilingualism* 3, H. 1, S. 7-30.
- Bering, Dietz/Großsteinbeck, Klaus (1994): Die Kulturgeschichte von Straßennamen. Neue Perspektiven auf altem Terrain, gewonnen am Beispiel Köln. In: *Muttersprache* 04, H. 2, S. 97-117.
- Berliner Entwicklungspolitischer Ratschlag (BER) (Hg; 2006): Stadt neu lesen. Dossier zu kolonialen und rassistischen Straßennamen in Berlin. Berlin.
- Bezirksamt Mitte (o.J.): Afrikanisches Viertel. Stadt Berlin. Bezirksamt Mitte. Fachbereich Kunst, Kultur und Geschichte; online unter: <https://www.berlin.de/kunst-und-kultur-mitte/geschichte/afrikanisches-viertel-609903.php> [Stand: 05.04.2020].
- Biermann, Kai (2018): Straßennamen. Völkermordstraße. In: *Die Zeit* v. 28. Januar 2018; online unter: <https://www.zeit.de/wissen/2018-01/strassennamen-kolonialismus-rassismus-umbenennung-initiativen> [Stand: 12.03.2019].
- Bredow, Birte (2019): Debatte über Straßennamen in Hilgermissen. »Der Riss geht durch die Dorfgemeinschaft«. In: *Spiegel online* v. 29. Januar 2019; online unter: www.spiegel.de/panorama/hilgermissen-bekommen-die-ortsteile-strassennamen-a250360.html [Stand: 20.01.2019].
- Domke, Christine (2014): Die Betextung des öffentlichen Raumes. Eine Studie zur Spezifik von Meso-Kommunikation am Beispiel von Bahnhöfen, Innenstädten und Flughäfen. Heidelberg.
- Ehrhardt, Claus/Marten, Heiko F. (2018): Linguistic Landscapes – Sprachlandschaften. Ein einleitender Forschungsüberblick. In: *Der Deutschunterricht* 70, H. 4, S. 2-11.
- Ehrhardt, Claus/Müller-Jacquier, Bernd (2018): Zeichen und Raum. Zeichentheoretische und pragmatische Anmerkungen zu Sprachlandschaften. In: *Der Deutschunterricht* 70, H. 4, S. 12-24.
- Hahn, Thomas (2019): Hilgermissen will keine Straßennamen. In: *Süddeutsche Zeitung* v. 3. Februar 2019; online unter: <https://www.sueddeutsche.de/panorama/hilgermissen-strassennamen-niedersachsen-1.4315391> [Stand: 04.02.2019].
- Hess-Lüttich, Ernest W.B. (2015): Zeichen der Stadt. Interkulturelle Sprachlandschaften in urbanen Räumen. In: Corinna Peschel/Kerstin Runschke (Hg.): *Sprachvariation und Sprachreflexion in interkulturellen Kontexten*. Frankfurt a.M., S. 349-373.
- Hofmann, Laura (2019): Afrikanisches Viertel: Anwohner wehren sich gegen Straßenumbenennungen. In: *Der Tagesspiegel* v. 8. Januar 2019; online unter: <https://www.tagesspiegel.de/berlin/berlin-wedding-afrikanisches-viertel-an>

- wohner-wehren-sich-gegen-strassenumbenennungen/23841052.html [Stand: 04.02.2019].
- I.PAV (o.J.): Initiative Pro »Afrikanisches Viertel«; online unter: <https://www.pro-afrikanisches-viertel.de/> [Stand: 05.04.2020].
- Keller, Rudi (2018): Zeichentheorie. Zu einer Theorie semiotischen Wissens. Tübingen.
- O.A. (2018): Straßenbilder. Mozart, Marx und ein Diktator. In: Die Zeit v. 25. Januar 2018; online unter: <https://www.zeit.de/feature/strassenverzeichnis-strassennamen-herkunft-deutschland-infografik> [Stand: 30.01.2019].
- Pasewalck, Silke/Neidlinger, Dieter (2018): Die Stadt als Palimpsest. Zur diachronen Betrachtung urbaner Sprachlandschaft. In: Der Deutschunterricht 70, H. 4, S. 25-69.
- Schmitz, Ulrich (2018): Zeichen lesen im öffentlichen Raum der Großstadt. In: Der Deutschunterricht 70, H. 4, S. 25-36.
- Scollon, Ron/Scollon, Suzie Wong (2003): Discourses in Place. Language in the Material World. London.
- Stachel, Peter (2016): Das Meer der Zeichen – Zur Lesbarkeit urbaner Räume als kollektive Gedächtnis-Texte. In: Zeitschrift für Semiotik 38, H. 1-2, S. 13-34.
- Wikimedia Commons (o.J.a): Gedenktafel im Afrikanischen Viertel; online unter: <https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=50238725> [Stand: 05.04.2020].
- Wikimedia Commons (o.J.b): Gedenktafel in Berlin; online unter: <https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=18972684> [Stand: 05.04.2020].
- Ziegler, Evelyn/Eickmans, Heinz/Schmitz, Ulrich/Uslucan, Haci-Halil/Gehne, David H./Kurtenbach, Sebastian/Mühlhan-Meyer, Tirza/Wachendorff, Irmi (2018): Metropolenzeichen. Atlas zur visuellen Mehrsprachigkeit der Metropole Ruhr. Duisburg.

Yoruba in Kuba: Einflüsse Benins und Nigerias auf die kubanische Gegenwart

Das Erbe des Kolonialismus – ein linguistischer und literarischer Synkretismus

Isabelle Leitloff

Abstract

What do Benin and Nigeria have in common with Cuba? Why there are some terms in Cuban everyday life that are derived from the Yoruba language? And to what can certain idiomatic expressions be traced?

The fact that Cuba is a melting pot of different cultures no longer needs to be explained – colonization left a strong legacy on the Caribbean island and continues to shape society today. In particular, slavery and thus the cultural mix of African language, music, religion, literature and philosophy has had a great influence on Cuba's current development. Africa was, is and remains part of the identity of Cuba and other places in the Black Atlantic and this network, the threads between Europe, Africa and Cuba are the starting point of the following investigation. The threads or old ways of interculturality, which were partly due to forced migration, are now to be understood in a new way. How can the legacy of colonization be understood not only as a trauma left behind, but also as an intercultural possibility arising from it? How can we go one step further and understand postcolonial spaces not only as spaces of resistance, but as highly potent intercultural spaces that connect continents and stimulate other linguistic, literary and philosophical processes?

The world and Africa – New ways of intercultural language and literature research offers the opportunity to think Africa differently and to understand the old ways in a new light.

The approach not only to describe Africa, but also to understand its potential in today's world starting from Africa opens up new perspectives and new paths.

Title: *Yoruba in Cuba: influences of Benin and Nigeria on the Cuban present. The heritage of colonialism – A linguistic and literary Syncretism.*

Keywords: *Yoruba; Fulani; Duru dié; syncretism; Rogelio Martínez Furé*

1. Einleitung

»Duru dié« ist eine der bekanntesten Redewendungen Kubas und ein Rest der Sprache der Yoruba, der bis heute noch im Alltag der karibischen Insel verankert ist. Es bedeutet so viel wie »ein Tag nach dem anderen« und hinter diesen zwei Wörtern verbirgt sich weit mehr als nur eine Redewendung. Durch diese Worte öffnen sich Welten vergangener und präsenter Zeiten geprägt von divergenten Religionen und Sprachen. All die kulturellen Einflüsse, die diese hinterlassen haben, schwingen in den Worten mit. »Sie sind«, wie es in einer Ehrung eines der bekanntesten Forscher der afrikanischen Einflüsse in Kuba – Rogelio Martínez Furé – heißt, »leuchtende Beispiele einer Psychologie, eines Wissens und eines Verhaltens, das nicht nur wegen ihrer Erlösungskraft, sondern auch wegen ihres erwiesenen Widerstandsgeistes andauerte; eines Widerstands, der zweifellos ein Erbe des kubanischen Nationalcharakters ist.« (Morejón 2017: 7)¹ Transitorische Begegnungen führen zu kulturellen und sprachlichen Mischungen. Was passiert jedoch, wenn synkretistische Formen von Religion, Sprache und Literatur als Eigene angenommen werden und man sich mitunter über die hybriden Züge dieser nicht mehr bewusst ist oder wenn die Distanz zwischen zwei oder drei Ländern der Begegnung so groß ist, dass es den Einwohner_innen des Landes fast unmöglich scheint, zu prüfen, welche Aspekte einer Kultur, einer Sprache und einer Religion eigentlich aus welchem Land stammen?

Im Fall Kubas treffen beide Aspekte zu: Zum einen ist vielen Menschen aus Nigeria und Benin nicht bewusst, dass in Kuba die Bewohner_innen der Insel zum Teil noch Yoruba² beherrschen und *fufu* ein gängiges Gericht ist, zum anderen kennen viele Kubaner_innen das Herkunftsland dieser Speise oder ihrer Religion nicht. Besonders kubanische Redewendungen weisen jedoch starke grammatikalische Strukturen, Logiken und kulturelle Prägungen der Yoruba auf und es lohnt

1 Übersetzung vom Spanischen ins Deutsche von Isabelle Leitloff. Originalzitat: »Son ejemplos radiantes de una psicología, un saber y una conducta que perduraron no sólo por su fuerza de redención sino por su probado espíritu de resistencia. Una resistencia que es, sin dudas, patrimonio del carácter nacional de Cuba.« (Morejón 2017: 7)

2 An dieser Stelle ist zum einen zu sagen, dass es sich nicht um das in Afrika gesprochene Yoruba handelt, da sich auch eine Art linguistischer Synkretismus entwickelt hat und die Sprache sich im Laufe der Zeit in Kuba verändert hat. Außerdem lassen sich Fon-Anteile finden, die auf sprachliche Mischungen vor der Sklaverei im heutigen Gebiet Nigeria-Benin verweisen. Auf der Tagung in Benin im September 2018 konnte ich im Austausch mit einigen afrikanischen Yoruba- und Fon-Expert_innen u.a. mit Mickael Gbeognin Hounbedji, an mehreren Liedern, die in Kuba gehört werden und angeblich *Yoruba-Gesänge* sind, feststellen, dass diese Fon-Anteile aufweisen. Für zukünftige Forschungen wäre es durchaus interessant, wenn afrikanische und kubanische Wissenschaftler_innen in einem Austausch gemeinsam an diesem Thema arbeiten.

sich, sich dieser Mischung nicht nur bewusst zu werden, sondern genau zu erarbeiten, was seit den Jahren um 1526 bis heute geblieben ist. Benin kann als Herkunftsort vieler Kubaner_innen verstanden werden und somit ist der Tagungsort auch ein Ort der Wurzeln der kubanischen Kultur. Die Tagung bietet mit dem Thema *Die Welt und Afrika – Neue Wege interkultureller Sprach- und Literaturforschung* nicht nur einen Anlass, das Thema aufzugreifen, sondern durch den Tagungsort ebenso eine Möglichkeit die Forschungsergebnisse interkulturell und um eine afrikanische Perspektive zu erweitern. Welche Aspekte der Kultur der Yoruba sind am präsentesten in Kuba? Hat sich das in Kuba gesprochene Yoruba verändert und haben sich neben den sprachlichen Strukturen auch andere synkretistische Aspekte entwickelt?

Der vorliegende Artikel, der nur einen kleinen Ausschnitt darstellt, umreißt die historischen Hintergründe dieser transitorischen Begegnungen, geht auf aktuelle sprachliche Verwendungen der Yoruba in Kuba und auf Redewendungen sowie auf die religiösen Einflüsse der Kultur ein. Anschließend soll am Beispiel eines Auszuges aus dem Gedicht *Sarayeye* von Soleida Ríos und anhand eines mit der Dichterin durchgeführten Interviews der Einfluss der Yoruba in der kubanischen Literatur dargestellt werden. Stützen möchte ich mich neben dem im August 2018 in Havanna geführten Interview mit Ríos auf aktuelle Publikationen des kubanischen Kulturinstituts *La casa de las Américas* sowie auf das Werk Natalia Bolívar Arósteguis *Los Orishas en Cuba*.

2. Das Erbe der Kolonisierung

Schon 1501 begann durch die Kolonisierung und die fehlenden Arbeitskräfte für die große Zuckerindustrie der ›Import‹ afrikanischer Sklaven (vgl. Bolívar Aróstegui 2017: 24). Alleine zwischen den Jahren 1821 und 1860 wurden innerhalb von 39 Jahren 350.000 Sklaven aus verschiedenen Regionen auf die Karibikinsel gebracht.³ Unter diesen 350.000 Afrikanern sind mindestens sechs Ethnien zu nennen, die aus verschiedenen Teilen Afrikas stammen und kulturell, sprachlich und religiös divergente Einflüsse in Kuba hinterlassen. Darunter sind Afrikaner_innen aus:

1. Calabar (Hafenstadt in Nigeria)
2. Côte d'Ivoire
3. Kongo
4. Angola

3 Bolívar Aróstegui 2017: 24f. Im Folgenden Abschnitt wird mit Bolívar Arósteguis Werk gearbeitet. Alle Namen der divergenten Ethnien und der Völker aus bestimmten Regionen sind sehr gut in ihrem Werk erklärt und daraus entnommen.

5. Französisch Guinea (Guinée française 1894-1958)
6. der Yorubaregion (aus dem ehemaligen Dahomey: heute Teile Nigerias, Togos und Benins)

Viele Menschen aus der Region des Calabar, die deshalb in Kuba *Carabalies* genannt werden, stammen aus dem Südosten Nigerias. Unter den Calabars gab es verwandte Ethnien (Efik, Ibo, Bras, Ekoy, Abaja, Brícamos, Oba und Ibibios). In Kuba wurden die verschiedenen Regionen nach einiger Zeit nicht mehr unterschieden, sodass die Informationen schnell verloren gingen, welche Familie aus welcher Region stammt. Die *Mondongo*, *Banguela*, *Mucaya*, *Bisongo*, *Agunga*, *Cabinda*, *Motembo* und *Mayombe*, die alle aus der Region des Kongos stammen, wurden *Congos* genannt.

3. Redewendungen

Aus Französisch Guinea kamen unter anderen die *Fulani*, die eine sehr bekannte kubanische Redewendung geprägt haben: Man verwendet die Redewendung »Fulano y mengano«, um jemanden zu benennen, dessen Name entfallen ist. Natürlich verdeutlicht dieser Ausdruck das Erbe des Kolonialismus sehr explizit und zeigt, wie marginalisierende Strukturen bis heute in den Sprachgebrauch einfließen. Auch wenn diese Redewendung aktuell nicht rassistisch zu verstehen ist, unterliegt ihr doch ein marginalisierender und negativ konnotierter Impetus. Doch die wohl bekannteste kubanische Redewendung zeigt, dass Kubaner_innen sich des umfassenden Erbes Afrikas bewusst sind, wenn es heißt: »El que no tiene de Congo tiene de Carabalí«⁴. Wortwörtlich bedeutet das Zitat »Wer nicht etwas aus dem Kongo hat, ist ein Carabalí.« (Übersetzung: Isabelle Leitloff) und es meint, dass alle, ob Schwarz oder weiß, afrikanische Einflüsse und Gene besitzen. Rund 780.000 afrikanische Sklaven sind – bis zum Verbot der Sklaverei 1886 – nach Kuba verschleppt worden und haben die Gesellschaft bis heute stark geprägt (vgl. Zeuske 2006: 82).

Kommen wir zurück zu den divergenten Ethnien, ist natürlich die für die kubanische Kultur einflussreichste Gruppe nicht zu vergessen: die *Yoruba*. Die *Eguadó*, *Ekiti*, *Yesa*, *Egba*, *Fon*, *Cuevanos*, *Agicón*, *Sabalú* und *Oyó* kamen aus dem ehemaligen Dahomey, aus Togo und aus dem Südosten Nigerias, vom Beningolf bis in den Osten. Über die *Yoruba* hält Bolívar Aróstegui folgendes fest:

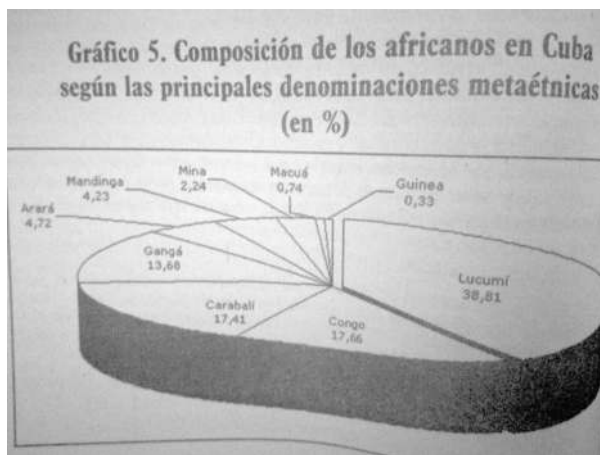
Yoruba ist der Begriff, der alle Stämme bezeichnet, die dieselbe Sprache sprachen, obwohl sie politisch nicht vereint oder zentralisiert waren. Yoruba ist also

4 Die vorliegende Redewendung wird im kubanischen Alltag sehr oft verwendet.

eine grundsätzlich sprachliche Konfession, obwohl diese Stämme durch die gleiche Kultur und den Glauben an einen gemeinsamen Ursprung verbunden waren. Diese Sprache ist Teil der Kwa-Unterfamilie, die wiederum ein Element der großen schwarzen Sprachfamilie ist und in mehrere Dialekte unterteilt ist. Einer dieser Stämme war der *ulkumí*, der bereits 1728 erwähnt wurde, und der Ursprung des Wortes *lucumí*, ein Name, der lange Zeit für alle Yoruba galt, die während des Sklavenhandels nach Kuba kamen. (Bolívar Aróstegui 2017: 25)⁵

Wie Bolívar Aróstegui erwähnt, wird der Begriff *Lucumí* bis heute in Kuba für Menschen mit der Abstammung aus divergenten Regionen der *Yoruba* verwendet. Wie in der folgenden Abbildung aus dem Werk *Guanches* (vgl. *Guanche* 2009: 124) zu erkennen ist, sind 38,81 % der Kubaner_innen mit afrikanischer Abstammung *Lucumí*.

Abb. 1: Zusammensetzung afrikanischer Abstammungen in Kuba
(*Guanche* 2009: 124)



5 Übersetzung von Isabelle Leitloff. Original: »*Yoruba* es el término que identifica a todas las tribus que hablaban la misma lengua, aunque no estuvieran unidas ni centralizadas políticamente. *Yoruba*, por consiguiente, es una denominación básicamente lingüística, aunque estas tribus estuvieran vinculadas por una misma cultura y la creencia de un origen común. Esta lengua es parte de la subfamilia *kwa* que, a su vez, es un elemento de la gran familia lingüística negrítica y que se halla dividida en múltiples dialectos propios de las divisiones tribales. Una de estas tribus fue la *ulkumí*, mencionada ya en 1728, y origen de la palabra *lucumí*, denominación que durante mucho tiempo fue aplicada a todos los yorubas que llegaron a Cuba durante la trata.« (Bolívar Aróstegui 2017: 25)

Am auffälligsten sind die Einflüsse der *Yoruba* im Bereich der Kunst und Musik: Die afrikanischen Rhythmen prägen alle Musikstile und es finden sich synkretistische musikalische Mischungen, die *Yoruba*-Gesänge mit elektronischer Musik unterlegen (z.B. bei den Musikgruppen *Síntesis*, *Obsesión* oder *Luz de Cuba*). Das Nationaltheater bietet afrokubanische Tänze an und die zeitgenössische Tanzgruppe *Danza contemporánea de Cuba* verbindet Ballett mit afrikanischen Tänzen und lässt die verschiedenen Tanzstile zu einem kubanischen Hybrid verschmelzen. Die sprachlichen Einflüsse sind besonders im Bereich der Religion vorhanden, da alle Gesänge und religiösen Praktiken auf Yoruba stattfinden und von vielen Kubaner_innen beherrscht werden. Bestimmte Wörter wie »ashé«⁶ finden auch im kubanischen Alltag Verwendung.

4. Der Einfluss der Yoruba in der Religion

Doch der wohl größte Einfluss der *Yoruba* auf die Gegenwart Kubas ist in der Religion zu finden, der im Folgenden überblicksartig dargestellt werden soll. Vorab möchte ich diesen Abschnitt mit einem Zitat des Autors eines Yoruba-Lexikons der Religionen einleiten:

Als ich diese Arbeit machte, fragte mich ein Freund, der wenig Erfahrung mit afrokubanischen Kulturen hatte, ob die Legenden und Vorstellungen, die ich sammelte, glaubwürdig seien. Ich antwortete, dass der Olofi der Yorubá, der Nsambia der Kongo oder der Abbasid der Abakuá genauso glaubwürdig ist wie der Jehova oder Jahwe der Juden und Christen, die in der Bibel beschrieben werden, oder der Allah des Korans; dass die von seinen Patakines erzählten Geschichten so logisch sind wie das Wunder der Arche Noah [...] so akzeptabel wie das Leben, die Leidenschaft, der Tod und die Auferstehung Christi, oder die Wunder, die Buddha zugeschrieben werden, oder die Epen des Brahma der Hindus oder das Miraj des neueren Mohammed. Gehen wir daher mit Respekt an diese alten Überzeugungen heran. (Ramírez Cabrera 2014: 8)⁷

6 Man könnte den Begriff mit »Glück« übersetzen. Durch das »ashé« existieren Dinge und werden durch das »ashé« ermöglicht. Der Ausdruck wird oft verwendet, um jemandem Erfolg zu wünschen (vgl. Martínez Furé 2015: 73).

7 Übersetzung von Isabelle Leitloff (im Folgenden I.L.). Original: »Cuando realizaba este trabajo, una amiga, poco ducha en cultos afrocubanos, me preguntó si eran creíbles las leyendas y concepciones que estaba recopilando. Le respondí que es tan creíble el Olofi de los yorubá, el Nsambia de los congos o el Abasí de los abakuá, como creíble lo pueda ser el Jehová o Yavé de judíos y cristianos que se describe en la Biblia, o el Alá del Korán; que las historias que narran sus patakines son tan lógicas como el portento del Arca de Noé [...] tan aceptables como la vida, pasión, muerte y resurrección de Cristo, o las maravillas atribuidas a Buda, o

Die in Kuba *Santería* oder *Regla de Ocha* genannte Religion ist eine transformierte und synkretistische Religion, die aus der Yoruba-Religion aus Benin und Nigeria entstanden ist, sich durch die Kolonisierung, die Mischung mit der christlichen Religion und durch das Zusammenleben von Afrikaner_innen aus divergenten Regionen jedoch stark verändert hat. Der Unterschied wird bereits dadurch deutlich, dass in Afrika jede Region eine Gottheit verehrt hat, sodass in Kuba ein ganzes Pantheon existiert. So hält Bolívar Aróstegui fest, dass *Changó* in *Oyó*, *Yemayá* in *Egba*, *Oggún* in *Ekití* und *Oridó* und *Ochún* in *Ijosa* und *Ijebu* verehrt wurden, alle sich jedoch als Erben des Königs *Obatalá* und *Oddúa* der *Ifè* verstehen (vgl. Bolívar Aróstegui 2017: 27).

In Kuba werden alle als *orishas* genannten Gottheiten verehrt. Ein *Orisha* wird als immaterielle Kraft verstanden, die Einfluss auf Menschen hat und Besitz von Menschen ergreifen kann. Wenn dies geschieht, wird die Person zu einer/einem Auserwählten oder auch *elegún* bzw. *iyawó* (vgl. ebd.: 28, übersetzt »Frau des *Orishas*«). Diese Gottheit wird als Familienmitglied verstanden, in Kuba handelt es sich bei der Weitergabe von Zugehörigkeiten zu einer Gottheit um ein spirituelles Vererben und – im Gegensatz zur afrikanischen Tradition – nicht um die Weitergabe von Gottheiten durch Blutsverwandtschaft (vgl. ebd.).

5. Konkrete Spuren in Havanna

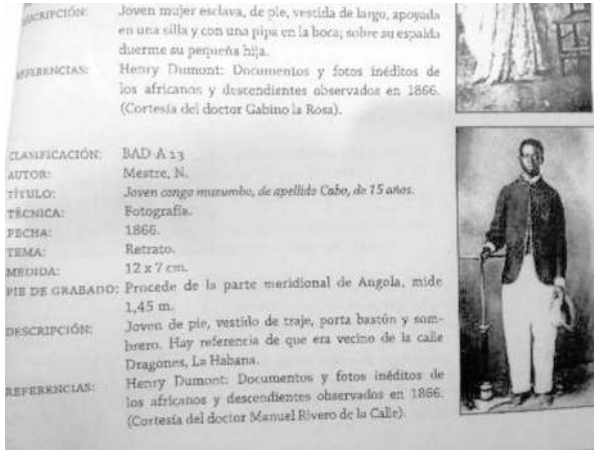
Bereits 1568 werden in Kuba die ersten *cabildos negros*, Vereinigungen afrikanischer Nachkommen, erwähnt, die neben Festen und Religionspraktiken auch die Weitergabe der Sprache fördern, offiziell Vorsitzende wählen und wie in Afrika divergente Gottheiten verehren. So ist zum Beispiel im Viertel *Pogolotti* in Havanna bekannt, dass es ein *cabildo de Changó* gab (vgl. ebd.: 29). 1870 wurden die religiösen afrikanischen Praktiken offiziell legalisiert und um 1880 hatte im Viertel *Marianao* eine Yoruba-Gemeinde namens *El Palenque* ihren Sitz (vgl. ebd.: 30). Zum Teil lassen sich Dokumente mit konkreten Namen einiger Personen finden, die die Religionen weitergegeben haben. Anderes Wissen wurde nur mündlich weitergegeben und ist schwer an konkreten Quellen zu belegen. In Archiven und einigen Werken sind Fotokopien von Originalfotografien mit Namen und weiteren Details vorhanden, wie zum Beispiel in dem Werk *Iconografía de africanos y descendientes en Cuba* (Guanche 2016).

Um ein Beispiel für die teilweise detailreiche Datierung zu geben, soll eine Abbildung (vgl. ebd.: 383) aus letzterem Werk herangezogen werden. Diese zeigt einen

las epopeyas del Brahma de los hindúes o el miraj del más reciente Mahoma. Acerquémonos pues, con respeto, a estas ancestrales creencias.« (Ramírez Cabrera 2014: 8)

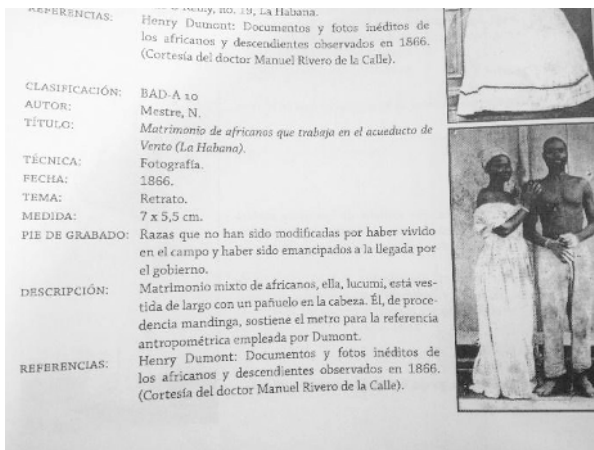
15-jährigen jungen Mann aus dem Jahr 1866, der aus Angola stammt und sich mit Nachnamen Cabo nennt. Sogar die Adresse in Havanna ist vermerkt.

Abb. 2: 15-Jähriger aus Angola (Guanche 2016: 383)



Die Abbildung 3 zeigt ein Ehepaar aus divergenten Ländern Afrikas, das 1866 in der Hauptstadt Kubas lebt. Sie ist *Lucumí*, er *Mandinga*.

Abb. 3: Ehepaar aus divergenten Ländern Afrikas (Guanche 2016: 383)



Die Darstellung verdeutlicht, dass zu Anfang die Herkunftsregionen vermerkt wurden und auf Grund dessen teilweise zurückzuführen ist, wie sich die prozentuale Verteilung der Afrokubaner_innen aus den unterschiedlichen Regionen Afrikas verhält. Zwei bis heute in Kuba bekannte *Santeros* haben die in Afrika getrennten Stränge der Religion verbunden, um eine gewisse Einheit unter den Religionen herzustellen und die Gemeinde zu vergrößern: Lorenzo Octavio Samá (mit dem afrikanischen Namen *Obbadimeyi*, was »der zweifach Gekrönte« bedeutet) vereint sich mit der Tochter des *Changó* *Adyaí Latuán* (*Latiwa*), die 1887 aus *Egbadó* nach Kuba gelangt (vgl. Bolívar Aróstegui 2017: 30). Der ehemalige Sklave aus *Calimete* in der kubanischen Region *Matanzas*, *Ño Remigio Herrera* (*Adde Shina*) *Obara Meyi*, geht nach dem Ende der Sklaverei nach Nigeria zurück, erhält dort, nachdem er König wird, den Auftrag, in Kuba die *Regel des Ifá* (*regla de Ifá*) weiterzugeben und als Lehrer der Religion, als *babalawo*, zu arbeiten (vgl. ebd.: 31). Er zieht später nach *Regla*, ein mit *Guanabacoa* sehr religiöses Viertel Havannas, und wird der erste Lehrer bzw. eine Art Priester, ein sogenannter *babalawo*, der Lehre der *Ifá*.

6. Synkretismus

Die unterschiedlichen Stränge mischen sich nun mit der katholischen Religion und bis heute finden sich Anhänger divergenter religiöser Praktiken. In einem Interview, das ich am 17.05.2018 mit der kubanischen Literaturwissenschaftlerin *Yanetsy Pino Reina* führen konnte, hält diese über die Einflüsse der Yoruba Folgendes fest:

Die Religion der Yoruba hat einige wichtige Vertreter der kubanischen Literatur hervorgebracht und klare Einflüsse hinterlassen. Vor allem ist zu sagen, dass die Yoruba-Religion innerhalb der afrikanischen Religionen diejenige ist, die den stärksten Einfluss in der kubanischen Kultur hinterlassen hat: sowohl in der Kunst, in traditionellen Tänzen, in Sinnbildern, in der Gastronomie und in der Sprache. Wir haben Einflüsse der Yoruba, aber auch aus dem Kongo, der *Lucumí*, aus China, Indien; wir haben arabische Einflüsse und selbstverständlich ist die spanische Komponente nicht zu vergessen. All dieses transkulturelle Gewicht ist das Gewebe unserer Kultur und Nation. (Leitloff 2018: 195)

Bezüglich des transkulturellen *Gewebes*, wie *Pino Reina* es nennt, oder in anderen Worten bezüglich der Entstehung und Entwicklung des Synkretismus gibt es bis heute divergente Auffassungen. Bolívar Aróstegui vertritt die These, dass die divergenten afrikanischen Religionen damals erlaubt wurden, um eine Einheit unter den Afrikaner_innen durch Differenz zu vermeiden und somit mögliche rebellische Akte, Auflehnungen und Aufstände gegen die Spanier_innen zu verhindern: »Die Religion raubte zwar einige Stunden der Produktion, stellte aber auch eine

Bremse dar, die die Rebellion der Sklaven verhinderte.« (Bolívar Aróstegui 2017: 29)⁸ Außerdem hält sie fest, dass die Verschmelzung der Religionen völlig freiwillig stattgefunden hat:

Die Afrikaner nahmen bereitwillig die neuen »Orishas« an, die ihnen der katholische Heilige geschenkt hatte. Geleitet von der einfachen Ähnlichkeit, mischten sie naiv die Figuren ihrer vergöttlichten Vorfahren mit der Hagiographie der Kirche und im Rhythmus der Trommeln wurde die Figur des Heiligen Lazarus mit der von Babalú Ayé, die von Aggayú Solá mit der des Heiligen Christopherus, die von Changó mit der Heiligen Barbara, die von Elegguá mit dem Heiligen Antonius und damit eine lange Parade von Synkretisierungen vermischt. Santería, die Synkretisierung der Yoruba-Kulte und der katholischen Religion, wurde in einem natürlichen und logischen Prozess geboren. (Ebd.)⁹

Als weniger freiwillig, natürlich und logisch wird der Prozess des Synkretismus in Ramírez Cabreras Werk beschrieben, der den Begriff ablehnt und stattdessen von einer Maskierung bzw. *enmascaramiento* spricht, die seines Erachtens notwendig war, um die Religionen ausleben zu können. Man könnte in Bhabhas Worten auch von der *mimikry* sprechen. Laut Ramírez Cabrera wurden oft nur Kleinigkeiten, wie die Farben der Heiligen und Götter angepasst, obgleich er zustimmt, dass

[e]s wahr ist, dass Zeit und Gebrauch dazu geführt haben, dass die Orishas nach ihrer katholischen Identifikation benannt wurden, oder umgekehrt, besonders unter den beliebtesten Schichten von Gläubigen, und dass einige christliche Elemente in die Praktiken eingeführt wurden (Verwendung von Weihwasser, katholische Messen für die Toten, unter anderem), aber in der Innerlichkeit der Riten der afrokubanischen Kulte bleiben die Liturgie, die Legenden, die Gottheiten und die Opferungen unverändert. (Ramírez Cabrera 2014: 6)¹⁰

-
- 8 Übersetzung I.L. Original: »La religión robaba algunas horas a la producción, pero también podía resultar un freno a la rebeldía de los esclavos.« (Bolívar Aróstegui 2017: 29)
- 9 Übersetzung I.L. Original: »Los africanos aceptaban de buena gana a los nuevos »orishas« que les presentaba el santoral católico. Orientándose por la simple semejanza, fundían ingenuamente las figuras de sus antepasados divinizados con la hagiografía de la Iglesia y, al ritmo de tambores, la figura de san Lázaro se confundía con la de Babalú Ayé, la de Aggayú Solá con la de san Cristóbal, la de Changó con santa Bárbara, la de Elegguá con San Antonio, y así un largo desfile de sincretizaciones. Nació la santería, la sincretización de los cultos yorubas y la religión católica, en un proceso natural y lógico.« (Bolívar Aróstegui 2017: 29)
- 10 Übersetzung I.L. Original: »Es cierto que el tiempo y el uso han dado lugar a que se nombre a los orichas por su identificación católica, o viceversa, sobre todo entre los estratos más populares de creyentes, y que se han introducido algunos elementos cristianos en las prácticas (uso de agua bendita, misas católicas a difuntos, entre otras), pero en la interioridad de los ritos de cualquiera de los cultos afrocubanos, continúa inmodificable la liturgia y la leyenda, la deidad y la ofrenda.« (Ramírez Cabrera 2014: 6)

Die Geschichten über die Götter, die mündlich weitergegeben wurden, fanden bald Einzug in die Literatur und prägen bis heute den kubanischen Literaturkanon – auch wenn dies nicht immer der Fall war. Denn erst langsam entwickelte sich eine ganz eigene Literatur, die Themen des Synkretismus, der Schwarzen Bevölkerung Kubas, der sogenannten »Mulatten« behandelt, wie es Nicolás Guillén als Vorreiter der *poesía mulata* verdeutlicht.

7. Einflüsse der Kultur der Yoruba in der Literatur – Soleida Ríos

Eine bekannte kubanische Autorin, die starke Einflüsse der Kultur der Yoruba in ihrer Literatur präsentiert, ist Soleida Ríos, mit der ich am 13.08.2018 in der Altstadt Havannas, ein Interview führen konnte, das an dieser Stelle in Auszügen präsentiert werden soll. Auf die Frage, wie Ríos die kubanische Identität beschreiben würde, sagte sie:

Eine gesunde Hybride. Man spricht von einem *ajíaco*, wie Fernando Ortiz sagen würde. Das ist das warme Essen, das alles Essbare sammelt. Das wo alles zusammenschmilzt, bis es fast verschwindet und man bei schwacher Hitze rühren und rühren muss. Ich frage mich, ob unsere tanzbare Identität bis zum Delirium überhaupt vollständig definierbar ist. (S. Anhang: 333)

Ríos redet indirekt von der kubanischen Kultur als Prozess und verweist auf Ortiz, der mit seiner Theorie der *Transkulturation* Kubas Soziologie und auch Gesellschaft geprägt hat. Der von ihr erwähnte *ajíaco* ist ein kubanisches Essen, das Nahrungsmittel der Ureinwohner *taínos* mit dem Essen der Spanier und Afrikaner mischt und eine Art Eintopf (aus Mais, *malanga*, *boniato* [Kartoffelarten], Kochbananen, Maniok [kub. *Yuca*] und verschiedenen Fleischsorten) darstellt. Kuba bedeutet für Ríos eine »gesunde Hybride« und ist eine »tanzbare Identität«, wie sie in der Antwort auf die zweite Frage weiter ausführt:

Isabelle Leitloff: »Was würden Sie sagen: Welcher Aspekt der Yoruba hat heute in Kuba am ausgeprägtesten ein kulturelles Muster hinterlassen?« Soleida Ríos: »Nicht nur Yoruba, es finden sich auch viele Aspekte aus dem Kongo und der Carabafí, unter anderen und mit undefinierten Grenzen. Ich denke, die Musik, der Rhythmus, die reichen Rhythmen der Trommeln und die ganze musikalische Saat. Und der Tanz begleitet uns immer. Wenn man genau hinsieht, ist selbst das Gehen tanzen. Und das von der Wiege an.« (S. Anhang: 334)

Ríos nimmt diese besonderen Rhythmen in ihre Literatur auf, die von hybrider und tanzbarer Identität geprägt ist. Um ein Beispiel der Literatur Ríos' anzuführen, habe ich einen Auszug aus dem Gedicht *Sarayeye* (Ríos 2009: 104) ins Deutsche übersetzt. Im Folgenden werden beide Auszüge dargestellt:

Deje tanto tabú. Sea atrevida..., ¡ríase!, ¡camine!, ¡libere!

Hay quien se cae y en el piso se queda. Hay que levantarse, ¡contra viento y marea! Y hay que dar gracias. Aquí... estamos prestados.

La franja azul de la playa cercana se interrumpe con los restos de un barco encallado. Mar en calma, desvaído. Cielo despejado.

El sol llegando al cenit.

Lázaro: »Con el permiso de su Eleddá...«

La paloma erizándose sobre mi cabeza, las tiras ondulando, envolviendo...

Lázaro: »Sarayeybacounló...«

Siete tiras, siete colores ondulantes: cabeza (coronilla: »salva el erí... salva el erí«), sienes, frente, nariz, orejas, nuca...

Olor híbrido, mareante: aguardiente, pescado, jutía, miel... Cosquilleo. Polvo blanquecino, humo de vela y de tabaco... Garrasperas...

»Sarayeybacounló...«

...Espalda, brazos, manos (palma y dorso), dedos (cada dedo, un tejido: envuelto, desen-vuelto, envuelto, liberado...).

Azul brillante, malva, naranja, rojo... Tiras... Enrolla, desenrolla, vuelven, se enganchan, zafan...

...Senos, pecho, plexo, vientre... Eyeléyelé..., paloma blanca... (»...la mensajera..., tráeme un mensaje del más allá, tráeme un mensaje, tráeme un fluido, paloma blanca...«) Sexo, nalgas, muslos, piernas, tobillos, pies...

Lázaro: Sarayeybacounló...

La lyalocha (a una cierta distancia, eyelé no la roza, no puede...): sarayeybacounló...

Lázaro: Sarayeybacounló..., sarayeybacounló..., sarayeybacounló...

Warum so viele Tabus? Sei mutig..., lach!, Lauf! Befrei dich!

Einige Leute fallen und bleiben auf dem Boden. Du musst aufstehen, gegen alle Widrig-keiten! Und wir müssen dankbar sein. Hier... sind wir doch nur ausgeliehen.

Der blaue Streifen des nahen Strand es wird durch die Überreste eines gestrandeten Boo-tes unterbrochen. Das Meer ist ruhig, verblasst. Klarer Himmel. Die Sonne erreicht ihren Zenit.

Lazarus: »Mit der Erlaubnis seiner Eleddá...«

Die Taube steht auf meinem Kopf, die Streifen winken, wickeln...

Lazarus: »Sarayeybacounló...«

Sieben Streifen, sieben wellenförmige Farben: Kopf (Krone: »Rette den erí... Rette den erí«), Schläfen, Stirn, Nase, Ohren, Hals... Hybrider, schwindelerregender Geruch: Brandy, Fisch, Baumratte, Honig... Kribbeln. Weißliches Pulver, Kerzenrauch und Tabakrauch... Kral-len...

»Sarayeybacounló...«...Rücken, Arme, Hände (Handfläche und Rücken), Finger (jeder Fin-ger, ein Gewebe: eingewickelt, ausgepackt, eingewickelt, losgelassen....) Hellblau, lila,

orange, rot.... Streifen..... Aufrollen, aufrollen, aufrollen, zurückkommen, anschließen, weggehen.....

...Brüste, Brust, Plexus, Bauch.... Eyeleyé...., weiße Taube... («...der Bote...bring mir eine Botschaft aus dem Jenseits, bring mir eine Botschaft, bring mir eine Botschaft, bring mir eine flüssige, weiße Taube....») Geschlecht, Gesäß, Oberschenkel, Beine, Knöchel, Füße...

Lazarus: Sarayeyebacounló...

Die Iyalocha (bleibt in einer gewissen Entfernung, Iyalocha kann eyelé (die Taube) nicht berühren, sie kann es nicht....): sarayeyebacounló....

Lázaro: Sarayeyebacounló..., sarayeyebacounló..., sarayeyebacounló...

Sarayeyebacounló bedeutet übersetzt »reinigen«, ist Yoruba und wird als Ausdruck bei religiösen Reinigungszeremonien verwendet (nachgeschlagen im Wörterbuch für Yoruba-Religionen: Ramírez Cabrera 2014: 6; Übersetzung: I.L.). Das Gedicht handelt von einer Reinigungszeremonie und bewegt sich zwischen Poesie und einer ästhetisierten ethnologischen Beschreibung eben dieser. *Iyalocha* bedeutet die Mutter des Heiligen und meint eine Art Patentante. *Eleddá* meint das innere Ich einer Person, es bedeutet ebenso der Kopf und der Glückselig. Wenn eine Person einen Heiligen empfängt, geschieht dies am *Eleddá*. *Eyelé* bedeutet Taube. Mit *Eri* ist der persönliche *Orisha* gemeint. Es handelt sich hier um eine rituelle Praxis, in der der *Santero* eine weiße in weißes Tuch gehüllte Taube über den Körper einer kranken Person streift, um diese von der Krankheit zu befreien.

8. Linguistischer und literarischer Synkretismus

Die Poesie spiegelt Fragmente eines Deliriums, es wird eine diffuse Szene zwischen den Welten, zwischen Krankheit und Gesundheit, Leben und Tod und zwischen Dualitäten evoziert. Soleida Ríos und viele andere Autor_innen vereinen in ihrer Literatur die »tanzbare Identität«, wie Ríos sie nennt und stellen diese kulturelle Mischung auf divergenten Ebenen in ihrer Literatur dar. Das Erbe der hochkomplexen transitorischen Bewegungen spiegelt sich folglich als ein linguistischer und literarischer Synkretismus in Kuba bis heute wieder. Letztendlich bleiben für zukünftige Forschungen die Fragen offen, wie die neuen Wege der interkulturellen Sprach- und Literaturforschung aussehen werden, wie diese transitorischen Bewegungen Einfluss auf die Zukunft nehmen werden und nun bleibt mir nur noch Folgendes zu sagen: »Duru dié«.

Literatur

- Bolívar Aróstegui, Natalia (2017): *Los Orishas en Cuba*. La Habana.
- Guanche, Jesús (2016): *Iconografía de africanos y descendientes en Cuba*. La Habana.
- Guanche, Jesús (2009): *Africanía y etnicidad en Cuba. Los componentes africanos y sus múltiples denominaciones*. La Habana.
- Leitloff, Isabelle (2018): *Widerstandsdiskurse und Polyphonie – kubanische Literatur im Gespräch*. Interview von Isabelle Leitloff mit Yanetsy Pino Reina. In: Peter Weiss Jahrbuch für Literatur, Kunst und Politik im 20. und 21. Jahrhundert 27, S. 187-198.
- Martínez Furé, Rogelio (2015): *Cimarrón de palabras (descargas)*. La Habana.
- Martínez Furé, Rogelio (1968): *Poesía Anónima Africana*. La Habana.
- Morejón, Nancy (2017): *Rogelio Martínez Furé: ¿Juglar o griot?* La Habana.
- Ramírez Cabrera, Luis E. (2014): *Diccionario básico de religiones de origen africano en Cuba*. Santiago de Cuba.
- Ríos, Soleida (2009): *Sarayeye*. In: Dies. (Hg.): *Secadero*. La Habana, S. 104-110.
- Zeuske Michael (2006): *Sklaven und Sklaverei in den Welten des Atlantiks 1400-1940. Umrisse, Anfänge, Akteure, Vergleichsfelder und Bibliographien*. Berlin.

Anhang

Kuba zwischen Afrika und Europa. Vom *ajiaco* über undefinierte Grenzen bis hin zu dem Wasser, das in alle Richtungen fließt. Kubanische Literatur gestern und heute – im Gespräch mit Soleida Ríos

Am 13.08.18 hatte ich die Ehre, mich in Soleida Ríos Altbauwohnung in den kleinen Gassen der karibischen Hauptstadt in *Havanna vieja* mit der bekannten Autorin zu treffen. Wir sprachen über die kubanische Identität, das afrikanische Erbe in Kuba, die Verwendung von Yoruba-Begriffen in ihrer Literatur, Entkolonialisierung und die Zukunft der kubanischen Literatur. Soleida Ríos poetisches Ausdrucksvermögen spiegelt sich nicht nur in ihrer Literatur, sondern auch in diesem Interview wider. Bei der Übersetzung war ich stets bemüht, ihren poetischen Stil beizubehalten und somit als interkulturelle Vermittlerin den Wert ihrer Ausdrucksform anzuerkennen. So lädt sie uns auch hier ein, einige versteckte Aussagen entschlüsseln zu können und zu wissen, wie wir sie zu verstehen haben.

1. Wie würden Sie die kubanische Identität beschreiben?

Eine gesunde Hybride. Man spricht von einem *ajiaco*, wie Fernando Ortiz sagen würde. Das ist das warme Essen, das alles Essbare sammelt. Das, wo alles zusammenschmilzt, bis es fast verschwindet und man bei schwacher Hitze rühren und rühren muss. Ich frage mich, ob unsere tanzbare Identität bis zum Delirium überhaupt vollständig definierbar ist.

Beendet. Kann ein Prozess tatsächlich beendet sein, der nicht mehr als drei Jahrhunderte zurückreicht, mit 30 Jahren Befreiungskrieg und 50 Jahren neokolonialer Republik und weiteren 50 Jahren, in denen ein revolutionäres revolutionäres Rad¹¹ der Revolution angetrieben wird ... das auf die Pfoten eines Imperiums und die Tricks ihres eigenen Handels reagiert? Diese Tastatur unterstützt keine Fragezeichen und nur offene Klammern.¹²

11 Mit der repetitiven Nennung des revolutionären Rades spielt Soleida Ríos auf die ebenso repetitive Einflussnahme der Revolution an und führt ihre subversive Kritik durch den als Kommentar scheinenden Hinweis im letzten Satz aus. Die poetische Ästhetik Soleida Ríos ist als vorsichtiger Hinweis zu verstehen, dass das Hinterfragen von einigen Aspekten in Kuba unmöglich zu sein scheint.

12 An dieser Stelle wiederhole ich kurz meinen bereits zuvor erwähnten Hinweis: Bei der Übersetzung des hier vorliegenden Interviews, war ich stets bemüht, Soleida Ríos poetischen Stil beizubehalten und somit als interkulturelle Vermittlerin den Wert ihrer Ausdrucksform anzuerkennen. So lädt sie uns auch hier ein, einige versteckte Aussagen entschlüsseln zu können und zu wissen, wie wir sie zu verstehen haben.

2. Was würden Sie sagen: Welcher Aspekt der Yoruba hat heute in Kuba am ausgeprägtesten ein kulturelles Muster hinterlassen?

Nicht nur Yoruba, es finden sich auch viele Aspekte aus dem Kongo und der Carabali, unter anderen und mit undefinierten Grenzen. Ich denke, die Musik, der Rhythmus, die reichen Rhythmen der Trommeln und die ganze musikalische Saat. Und der Tanz begleitet uns immer. Wenn man genau hinsieht, ist selbst das Gehen tanzen. Und das von der Wiege an.

3. Anhand welcher Aspekte identifizieren Sie sich am meisten mit Afrika?

Mit der sogenannten Mythologie, die unter uns Kubanerinnen und Kubanern als eine lebendige kulturelle Praxis anerkannt wird, die eine Mehrheit der Bevölkerung – (zunehmend) unabhängig von der Hautfarbe – umfasst. Aus dem Yoruba-Pantheon, von außerordentlichem poetischen Reichtum, geht eine große Vielfalt an Liedern, Tänzen, Sprüchen und Legenden hervor (bekannt als das spezifische *pataki* jeder *orisha*) und ich betone die poetische Schönheit und philosophische Höhe des Orakels von Ifa (Körper der Prophezeiungen, der aus 16 Hauptabschnitten besteht, die Oddu genannt werden, die nacheinander bis zu einer Gesamtzahl von 4696 unterteilt werden).¹³ Ich war noch nie in Afrika. Die Bilder, die ich sehe, erstaunen mich, auch was ich von der Geschichte des Kontinentes weiß, aber ich bin beeindruckt von dem Reichtum, den die Welt von diesem Kontinent geerbt hat und kontrastiere es mit der Prekarität des Lebens so vieler seiner Völker.

4. Was ist Ihre Absicht, Yoruba-Begriffe in Ihrer Literatur zu verwenden?

Meine Absicht ist, sie zu erweitern, meine Poesie mit dem zu bereichern, was sie hervorgebracht hat. Ich denke zum Beispiel an die achabbá-Kette, *cadena de achabbá*. Dieser Ausdruck verdichtet die Anhäufung von Bedeutungen der Wortkette und verdrängt den Sinn der Kette, der sich so sehr auf die moralische Knechtschaft bezieht und auf den versklavten Menschen. Diese Kette ist befreiend, sie unterstützt und stärkt den Menschen, sie ist ein Attribut des Oggún, des Orisha-Kriegers, des Metallschmiedes und sie ist Teil der unzähligen Elemente, die einen Nganga ausmachen, der als das Zentrum der Macht eines Praktizierenden der *Regla de Palo* gilt. Ich möchte an dieser Stelle die Formulierung eines unserer klarsten Forscher/Denker des kubanischen zwanzigsten Jahrhunderts, Joel James Figarola, unterstreichen, die sich im Titel seines Buches widerspiegelt: *La nación es un nganga*.

Ich bemerke gerade, dass es selber für mich auffällig ist, dass ich Beispiele gebe, die über die Yoruba (Osha-Regel, *Regla de Ocha*) hinausgehen, die Ihre Frage enthält. Entschuldigung. Unsere mündliche Sprache ist sehr durchdrungen von all dieser Terminologie, ohne dabei große Unterschiede zu machen. Das ist in Kuba auch bei

13 Martínez Furé, Rogelio (1968): Poesía Anónima Africana. La Habana.

religiösen Praktiken der Fall und es wird nicht nur an der Sprache, sondern auch an den Ritualen selbst deutlich.

5. Ist die Literatur, die auf der Yoruba-Kultur basiert, Teil des kubanischen literarischen Kanons oder muss immer noch von einer Marginalität in Bezug auf diese Literatur gesprochen werden?

Ich sehe diese als Teil des Kanons an, besonders bezogen auf den Theatertext und den Roman.

6. Da Ihre Literatur polyphon ist und von verschiedenen Teilen der Welt beeinflusst wurde, stellt sich die Frage, ob Sie denken, dass man von einem transnationalen Bewusstsein in Ihrer Literatur sprechen kann. Was denken Sie: Gibt es eine Pluralität in der Sprache Ihrer Literatur? Wird die Frische, die durch das gesprochene Wort, also durch die Mündlichkeit und auf der Grundlage der Geschichten, die von Generation zu Generation weitergegeben wurden, beibehalten?

Das würde ich so unterstreichen. Die Karibik ist eine Synthese der Kulturen und ich komme aus dem Teil Kubas, der am stärksten karibisch geprägt ist, dem Südosten, Santiago de Cuba. Auf die zweite Frage muss ich ganz ehrlich antworten: ich weiß es nicht. Auf die dritte Frage möchte ich Folgendes antworten: Ich wünsche, es wäre/wird so. Ich benutze rituelle Gesänge, ich beziehe mich auf alte poetische Praktiken des mündlichen Typus der Yoruba, indem ich sie aus einem Satz neu schreibe ... (siehe »Alto resuena el cuerno llamándonos«, in *El libro roto o »Iniciación«*, in *Escritos al revés o »Poema Ofó«*, in *A wa nilé*). Das ist wichtig: Was ich durch meine Literatur vorschlage, ist fast immer eine Reflexion über das, was aktuell ist. Dabei suche ich Topoi, die regelrecht danach streben, behandelt zu werden, ich beschränke mich jedoch auf Themen, bei denen ich weiß, dass sie eine gewisse Stärke und Kraft besitzen, Menschen zu bewegen, und das weiß ich, wenn sie mich vorab berührt haben.

7. Glauben Sie, dass dieser »Kontakt mit der Natur« verloren geht, wie es in *Sarayeye* heißt, und dass die Gefahr besteht, den Ursprung der kubanischen Kultur zu verlieren?

Das kann ich nicht mit Sicherheit sagen. Die Globalisierung hat eine Reihe von Vor- und Nachteilen, durch die verheerende Wirkung des Marktes, unter anderem durch übermäßige Verarmung. Ich beschäftige mich mit allem, was ich tue, und nicht nur mit der schriftlichen Poesie, sondern auch mit der Bereicherung des geistlichen Lebens, das nicht auf den religiösen Ausdruck beschränkt ist. Darauf konzentriere ich mich. Es gibt genug Gefahren für uns, um den Boden unter den Füßen zu verlieren. Natürlich nicht nur für Kubanerinnen und Kubaner.

8. Kann ein europäischer Autor – Ihrer Meinung nach – über die Santeria, die Yoruba-Religion oder den Candomblé schreiben, ohne eurozentrische Kolonialstrukturen zu wiederholen?

Das wäre das Beste, was man tun kann. Sich selbst zu entkolonialisieren ist nicht nur die Aufgabe des Kolonisierten, sondern auch des (Erben) des Kolonisators.

9. Ich möchte das Interview mit einer Vision für die Zukunft beenden: Was wünschen Sie sich für die zukünftige Entwicklung der kubanischen Literatur: Welche Themen sollten weiter bearbeitet werden? In welchen Bereichen sehen Sie Potenzial? Was sollten die Forschungsräume sein und wo sehen Sie eine gemeinsame Basis für die Arbeit mit Literatur aus anderen Ländern und aus Kuba?

Kubanische Literatur wird in Kuba geschrieben und gelesen, mit einigen Ausnahmen. Aber ich habe Beweise, dass es hier, dort oder überall Interesse weckt. Idealerweise sollte das Wasser (kubanische Literatur), das einige Beispiele für großartige lebensspendende Tugenden hat, aus seinem nationalen Krug kommen und in alle Richtungen fließen. Das wirklich Wichtige ist jetzt, mit der größten Freiheit zu schreiben, die eine Garantie für Kreativität ist. Freiheit ist Offenheit. Ich schätze auch das Gefühl der Verantwortung.

Aus dem Spanischen von Isabelle Leitloff

Deutsche in Ouidah

Geschichte und Erinnerungskultur

Adjai Paulin Oloukpona-Yinnon

Abstract

This paper deals with the slave trade that has taken place in Ouidah for centuries and its consequences for the people of this picturesque coastal area of Benin (formerly Dahomey). There is a significant difference between the historical conception of slavery by the descendants of slaves or slave traders. This makes it difficult to talk about history, as subjective memories and collective memory do not coincide. Part of the article also deals with the presence and role of the Germans, mainly businessmen, in Ouidah in those days. Their traces fade more and more.

Title: *Germans in Ouidah: History and Memory*

Keywords: *Ouidah; slave trade; history; memory; Germans*

Einleitung

Es ist kaum denkbar, eine wissenschaftliche Veranstaltung wie die GIG-Tagung in Ouidah (Benin) zu organisieren, ohne daran zu erinnern, dass Millionen von Sklaven und Sklavinnen in – und von – dieser Stadt verschleppt, verkauft und nach Amerika deportiert worden sind. Mein Beitrag unter dem Titel *Geschichte und Erinnerungskultur* setzt sich mit der historischen Realität des Sklavenhandels und dessen Folgen in Ouidah auseinander und legt den Schwerpunkt auf die Problematik von Vergangenheit zwischen objektiver Darstellung und subjektiver Erinnerung, im kollektiven Gedächtnis sowie im individuellen Bewusstsein der Einwohner und Einwohnerinnen dieser Stadt. Dabei stütze ich mich auf die aktuelle Debatte, wie sie aus den neuesten Publikationen hervorgeht u.a. bei Ciarcia (2016; 2015), Law (2015) und Ologoudou (2008). Ein Teil meines Beitrags betrifft die historische Präsenz der Deutschen in Ouidah. Eine kritische Auseinandersetzung mit dem Sklavenhandel in Ouidah ist heute schwierig, weil die Stadt mit ihrer herrlichen Lage am Meer ein Trugbild darstellt: Die idyllische Landschaft und die Freundlichkeit der Menschen werden immer noch von dem historischen Drama, das sich hier

jahrhundertlang abgespielt hat, überschattet. Dies gilt auch für die Spuren deutscher Präsenz in Ouidah zu jener Zeit, als der Menschenhandel im Mittelpunkt aller Aktivitäten stand. Solche Spuren sind heute zwar schwer zu finden, aber in Anlehnung an Michel Foucaults Theorie der *Archäologie des Wissens* (1973) lassen sie sich wieder ins Gedächtnis rufen und liefern somit den Nachweis für vielfältiges Leben und Wirken der Deutschen in dieser Stadt.

1. Problematik der Erinnerungskultur in Ouidah

1.1 Kurze Geschichte der Stadt Ouidah

Ouidah (oder Whydah, Ajuda bzw. »Gléhoué« in der einheimischen Sprache Fon) ist ein alter historischer Ort, entstanden aus einem ursprünglich direkt an der Küste gelegenen Fischerdorf, dessen rasche Entwicklung zu einer modernen Stadt eng mit der Blüte des Sklavenhandels im 18. und 19. Jahrhundert zusammenhängt. 1727 wurde der Küstenort von der Armee des Königreichs Dahome erobert und zu einem wichtigen Handelsplatz ausgebaut, nachdem die Stadt Allada im Krieg von 1722-1726 überfallen und zerstört worden war (vgl. Law 1991: 278). Seit dieser Zeit entwickelte sich Ouidah zu einer Hochburg des berühmten Handels, der diesem Teil Westafrikas den Namen »Sklavenküste«¹ gab. Die Stadt wurde für das Königreich Dahome das *Tor zum Meer und zur Welt* und für die Europäer einer der wichtigsten Umschlagplätze des transatlantischen Handels. Nach neuesten Einschätzungen aufgrund der Auswertung diverser Archivdokumente war Ouidah – nach Loanda im heutigen Angola – der wichtigste Einschiffungsplatz für den Sklavenhandel an der ganzen Westküste Afrikas (vgl. Candido 2013: 152). Sklaven waren zwar nicht das einzige Handelsprodukt, aber bei weitem das wichtigste. Europäer und Afrikaner fast aller Länder beteiligten sich an dem Menschenhandel. Dies erklärt sich dadurch, dass er sehr lukrativ war: »Ein Sklave, den man in Afrika für Branntwein und minderwertige Tauschartikel im Wert von fünf Gulden erwerben konnte, brachte in Südamerika gut das Zehnfache in Zucker, der in Europa wiederum für ein Vielfaches verkauft werden konnte.«² Aus diesem Grund stieg die

1 »Die **Sklavenküste** oder auch **Diego Cao** (benannt nach dem portugiesischen Entdecker) ist der historische Name der Küste von Togo, Benin und dem westlichen Nigeria. Die Sklavenküste liegt am Golf von Guinea, an der Bucht von Benin und ist ca. 450 km lang. In der Vorkolonialzeit war sie eine der am dichtesten bevölkerten Regionen Afrikas. Die Häfen an der Sklavenküste waren vom 16. bis 19. Jahrhundert wichtige Zentren des Sklavenhandels.« (*Sklavenküste*; online unter: <https://de.wikipedia.org/wiki/Sklavenküste> [Stand: 13.10.2020]).

2 Westenfelder, Frank (2016): Der Dreieckshandel. Im Merkantilismus zeigten sich auffallende Parallelen zwischen Soldaten- und Sklavenhandel; online unter: www.kriegsreisende.de/absolutismus/sklavenhandel.htm [Stand: 16.4.2020].

Brandenburgische Handelskompanie – im Auftrag des Großen Kurfürsten Friedrich Wilhelm von Brandenburg – 1682 in den Menschenhandel ein und ließ vier Stützpunkte an der Goldküste errichten (vgl. van der Heyden 2001). Schon 1683 nahm sich der Kapitän des brandenburgischen Schiffes *Kurprinz* vor, »eine Loge bey Ardre zu Fida [Ouidah; A.P.O.-Y.] auf der slawischen [sic!] Küste auf[zu]richten«³. »Etwa zeitgleich mit dem Eintreten der Brandenburger in den Sklavenhandel hatte sich das Hauptzentrum des Sklavenhandels vom Königreich Allada zu dem kleinen Küstenstaat [sic!] Whydah hin verlegt.« (Weindl 2001: 36f.; Law 1991: 132f.). Außer den Brandenburgern gab es auch deutsche Söldner aus unterschiedlichsten Berufszweigen, die sich in Westafrika am Sklavenhandel beteiligten, allerdings im Dienste anderer europäischer Nationen. Westenfelder⁴ erwähnt den Nürnberger Michael Hemmersam in Elmina an der Goldküste, den Lindauer Jost Cramer sowie den Hamburger Henning Albrecht bei den Dänen, ebenfalls an der Goldküste. Auch der Rostocker Kaufmann Heinrich Carloff diente unter mehreren europäischen Mächten und wurde deshalb als »der Überläufer von den Niederländern zu den Schweden, dann zu den Dänen« bezeichnet (ebd.: o.S.; Sieveking 1937: 19, 29). Zwischen 1650 und 1658 war er Kommandant der schwedischen und der dänischen Besitzungen in Westafrika, dann Gouverneur von Tobago. Im Auftrag der französischen *Compagnie des Indes Occidentales* eröffnete er dann gegen 1670-1671 das erste permanente europäische Handelshaus in Ouidah. Robin Law schreibt hierzu: »As far as the record goes, the first permanent European trading post in Ouidah (or indeed, anywhere in the Hueda kingdom) was established by Henri Carolof (Heinrich Caerloff) a German in the service of the French West Indies Company, as has been seen in 1671« (Law 1991: 31). Carloff ließ sich auch eine Weile in Allada nieder (vgl. ebd.: 126). Das ständige Verlangen nach Reichtum erklärt, warum die Beteiligten – nicht zuletzt die Deutschen – sich stets bestens an die lokalen Verhältnisse anpassten, um maximalen Profit zu erlangen. Harry Holcroft bezeichnet den Sklavenhandel als »a sad culmination of Man's incessant quest for wealth« (Holcroft 2003: 88).

Fragt man heute in Ouidah, welche Nationen am Sklavenhandel beteiligt waren, werden in erster Linie die Portugiesen und die Franzosen, dann die Niederländer und die Dänen genannt. Niemand würde den Namen eines Deutschen nennen können, weil keine konkreten Spuren von deutschen Firmen sichtbar sind. Neben dem portugiesischen Fort (São João Baptista d'Ajuda), dem englischen Fort William – beide sind heute noch recht gut erhalten – und dem früheren Standort des erst

3 Geheimes Staatsarchiv Preußischer Kulturbesitz, Berlin (GSttA), LHA Rep.65, Marine und Afrikanische Kompanie-Sachen, Nr. 9, Blatt 244, zitiert hier in Weindl 2001: 22.

4 Westenfelder, Frank (2016): Der Dreieckshandel. Im Merkantilismus zeigten sich auffallende Parallelen zwischen Soldaten- und Sklavenhandel; online unter: www.kriegsreisende.de/absolutismus/sklavenhandel.htm [Stand: 16.4.2020].

1908 abgerissenen französischen Fort Saint Louis de Gregory gibt es auch Ruinen von holländischen und dänischen Kontoren. Die Brandenburgische Handelskompanie stieg im 18. Jahrhundert offiziell aus dem Sklavenhandel in Westafrika aus, ohne bleibende Spuren in Ouidah hinterlassen zu haben. Ob sich einzelne Deutsche bis zum offiziellen Verbot des Sklavenhandels weiterhin beteiligten, ist heute schwer zu belegen.

Gegen Mitte des 19. Jahrhunderts wurde der Sklavenhandel offiziell verboten. Darauf folgte der legale Handel (hauptsächlich mit Palmöl), obwohl der Sklavenhandel weiterhin illegal betrieben wurde. Im Zusammenhang damit erlebte Ouidah im 19. Jahrhundert eine entscheidende Verwandlung, als viele reiche ›Afro-Brasilianer‹ sich zu einer neuen lokalen Bourgeoisie profilierten, das Stadtbild mit prächtigen Villen in brasilianischer Architektur veränderten und die einheimische Kultur mit brasilianischen Lebensgewohnheiten in Musik, Tanz und Gastronomie prägten. Sie erfanden eine ›Leitkultur‹, die zum Markenzeichen der Stadt Ouidah wurde. Schlüsselfigur dabei war Francisco Felix de Souza (1754-1849) – Chacha I. genannt –, der größte und bekannteste Sklavenhändler in Westafrika. Da er als langjähriger Verwalter der portugiesischen Burg in Ouidah zugleich der wichtigste Wirtschaftspartner des Königs von Dahome war, nahm er oft Einfluss auf das politische Geschick des Königreiches und trug sogar den Titel *Vize-König* von Dahome. Heute noch feiert ihn die Stadtverwaltung als eine ihrer prominentesten Persönlichkeiten. Zu seinem 252. Geburtstag im Oktober 2006 luden seine Kindeskinde Prominenz und Eminenz des Landes zu einer pompösen Veranstaltung, bei der er so gefeiert wurde, als gehöre er zu den Unsterblichen. Sein damaliger Nachfolger Chacha VIII. (Mitô Honoré Féliciano Juliao de Souza) trat nämlich öffentlich mit einer Maske des Vorfahren auf und ihm wurde dementsprechend als Chacha I. gehuldigt. So versucht die Familie de Souza, die Vergangenheit wieder auferstehen zu lassen. Dadurch wird klar, wie problematisch die Erinnerung an den Sklavenhandel in Ouidah ist.

1.2 Ouidah als Erinnerungsort

Charakteristisch für die heutige Stadt Ouidah ist die Tatsache, dass verschiedene Bevölkerungsgruppen (Ureinwohner des ursprünglichen Fischerdorfes, Nachfahren von ehemaligen Sklavenlieferern und -händlern und Kindeskinde von ehemaligen Sklaven) nebeneinander leben und eine gemeinsame Vergangenheit teilen, mit der jeder anders umgehen muss. Bezieht man sich auf Maurice Halbwachs' Essay *Das kollektive Gedächtnis* (1991) sowie auf Pierre Noras Definition des Begriffs »Erinnerungsort« (Nora 2005: 9) gilt Ouidah exemplarisch als ein einzigartiger Erinnerungsort, ein für die Forschung der Erinnerungskultur besonders interessantes Experimentierfeld für die Erforschung von kollektivem Gedächtnis, weil das komplexe Verhältnis der diversen Bevölkerungsgruppen zu ihrer gemeinsamen Ver-

gangenheit zwangsläufig zu latenten Konflikten führt. Die Ansicht der Opfer – bzw. ihrer Nachfahren – steht im Widerspruch zur Meinung der Sklavenhändler und deren Nachkommen. Das Verhältnis beider Gruppen zueinander funktioniert nach einem ungeschriebenen Gesetz, wonach die gemeinsame dunkle Vergangenheit kontinuierlich verfälscht wird. Die Nachkommen von Sklavenhändlern und von zurückgekehrten ehemaligen Sklaven verdrängen die Schrecken der Vergangenheit, indem sie die Spuren geschichtlicher Fakten verwischen oder verklären. Anlässlich des oben schon erwähnten 252. Geburtstags von Francisco Félix de Souza wurde das ganze Ausmaß der Geschichtsverfälschung deutlich: Offiziell wird das kollektive Gedächtnis über den Sklavenhandel im staatlichen Museum (Musée Historique, im ehemaligen portugiesischen Sklavenfort) in Ouidah durch entsprechende Exponate und Artefakte immer noch täglich gepflegt. Daneben gab es ein weiteres Museum im *Maison du Brésil* (offiziell *Maison de la Mémoire* genannt), das aber schnell geschlossen werden musste, einerseits aus Geldmangel, andererseits weil nicht klar war, was ein solches Museum zeigen soll.⁵ Außerdem besitzt die Familie de Souza ein eigenes Privatmuseum, in dem eine ganz andere Geschichte dargeboten wird: Francisco Felix de Souza wird da nicht nur als Patriarch dargestellt, sondern auch als weitsichtiger Geschäftsmann, der die Stadt Ouidah und die ganze Sklavenküste zur Modernität geführt hat. In Erinnerung daran wird dementsprechend die Zeit des Sklavenhandels zum goldenen Zeitalter der Stadt Ouidah profiliert (vgl. Ciarcia 2015). In Ouidah ist also die Vergangenheit noch nicht vergangen.⁶ Sie wird nur selektiv wahrgenommen. Dabei kollidieren immer wieder objektive Darstellung und subjektive Erinnerung. Zwischen den Nachkommen der ehemaligen Sklaven und Sklavenhändler findet eine Art »renegotiation of social relationships« (Klein 1998: 216) statt. In dieser Konstellation erscheint es problematisch, dass Francisco Félix de Souza auf dem Platz der früheren französischen Sklavenburg durch ein Denkmal geehrt und verewigt wurde. Außerdem wurde der *Place des enchères*, wo die *Route des Esclaves* beginnt, der Name *Place Chacha* gegeben. Das kollektive Gedächtnis über den Sklavenhandel in Ouidah wird somit offensichtlich manipuliert – Guran spricht von »bricolage de la mémoire« (Guran 2007). Die Geschichte des Sklavenhandels dient somit nicht dazu, der Opfer zu gedenken. Sie wird vielmehr umgeschrieben, zugunsten des Sklavenhändlers verklärt und nostalgisch weiter gepflegt. Law bezeichnet das als ein »local understanding

5 Die Anfang der 1990er Jahre in Ouidah gegründete *Maison du Brésil* wurde ursprünglich als ein Museum für moderne, populäre Kunst konzipiert, als Gegenstück zur 1988 in Salvador de Bahia eröffneten *Casa do Benin*, um somit die Brücke für einen lebendigen Kulturdialog zwischen Bénin und Brasilien zu schaffen. Das Projekt scheiterte jedoch an Geldmangel.

6 Vgl. die Dokumentation *Ouidah, la mémoire de l'esclavage* von Nicolas Déous (2008); online unter: www.lesmemoiresdesesclavages.com/lieux5.html [Stand: 27.06.2016]; vgl. auch *L'esclavage, une longue histoire* vom 8. Februar 2018; online unter: <https://www.massiaa.fr/une-journee-a-ouidah-que-voir-que-faire/> [Stand: 24.04.2018].

of the slave trade« (Law 2004: 148) und schreibt dazu: »The only hint of sympathy for the slaves, in the praise-name of the Brazilian Francisco Felix de Souza, is cast in terms of his benevolence rather than of the suffering of the slaves.« (Ebd.: 149) Noch problematischer ist in diesem Zusammenhang die Tatsache, dass eine hochgeschätzte deutsche Institution wie die Kreditanstalt für Wiederaufbau (KfW) das Schild zu dieser *Place Chacha* finanziert hat. Es stellt sich die Frage, warum der deutsche Kooperationspartner in Ouidah somit – bewusst oder unbewusst – dazu beigetragen hat, ein ›Denkmal‹ für den Sklavenhändler Chacha I. zu errichten.

Welche Rolle spielten nun die Deutschen in Ouidah nach dem Verbot des Sklavenhandels?

2. Deutsche Präsenz in Ouidah im 19. Jahrhundert

2.1 Das erneute Interesse der Deutschen an Afrika im 19. Jahrhundert

Seitdem die Brandenburger sich 1720 endgültig aus dem Sklavenhandel in Westafrika zurückzogen, um Preußens Aufstieg als kontinentale Macht in Europa auszubauen, reduzierte sich die deutsche Präsenz in ganz Afrika stark. Erst nach der Gründung des Staates Liberia an der westafrikanischen Küste im Jahre 1822 zeigte sich bei den Hanseaten ein erneutes Interesse an Westafrika. Von Hamburg ging der neue Impuls aus.⁷ In dem liberalen Hamburger Blatt *Deutscher Freihafen* erschienen 1848 kurz hintereinander drei Artikel über Afrika.⁸ Als der Hamburger Großkaufmann Carl Woermann (1813-1880), der Begründer des *Afrikahauses C. Woermann*, beschloss, in den Afrikahandel einzusteigen, wurde Liberia der erste feste und wichtigste Stützpunkt seiner Firma. Carl Goedelt (1825-1900), »der erste deutsche Kaufmann, der sich in Moronvia niederließ« (Schramm 1950: 239), wurde dort Woermanns Haupthandelsagent und später auch liberianischer Konsul in Hamburg. Er setzte sich für die Förderung der Handelsbeziehungen nicht nur mit Liberia, sondern auch mit dem Königreich Dahome ein. Etwa zur gleichen Zeit ging die Hamburger Firma *Wm. O'Swald & Co* Handelsbeziehungen mit Ostafrika ein

7 Schramm schreibt hierzu: »Offiziell trat die afrikanische Frage an Hamburg zuerst im Jahre 1836 heran. Damals regte der hanseatische Vertreter in London an, Hamburg solle zu den Verträgen, die England und Frankreich 1831 bis 1833 über die Bekämpfung des Sklavenhandels abgeschlossen hatten, eine Erklärung abgeben, die einen Missbrauch der Hamburger Flagge durch Sklavenhändler von vorn herein unterband.« (Schramm 1950: 170)

8 Vgl. *Abyssinien und der Handel auf dem Rothen Meer*, in *Deutscher Freihafen* vom 9. Januar 1848, S. 6; *Über den Handel an der Westküste Afrikas und den deutschen Antheil daran* in *Deutscher Freihafen* vom 23. April 1848, S. 66 und *Der Negerstaat Liberia*, in *Deutscher Freihafen* vom 10. Dezember 1848, S. 194.

und etablierte sich in Sansibar. In Verbindung mit zwei verschwägerten, in Ouidah niedergelassenen Deutschen, Lorenz Diedrichsen und Christian Mohrhardt (ebd.: 264f.), organisierte der Hamburger Reeder Adolph Jacob Hertz 1844/1845 eine geheime Kaurimuschel-Expedition: Er ließ eine Riesenmenge billiger Kaurimuscheln aus Sansibar nach Ouidah verfrachten (vgl. Hogendorn/Johnson 1986: 69) und machte damit ein glänzendes Geschäft, das jedoch in den Jahren darauf eine große Inflation verursachte, die für den globalen Handel in Afrika schwerwiegende Folgen hatte, nämlich eine Rezession brachte (vgl. Schramm 1950: 264, 315f.).⁹ Ouidah wurde zu dieser Zeit – neben Monrovia und Lagos – ein Drehpunkt des deutschen Handels.

Außer den Hamburgern zeigten Bremer Kaufleute ebenfalls Interesse an dem Afrikahandel in Ouidah, doch erwähnenswert ist eher die Initiative der Norddeutschen Missionsgesellschaft zu Bremen, die die Christianisierung des Königreichs Dahome plante und zu diesem Zweck einen Segler bauen ließ, dem sie den Namen *Dahome* gab: Der Schonerbrigg trug am Mast eine »weiße Taube mit dem Ölweig im roten Feld« (Schlunk 1912: 11). In der Zeitschrift der Bremer Mission schreibt Cornelius Rudolf Vietor, ein angesehenes Mitglied der Norddeutschen Missionsgesellschaft 1851 – mit Rücksicht auf die Rollenverteilung für die Bremer und die Baseler Missionare an der Sklavenküste argumentierend:

Es muss ja bei der Mission in Afrika der Blick nicht allein auf die Küste und ihre nächste Umgebung, sondern auf das Innere gerichtet sein. [...] Um aber in das Innere einzudringen, muss die Verbindung mit dem Meer für die Missionen gesichert sein, es müssen die an der Küste wohnenden Stämme erst zum Christenthum gebracht. [...], ehe von diesen Punkten, als von Außenposten aus, der Angriff gegen die eigentlichen Festungen und Bollwerke der Finsterniß geschehen kann. Als solche Außenposten sind nun Ussu und Akropong für die Basler und Peki für uns anzusehen [...]. So liegt dann Basel der Angriff auf das Bluttriefende Königreich Ashantee, uns der Angriff auf das Königreich Dahomey (sic!) ob, [...] wo der König selbst der erste Sklavenhändler [sic!] ist und tausende seiner Unterthanen [sic!] in die Hände der Menschen liefert, die den Christennamen in Afrika zum Fluch gemacht haben. (Vietor 1851: 16)

Bei der Arbeitsteilung mit der Baseler Mission in Westafrika setzte sich also die Norddeutsche Missionsgesellschaft ausdrücklich das Königreich Dahome zum Ziel und überließ der Baseler Mission das Königreich Ashantee. Mission und Handel

9 Patrick Manning schreibt hierzu: »The import of cowries began again on a large scale as German merchants shipped cowries – now from Zanzibar rather than the Maldives – to Ouidah and Lagos beginning in about 1847. The quantities were large enough now, however, that a steady devaluation of cowrie values proceeded until cowries virtually ceased to function as money in the early twentieth century.« (Manning 1982: 55)

schiene damals Hand in Hand zu gehen. Doch gewann in Ouidah dank Carl Goedelt der Handel die Oberhand, während im Nachbarland Togo die Missionierung an erster Stelle stand.

2.2 Carl Goedelt: vom Handel zur Kolonisation

Carl Goedelt, der »Bahnbrecher des deutschen Handels in Liberia« (Schramm 1950: 265), machte sich unabhängig von C. Woermann in Liberia und gründete 1866 seine eigene Firma in Ouidah. Das war der Beginn einer quasi ständigen Vertretung deutscher Kaufleute in Ouidah und an der ganzen Dahome-Küste überhaupt. Nach der britischen Blockade von 1876 bis 1877 in Ouidah¹⁰ und der darauffolgenden Ausweisung von Henry Thurnbull (dem Vertreter der britischen Firma Swanzy in Ouidah) erwarb Goedelt 1881 den gesamten Geschäfts- und Firmenwert von Swanzy im Fort William in Ouidah käuflich und expandierte von da nach Grand Popo und weiter bis Klein-Popo, heute Aneho (vgl. Schramm 1950: 242f.). Im Fort William logierte dann bis zur Besetzung Dahomes durch die französischen Streitkräfte im Jahre 1894 das deutsche Konsulat in Ouidah, weil Goedelt zugleich der Konsul von Hamburg und dem Deutschen Reich in Ouidah war. Die Archivalien des Konsulats wurden dann ins deutsche Schutzgebiet Togo gebracht.

Neben Goedelts Firma in Ouidah entstanden weitere deutsche Niederlassungen an der Dahome-Küste, östlich und westlich von Ouidah (vgl. ebd.: 264f.). In einer Rede im Reichstag am 4. Februar 1884 schätzte Adolph Woermann die Zahl der an der Westküste Afrikas niedergelassenen Deutschen auf 250 bis 300 (vgl. Schramm 1949: 560). Dies erklärt auch, warum jene Deutschen sich nicht mehr nur mit Handel allein begnügen wollten, sondern auch mit Kolonialerwerb. Schramm kommentiert – mit Bezug auf die Bedeutung von Ouidah für den deutschen Handel:

In diesem Jahrzehnt war die Hoffnung auf deutsche Kolonien ja keine Utopie mehr, und deshalb versuchte auch Goedelt, seinem Vaterland einen Anteil an der Sklavenküste zu sichern. [...] Diesen Platz [Ouidah] mit seiner Umgebung für Deutschland zu gewinnen, wurde das Ziel Goedelts. Das Auswärtige Amt stellte ihm dazu einen Brief aus, der ihn bei dem König Gelele einführte. Aber zur Durchführung seiner Pläne kam Goedelt nicht, da in diesem Augenblick jede Verstimmung Frankreichs vermieden werden musste, um es in der anti-britischen Front festzuhalten. Deshalb nahm es ja die Reichsregierung ohne Widerspruch hin, dass die Franzosen Aneho besetzten und dadurch Togos Zugang zum Meer empfindlich einengten. (Schramm 1950: 266)

10 Über die britische Blockade von 1876 bis 1877, vgl. Law 2004: 259f.

Trotz Einschränkung seiner Pläne schaffte Carl Goedelt es, sozusagen vom »Bahnbrecher des deutschen Handels in Liberia« zum »Bahnbrecher des deutschen Handels in Dahome« (ebd.: 265) zu werden. Ihm verdankt Deutschland seinen fast reibungslos erfolgten Übergang von Handelsgeschäften zur Kolonialbesitzergreifung an der Sklavenküste.

Carl Woermanns Sohn und Nachfolger Adolph Woermann (1847-1911) begründete den Übergang vom Handel zur Kolonisation mit folgenden Worten: »Zur Erweiterung des Absatzes ist der direkte Verkehr der Europäer mit den Negern im Inneren erforderlich; dieser kann aber nur herbeigeführt werden, wenn die Küste im Besitze einer europäischen Macht ist« (de Jong 2015: o.S.). Dabei dachte er selbstverständlich in erster Linie an Deutschland. Adolph Woermann hatte damals die Kamerun-Küste als erste deutsche Kolonie in Westafrika im Blick, die im Juli 1884 tatsächlich zur Kolonie wurde. Im Zuge dieser Kolonialerwerbung wurde im Juli 1884 in Bagida (Togo) die deutsche Flagge gehisst. Mit der Erklärung der deutschen Schutzherrschaft über Togo wuchs die Bedeutung Ouidahs für die deutsche Handelspolitik in Westafrika. 1889 schickte Reichskanzler Bismarck den Leiter der Station Bismarckburg in Togo, Dr. Ludwig Wolf, zum König von Dahome in Abomey – mit Geschenken für den König selbst und einem Empfehlungsschreiben für Carl Goedelts Firma in Ouidah.¹¹ Dr. Wolf starb jedoch unterwegs, bevor er Abomey erreicht hatte. 1891 weilte der deutsche Offizier Carl Freiherr von Gravenreuth in Ouidah und übermittelte bei dieser Gelegenheit Grüße von Kaiser Wilhelm II. an König Gbêhanzin. Der Kaufmann Ernst Richter besuchte – von Ouidah aus – König Gbêhanzin in Abomey im August und September 1891 und bekam von ihm Geschenke für den deutschen Kaiser. Diese wiederholten Bemühungen um Kontakte mündeten schließlich in eine politische Korrespondenz zwischen Kaiser Wilhelm II. und König Gbêhanzin, was wiederum die Rivalität zwischen Deutschland und Frankreich in Dahome schürte. Schon im ersten Krieg Frankreichs gegen Dahome (1889-1890) brachte Gbêhanzin alle Franzosen in Ouidah als Geiseln nach Abomey und übertrug den Deutschen den ganzen Handel in Ouidah. Deutsche Kaufleute in Togo unterstützten die Armee von Dahome mit Waffenlieferungen. Im Zusammenhang mit dieser Situation kam es 1890 in Ouidah unerklärlicherweise zum Tod des deutschen Kaufmanns Randad Jr., des Bruders von Heinrich Randad, in Togo, weshalb zwei weitere Deutsche – die Herren Otting und Witt – die ganzen wirtschaftlichen Aktivitäten der Stadt Ouidah übernehmen mussten. Im zweiten Feldzug Frankreichs gegen Dahome (1892-1893) lieferten die deutschen Firmen in Togo erneut Waffen an die Armee von Gbêhanzin. Deutsche und belgische Söldner halfen sogar den Dahome-Soldaten im Kampf gegen Frankreich.

11 Über die weitere Präsenz von Deutschen an der Küste von Dahome bis 1914, vgl. Oloukpona-Yinnon 1987 und Oloukpona-Yinnon 1996.

Manche fielen auf dem Schlachtfeld, während andere als Kriegsgefangene festgenommen wurden (vgl. Oloukpona-Yinnon 1996: 71). Im Oktober 1892 bat König Gbêhanzin dreimal um das deutsche Protektorat über sein Land, um einen Sieg Frankreichs zu verhindern. Das Deutsche Reich entsprach diesem Wunsch jedoch nicht. Schließlich gelang es den französischen Truppen Ende 1892, Abomey, die Hauptstadt Dahomes, zu besetzen und König Gbêhanzin zu vertreiben, der später sogar ins Exil gehen musste. Ein kleines Denkmal in Abomey mit einer Inschrift in drei Sprachen – Deutsch, Französisch und Fon – zeugt heute ganz diskret von diesem kurzen Kapitel deutscher Geschichte in Dahome.

Deutsche Interessen in Ouidah bzw. in Dahome existierten weiterhin unter französischer Verwaltung, jedoch stark reduziert. Erst der Sieg der deutsch-englischen Truppen über die deutsche Kolonialtruppe in Togo 1914 führte zur Ausweisung aller Deutschen aus Togo und Dahome. Somit wurden Spuren von über 60 Jahren ununterbrochener deutscher Präsenz in Dahome nahezu ausgelöscht. Heute noch werden sie in Ouidahs Stadtgeschichte ausgeklammert.

3. Schlusswort

Zusammenfassend kann festgestellt werden: Portugiesisches bzw. brasilianisches Erbe prägt heute noch das Stadtbild in Ouidah. Daneben gibt es jedoch die historischen Spuren deutscher Präsenz, auch wenn sie verblasst und kaum mehr wahrnehmbar sind. In verschiedenen Archiven gibt es noch eine Fülle von Schriftstücken, die interessante Einblicke in das Leben deutscher Kaufleute in dieser Stadt gewähren. Besonders aufschlussreich sind die alten Dokumente des ehemaligen *Deutschen Konsulats in Ouidah*, die viele wertvolle Informationen über historische Personen oder Institutionen liefern können. Es wäre wünschenswert, solche Dokumente zunächst zu sichern, um sie dann entsprechend für wissenschaftliche Zwecke zu nutzen. Es ist wohl in erster Linie Aufgabe der Germanisten Benins, dies in die Wege zu leiten.

Literatur

- Candido, Mariana P. (2013): *An African Slaving Port and the Atlantic World. Ben-guela and Its Hinterland*. London.
- Ciarcia, Gaetano (2015): *Le négrier en ancêtre fondateur: Francisco Felix de Souza, grand négociant et bâtisseur à Ouidah*; online unter: <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-01504550> [Stand: 03.06.2018].
- Ders. (2016): *Le revers de l'oubli: mémoires et commémorations de l'esclavage au Bénin*. Paris.

- de Jong, G. (2015): Hamburgs postkoloniale Erbe; online unter: <https://www.taxen-union-hamburg.de/hamburg/mitteilungen/news-details-hh/hamburgs-postkoloniale-erbe.html> [Stand: 06.08.2021].
- Guran, Milton (2007): Du bricolage de la mémoire à la construction de l'identité sociale. Les Agoudas du Bénin. In: Rue Descartes, H. 58, S. 67-81; online unter: <https://doi.org/10.3917/rdes.058.0067> [Stand: 19.01.2019].
- Hogendorn, Jan/Johnson, Marion (1986): *The shell Money of the Slave Trade*. London.
- Holcroft, Harry (2003): *The Slave Route from Africa to America*. Woodbridge.
- Klein, Martin A. (1998): *Slavery and colonial rule in French West Africa*. London.
- Law, Robin (1991): *The Slave Coast of West Africa 1550-1750. The impact of the Atlantic Slave Trade on an African Society*. Oxford.
- Ders. (2004): *Ouidah: the Social History of a West Africa Slaving Port, 1727-1892*. Columbus.
- Ders. (2015): *Ouidah: the Social History of a West Africa Slaving Port, 1727-1892*. Columbus.
- Manning, Patrick (1982): *Slavery, Colonialism and economic growth in Dahomey, 1640-1960*. London.
- Nora, Pierre (2005): *Erinnerungsorte Frankreichs*. München. [Original: *Les lieux de mémoire*. Paris, 1997.]
- Ologoudou, Émile-Désiré (2008): Tours et détours des mémoires familiales à Ouidah. La place de l'esclavage en question. In: *Gradhiva* 8; online unter: <http://journals.openedition.org.gradhiva1179>. [Stand: 03.06.2018].
- Oloukpona-Yinnon, Adjai Paulin (1987): *La révolte des esclaves-mercenaires*. Douala 1893. Bayreuth.
- Ders. (1996): Gbêhanzin und die Deutschen. Der Schriftwechsel zwischen Danhomê und Deutschland von 1882 bis 1892 in Deutsch und Französisch. Politische Korrespondenz zwischen dem Königreich Danhomê und dem Deutschen Reich (1882-1892). *Deutsch-französische Dokumentation*. Berlin.
- Schlunk, Martin (1912): *Die Norddeutsche Mission in Togo*. Bd. II: Probleme und Aufgaben. Bremen.
- Schramm, Percy Ernst (1943): *Hamburg, Deutschland und die Welt. Leistung und Grenzen hanseatischen Bürgertums in der Zeit zwischen Napoleon I. und Bismarck*. Ein Kapitel deutscher Geschichte. Hamburg.
- Ders. (1949): *Kaufleute zu Haus und über See. Hamburgische Zeugnisse des 17., 18. und 19. Jahrhunderts*. Hamburg.
- Ders. (1950): *Deutschland und Übersee. Der deutsche Handel mit den anderen Kontinenten, insbesondere Afrika von Karl V. bis zu Bismarck*. Ein Beitrag zur Geschichte der Rivalität im Wirtschaftsleben. Braunschweig.

- Sieveking, Heinrich (1937): Die Glückstädter Guineafahrt im 17. Jahrhundert. Ein Stück deutscher Kolonialgeschichte. In: Vierteljahrschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte 30, H. 1, S. 19-71.
- van der Heyden, Ulrich (2001): Rote Adler an Afrikas Küste. Die brandenburgisch-preussische Kolonie Grossfriedrichsburg in Westafrika. Berlin.
- Vietor, Cornelius Rudolf (1851): Siehe, wie fein und lieblich ist es, dass Brüder einträchtig beieinander wohnen. In: Monatsblatt der Norddeutschen Missionsgesellschaft 4, S. 16.
- Weindl, Andrea (2001): Die Kurbrandenburger im ›Atlantischen System‹, 1650-1720. Arbeitspapiere zur Lateinamerikaforschung. Hg. v. Christian Wentzlaff-Eggebert u. Martin Traine. Universität Köln, Arbeitskreis Spanien – Portugal – Lateinamerika; online unter: www.uni-koeln.de/phil.fak/aspla [Stand: 03.06.2018; Seite existiert nicht mehr].
- Westenfelder, Frank (2016): Der Dreieckhandel. Soldatenhandel und Sklavenhandel im Merkantilismus und Absolutismus; online unter: www.kriegsreisende.de/absolutismus/sklavenhandel.htm; Kriegsreisende: Eine Geschichte der Söldner; online unter: www.kriegsreisende.de/sache/soldner_buch.htm [Stand: 16.04.2020].

Konfliktvolle Memoria der Sklaverei

Egon Flaig's *Weltgeschichte der Sklaverei* und Hans Christoph Buch's *Sansibar Blues*

Herbert Uerlings

Abstract

In current discussions on colonialism and its legitimacy, slavery is the crucial point – as it was in the 19th century and before. Authors like Egon Flaig in his »Weltgeschichte der Sklaverei« (2009) justify the colonization of Africa as »humanitarian intervention« because it abolished (indigenous and muslim) slavery in Africa. The West established freedom from slavery as the universal human right. In spite of the rediscovery of colonialism in contemporary German literature, slavery is not an issue. The most important exception to the rule seems to be Hans Christoph Buch's »Sansibar Blues« (2008). Buch draws partially on authentic transcultural voices for different multiperspectival memories of colonial history, especially on (auto-)biographical texts of the legendary Zanzibari slave trader and ivory dealer Hamed bin Mohammed, better known as Tippu Tip, and Sayyida Salme, princess of Oman and Sansibar, alias Emily Ruete.

The postcolonial, parodistic and metafictional novel with its focus on the links between Germany and Africa, its historical perspective on the rise and aftermath of German colonial imperialism, and the complementary rather than contrapuntal arrangement of the narrative strands illustrates the collaboration of different elites in colonizing Africa and in rather transforming slavery than abolishing it.

In Buch's novel therefore Flaig's dichotomies tend to collapse: i.e. the differences between »in-human Arab-Muslim and indigenous African slavery« and »human Western abolition«, slavery as »legal ownership« and other (modern) forms of slaving, between colonialism as liberation or oppression, and last but not least the opposition between »the West and the Rest«.

Title: *Conflictive Memoria of Slavery. Egon Flaig's Weltgeschichte der Sklaverei [World History of Slavery] and Hans Christoph Buch's Sansibar Blues [Zanzibar Blues]*

Keywords: *Hans Christoph Buch; Zanzibar; slavery; abolition; Tippu Tip*

1. Die Abschaffung der Sklaverei – eine Erfindung des Westens?

Die bekannteste deutschsprachige Darstellung der Geschichte der Sklaverei ist Egon Flaigs gerade bereits in der dritten Auflage erschienene *Weltgeschichte der Sklaverei*. Sie endet in Ouidah:

In Wydah, dem großen Hafen für die Sklavenexporte in Benin[,] steht ein Denkmal, das Tor der ›Nimmer-Wiederkehr‹: ein Relief zeigt zwei lange Kolonnen von gefesselten Menschen, die der Küste und ihrem Schicksal jenseits des Atlantiks entgegengehen. Denkmale zeigen; aber sie verschweigen auch. Denn nirgendwo stehen Monumente für den riesigen Teil versklavter Afrikaner, welcher nicht exportiert wurde, sondern in den großen Versklaverstaaten verblieb. Und wo sind die Denkmale für den Export in die islamische Welt? [...] Dieses Thema ist tabuisiert. [...] Das Leugnen geht jedoch noch viel weiter: [...] Verschwiegen wird, daß es Afrikaner waren, die versklavte Afrikaner verkauften. [...] Selbstverständlich wird abgestritten, daß die westliche Kolonialisierung – und nur sie – die Sklaverei in Afrika beendet hat, in mühsamem Kampf gegen die afrikanischen Eliten und Versklaver-Ethnien. (Flaig 2018: 218)

Das sind provokante Thesen. Flaigs massive Kritik an einer in seiner Sicht einseitig anti-westlichen Gedächtnispolitik inner- und außerhalb Afrikas ist eng verbunden mit dem Grundanliegen seiner Darstellung. Ihr Anspruch, eine *Weltgeschichte* zu sein, bezieht sich nicht auf einen Vollständigkeitsanspruch, sondern im Sinne des 18. Jahrhunderts darauf, »menschliche Kulturen unter dem Aspekt einer übergreifenden Bewegungsrichtung im zeitlichen Verlauf zu betrachten« (ebd.: 11). Diese »Bewegungsrichtung« habe sich aus der Befolgung eines moralischen Imperativs ergeben: »Die Menschenrechte sind entstanden im Kampf gegen die Sklaverei« (ebd.). Die Abschaffung der Sklaverei wird hier zum Gradmesser für die »Chancen eines politischen Universalismus, welcher die Menschheit zu einen vermag« (ebd.).

Letzteres ist nicht per se unplausibel, und es ist geschrieben in dem Bewusstsein, dass heute mehr Menschen als je zuvor unter sklavereiähnlichen Bedingungen leben und arbeiten.¹ Und selbstverständlich ist es legitim und sinnvoll, erst recht, wenn man eine so verstandene Universal-Geschichte geschrieben hat, nach dem kulturellen Gedächtnis der Sklaverei zu fragen. Flaig spitzt das in der Kapitelüberschrift gleich zu, da er eine interessengeleitete politische Verzerrung am Werk sieht: »Gedächtnispolitik gegen historische Wahrheit und Menschenrechte« (ebd.: 218).

1 Vgl. Flaig 2018: 14, 220. Flaig unterscheidet dabei scharf zwischen Sklaverei und anderen Formen der Unfreiheit.

Abb. 1: Tor der ›Nimmer-Wiederkehr‹ (Wikimedia Commons o.J.a).



Abb. 2: Tor der ›Nimmer-Wiederkehr‹ (Wikimedia Commons o.J.b).



Seine Kritik eines arabo-muslimischen und afrikanischen Vergessens kann hier nur zur Diskussion gestellt, nicht geprüft werden.² Zu klären wäre dabei wohl auch immer noch das quantitative Ausmaß dessen, woran erinnert werden soll.³

Zahlenmäßige Vergleiche zwischen transatlantischem und ›orientalischem‹ Sklavenhandel sind aufgrund der Quellenlage schwierig. Die Folgen für die betroffenen Regionen Afrikas waren sicher gleichermaßen verheerend, und die Sterberate auf der Transsahara-Route dürfte nicht geringer gewesen sein als die auf der berühmtesten *middle passage*. Während Flaig und andere, gestützt auf älteres Datenmaterial sowie eigene Hochrechnungen, davon ausgehen, dass zwölf Millionen subsaharische Afrikaner und Afrikanerinnen in die westliche transatlantische Sklaverei, in die Kernländer des Islam hingegen deutlich mehr, nämlich 17 Millionen, verschleppt wurden (vgl. ebd.: 149), resümiert Jürgen Osterhammel auf der Basis neueren Zahlenmaterials:

Mit Sicherheit war er [der ›orientalische‹ Sklavenhandel; Hervorh. H.U.] [...] nicht (wie behauptet wurde) *nach* bedeutend umfangreicher als der Sklavenhandel der Europäer. Akzeptiert man eine Schätzung, welche die *Gesamtzahl* aller afrikanischen Sklaven, welche die Sahara, das Rote Meer und den Indischen Ozean überquerten, auf 11,5 Millionen ansetzt, dann wäre dies *genausoviel* wie das Volumen des transatlantischen Sklavenhandels seit seinen Anfängen – und die in Ägypten endenden Sklaven sind dabei nicht mitgerechnet. (Osterhammel 2009: 230; Hervorh. im Orig.)⁴

Statt dem Vorwurf eines Vergessens der je eigenen Sklaverei in der afrikanischen bzw. muslimischen Welt nachzugehen, was wohl ohnehin in erster Linie die Aufgabe afrikanischer und muslimischer Kulturwissenschaftler und Kulturwissenschaftlerinnen wäre, soll im Folgenden ein anderer Aspekt im Vordergrund stehen, der

-
- 2 Immerhin, so Flaig, durchbrächen inzwischen einzelne Historiker wie Ibrahim Thioub, Pap Ndiaye und Malek Chebel die »Front des Leugnens« darüber, dass »die Afrikaner sich gegenseitig versklavt hatten« (ebd.: 219).
 - 3 Osterhammel zufolge wurden der transsaharische und ›orientalische‹ Sklavenhandel »noch nicht als überschaubares System beschrieben« (Osterhammel 2009: 229).
 - 4 Bei der Rede von ›afrikanischer‹, ›islamischer‹ oder ›westlicher‹ Sklaverei handelt es sich natürlich um Abstraktionen, die von der Vielfalt der jeweiligen Erscheinungsformen (und den quer zu der Dreiteilung liegenden Gemeinsamkeiten) absehen. Flaigs Verwendung des Begriffs ›islamische‹ Sklaverei ist insofern problematisch, als damit sehr unterschiedliche Formen der Sklaverei, vor allem afrikanische und nahöstliche, in einen Topf geworfen werden; außerdem entsteht so der Eindruck, ›den‹ Islam habe es jemals gegeben. Zudem wird auf den Gegenbegriff einer ›christlichen Sklaverei‹ verzichtet mit der Folge, dass die christliche Apologetik unterbelichtet bleibt. Osterhammel unterscheidet zwischen ›atlantischem‹ und ›orientalischem‹ Sklavenhandel, wenn mit letzterem die Deportation in arabische Länder gemeint ist (vgl. z.B. Osterhammel 2009: 230). Ansonsten spricht er von der ›muslimischen Welt‹ (so z.B. ebd.: 1205).

Dreh- und Angelpunkt von Flaigs Darstellung: die Behauptung, *nur* die westliche Kolonialisierung habe die Sklaverei in Afrika beendet, der Kolonialismus sei deshalb eine ›humanitäre Intervention‹ gewesen.

Diese These durchzieht das Buch in zahlreichen Variationen. Sie liefert die Begründung für den Angriff auf ›den‹ Islam und ›die‹ afrikanischen Staaten (man muss das in dieser Pauschalität formulieren) und für die Wertschätzung des Westens und seines Kolonialismus.

Flaigs Urteil ist eindeutig: »Der europäische Kolonialismus unterband weitgehend die gewaltsamen Versklavungsprozesse, unterdrückte die Warlords und stabilisierte die Lebensverhältnisse; er hat Afrika nach einer 1000-jährigen Geschichte von blutigster Gewalt und Völkermorden die Möglichkeit zu neuen Wegen eröffnet.« (Flaig 2018: 216)

Der Kolonialismus »schuldete sich dem politischen Willen, zugunsten eines universalen Prinzips zu intervenieren« (ebd.: 212), es habe sich um einen »Kolonialismus des humanitär legitimierten Intervenierens« (ebd.: 217) gehandelt. »Humanitärer Kolonialismus« (ebd.: 210), lautet die bündige Formel dafür.

Diese mit Verve, ja mit einem gewissen Furor entwickelte Grundidee des Buches reiht sich ein in jüngere Auseinandersetzungen um das kulturelle Selbstverständnis Europas bzw. des Westens, von Huntingtons *Clash of civilisations* (1997) über Frankreichs Vorstoß von 2005, im Schulunterricht den Kolonialismus als Zivilisierungsmission darzustellen, bis hin zu den aktuellen Debatten um das *Humboldt-Forum*, also den Versuch, Berlin, die Hauptstadt eines erst 1945 zu Ende gegangenen Kolonialismus, neu erstrahlen zu lassen im Licht eines seit dem 18. Jahrhundert *eigentlich* gemeinten deutschen Kosmopolitismus.⁵

Gewiss: Es lässt sich schwerlich bestreiten, dass die Abschaffung der Sklaverei im Sinne der *legal ownership*, also des institutionalisierten Besitzrechts von Menschen an Menschen, im Westen ihren Ausgang genommen hat, dann zunächst bis 1888 (Brasilien) in dessen Einflussbereich und erst danach auch in anderen Ländern durchgesetzt wurde, sodass die Sklaverei heute nirgendwo mehr legal ist.⁶

5 Flaig hat schon vor der Veröffentlichung seines Buches an prominenter Stelle ›den‹ Islam attackiert (vgl. Flaig 2006). Seine *Weltgeschichte der Sklaverei* wurde breit rezipiert und besprochen; insbesondere die schroffe und wertende Gegenüberstellung von ›Westen‹ und ›Islam‹ in der *Weltgeschichte der Sklaverei* hat vielfach den Widerspruch der Kritik provoziert (vgl. z. B. Buggeln 2009: o.S.; Schmieder 2010: o.S.). Inwieweit Frankreichs Umgang mit der Kolonialgeschichte durch die Präsidentschaft Macrons, insbesondere nach seiner stark beachteten Rede in Ouagadougou (2017), eine Änderung erfährt, bleibt abzuwarten.

6 Die Abschaffung der Sklaverei vollzog sich in der muslimischen Welt ganz anders und deutlich später als im Westen. Abgesehen von der frühen Ausnahme Ahmads al-Husain, des Bey von Tunis, der 1846 als erster Herrscher der muslimischen Geschichte mit der Abschaffung der Sklaverei begann, kam es erst mit der jungtürkischen Revolution von 1908 und der nach ihrem Vorbild durchgeführten Modernisierung des Iran unter Reza Schah 1928/29 zu

Aber kann man deshalb vom Kolonialismus als ›humanitärer Intervention‹ sprechen?

Befragt man die deutschsprachige Gegenwartsliteratur nach ihrem Beitrag zu dieser Debatte, so ist weitgehend Fehlannonce zu vermelden. Die Sklaverei ist praktisch kein Thema.

Eine Ausnahme von der Regel ist Hans Christoph Buch. Erkennbar wird das aber erst auf den zweiten Blick. Dann aber lässt sich z. B. der Roman *Sansibar Blues* (2008) lesen als Beitrag zur Memoria der Sklaverei.

2. Interkulturelle Verflechtungsgeschichten: Buchs Umschriften historischer Sklavereidiskurse

Sansibar Blues behandelt die Geschichte Sansibars in Form eines literarischen Blues, so könnte man sagen, weil er Trauriges und Witziges, Tragödie und Farce, historisch Verbürgtes und frei Erfundenes mit einem Rhythmus verbindet, der dem Sprachrhythmus der Alltagsrede und der Fokalisierung einer subjektiven Erzählinstanz angemessen ist. Erzählinstanzen gibt es im Roman mehrere: einen vorge-schobenen Erzähler und ein Autor-Ich, den erfundenen DDR-Diplomaten Hans Dampf und die beiden historischen Figuren Tippu Tipp und Emily Ruete, geborene Prinzessin Sayyida Salme von Oman und Sansibar.⁷ Diese Stimmen sind nicht säuberlich voneinander getrennt zu hören, sondern sie überlagern sich häufig, und es werden weitere hörbar. Dieser Typus von Stimmenvielfalt verweist auf den modernen postkolonialen Roman und seine interkulturelle Intertextualität (vgl. Götttsche 2013: 206-220; Kpao Sarè 2014: 55). Im Falle von *Sansibar Blues* entsteht daraus ein traurig-komischer Abgesang auf einstige Hoffnungen – auch des Autors – auf einen humaneren Verlauf der Geschichte nicht nur in Sansibar.

Der Roman lässt sich lesen als Beitrag zur Memoria des Kolonialismus und der Sklaverei, und zwar in Gestalt einer Umschrift historischer Diskurspositionen.

einem deutlichen Rückgang der Sklaverei. Insgesamt gilt wohl: »Gehemmt durch Meinungsverschiedenheiten unter den zahlreichen lokalen Rechtsschulen, verlief die Abolition in den muslimischen Teilen der Welt langsamer und undramatischer als im Westen. Nicht alle Abolitionsakte gingen auf westlichen Druck zurück. Es gab eine indigene, auch auf eigene Koranauslegungen gestützte Basis für die Ablehnung der Sklaverei, doch wurde sie vor dem Ersten Weltkrieg nur selten zur Grundlage einer nachdrücklich durchgesetzten nationalstaatlichen Jurisdiktion.« (Osterhammel 2009: 1206)

7 Buchs Schreibweise des Namens, »Tippu Tipp«, weicht von der schon bei Brode verwendeten und heute international gebräuchlichen, »Tippu Tip«, ab. Die Schreibweise »Tippu Tipp« findet sich auch auf dem historischen Porträtbild im Bildanhang des Romans [unpaginierte S. 251], außerdem, schon in der Überschrift, in einem Artikel *Die Namen Tippu Tipps* in der Zeitschrift *Die Gartenlaube* ([Anonymus] 1891: 448). Um unnötige Irritationen zu vermeiden, wird im Folgenden stets »Tippu Tipp« gewählt.

Das ließe sich etwa dort zeigen, wo die Sklaverei das herausgehobene Thema ist: In den Auszügen aus Alfred Brehms *Reiseskizzen aus Nord-Ost-Afrika* von 1855 im Nachwort. Angesichts von Brehms drastischer Anklage der Zustände im Sudan wirft Buch die Frage nach einer humanitären Intervention auf, und zwar in der Zeit der Niederschrift des Romans, angesichts des damaligen Bürgerkriegs im Südsudan und in der Region Darfur seit 2003. Das wiederum führt auf den Zusammenhang zwischen dem Kolonialismus und Brehms Beschreibung der Sklaverei: Aus heutiger diskursgeschichtlicher Sicht wird man sie als protokolonial klassifizieren müssen: noch nicht an einer Landnahme interessiert, aber einen diskursiven ›Sog nach Afrika‹ (vgl. Krobb 2017)⁸ erzeugend, der die Kolonisierung vorbereitet. Der Brehm-Text exponiert den ›Kolonialismus als humanitäre Intervention‹ als offene Frage. Der Tippu Tipp-Strang hingegen entwickelt sein Thema, indem er die diskurshistorische Funktionalisierung dieser Figur in der deutschen und der europäischen Öffentlichkeit als eine solche kenntlich macht. Buch zeichnet unter ironischen Vorzeichen nach, wie Tippu Tipp zum Kronzeugen wird für die angebliche zivilisatorische Überlegenheit der Deutschen über die Afrikaner, die Araber und die Briten. Der Sklaven- und Elfenbeinhändler Tippu Tipp spielt bei Buch also nicht die Rolle des Schurken, vor dem sich die *weißen* Lichtgestalten leuchtend abheben, sondern er ist, als Abenteurer, Entdecker, Händler und Verbrecher, eine Spiegelfigur oder Parallelfigur der Europäer, die ihn beerben. Der Kolonialismus erscheint als ein Schurkenstück, bei dem es allen Akteuren um die Ausplünderung des Kontinents geht.

Ähnlich ist die diskursgeschichtliche Umschrift der Autobiographie Ruetes angelegt. Ein einziges Beispiel muss hier genügen. Die Ruete-Figur in Buchs Roman berichtet, dass ihr Karume, ihre ehemalige Amme und die spätere Köchin des Nachbarn Tippu Tipp, einst eine Geschichte erzählt habe, die von den ›Greueln der Sklaverei‹ (Buch 2008: 50) handle.

Diese Fabel handelt von Heuschrecken und einer Vogelspinne. Eines Tages wird das Hirsefeld, in dem die Spinne lebt, von einem Heuschreckenschwarm kahlgefressen. Daraufhin frisst die Spinne die Heuschrecken, bekommt davon aber einen solchen Durst, dass sie alle Brunnen des Dorfes leer trinkt. »Und weil die Dorfbewohner nichts mehr zu trinken hatten, töteten sie die Spinne und schnitten ihr den Bauch auf. Die Heuschrecken flogen heraus, das Wasser begann zu fließen und füllte die Brunnen des Dorfes. Und was übrigblieb, bildete Bäche und Flüsse und strömte ins Meer« (ebd.). Soweit die Erzählung.

8 Krobb hat gezeigt, dass in deutschsprachigen Reise- und Forschungsberichten über Afrika in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts ein Bild dieses Kontinents entworfen wurde, »das zum Eingriff aufforderte, das der deutschen Öffentlichkeit eine Berechtigung, ja sogar Pflicht nahelegte, dort tätig zu werden – den Kontinent zu erforschen, zu ›erschließen‹ und schließlich zu beherrschen.« (Krobb 2017: 15)

Auf die Frage nach dem Sinn dieser Fabel erhält Ruete von der Köchin eine verblüffende Antwort: »Ganz einfach«, antwortet sie und gibt Ruete einen »Artikel zu lesen, den Tippu Tipps Freund Henry Morton Stanley« (ebd.: 50f.) veröffentlicht hat und in dem vorgerechnet wird, dass Sklavenhändler, um 5000 Sklaven nach Sansibar zu bringen, 33.000 Tote in Kauf nehmen müssten. Einen solchen Artikel Stanleys gibt es wirklich, und in der Tat erfährt Ruete hier etwas über die Gräueltat der Sklaverei und »die Verwerflichkeit des Menschenhandels« (ebd.: 49).

Buch hat die Heuschrecken-Fabel vermutlich erfunden. Sie ist mit dem übrigen Roman auch dadurch verbunden, dass Tippu Tipp hier »Herr der Heuschrecken« (ebd.: 69) genannt wird. Die Heuschrecken, das sind demnach die Sklavenhändler. So weit, so gut bzw. so deutlich. In diesem Sinne dürfte die Ruete-Figur des Romans die Fabel verstanden wissen wollen: Die Bösen, das sind die anderen: die Sklavenfänger.

Diese Deutung lässt aber einige Fragen offen: Wer ist mit der Vogelspinne gemeint, dem Feind der Heuschrecken? Und was ist von ihrem Sieg über die Heuschrecken zu halten? Die Fabel endet mit einer Idylle, in dem das Wasser des Lebens, ja geradezu die Paradiesströme wieder fließen. Das ist fast zu schön, um wahr zu sein. In der Tat heißt es auch: Die Heuschrecken flogen heraus«. Das ist der Preis, den die Dorfbewohner, die eigentlichen Opfer, für die Befreiung von den Heuschrecken und der Vogelspinne zahlen. Wer Heuschreckenplagen kennt, der weiß, dass sie wiederkommen. Anders gesagt: Vogelspinne und Heuschrecken sind nicht nur Feinde, sondern auch miteinander im Bunde, es sind zwei Seiten einer Medaille. Noch einmal anders, aus der Sicht der Köchin gesagt: Der Feind meines Feindes ist noch lange nicht mein Freund.

Nun wird auch verständlich, warum die Köchin Karume von Stanley als einem »Freund« (ebd.: 50) Tippu Tipps spricht.

Stanley, der sich in dem Artikel als Ankläger der Sklaverei gibt, ist historisch betrachtet sicher kein »Freund« Tippu Tipps gewesen, im Sinne der Fabel aber schon: Stanley und Tippu Tipp haben kooperiert, ohne Tippu Tipp wäre Stanley die Durchquerung Afrikas nicht gelungen und hätte er nie seinen Ruhm erlangt. Umgekehrt hätte auch Tippu Tipp ohne Stanley niemals seine Herrschaft westlich der Großen Seen errichten können. Anders gesagt: Tippu Tipp hat Stanley zum wichtigsten Mann des belgischen Königs Leopold gemacht, und er ist dafür, durch Vermittlung Stanleys, Gouverneur in Belgisch Kongo geworden, genauer gesagt Gouverneur von Stanley Falls. Belgisch-Kongo aber war eines der grauenhaftesten Ergebnisse des Kolonialismus: Nirgendwo sonst hat sich die Rede von der »humanitären Intervention« so sehr als menschenverachtender Zynismus entlarvt wie hier. Der Kolonialismus mag die Sklaverei abgeschafft oder doch die Abolition befördert haben, aber, so die Sicht der Köchin Karume, und das wäre die eigentliche Bedeutung der Fabel: Kolonialismus bedeutet die Wiederkehr der Heuschrecken – und sei es in Gestalt der Vogelspinne.

Und Emily Ruete?

Beim Lesen des Romans fällt erst auf den zweiten Blick auf, dass sie in Deutschland lange Zeit eine Sklavin an ihrer Seite hat. Denn bei den Vorbereitungen zur ›Flucht‹ aus Sansibar hilft ihr die »Dienerin Aische« (ebd.: 55), deren Verschwiegenheit Ruete schätzt und die sie nach Europa ›mitnimmt‹.⁹ Ruete bezeichnet ihre Dienerin nie als das, was sie ist: eine Sklavin. Das kann der Leser oder die Leserin nur aus einer Randbemerkung erschließen: »[...] wie alle Sudanesischen haßte sie die hochnäsigen Äthiopierinnen, die ihr Volk geknechtet hatten« (ebd.). Das ist eine Anspielung auf die ältere Versklavungspraxis der äthiopischen Gibe-Region, aber auch darauf, dass im 19. Jahrhundert Äthiopier und Araber gemeinsam Jagd auf Sklaven im Sudan machten und sie – etwa nach Sansibar – verkauften. Aische gewinnt lediglich als *treue Perle* Kontur, ohne eigene Stimme und mit einem Schicksal, das gespalten ist zwischen dem Hass auf die Ethnie, der ihre Versklaver angehörten, und der Anhänglichkeit an ihre neue Besitzerin. Nicht von den »Greueln der Sklaverei« ist hier bei Ruete die Rede, sondern es wird deutlich (und mit sentimentalen Untertönen) unterschieden zwischen den Gräueln der Versklavung und den Wonnen der Sklaverei bei der guten Herrin.

Buch demonstriert hier wie anderswo, dass Ruete, die historische wie die fiktionale Figur, einen Sklavereidiskurs entfaltet, bei dem sie eine grundsätzliche Verschiedenheit von ›barbarischer‹ transatlantischer und ›wohlthätiger‹ (fürsorglicher) islamisch-sansibarischer Sklaverei betont. Hans Christoph Buch lässt diese Unterscheidung aber immer wieder kollabieren, und er kann sich dabei auf Ungeheimheiten und blinde Flecken in den Darstellungen der historischen Emily Ruete stützen.

Dass Kolonialbesitz vor Abolition ging, entsprach auch der Realität der deutschen Kolonialherrschaft in Deutsch-Ostafrika, wo die Sklaverei nach der Besitzergreifung eben nicht abgeschafft, sondern beibehalten wurde. Gegenüber der deutschen Öffentlichkeit wurde das gerechtfertigt mit dem Hinweis auf die angebliche ›Milde‹ dieser Sklaverei. Dafür spielte Sansibar eine besondere Rolle, genauer gesagt: ein Diskurs über die Sklaverei im Sultanat, wie er prominent bei der Kronzeugin Emily Ruete entfaltet wurde.¹⁰

9 John Witt, Agent der Hamburger Handelsfirma O'Swald & Co. in Sansibar, berichtete von Ruetes Flucht brieflich u.a.: »[...] eine Sklavin ist mit, eine andere lief, wie sie ins Boot steigen sollte, fort« (Nippa 1998: 270).

10 »Die wohlwollende Einschätzung des Sklavereiwesens im Sultanat Sansibar machte übrigens Schule; sie wird in zahlreichen Berichten aus der Region und in den darauf fußenden Kompendien und Aufbereitungen kolportiert und sinngemäß auf andere arabisch-muslimische Gesellschaften übertragen – und zwingt so gewissermaßen zu einer Konkretisierung der Antisklaverei-Argumente und zur Kanalisierung der Empörung gegen andere Ziele, was um so schwerer ist, als auch die Sklavenräuber und Sklavenhändler, denen Brutalität und Unmenschlichkeit bei der Aushebung (oft einem Überfall auf Ansiedlungen) und beim Trans-

Buchs Afrikaroman enthält noch viele weitere Beispiele für solche Umschriften diverser Linien im Diskurs über die Sklaverei und ihr Verhältnis zum Kolonialismus. So steht für das intrikate Beziehungsgeflecht zwischen einheimischen und europäischen Eliten in *Sansibar Blues* die ›Liebesgeschichte‹ zwischen der arabo-muslimischen Prinzessin und dem deutschen Kaufmann. Sie steht bei Buch unter einem Motto, das auf das Modell des kolonialen Rettungseingriffs anspielt: »Emily oder die Entführung aus dem Serail« (ebd.: 41). Ob es eine Liebe gab, ob der Weggang aus Sansibar Flucht, Rettung, Abenteuer oder Irrtum war, ob das *Serail* die Hölle und Hamburg das Paradies war oder ob es sich umgekehrt verhielt, das wird dem Leser und der Protagonistin (durchaus in Entsprechung zur historischen Emily Ruete) zunehmend unklar (vgl. ebd.: 176).¹¹ Darüber gerät bei Buch das ganze Modell einer ›Rettung aus dem Serail‹ zur Parodie. Wenn sich der Ruete-Strang aber nicht als Liebesgeschichte und auch nicht als deutsch-sansibarische Erzählung nach dem Muster des ›Rettungseingriffs‹ lesen lässt, dem Modell das die *Entführung aus dem Serail* mit dem ›Kolonialismus als humanitärer Intervention‹ verbindet, dann bleibt nur eine Lesart übrig: Ökonomische und politische Eliten beider Länder verbünden sich im Namen ihres jeweiligen Eigeninteresses, und das geht in diesem Fall zu Lasten Afrikas. Das bestätigt die Sicht Karumes: Ob Heuschrecken oder Vogelspinne – bei der humanitären Intervention namens Kolonialismus wurde der Teufel mit dem Beelzebul ausgetrieben.

3. Fazit: Verflechtungsgeschichte vs. Polarisierung

Gleichwohl signalisiert der Roman, dass eine Berufung auf ›Karumes Sicht‹ nur unter Vorbehalten möglich ist. Buch stellt wie in vielen seiner neueren Romane auch in *Sansibar Blues* die Unzuverlässigkeit seiner Erzählstimmen deutlich aus.

Das gilt auch für seine eigene Stimme.

Am Ende des Romans tastet sich der Erzähler, die Figur des Autors im Text, als Tourist in Sansibar in das ehemalige Haus Tippu Tipps hinein, das zum Sinn-

port angelastet werden, der gleichen ›arabischen‹ Kultur angehören. Andererseits erlaubt es diese Tatsache, den persönlichen Umgang mit solchen Unternehmern nicht generell zu ächten.« (Krobb 2017: 203) Da Krobb sich auf Reiseliteratur beschränkt, hat er die Schriften Ruetes leider nicht berücksichtigt.

11 In der deutschen Illustrierten-Öffentlichkeit wurde demgegenüber durchaus das Narrativ der *Entführung aus dem Serail* bemüht. So erschien in der *Illustrierten Zeitung* vom 2. Mai 1885 ein ausführliches biographisches Porträt Ruetes (abgedruckt bei Schnepfen 1999: 172f.). Es folgt dem Modell der *Entführung aus dem Serail* und hebt dabei insbesondere den Kulturwechsel einschließlich der Konversion hervor. Ruetes Selbstdarstellungen fügen sich nicht in dieses Bild, weder die positive Darstellung sansibarischen Lebens in ihren *Memoiren* noch gar die *Briefe*, die von den Schwierigkeiten eines Lebens in Deutschland berichten.

bild der erzählten Welt wird. Der Erzähler imaginiert eine eigene, gegenwärtige sansibarische Art von Memoria der Sklaverei, indem er mutmaßt, das Haus sei vielleicht

von Obdachlosen besetzt, die aus Protest gegen Sklavenhändler und Kolonialherren, denen Tippu Tipp als Ratgeber und ortskundiger Führer diente, das Haus vor dem Abriss bewahren wollen, um die Erinnerung wachzuhalten an das Schicksal ihrer aus Afrika verschleppten Vorfahren. Aber du bekommst keinen der Bewohner zu Gesicht. (Ebd.: 219)

Die Opfer bleiben in Buchs Roman stumm und mehr oder weniger unsichtbar: Der namenlose geschundene Sklave bei Brehm, Ruetes *treue Perle* Aische (die von der Erzählerin Ruete später schlicht vergessen wird), Jagodjo und Mabruk (die im Postskriptum genannten Opfer von Carl Peters) – sie alle huschen eher wie Schatten und Gespenster durch den Roman, einzig die Amme und Köchin Karume gewinnt vorübergehend Prägnanz durch ihre Heuschreckenfabel.

Der gespenstische Hausbesuch lässt sich deshalb als metafiktionaler Selbstkommentar verstehen, und zwar als Hinweis auf die Gefahr des *voicing the other* auch und gerade dann, wenn diese *Anderen* Sklaven und andere *Subalterne* im Sinne Spivaks (vgl. 1988: 271-313) sind, also marginalisierte Gruppen, die nicht ›sprechen‹ können.¹²

Hans Christoph Buch zeichnet in *Sansibar Blues* das Sultanat als frühen Brennpunkt einer Verflechtungsgeschichte, stellt aber zugleich den blinden Fleck seines fiktionalen Zugriffs aus. Deshalb ist der Roman gut geeignet, einige Polarisierungen zu dekonstruieren, die bei Flaig in den alles überwölbenden Gegensatz von ›westlicher‹ und ›islamischer Sklaverei‹ bzw. ›Westen‹ und ›Islam‹ münden.

Das betrifft auch Flaigs Deutung des Kolonialismus als ›humanitäre Intervention‹. Dazu ist – im Lichte der bei Buch verhandelten Diskurse und darüber hinaus – Folgendes zu sagen:

1. Die Abschaffung der Sklaverei war keineswegs von Anfang an ein selbstverständlicher Teil des europäischen Menschenrechtsdiskurses. Die Idee der Abolition hatte darüber hinaus von Anfang an eine doppelte Wurzel in einem spezifisch britischen »christlich-patriotische[n] Humanitarismus« (Osterhammel 2009: 1193). Er verband immer schon humanitär-moralische Appelle mit militärischen und imperialen Interessen des Empire. Hier liegen die Ursprünge für die Verknüpfung von Abolition und Kolonialismus.

12 Dementsprechend zielen auch die zahlreichen Abbildungen im Roman (Fotographien, Karten und Zeichnungen von der Kolonialzeit bis zur Gegenwart) nicht auf Authentizitätseffekten, sondern dokumentieren Perspektiven.

2. Die koloniale Abschaffung der Sklaverei in Afrika durch die Europäer ging nicht einher mit der Vorstellung, den Sklaven dieselben Freiheits- und Bürgerrechte zuzugestehen wie sich selbst. Stattdessen wurden die Befreiten politisch unmündige koloniale Untertanen. Der Freiheitsbegriff der Kolonialherren schloss das Recht ein, sie anderen zu rauben, wozu es neuer rassistischer und sozialdarwinistischer Begründungen bedurfte. Auch das gehört zur dunklen Kehrseite der kolonialen Abolition.
3. Entgegen dem bei Flaig erweckten Eindruck, *nur* durch den Kolonialismus sei die Sklaverei abgeschafft worden und dies sei eine exklusive Errungenschaft des Westens, muss zum einen auf die Bedeutung afrikanischer Akteure und Akteurinnen hingewiesen werden und zum anderen auf die – viel frühere – Abschaffung der Sklaverei in Ostasien, namentlich in China und Japan (vgl. Osterhammel 2009: 1189f.). In interkultureller bzw. interreligiöser Perspektive sei ferner daran erinnert, dass das kirchliche Christentum jahrhundertlang die Sklaverei gerechtfertigt oder doch akzeptiert hat und dem Islam in dieser Frage wohl nähersteht als bspw. der Buddhismus.
4. Abolition bedeutete in der kolonialen Praxis, wenn überhaupt, häufig nur die Abschaffung oder gar nur Beschränkung der Legalität des Sklavenhandels. Faktisch wurde häufig gar nichts abgeschafft. Komplementär dazu verbietet es sich, unter Hinweis auf abolitionistische Fortschritte den Kolonialismus insgesamt zur ›humanitären Intervention‹ zu erklären. Diese Kolonialapologie war schon immer unangemessen und wurde von den Betroffenen nicht geteilt. Sie übergeht, dass es sich beim Kolonialismus um eine – erstmals alle Afrikaner und Afrikanerinnen betreffende – nachhaltige Zerstörung indigener Lebens- und Kulturformen handelte, deren zentrales Ziel die Ausbeutung des Kontinents einschließlich seiner Arbeitskraft war. Neben die Sklaverei traten deshalb neue Formen unfreier Arbeit, die vielfach als noch schlimmer erlebt wurden.
5. Im Übrigen haben die europäischen Kolonialmächte (wie die ›orientalischen‹ Mächte) selbst über einen langen Zeitraum mächtige Antriebe für eine innerafrikanische Sklavenwirtschaft geschaffen, sodass es nicht völlig falsch ist zu sagen, das westliche Selbstlob klinge so, als habe der Westen die Sklaverei nur eingeführt, um sie abzuschaffen (vgl. Williams 1966: 233).
6. Die Vorstellung, die Abolition habe sich durchgesetzt, weil es sich um eine weltweit überzeugende moralische Norm handle, mag nicht falsch sein, sie ist aber gleichwohl eine idealistische Abstraktion. Die Sklaverei war und ist eben auch eine Wirtschaftsform. In dieser Sicht muss man nicht nur die ältere Vorstellung, die Sklaverei habe sich aufgrund ihrer Unwirtschaftlichkeit als obsolet erwiesen, wie die umgekehrte Vorstellung, Rentabilitätserwartungen hätten bei ihrer Abschaffung keine Rolle gespielt, als zu einseitig zurückzuweisen. Auch die Ökonomie besteht aus imaginären Anteilen, darunter, was die Geschichte der Sklaverei betrifft, die Idee einer größeren Rentabilität ›freier Lohnarbeit‹.

Diese Vorstellung hat, ökonomische Realität hin oder her, zweifelsohne zur Abschaffung der Sklaverei beigetragen.¹³ Umgekehrt gilt aber auch, dass Sklaverei und sklavereiähnliche Arbeitsverhältnisse aufgrund ihrer nach wie vor vorhandenen Rentabilität heute so viele Menschen betreffen wie noch nie zuvor. Die Sklaverei war eben, entgegen Marx' Annahme, leider keine nur *ursprüngliche* oder *primäre* Form der Akkumulation (vgl. Marx 1966[1867]: 779).

7. Bei der Diskussion um den ›Kolonialismus als humanitärer Intervention‹ spielt die ›Abschaffung der Sklaverei‹ eine Schlüsselrolle. Das liegt auch daran, dass dabei eine bestimmte Form der Sklaverei, das Recht des Besitzes an Personen, im Mittelpunkt steht. Das führt zur Vernachlässigung anderer Formen der Sklaverei und der De-facto-Fortführung entsprechender Verhältnisse bis in die Gegenwart. In der Sklavereiforschung vollzieht sich diesbezüglich seit längerem ein Wandel, der ausgelöst wurde durch die Einsicht, dass die Paradigmen, allen voran die Definition der *Sklaverei* selbst, sehr stark durch den okzidentalen Blick auf die eigene Geschichte, d.h. vor allem auf die Verhältnisse im römischen Reich und die transatlantische Sklaverei (und damit auch die Plantagensklaverei) geprägt ist. Diese Sicht trägt in globalgeschichtlicher Perspektive der historischen Vielfalt und Gleichzeitigkeit sehr unterschiedlicher Formen des *slavings* nicht Rechnung und ist auch zur Beschreibung moderner Formen der Sklaverei und ihrer Kontinuität mit den älteren ungeeignet. Michael Zeuske hat daher in seinem *Handbuch Geschichte der Sklaverei* (2013), einer, wie der Untertitel lautet, *Globalgeschichte von den Anfängen bis zur Gegenwart*, einen stark flexibilisierten Begriff des *slavings* verwendet und als den »realen Kern des Konzeptes [der *Sklaverei*; H. U.]« (Zeuske 2013: 569) Folgendes bestimmt: »extremer Zwang, schwere Arbeit, Ausbeutung, sexuelle Ausbeutung, Kapitalisierung menschlicher Körper, massive körperliche Gewalt und Unehre« (ebd.). Nicht immer werden alle Bestimmungsmomente realisiert, sie sind als allgegenwärtige Drohung jedoch ständig präsent. In definitorischer Hinsicht auffallend ist das Fehlen der sonst ständig (und in erster Linie) bemühten *gesetzlichen* Formen der Unfreiheit. Die Unterscheidung zwischen Sklaverei und ›freier Lohnarbeit‹ ist für die Herausbildung der letzteren fundamental gewesen und deshalb natürlich auch für die Sklavereiforschung. Der Vorteil des Verzichtes auf dieses Kriterium liegt auf der Hand: Die Sklaverei als Rechtsform (*legal ownership*) gilt als weltweit abgeschafft. Wenn sie nicht mehr das zentrale Kriterium ist, kann – im Blick auf Vergangenheit und Gegenwart – nach dem Verhältnis von Sklaverei und ›freier Lohnarbeit‹ neu gefragt werden. Hier bildet nicht mehr die Sklaverei als Rechtsform (*legal ownership*) das zentrale Kriterium, sondern ein faktisches Gewaltverhältnis. Die Folgen liegen auf der Hand: An die Stelle des

13 Zur ›Ablösung‹ der Sklaverei durch freie Lohnarbeit vgl. Wirz 1984: 184-220, zur Rolle von Rentabilitätsvorstellungen im Rahmen der Abolition vgl. Osterhammel 2009: 1213.

alles grundierenden Gegensatzes von Sklaverei und ›freier‹ Lohnarbeit tritt eine Vielzahl an Formen unfreier Arbeit und damit ändert sich auch der Blick auf das Entwicklungsparadigma, auf das Verhältnis von ›Westen‹ und ›Osten‹ sowie auf Vergangenheit und Gegenwart der Sklaverei.

Mit dieser Kritik der Vorstellung eines ›humanitären Kolonialismus‹ ist, auch aus der Sicht von Hans Christoph Buch, die Frage nach der Legitimität humanitärer Interventionen jenseits des Kolonialismus natürlich ebenso wenig beantwortet wie die Frage nach der Memoria der afrikanischen und der islamischen Sklaverei.

Die Frage nach der Notwendigkeit und Rechtfertigung humanitärer Interventionen, die Buch am Ende von *Sansibar Blues* mit dem Verweis auf den Bürgerkrieg im Sudan aufgeworfen hat, bleibt also auf der Tagesordnung. Das ist ein schwieriges Thema u.a. weil Souveränitätsrechte betroffen sind und weil es dabei zwischen Europa und Afrika eine – politische, militärische und wirtschaftliche – Dominanz des Nordens gibt. Außerdem sind auch humanitäre Interventionen verflochten mit machtpolitischen und ökonomischen Interessen und ihre Durchsetzung ist oft nicht frei von Gewalt. Buch plädiert dafür, sich trotz dieser Probleme den Blick für die Unterscheidung von Humanität und Barbarei und das Interesse an einer Moralisierung der Politik nicht rauben zu lassen. Er gibt außerdem zu bedenken, dass eine Nichtintervention wie im Falle Ruandas ebenfalls ein Verbrechen gegen die Menschlichkeit sein kann und dass es illusorisch sei anzunehmen, die Verstrickung externer Mächte mit lokalen Konfliktparteien beginne erst mit der humanitären Intervention.¹⁴ Das jüngste Hans Christoph Buch betreffende Beispiel ist die europäische Militärintervention von 2011 gegen das damals von Gaddafi regierte Libyen. Buch hat sie, anders als die deutsche Politik und Öffentlichkeit, unter Hinweis auf die Menschenrechtslage befürwortet (vgl. Buch 2011: o.S.). Die Intervention endete im Desaster: Libyen, das gerettet werden sollte – seine Zivilgesellschaft, seine staatliche Einheit, sein innerer Friede, seine Ökonomie, seine Städte und die übrige bauliche Infrastruktur – wurde zerstört. Mehr noch: 2017 erschienen Videoaufnahmen von in Libyen ›gestrandeten‹ subsaharischen Migranten, die wie Sklaven versteigert wurden (vgl. Weisflog 2017: o.S.). Wer auch immer diese Aufnahmen wann im Rahmen welcher Interessenlagen für wen produziert und für ihre Veröffentlichung gesorgt haben mag: der Effekt war vorhersehbar, weil der Vorwurf der Sklaverei wegen der grundsätzlichen menschenrechtlichen Bedeutung ihrer Abschaffung nach wie vor zur Skandalisierung politisch-gesellschaftlicher Verhältnisse taugt. In der politischen Öffentlichkeit des Westens wur-

14 Buch berichtet seit vielen Jahren für unterschiedliche Medien aus Krisengebieten. Zahlreiche seiner Reportagen, Glossen, Kommentare etc. liegen auch in Sammlungen vor, in denen Buch zusätzlich Auskunft gibt über die Ziele und Motive seiner journalistischen Tätigkeit (vgl. bes. Buch 2001; 2006).

den die Videoaufnahmen denn auch zum Emblem für die ›unhaltbaren Zustände in Libyen und Afrika‹, nicht (oder doch deutlich seltener) für ein Scheitern der Intervention und der EU-Migrations- und Afrikapolitik insgesamt. So wurde die (durch Handlungen des Westens geförderte) Sklaverei erneut zum Rechtfertigungsgrund für einen ›Rettungseingriff‹, und zwar in Form einer sicherheitspolitischen Zusammenarbeit mit afrikanischen Staaten, darunter Regimes, die schwere Menschenrechtsverletzungen begehen, mit dem Ziel, dass die Regierungen ihre Bürger und Bürgerinnen an grenzüberschreitender Migration hindern.¹⁵

Literatur

- [Anonymus] (1891): Die Namen Tippu Tipps. In: Die Gartenlaube, H. 26, S. 448.
- Buch, Hans Christoph (2001): Blut im Schuh. Schlächter und Voyeure an den Fronten des Weltbürgerkrieges. Frankfurt a.M.
- Ders. (2006): Black Box Afrika. Ein Kontinent driftet ab. Springe.
- Ders. (2008): Sansibar Blues oder: Wie ich Livingstone fand. Frankfurt a.M.
- Ders. (2011): Warum die Intervention notwendig ist. Ein Libyen-Appell von Hans Christoph Buch. In: Der Tagesspiegel Berlin v. 22. März 2011; online unter: <https://www.tagesspiegel.de/kultur/warum-die-intervention-notwendig-ist-ein-libyen-appell-von-hans-christoph-buch/3978720.html> [Stand: 10.12.2018].
- Buggeln, Marc (2009): Rezension von: Egon Flaig: Weltgeschichte der Sklaverei. München: C.H. Beck 2009. In: sehepunkte 9, H. 9; online unter: www.sehepunkte.de/2009/09/15447.html [Stand: 10.12.2018].
- Flaig, Egon (2006): Der Islam will die Welteroberung. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung v. 16. September 2006, Nr. 216, S. 35.
- Ders. (2018): Weltgeschichte der Sklaverei. München.
- Göttsche, Dirk (2013): Remembering Africa. The Rediscovery of Colonialism in Contemporary German Literature. Rochester, NY.
- Jakob, Christian/Sch lindwein, Simone (2017): Diktatoren als Türsteher Europas. Wie die EU ihre Grenzen nach Afrika verlagert. Berlin.
- Kpao Sarè, Constant (2014): »Yes, we can«. Sprechende afrikanische Figuren in Hans Christoph Buchs Roman *Sansibar Blues*. In: Cahiers Ivoiriens d'Etudes Comparées (CIEC)/Ivoirian Journal of Comparative Studies (IJCS), H. 1.2, S. 51-61.
- Krobb, Florian (2017): Vorkoloniale Afrika-Penetrationen. Diskursive Vorstöße ins »Herz des großen Continents« in der deutschen Reiseliteratur (ca. 1850-1890). Frankfurt a.M.

15 Vgl. Jakob/Sch lindwein 2017; s. dazu auch den Beitrag von Dotsé Yigbe im vorliegenden Band.

- Marx, Karl (1966[1867]): *Das Kapital. Kritik der Politischen Ökonomie*. Berlin.
- Nippa, Annegret (1998): Nachwort. In: Ruete, Emily, geb. Prinzessin Salme von Oman und Sansibar: *Leben im Sultanspalast. Memoiren aus dem 19. Jahrhundert*. Hg. und mit einem Nachwort versehen v. Annegret Nippa. Berlin/Bodenheim b. Mainz, S. 269-286.
- Osterhammel, Jürgen (2009): *Die Verwandlung der Welt. Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts*. München.
- Ruete, Emily, geb. Prinzessin Salme von Oman und Sansibar (1998): *Leben im Sultanspalast. Memoiren aus dem 19. Jahrhundert*. Hg. und mit einem Nachwort versehen v. Annegret Nippa. Berlin/Bodenheim b. Mainz.
- Dies. (1999): *Briefe nach der Heimat*. Hg. und mit einem Nachwort versehen v. Heinz Schneppen. Berlin/Bodenheim b. Mainz.
- Schmieder, Ulrike (2010): Rezension zu: Flaig, Egon: *Weltgeschichte der Sklaverei*. München C.H. Beck 2009. In: *Connections. A Journal for Historians and Area Specialists* v. 25. Juni 2010; online unter: <https://www.connections.clio-online.net/publicationreview/id/rezbuecher-13181> [Stand: 10.12.2018].
- Schneppen, Heinz (1999): Nachwort. Von Sayyida Salme zu Emily Ruete. In: Ruete, Emily, geb. Prinzessin Salme von Oman und Sansibar: *Briefe nach der Heimat*. Hg. und mit einem Nachwort versehen v. Heinz Schneppen. Berlin/Bodenheim b. Mainz, S. 145-190.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1988): *Can the Subaltern Speak?* In: Cary Nelson/Lawrence Grossberg (Hg.): *Marxism and the Interpretation of Culture*. Chicago, S. 271-313.
- Weisflog, Christian (2017): Ein Video zeigt Versteigerungen von Sklaven in Libyen. In: *Neue Zürcher Zeitung* v. 23. November 2017; online unter: <https://www.nzz.ch/international/video-zeigt-sklavenhandel-in-libyen-frankreich-will-uno-sitzung-ld.1331609> [Stand: 10.12.2018].
- Wikimedia Commons (o.J.a): Tor der ›Nimmer-Wiederkehr‹; online unter: https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/5/5b/The_Door_of_No_Return_in_Ouidah_%282029.jpg [Stand: 30.10.2021].
- Wikimedia Commons (o.J.b): Tor der ›Nimmer-Wiederkehr‹, Ausschnitt; online unter: https://en.wikipedia.org/wiki/File:Detail_of_Door_of_No_Return_-_Slavery_Memorial_-_Ouidah_-_Benin_-_01.jpg [Stand: 30.10.2021].
- Williams, Eric (1966): *British Historians and the West Indies*. London.
- Wirz, Albert (1984): *Sklaverei und kapitalistisches Weltsystem*. Frankfurt a.M.
- Zeuske, Michael (2013): *Handbuch Geschichte der Sklaverei. Eine Globalgeschichte von den Anfängen bis zur Gegenwart*. Berlin/Boston.

Herausgeberinnen und Herausgeber

Simplice Agossavi (Dr.) studierte Germanistik von 1990-1993 an der Universität d'Abomey-Calavi (UAC). Er promovierte von 1998-2002 an der Universität des Saarlandes. Seit 2003 ist er Dozent an der Deutschabteilung der Universität d'Abomey-Calavi. Aktueller akademischer Titel: Maître de Conférences/CAMES. Er war Leiter der Fremdsprachenabteilung (DELLCE) und der Deutschabteilung (DEG) sowie Koordinator des GANAA-Projekts für West- und Zentralafrika. Seine Schwerpunkte in Forschung und Lehre sind Fremdsprachendidaktik im multilingualen Kontext Westafrikas und kulturwissenschaftliche Fragestellungen in neuerer deutscher Literaturwissenschaft. Buchveröffentlichung: *Fremdhermeneutik in der zeitgenössischen deutschen Literatur* (2003).

E-Mail: agossavis@yahoo.fr

Akila Ahouli (Dr.) studierte Germanistik, Romanistik und Erziehungswissenschaft an der Université de Lomé und an der Universität Hannover. 2006 promovierte er zur Mündlichkeit in Schriftkulturen an der Leibniz Universität Hannover. Seit 2007 ist er Dozent für Germanistik an der Université de Lomé. Aktueller akademischer Titel: Maître de Conférences für Interkulturelle deutsche Literaturwissenschaft. Buchveröffentlichung: *Oralität in modernen Schriftkulturen*, IKO-Verlag 2007. Publikation von Artikeln in den Zeitschriften *Weltengarten*, *Info-DaF*, *IDV-Magazin*, *Mont Cameroun*, *Mosaique*, *Der Neue Weltengarten* u.a. und in Sammelbänden wie etwa: *Regards sur le passé germano-africain* (2018), *LAfrique post/coloniale. Das post/koloniale Afrika* (2018), *Germanistik zwischen Tradition und Innovation* (2017), *Postkolonialität denken* (2017), *Postkoloniale Blickpunkte* (2017).

E-Mail: ahoulia@yahoo.com

Friederike Heinz (M.A.) studierte Afrikawissenschaften, Deutsch als Fremdsprache und Erziehungswissenschaften. Von 2014 bis 2019 war sie als DAAD-Lektorin an der Universität Abomey-Calavi tätig, wo sie schwerpunktmäßig Linguistik und DaF-Didaktik lehrte. Derzeit lehrt und forscht sie im Studiengang Germanistik und Interkulturalität an der Pädagogischen Hochschule Schwäbisch Gmünd.

E-Mail: friederike_heinz@yahoo.de

Ursula Logossou (M.A.) promoviert an der Goethe-Universität Frankfurt im Fach Ethnologie. Ihre Forschungsschwerpunkte sind Postkolonialismus und Erinnerung. Sie studierte Afrikanistik, Romanistik-Französisch und Englische Philologie an der Universität zu Köln sowie Deutsch als Fremd- und Zweitsprache an der Universität Bonn. Von 2014-2019 war sie als DAAD-Lektorin an der Université de Lomé in Togo tätig.

E-Mail: ursula.logossou@gmx.de

Gesine Lenore Schiewer (Prof. Dr.) ist Lehrstuhlinhaberin für Interkulturelle Germanistik an der Universität Bayreuth. Sie ist Präsidentin der Gesellschaft für interkulturelle Germanistik, 1. Vorsitzende des Instituts für Internationale Kommunikation und auswärtige Kulturarbeit e.V. (IIK Bayreuth) und Direktorin des Internationalen Forschungszentrums Chamisso (IFC). Zu ihren Forschungsschwerpunkten gehören Interkulturelle Linguistik, Interkulturelle Literaturwissenschaft und Emotions- und Konfliktforschung.

E-Mail: gesine.schiewer@uni-bayreuth.de

Autorinnen und Autoren

Anta Babou, Cheikh (Dr.), Jahrgang 1984, absolvierte 2010 sein DEA im Fach Germanistik an der Universität Cheikh Anta Diop (Dakar, Senegal). Durch die finanzielle Förderung des DAAD promovierte er von 2011 bis 2015 an der Universität Bayreuth. Seit Oktober 2017 unterrichtet er Neuere Deutsche Literaturwissenschaft und Landeskunde deutschsprachiger Länder in der Germanistikabteilung der Universität Cheikh Anta Diop von Dakar. Seine Forschungs- und Arbeitsschwerpunkte liegen in den Bereichen der Translationswissenschaft (Literaturübersetzung und Untertitelung), Neueren Deutschen Literaturwissenschaft, Landeskunde deutschsprachiger Länder, Filmanalyse sowie der interkulturellen Kommunikation.
E-Mail: babou13cheikh@gmail.com

Assemboni, Amato Obikoli (Dr.) lehrt deutsch-französische Übersetzung, Deutsch als Fremdsprache und Literaturwissenschaft an der *Université de Lomé* in Togo. Ihre Forschungsinteressen sind die allgemeine und vergleichende Literaturwissenschaft (mit besonderer Berücksichtigung der zeitgenössischen frankophonen, anglophonen und deutschsprachigen ›Welt-Literatur‹), Gender Studies sowie Literatur und Medien.
E-Mail: obikoli.assemboni@gmail.com

Bauer, Matthias (Prof. Dr.) ist seit 2007 Professor für Neuere deutsche Literatur an der Europa-Universität Flensburg, studierte an der Johannes Gutenberg-Universität zu Mainz Germanistik, Publizistik und Geschichte. Nach einer Dissertation zum Schelmenroman (*Im Fuchsbau der Geschichten*, 1993) und einer Habilitation zu kreativen Zeichenhandlung im intermediären Feld von Wissenschaft und Literatur (*Schwerkraft und Leichtsin*, 2005) hat er sich unter anderem mit Fragen der Roman-Poetik, der Filmgeschichte, der Diagrammatik und der Szenografie befasst, eine Monografie über den italienischen Regisseur Michelangelo Antonioni (2005) geschrieben und zusammen mit Iulia-Karin Patrut 2017 die Jahrestagung der GiG zum Thema *Europa im Übergang* in Flensburg organisiert.
E-Mail: Matthias.Bauer@uni-flensburg.de

Bollig, Barbara (M.A.) lehrt Neuere deutsche Literatur am Germanistischen Institut der Ruhr-Universität Bochum. Sie forscht im Rahmen ihrer Doktorarbeit zu zeitgenössischen Adaptionen der Medea-Figur in Drama, Prosa und Inszenierung des 21. Jahrhunderts und moderner Mythostheorie. Weitere Forschungsinteressen gelten den Gender Studies, Postkolonialismus, Identitätskonstruktion, Gegenwartsliteratur und Mythostheorie.

E-Mail: barbara.bollig@gmail.com

Bornscheuer, Sophie (M.A.) ist seit Februar 2017 als DAAD-Lektorin im Fachbereich Deutsche Sprache und Literatur an der Pädagogischen Universität in Maputo/Mosambik tätig. Sie studierte Germanistik, Französisch und Erziehungswissenschaften an der Universität Hamburg und der Neuen Universität Lissabon. Nach einer einjährigen Lehrtätigkeit an einer Schule in der Türkei absolvierte sie den Masterstudiengang Deutsch als Fremd- und Zweitsprache am Herder-Institut der Universität Leipzig.

E-Mail: daad.maputo@gmail.com

Carstensen, Thorsten (PhD) lehrt als Associate Professor of German an der Indiana University-Purdue University Indianapolis (USA). Als Fellow am Max Kade German-American Center befasst er sich dort mit interkulturellen Fragestellungen. Zuletzt lehrte er auch als Franz Werfel Fellow an der Universität Wien. Seine Forschungsinteressen gelten der deutschsprachigen Literatur des 20. und 21. Jahrhunderts (mit einem Schwerpunkt auf dem Werk Peter Handkes), der Literatur der Lebensreform um 1900, der Reiseliteratur sowie der vielfältigen Verflechtung von architektonischen und literarischen Diskursen.

Email: tcarsten@iupui.edu

Douti, Boaméman (Dr.) lehrt Interkulturelle Germanistik an der Université de Lomé (Togo). Er ist stellvertretender Leiter des Forschungslaboratoriums ER-GIDD (Equipe de Recherche en Germanistique Interculturelle et Développement Durable) an der Deutschabteilung der Université de Lomé. Seine Forschungsinteressen sind deutsche und frankophone afrikanische Literatur und Postkolonialität, Literatur und interkulturelle Kommunikation, Literatur und interkulturelle Kompetenzen, Literatur und gute Regierungsführung.

E-Mail: doutthimo@yahoo.fr

Ehrhardt, Claus (Prof. Dr.) unterrichtet Deutsche Sprache und Sprachwissenschaft an der Universität Urbino (Italien). Er studierte und promovierte in Germanistik und Philosophie an der Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf. Seit 1992 ist er in verschiedenen Funktionen an der Universität Urbino tätig. Forschungsschwer-

punkte: Linguistische Pragmatik, Sprachliche Höflichkeit, Phraseologie, Soziolinguistik, Interkulturelle Kommunikation.

E-Mail: claus.ehrhardt@uniurb.it

Fluck, Hans-R. (Prof. Dr. Dr. h.c., em.; Honorarprofessor TU Darmstadt) lehrt Germanistische Linguistik an der Ruhr-Universität Bochum am Germanistischen Institut. Er ist Mit-Initiator von IDEMA (Internet-Dienst für eine moderne Amtssprache) und seit der Gründung im Beirat dieses Instituts (heute: Gesellschaft für verständliche Sprache, Bochum); Vorstandsmitglied im Chinesisch-deutschen Zentrum für transnationale Germanistik. Zu seinen Arbeitsschwerpunkten zählen Angewandte Linguistik, Fachkommunikation und Deutsch als Fremdsprache (DaF).

E-Mail: Hans.R.Fluck@ruhr-uni-bochum.de

Hess-Lüttich, Ernest W.B. (Prof. Dr. em.) war von 1991 bis 2014 Ordinarius (Germanistik: Sprach- u. Literaturwissenschaft) an der Universität Bern (CH) und ist seit 2015 Honorarprofessor der Allgemeinen Linguistik an der TU Berlin. Zudem war er von 2007 bis 2017 Honorarprofessor (German Studies) an der Stellenbosch University (ZA) und ist seit 2016 Gastprofessor an der MHB Fontane (D). Sein Forschungsschwerpunkt ist die Diskurs- und Dialogforschung (soziale, literarische, ästhetische, intermediale, interkulturelle, intra-/subkulturelle, institutionelle, fachliche, öffentliche, politische, urbane Kommunikation).

E-Mail: hess-luettich@campus.tu-berlin.de

Kpao Sarè, Constant (Dr.) ist Maître de Conférences am Département d'Etudes Germaniques (DEG) an der Université d'Abomey-Calavi in Benin (UAC). Das Studium der deutschen Literatur und Sprache absolvierte er an der Université Nationale du Bénin, an der Universität des Saarlandes (Deutschland) und an der Université Paul-Verlaine de Metz (Frankreich). Er studierte Verwaltungswissenschaften an der Deutschen Hochschule für Verwaltungswissenschaften Speyer. 2006 promovierte er in Germanistik. Forschungsschwerpunkte: Deutsche Literatur des 19. und 20. Jahrhunderts sowie Gegenwartsliteratur, Migration, Postkolonialismus und Erinnerungskultur, Stimme Afrikas und der Afrikaner, die afrikanische Technik in der Kolonialliteratur.

E-Mail: kpaosare@gmail.com

Kuhn, Helke (Dr.) ist DAAD-Lektorin (Dakar, Senegal) und lehrt an der germanistischen Abteilung der Universität Cheikh Anta Diop deutsche Literatur und Landeskunde. Ihre Forschungsinteressen sind postkoloniale Literaturen und Theorien sowie die interkulturelle Germanistik.

E-Mail: daad.dakar@gmail.com

Leitloff, Isabelle (Dr.) Dr. Isabelle Leitloff ist Postdoktorandin an der Europa-Universität Flensburg (EUF) und der Universität Paderborn (UPB) und arbeitet als Projektkoordinatorin im Projekt *Internationalisierung der Lehrkräftebildung @home. Interkulturelle Literatur als Modul* der EUF. Sie arbeitet und lehrt in der Germanistik und Romanistik.

Der vorliegende Artikel ist im Rahmen ihres DAAD-Forschungsaufenthalts in Kuba im Jahr 2018 entstanden. Schwerpunkte in den Bereichen: Interkulturelle Germanistik, Postcolonial Studies, Gender Studies und Filmwissenschaften
E-Mail: I.c.leitloff@gmx.de

Mayanja, Shaban (Dr.) lehrt neben seiner Tätigkeit für den Aufbau internationaler Beziehungen Translationswissenschaft und postkoloniale Literatur an der Universität Paderborn. Als DAAD-Lektor in Kenia koordinierte er den überregionalen German Master an der University of Nairobi und ist Herausgeber von zwei Bänden zu ostafrikanischer Germanistik. Seine Forschungsinteressen sind Übersetzungswissenschaft als *Übersetzungsgermanistik*, Interkulturelle Germanistik sowie die Kolonialliteratur.

E-Mail: shmayanja@gmx.net

Graf v. Nayhauss, Hans-Christoph (Prof. Dr. em.) ist seit 1971 Dozent, war von 1976 bis 2007 Professor für deutsche Literatur und Literaturdidaktik und von 2007 bis 2017 Lehrbeauftragter der PH-Karlsruhe. Er bekleidet momentan eine Ehrenprofessur als Advisory Professor der Hua Dong-Universität in Shanghai. Zudem war er Begründer und Leiter der Forschungsstelle zur Rezeption und Didaktik deutschsprachiger Literaturen in nichtdeutschsprachigen Ländern von 1988 bis 2018. Seine Arbeitsschwerpunkte sind Theorien der Literaturdidaktik, Hermeneutik, Rezeptionstheorie, Literaturgeschichte, Gegenwartsliteratur und Interkulturelle Germanistik. Gastprofessuren und Vortragsreisen führten ihn in 31 Länder auf allen fünf Kontinenten.

E-Mail: nayhauss@ph-karlsruhe.de

Ndong, Louis (Dr.) hat Germanistik und später Lehramt (Deutsch als Fremdsprache) an der Universität Cheikh Anta Diop (Dakar, Senegal) studiert. Er promovierte 2012 an der sprach- und literaturwissenschaftlichen Fakultät der Universität Bayreuth und ist seitdem in der Germanistikabteilung der Universität Cheikh Anta Diop und am Goethe-Institut Dakar als Lehrkraft tätig. Seine Forschungsschwerpunkte sind Übersetzung von Literatur und Film, Literaturverfilmung, interkulturelle Kommunikation, Märchen und Sprichwörter im interkulturellen Vergleich.

E-Mail: odonza@yahoo.fr

Oloukpona-Yinnon, Adjā Paulin (Prof. Dr. em.) lehrt deutsche Literatur und Kolonialgeschichte an der Université de Lomé, Togo. Schwerpunkte seiner Forschungsarbeiten sind Fragen der deutsch-afrikanischen Geschichte und moderne und zeitgenössische deutsche Literatur, Kolonialliteratur und Postkolonialismus.

E-Mail: pyinnon@gmail.com

Pouye, Aliou (Dr.) lehrt deutsche Literatur und Landeskunde an der Abteilung für Germanistik der Universität Cheikh Anta Diop zu Dakar. Seine Forschungsschwerpunkte sind Landeskunde der deutschsprachigen Länder, interkulturelle deutschsprachige Literatur und deutsch-afrikanische Beziehungen. Er forscht zur Landeskunde in der Vermittlung des DaF, zu deutsch-afrikanischen Beziehungen (Afrika südlich der Sahara) und zur Mehrsprachigkeit im senegalesischen Germanistikstudium.

E-Mail: pouyealiou@gmail.com

Reuter, Ewald (Prof. Dr. em.) ist Emeritus für Deutsche Sprache und Kultur an der Universität Tampere/Finnland sowie Professor für Deutsche Sprache und Kultur an der Staatlichen Universität Wolgograd/Russland. Arbeitsschwerpunkte sind Deutsch als Fremdsprache, Interaktionslinguistik, interkulturelle Unternehmens- und Wissenschaftskommunikation, gesprächsanalytisch basierte Kommunikationsstrainings, Fachkommunikationsforschung und -didaktik.

E-Mail: ewald.reuter@tuni.fi

Webseite: www.ewaldreuter.com

Sadikou, Nadjib (Dr.) ist wissenschaftlicher Mitarbeiter und Habilitand am Institut für Sprache, Literatur und Medien der Europa-Universität Flensburg. Dort lehrt er neuere deutsche Literaturwissenschaft sowie Literaturdidaktik. Er ist Mitglied der Gesellschaft für interkulturelle Germanistik. Seine Forschungsinteressen sind die europäische und afrikanische Literatur der Gegenwart, Literatur und Religion, Inter-/Transkulturalität, Migrationsforschung und Literaturdidaktik.

E-Mail: pouyealiou@gmail.com

Uerlings, Herbert (Prof. Dr.) ist Professor für Neuere deutsche Literaturwissenschaft an der Universität Trier. Von 1998 bis 2010 war er Präsident der Internationalen Novalis-Gesellschaft, von 2008 bis 2012 Sprecher des SFB 600 *Fremdheit und Armut. Wandel von Inklusions- und Exklusionsformen von der Antike bis zur Gegenwart*. Forschungsschwerpunkte sind Literatur des 18. bis 21. Jahrhunderts, Romantik, Geschlechterforschung und interkulturelle Germanistik.

E-Mail: uerlings@uni-trier.de

Literaturwissenschaft



Julika Griem

Szenen des Lesens

Schauplätze einer gesellschaftlichen Selbstverständigung

September 2021, 128 S., Klappbroschur, Dispersionsbindung
15,00 € (DE), 978-3-8376-5879-8

E-Book:

PDF: 12,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-5879-2



Klaus Benesch

Mythos Lesen

**Buchkultur und Geisteswissenschaften
im Informationszeitalter**

März 2021, 96 S., Klappbroschur, Dispersionsbindung
15,00 € (DE), 978-3-8376-5655-8

E-Book:

PDF: 12,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-5655-2



Werner Sollors

Schrift in bildender Kunst

Von ägyptischen Schreibern zu lesenden Madonnen

2020, 150 S., kart.,
Dispersionsbindung, 14 Farbabbildungen, 5 SW-Abbildungen
16,50 € (DE), 978-3-8376-5298-7

E-Book:

PDF: 14,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-5298-1

**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de**

Literaturwissenschaft



Achim Geisenhanslüke

Der feste Buchstabe

Studien zur Hermeneutik, Psychoanalyse und Literatur

Januar 2021, 238 S., kart.

38,00 € (DE), 978-3-8376-5506-3

E-Book:

PDF: 37,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-5506-7



Ulfried Reichardt, Regina Schober (eds.)

Laboring Bodies and the Quantified Self

2020, 246 p., pb.

40,00 € (DE), 978-3-8376-4921-5

E-Book:

PDF: 39,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-4921-9



Wilhelm Amann, Till Dembeck, Dieter Heimböckel,

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

Zeitschrift für interkulturelle Germanistik

12. Jahrgang, 2021, Heft 1

Juni 2021, 226 S., kart., Dispersionsbindung, 4 SW-Abbildungen

12,80 € (DE), 978-3-8376-5395-3

E-Book: kostenlos erhältlich als Open-Access-Publikation

PDF: ISBN 978-3-8394-5395-7

**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de**

