



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

„Heimatliteratur des Fremden“

Perspektiven kultureller Differenzerfahrungen in den Texten
Rafik Schamis und Dimitré Dinevs

Verfasser

Gregor Alexander Grömmner

Angestrebter akademischer Grad

Magister der Philosophie (Mag. Phil.)

Wien, 2008

Studienkennzahl lt.

A 332

Studienblatt:

Studienrichtung lt.

Deutsche Philologie

Studienblatt:

Betreuerin / Betreuer:

Dr. Roland Innerhofer

Meinen Eltern und Großeltern,
die mich immer unterstützt haben
und geduldig waren.

Meiner Freundin Silke,
ohne die ich nur halb vorhanden bin.

Inhalt

Einleitung	5
1. Die deutsche Sprache versus die Sprache Deutsch	10
Gewordenheit der Deutschen Sprache aus interkultureller germanistischer Sicht	
1.1 Historische Konventionen der deutschen Sprache	10
1.2 Das Deutsch–Ausländische in der deutschen Literaturlandschaft	13
1.2.1 Die „Gastarbeiterliteratur“ – Erste Emanzipationsversuche einer Gegenbewegung	14
1.2.2 Die PoLiKunst – Organisation polynationaler Kunstinteressen	15
1.3 Wissenschaftliche Ansätze für eine Arbeit mit „Migrationsliteratur“	17
1.3.1 Die Literaturwissenschaft auf Begriffssuche	17
1.3.2 Hierarchisierende Tendenzen philologischer Arbeit	20
1.3.3 Vorschläge zur Ansicht – Wie kann eine amorphe Literatur erkannt werden?	22
1.3.3.1 Über die Bezeichnung eines Feldes	22
1.3.3.2 Die bildliche Fremdung – Lisl Pongers photographische Xenographie	24
1.3.3.3 Postkoloniale Überlegungen – Homi Bhabha als Möglichkeit einer Xenographie der Literaturwissenschaft	28
2. Fremde und Heimat	32
2.1 Die Identität des Fremden zu hinterfragen...	33
2.1.1 Xenologischer Exkurs – Kultur	35
2.2 Xenohistorische Ansichten – Das Eigene und das Fremde	37
2.2.1 Eine Kulturgeschichte des Fremd–Seins in drei historischen Schritten.	39
2.2.1.1 Aus dem Mittelalter in die frühe Neuzeit	39
2.2.1.1.1 Europa im Inneren – Das interkulturelle Mönchsleben des Bonifatius	42
2.2.1.1.2 Monetäre Wege in eine andere Kultur – Hansekaufmänner und der transeuropäische Handel	43
2.2.1.1.3 Außerhalb Europas – Änderung der literarischen Perspektive	46
2.2.1.1.3.1 Marco Polos Reisebericht über die Wunder des Ostens	49

2.2.1.1.3.2 Jean de Mandeville und der wunderbeladene Osten	50
2.2.1.2 Das aufgeklärte Zeitalter und sein Umgang mit dem Anderen	52
2.2.1.3 Kakanien und der Mythos Österreich	57
3. Heimatliteratur des Fremden	62
3.1 Kurzgeschichten über das Fremd-Sein	63
3.1.1 Rafik Schami – „Die Sehnsucht fährt schwarz“	65
3.1.2 Dimitré Dinev – „Ein Licht über dem Kopf“ & „Die Inschrift“	79
3.1.3 Zusammenfassung	94
3.2 Romane zwischen Heimat und Fremdsein	98
3.2.1 Allgemeines über Rafik Schamis „Reise zwischen Nacht und Morgen“	99
3.2.2 Die Figur Valentin Samani und das Seiltänzertum	102
3.2.3 Orient und Arabien	105
3.2.4 Der Circus als Wertegemeinschaft	108
3.3 Dimitré Dinevs „Engelszungen“	112
3.3.1 Ein interkultureller Roman	112
3.3.2 Familiäre Ansichten – Ideologische Aussichten	116
3.3.3 Die Protagonisten – Eine perspektivische Brechung	120
3.3.4 Miro – Mythos des Fremden und entfremdeter Mythos	123
4. Zusammenfassung	129
5. Bibliographie	134

Einleitung

∞

Die Prozesse wirtschaftlicher Globalisierung, kommunikativer und politischer Vernetzung von Staatengemeinschaften sowie die gesellschaftlich–soziale Entwicklung moderner multikultureller Staaten sind aus heutiger Sicht und in den Augen jener, die nach den wesentlichen Veränderungen des späten 20. Jahrhunderts geboren wurden, Realitäten, die keiner Erläuterung bedürfen. Sie gehören als gegeben in die Lebenswelt der jüngsten Generation, die die Mobiltelefonie oder die Kommunikation via Internet zu ihrem Markenzeichen gemacht hat. Diese „generatio mobilis“ sieht sich unendlichen Möglichkeiten des Verständnisses gegenüber: Möglichkeiten der grenzenlosen Kommunikation und Bewegung, Hybridisierung der sozialen Sphäre, Schaffung von (Schein–)Realitäten und Kreation von Avataren.

Ich möchte den „dritten Raum“, den Homi Bhabha als Ort der differenzierten Wahrnehmung von kultureller Identität identifiziert, als etwas wahrnehmen, das sich einer rapide entwickelnden Welt gegenüber sieht, in der sozio–politische, ökologische und ökonomische Umwälzungen großen Ausmaßes passieren, die Information darüber steigt und Entfernungen geographischer und zwischenmenschlicher Natur schrumpfen.¹ Die Grenzen verschwimmen, verschwinden oder lösen sich in Graubereiche bar jeder Polarität auf: Schwarz und Weiß reichen nicht aus, um die schillernde Palette menschlicher Seinsweisen zu illustrieren, das Subjekt genügt sich nicht mehr in nur ethnischen, nur soziologischen, nur ökonomischen Kategorien, die es längst hinter sich gelassen hat. Es will sich zu einer philosophischen Betrachtung des „Darüber Hinaus“² einfinden, eine *Erörterung* seiner selbst zwischen Realität und Wahrnehmung sein, am Schnittpunkt von Vergangenheit und Zukunft liegend ein Übersetzer zwischen dem eigenen Verstehen und der Welt des anderen Verständnisses sein. „Beim Entstehen solcher Zwischenräume – durch das Überlappen und De–plazieren (*displacement*) von Differenzbereichen – werden intersubjektive und kollektive Erfahrungen von *nationalem Sein* (*nationness*), gemeinschaftlichem Interesse und kulturellem Wert verhandelt“³, schreibt Homi Bhabha in „Die Verortung der Kultur“. Differenz soll auch der

¹ „Denn im ‚darüber hinausgehenden‘ Bereich herrscht ein Gefühl der Desorientierung, eine Störung des Richtungssinns: eine erkundende, rastlose Bewegung, die im französischen Verständnis der Wörter *au-delà* so gut zum Ausdruck kommt – hier und dort, überall, fort/da, hin und her, vor und zurück.“ In: Bhabha, Homi K.: Einleitung. Verortungen der Kultur. In: Ders.: Die Verortung der Kultur. Tübingen 2000. (= Stauffenburg Verlag, Stauffenburg discussion Bd. 5). S. 1f.

² Das Wort bei Homi Bhabha.

³ Bhabha, Homi K.: Einleitung. Verortungen der Kultur. In: Ders.: Die Verortung der Kultur. Tübingen 2000. (= Stauffenburg Verlag, Stauffenburg discussion Bd. 5). S. 2.

Ausgangspunkt dieser Arbeit sein, die sich mit den Produktionen von Unterschieden (und Gleichheiten) und den Perspektiven einer gesellschaftsabbildenden Literatur beschäftigt, die es in Folge noch weiter einzugrenzen gilt.

Die Ebene der Literatur leistet in diesem Diskurs der sozialen Sinne in der Tat wichtige Beiträge zu einem differenzierten Verständnis des Eigenen gegenüber dem Fremden. Im Hinblick auf ein im Entstehen begriffenes Weltbürgertum, das die Grenzen des Nationalstaates zu überwinden gedenkt, das sich aber auch Ängsten und Unsicherheiten gegenüber sieht, zeigt Literatur uns Wege einer möglichen Verständigung zwischen den Polen. Das Bewusstsein reagiert auf diese neue Definition von Ich und Welt mit vehementen Grenzziehungen und pseudonationaler Heimatverbundenheit. Die Möglichkeiten der Wahrnehmung und Darstellung von Realität, die dem Zweck dient, diesem Zwischenraum das Unheimliche und letztlich uns selbst die Scheu vor dem Fremden (in uns selbst) zu nehmen, sind in jener Literatur zu finden, die sich explizit mit dem gesellschaftlichen Wandel und seinen Problematiken widmet. Indem wir uns an den Ort begeben, an dem Gesellschaft *beschrieben* wird, Gegenstand komplexer Zuordnungen und unbekannter Verhaltensfolgen ist, kommen wir der Aufgabe, uns auf die Veränderungen vorzubereiten, einen Schritt näher und lernen die Möglichkeiten des Übersetzens und Übersetzt–Werdens kennen.

∞

Eine Zwischen–Situation als Ausgangspunkt des Schreibens wird es auch sein, die den Hauptteil dieses Textes einnimmt. Er befasst sich mit Autoren, die zunächst oberflächlich betrachtet aus einem örtlichen Interim kommen: Im biographischen Sinne geht es hier um Migrationsliteratur, denn zwischen Damaskus und Deutschland, Plovdiv und Wien liegen einige Reisemeilen an möglichen anderen Ländern, in denen die Autoren unter anderen Bedingungen andere Texte verfasst hätten, die wiederum anders gelesen würden. Aber – und das ist viel wichtiger: Diese Autoren sind Mittler kulturellen *Eigentums*, das nur in ihnen so konglomeriert. Und sie haben die Barriere zu einer *anderen* Sprache und Kultur in dem Sinne überwunden, dass⁴ sie in der Lage sind, uns in kohärenten und qualitativ hoch stehenden Texten kulturelle Signale zu übermitteln. Sie tauchen ein in die Sprachenvielfalt zweier oder mehr Idiome, schöpfen aus dem Sprachmaterial vielfacher Sprachen, um daraus ihr eigenes zu formen. Sie entsprechen dem dialogischen Prinzip einer jeden Sprache und Literatur, eines jeden Wortes, das gesagt wird und auf seine Beantwortung wartet.

⁴ Aus rechtlichen Gründen sehe ich mich verpflichtet, die neue Rechtschreibung einzuhalten, aus Gründen der Authentizität wurde jedoch bei Zitaten die Schreibung des Originals beibehalten.

Meine Referenzliteratur im eigentlichen Sinne sind die Texte von Rafik Schami und Dimitré Dinev, zweier Autoren nicht-deutschsprachiger Herkunft, die sich des Deutschen als ihrer Literatursprache bedienen. Aufgrund der eingeschränkten Bedingungen erlaube ich mir eine nicht-repräsentative Auswahl der Texte des Gesamtkorpus beider Autoren vorzunehmen, werde mich jedoch im letzten Teil meiner Arbeit auf die Romane „Reise zwischen Nacht und Morgen“ (Rafik Schami) und „Engelszungen“ (Dimitré Dinev) konzentrieren. Sie stellen die Basistexte meiner theoretischen Erläuterungen dar, an ihnen will ich auch erproben, wohin die Theorie in der praktischen Textarbeit führen mag.

Während über die Texte Rafik Schami bereits Einiges veröffentlicht wurde, ist Dimitré Dinev bis auf wenige Zeitungsartikel, Rezensionen und Interviews in nicht-wissenschaftlichen Medien noch unbedacht. Das mag zum einen daran liegen, dass der Respektabstand der Literaturwissenschaft zu ihrem Sujet für gewöhnlich etwa zehn Jahre beträgt, zum anderen ist es ein Hinweis auf die marginale Rolle, die Migrationsliteratur nach wie vor in der Germanistik inne hat. Dies zu ändern, soll die vorliegende Arbeit ein Anstoß sein. Sie versucht in mehrfacher Weise Vorschläge zu unterbreiten, wie eine solche Literatur ohne Nationalstaat gelesen werden könnte. Im ersten Kapitel werden zunächst die Konventionen der deutschen Sprache untersucht. Sie stehen insofern in direktem Zusammenhang mit den literarischen Bemühungen von ImmigrantInnen, als sie mit ihrem „Kanon der deutschsprachigen Literatur“ die erste und größte Hürde für die KunstproduzentInnen darstellt. Diese erste Generation, deren Arbeitskraft insbesondere in den 60er und 70er Jahren des vorigen Jahrhunderts beim Wiederaufbau von Österreich und der BRD eingesetzt wurde, begann sich auch literarisch zu organisieren. Als Beispiel dieses frühen Bewusstseinsprozesses verstehe ich die Kurzgeschichten Rafik Schamis, wohingegen Dimitré Dinev zu einem späteren Zeitpunkt die literarische Bühne betritt.

Beide Autoren sind jedoch als Kunstproduzenten in gewisser Weise jenseits des klassischen Kanons deutschsprachiger Literatur zu verstehen, dem sie eine Erzählweise entgegensetzen, die ich in einem weiteren Vorschlag als *xenographische Geschichtsschreibung* ansehen möchte, denn sie stellt in ihrem momentanen Stadium sowohl den Versuch dar, die eigene Identität und Historie zu verarbeiten, als sie sich unter besonderen Vorzeichen dem Be-Schreiben von Generationen in der Historie widmet. Die xenographische Literatur, die zu einem späteren Zeitpunkt ebenfalls näher umrissen wird, wirft damit einen neuen, deskriptiven Blick auf die Vergangenheit. Ebenso will es die vorliegende Arbeit tun, indem sie in einem historischen Dreischritt die Frage nach dem Ursprung eines zunächst europäischen, dann deutschsprachigen und schließlich österreichischen Verständnisses vom

Fremden stellt. Diese historische Vorgangsweise, im zweiten Kapitel angedacht, wird ergänzt durch einen Wechsel der zunächst innereuropäischen Perspektive hin zu einer transeuropäischen und schließlich aus Europa hinaus führenden Blickrichtung, die anhand von historischen Annäherungen an verschiedene Epochen schrittweise veranschaulichen soll, wie seit dem Mittelalter der Kontakt zum Fremden wahrgenommen wurde. Die danach folgenden Kapitel widmen sich ganz den Texten der beiden Autoren. Da sich zu Rafik Schami und Dimitré Dinev jedoch wenig Sekundärliteratur finden lässt, nähere ich mich den umfangreicheren Romanen über die Kurzgeschichten aus den Bänden „Die Sehnsucht fährt schwarz“ (Schami) und „Ein Licht über dem Kopf“ (Dinev). In ihnen findet sich zugespitzt formuliert, was später in den Romanen mehr literarische Breite erhält.

∞

Anselm Haverkamp schreibt in der Einleitung zu „Die Sprache der Anderen“ etwas sehr Wesentliches über die Sprachen, in denen wir uns zuhause fühlen, die scheinbar uns selbst gehören und von uns gestaltet werden:

„Jede der Sprachen, zwischen denen übersetzt, über–gesetzt werden soll, ist bereits eine von Übersetzung tief gezeichnete Sprache: keine ursprünglich natürliche, sondern eine ursprünglich kultivierte, überbaute Sprache. Die Historizität solcher Überlagerungen, die Geschichte der in Sprachen seit alters eingebauten und bewährten oder nie eingebauten und deshalb wilden Übergänge rückt manche Sprachen über lange Zeit untrennbar zusammen oder hält andere unüberbrückt voneinander fern.“⁵

Trägt also jedes Wort im Mund eines sprechenden Individuums oder auf dem Papier eines schreibenden die Geschichte seiner Entstehung und Verwendung in sich? Es wird explizit von einer Historizität gesprochen, die der uns als Muttersprache des Vaterlandes innewohnenden Sprache impliziert sein soll. Die Sprache an sich hat also soziohistorische Aussagekraft und ihre Übersetzung ist der Versuch, den Konnex dieses Ensembles aus Vergangenheit und Gegenwart mindestens zweier (meist vieler) Sprachen bestmöglich zu wagen.

Die Übersetzung ihrerseits jedoch ist ein Prozess, den wir täglich vollbringen. Wir übersetzen uns selbst in die Welt und transponieren diese zu uns. Manches führen wir leichter aus, weil es uns altbewährtes Wissen ist, aus Erfahrungswerten besteht oder von Vorurteilen geleitet wird, anderes wiederum hinterlässt seine Spuren und bringt uns durch geänderte Perspektiven zu neuen Ideen. Das dialogische Prinzip der Sprache, des Wortes an sich zwingt

⁵ Haverkamp, Anselm: Zwischen den Sprachen. Einleitung. In: ders. (Hg.): Die Sprache der Anderen. Übersetzungspolitik zwischen den Kulturen. Frankfurt am Main 1997. (= Fischer Taschenbuch Verlag). S. 9.

uns fast dazu, einander zu begegnen, weil wir voneinander im Positiven wie Negativen profitieren können.⁶

Anselm Haverkamp spricht von Altbewährtem, das in die Sprache eingebaut wurde und darin seinen festen Platz gefunden hat. Es ist – davon bin ich überzeugt – eben jenes (sprachlich) Etablierte, das die größten Gefahren und Barrieren in sich trägt, weil es über lange Zeit keiner Revision unterzogen wurde, keiner Kritik standhalten musste und sich in allgemeinen Aussagen und Ansichtsweisen unhinterfragt Raum gemacht hat.

Uns allen sind solche Wörter schon begegnet. Man hat uns mit der etymologischen Vergangenheit unserer Muttersprache überrascht, dass „Tarif“ und „Zucker“ aus dem Arabischen stammen oder der Barbar eigentlich eine antike Bezeichnung für den Bärtigen ist in Opposition zum rasierten Griechen. Viele solcher Wörter bevölkern unser Leben, in ihnen klingen die kulturellen Verflechtungen, die politischen Konfrontationen oder weltanschaulichen Gemeinsamkeiten an, ohne dass wir ihrer Ursprünge gewahr werden. Wir verwenden sie dennoch unbedacht als Material zur Mitteilung. In exklusiverem Ambiente und unter der Voraussetzung höherer Bildung stellen wir uns selbst damit dar und wählen aus dem uns zur Verfügung stehenden Fundus sprachlicher Handlungsmöglichkeiten mit Sorgfalt jene aus, die uns geeignet erscheinen. Zumeist stehen eher Inhalt und Intention des Gesagten im Mittelpunkt, der Blick auf das Material und seine Entstehung nehmen nur eine marginale Position ein.

Die Literatur aber stellt diesen Aspekt in den Mittelpunkt und kanonisiert sowohl, als sie auch avantgardisiert, die Literaturwissenschaft wertet die literarischen Erkenntnisse aus; eine interkulturelle Literatur, wir nennen sie ermangels eines besseren Ausdruckes vorläufig Migrationsliteratur, stellt die Position ihrer Figuren und jene des Schreibenden selbst in ein Netzwerk kultureller Klischees, Erfahrungswerte, denen sich Verhaltensweisen einschreiben. Sie agiert darin und fällt die Entscheidung über Erfüllung oder Nicht-Erfüllung von Konventionen. Außerdem – und das erscheint mir für meine Betrachtungen wesentlich zu sein – bestimmt sie die Perspektive und damit unsere Sichtweise auf die in ihr vorgehenden Geschehnisse und Dinge. Ebenjenes Material ist Mittelpunkt der xenographischen Literatur, die aus einer marginalen Gegenposition den Blick auf die Sprache und somit auf die Gesellschaft wirft, um sie neu zu erzählen. Ihr sollen die folgenden Seiten gewidmet sein.

⁶ Siehe dazu Grübel, Rainer (Hg.): Michail M. Bachtin. Die Ästhetik des Wortes. Frankfurt a. M. 1979. (= Suhrkamp Verlag).

1. Die deutsche Sprache versus die Sprache Deutsch – Gewordenheit der Deutschen Sprache aus interkultureller germanistischer Sicht

Im Folgenden wollen wir einen kurzen Blick auf die deutsche Sprache werfen, um die ihr eingeschriebenen Muster sozialen Verstehens und Markierens aus der historischen Entwicklung heraus erfassen zu lernen. Diese Betrachtung ist notwendig, um die spätere Beschäftigung mit Migrationsliteratur seit den 1970er Jahren einem theoretischen Rahmen anheim zu stellen. Viele Hemmnisse, denen diese Literatur ausgesetzt war und ist, sind historisch begründbar, wenngleich es gegenwärtige Strömungen gibt, die wohl auf der Basis des deutschen Nationalelitismus aufbauen, jedoch nur aus der jeweiligen landesspezifischen politischen Situation heraus adäquat erklärbar sind.

1.1 Historische Konventionen der deutschen Sprache

Die deutsche Sprache ist, seit sie als eigenständige Sprache nachgewiesen werden kann, in solcher Art einem Vereinheitlichungsprozess unterworfen, als sie dem Vorhaben entstammt, nationale Identität zu stiften und eine übergeordnete Homogenität der germanischen Stammesgruppen zu erreichen. Betrachten wir die frühen Wurzeln der deutschen Sprache, so sind diese in einer germanischen Sprachenvielfalt verankert, die zunächst durch die Bestrebungen Karls des Großen, unter seiner Herrschaft eine zentralisierte Gemeinschaftskultur zu etablieren, nach und nach in einer einheitlichen Masse sprachlichen Materials konglomerierte. Diese frühen Entwicklungsstadien der Christianisierung Mittel- und Westeuropas interessieren uns zu diesem Zeitpunkt jedoch nicht so sehr, als vielmehr jener Aspekt daran, der sich mit germanistischer Wissenschaft und dem ihr inhärenten Gründermythos von der deutschen Sprache und Literatur befasst.

Michael Schmidt stellt die Frage nach der Existenz deutscher Literatur und kommt zu dem Schluss: „Das Etikett ‚deutsche Literatur‘ dient also zunächst und vor allem dem Bedürfnis von Germanisten [...]. ‚Deutsche Literatur‘ stiftet also zunächst nicht deutsche, sondern germanistische Identität.“⁷ Diese „hausgemachte“ Identität erhält ihre erste Ausformung zunächst im seit dem frühen 19. Jahrhundert etablierten Selbstverständnis des Faches als Mediävistik. Ihre Aufgabe sieht die Germanistik dieser Zeit darin, deutsche Sprache bis zu den Merseburger Zaubersprüchen zurückverfolgen und die vormodernen Sprachformen des

⁷ Schmidt, Michael: Deutsche Literatur zwischen „Verbindlichkeit der Sprache“ und „kleiner Literatur“. In: Heinrich Detering und Krämer, Herbert (Hg): Kulturelle Identitäten in der deutschen Literatur des 20. Jahrhunderts. Frankfurt a.M., Paris, Wien u.a. 1998. (= Peter Lang Verlag, Osloer Beiträge zur Germanistik Bd. 19). S. 12.

Deutschen eingehend erforschen zu können. Das Deutsche – als legitimer Nachfolger des Lateinischen – wurde zu einer Sprache der Herrschenden, einer Sprache des Geistes und der Wissenschaft hochstilisiert, die mit „imperialem Gestus“⁸ marginale deutsche Sprachformen wie das Jiddische nicht nur ignorierte, sondern auch diffamierte. In der ersten Phase, die etwa von 1800 bis 1848 zu datieren ist, beginnt die Wahrnehmung des Faches für die Gesamtheit seines Aufgabenbereiches zu entstehen. Vor dem Hintergrund eines zerfallenden und sich neu formierenden Europas, das im Wiener Kongress 1815 seinen Höhepunkt erlebte, entsteht eine „Mythisierung [...]“, die natürlich die fehlende nationale Einigung nur mangelhaft ersetzt.“⁹ Die Germanistik, als Kulturwissenschaft, ist von diesen Ereignissen stark beeinflusst und entwickelt reges (nationalistisches) Interesse an deutschen Minderheitenliteraturen außerhalb des deutschsprachigen Raumes.

Zunächst wurden national-territoriale Begriffe wie Raum, Grenze, Volk und Sprache im allgemeinen Diskurs ideologisch beladen. Sie dienten dazu, das Deutsche als Mission der hohen Kunst und deutschen Lebensart wahrzunehmen. Die Fundamente germanistischer Beschäftigung mit Minderheitenliteraturen wurden in diesem Zeitraum definiert und in mehreren Phasen einer allgemeinen Meinungsbildung unterzogen, die sich im Hinblick auf die deutsche Sprache, ihre Herkunft und Bedeutung im nationalen Kontext zu einem Kanon nationalistischer Paradigmen verdichtete.¹⁰ „Ambivalent, nämlich gleichzeitig auf Bewunderung und Abscheu fixiert, war das deutsche Konzept von Nationalliteratur gegenüber den westlichen Nachbarn, die multikulturelle Vielfalt des Ostens wurde demgegenüber [...] weitgehend ignoriert.“¹¹ Anlässlich des 1. Germanistenkongresses in Frankfurt am Main 1846 gewannen angeregt durch die Arbeit von Jacob Grimm Fragen nach der Bedeutung von Sprache und Volk unweigerlich an Gewicht. Das dort begründete romantisch-nationalistische Selbstverständnis der Germanistik führte zu einer bedenklichen Anfälligkeit des Faches für Volks- und Deutschtümelei.

In weiterer Folge wuchs das Interesse der Germanistik wie der übrigen Wissenschaften einerseits an den bereits genannten Kategorien (von Volk, Nation etc.), als auch in Wechselwirkung dazu an Minderheiten eigener Provenienz. In dieser zweiten Phase, die bis zum Ausbruch des 1. Weltkrieges dauerte, wurden zunächst nur die deutschsprachigen Minderheiten des Auslands als „kulturelle Vorposten Deutschlands“ eng an die sich

⁸ Ibid.

⁹ Ibid., S. 50.

¹⁰ Vgl. Ritter, Alexander: Germanistik ohne schlechtes Gewissen. Unterbrochener Diskurs zur Minderheitenliteratur und die Erneuerung wissenschaftlicher Rezeption. In: ders. (Hg.): Deutsche Minderheitenliteraturen. Regionalliterarische und interkulturelle Perspektiven der Kritik. Mit einer Bibliographie zur Forschung 1970 – 2000. München 2001. (= Verlag Südostdeutsches Kulturwerk). S. 46-69.

¹¹ Ibid., S. 14.

verdichtende Ideologie von Heimat und Einheit gebunden und als Kulturboten instrumentalisiert.

Die anschließenden Kriegshandlungen und ökonomischen Katastrophen verzögerten eine weitere Entwicklung, führten jedoch zu keiner gänzlichen Unterbrechung. Alexander Ritter erklärt sich das verstärkte Interesse an auslandsdeutscher Kultur und deren Ideologisierung in den Nachwehen des 1. Weltkrieges mit einem Bedürfnis nach nationaler Einheit eines politisch-territorial zerteilten Staatsgefüges.¹² Die Enklaven etwa in Rumänien, Böhmen, Mähren oder Russland wurden als Ableger der deutschen Nation verstanden, deren Aufgabe es war, die deutsche Gesinnung im Ausland beispielhaft zu vertreten. Die Zwischenkriegszeit schließlich bietet genug Nährboden für nationalistisch-rassistische Ideen, die mehr und mehr mit germanistischen Ansichtsweisen verquickt werden, um im dritten Reich einer sinnentleerten, dem Rassismus (im wörtlichsten Sinne) verpflichteten Vernichtungsideologie das Wort zu reden.

Die „imperiale Tendenz“¹³ der frühen Germanistik wird in den Strukturen gegenwärtiger germanistischer Wissenschaft nach wie vor stillschweigend verarbeitet und erfährt erst langsam eine Aufweichung. So ist etwa die Exilliteraturforschung der Germanistik eingegliedert und dem Begriff „deutsche Literatur“ untergeordnet. Aus diesem Selbstverständnis des Faches der deutschen Sprache und Literatur gegenüber ist auch das Desinteresse an deutschsprachiger Literatur nicht-deutschsprachiger AutorInnen bzw. von vermeintlichen AusländerInnen geschriebener Literatur zu verstehen, die sowohl in der gegenwärtigen Forschung als auch im Feuilleton eklatant zum Vorschein kommt.

„Wenn wir als Germanisten von deutscher Literatur sprechen, sprechen wir also, wie die Wissenschaftsgeschichte unseres Faches zeigt, von deutscher Nationalliteratur, der Verknüpfung von Dichtung mit dem Konzept einer deutschen Nation, die möglichst alle deutschsprachigen Menschen umfassen sollte. Dieses Konzept ist historisch fraglos gescheitert.“¹⁴

Eine gewisse Ignoranz und Schwerfälligkeit minderheitenspezifischen Thematiken gegenüber sind der Germanistik anzumerken und verhindern eine adäquate Bearbeitung dieser

¹² Vgl. Ritter, Alexander: Germanistik ohne schlechtes Gewissen. Unterbrochener Diskurs zur Minderheitenliteratur und die Erneuerung wissenschaftlicher Rezeption. In: ders. (Hg.): Deutsche Minderheitenliteraturen. Regionalliterarische und interkulturelle Perspektiven der Kritik. Mit einer Bibliographie zur Forschung 1970 – 2000. München 2001. (= Verlag Südostdeutsches Kulturwerk). S. 53.

¹³ Schmidt, Michael: Deutsche Literatur zwischen „Verbindlichkeit der Sprache“ und „kleiner Literatur“. In: Heinrich Detering und Krämer, Herbert (Hg): Kulturelle Identitäten in der deutschen Literatur des 20. Jahrhunderts. Frankfurt a.M., Paris, Wien u.a. 1998. (= Peter Lang Verlag, Osloer Beiträge zur Germanistik Bd. 19). S. 12.

¹⁴ Ibid., S. 13.

Thematiken innerhalb des Faches. Eine „fachwissenschaftliche Binnenperspektive“¹⁵ bestimmt die Sichtweise der Germanistik und führte in der Vergangenheit zu einer Spaltung in Binnen- und Fremdkultur. Nationalistische Tendenzen wurden durch diese Schwarz-Weiß-Darstellung begünstigt und innerhalb des Faches verfestigt. Die voranschreitende Vermengung von vormals isoliert dargestellten Kulturen und Kulturprodukten motiviert jedoch mittlerweile eine Öffnung und Neubewertung des Themenfeldes insbesondere jener germanistischen Betrachtungsweisen, die sich mit interkulturellen Belangen beschäftigt. Mit dem Ziel, die Wahrnehmung von Minderheitenliteraturen in ihrer Verflechtung mit der deutschsprachigen Literaturgeschichte und der deutschen Sprache vorurteilsfreier gewährleisten zu können, findet seit den 80er-Jahren ein reger Diskurs um Kulturbegriffe und Anwendbarkeiten germanistischer Kategorien in der Fremdeheitsforschung statt.

1.2 Das Deutsch-Ausländische in der deutschen Literaturlandschaft

Wie wir feststellen konnten, hat sich die deutsche Sprache im Einklang ihrer kulturwissenschaftlichen Apparate seit dem Beginn des 19. Jahrhunderts sukzessive in die Gegenrichtung bewegt und eine Öffnung zu nicht-deutschsprachigen Autoren erschwert, mit Klischees behaftet oder verlangsamt. Zudem sind die Auswirkungen der national-sozialistischen Jahre und des 2. Weltkrieges ein weiteres, nicht zu unterschätzendes Hemmnis für respektvollen und offenen Umgang zwischen Gesellschaft, Literatur und Wissenschaft. Dieser Kulturimperialismus deutscher Prägung traf jedoch auf Emanzipations- und Gegenbewegungen, die seine kontraproduktiven Strukturen und Mechanismen aufzudecken begannen.

Als ab den 60er Jahren des vergangenen Jahrhunderts eine staatlich kontrollierte Einwanderung von Arbeitskräften nach Österreich und in die Bundesrepublik Deutschland begann¹⁶, wurde auch der Grundstock für eine literarisch-journalistische Beschäftigung mit dem Thema AusländerInnen gelegt. Die Annahme, billige Lohnarbeitskräfte für kurze Zeit ins Land holen, mit dem Aufbau beschäftigen und wieder zurückschicken zu können, musste schon an der Tatsache scheitern, dass diese begannen, sich ein Leben in ihrem „Gastland“ zu

¹⁵ Ritter, Alexander: Germanistik ohne schlechtes Gewissen. Unterbrochener Diskurs zur Minderheitenliteratur und die Erneuerung wissenschaftlicher Rezeption. In: ders. (Hg.): Deutsche Minderheitenliteraturen. Regionalliterarische und interkulturelle Perspektiven der Kritik. Mit einer Bibliographie zur Forschung 1970 – 2000. München 2001. (= Verlag Südostdeutsches Kulturwerk). S. 99.

¹⁶ Vgl. Münz, Rainer, Wolfgang Seifert und Ralf Ulrich: Zuwanderung nach Deutschland. Strukturen, Wirkungen, Perspektiven. Frankfurt a. Main 1999. (= Campus Verlag). Fassmann, Heinz und Rainer Münz: Migration in Europa. Historische Entwicklungen, aktuelle Trends, politische Reaktionen. Frankfurt a. Main 1996. (= Campus Verlag).

erarbeiten. War die Basis für eine gesicherte, finanziell bessersituierte¹⁷, wemgleich immer noch der unteren Schicht der Gesellschaft angehörendes Existenz geschaffen, konnten die Familien nachgeholt werden. Diese ungeplante Bereicherung großer Teile deutschsprachiger Gebiete traf auf ein wachsendes Interesse des Feuilletons. Die journalistische Bearbeitung der Lebenswelt von ArbeitsmigrantInnen wurde als Reportageliteratur veröffentlicht, die sich der Aufdeckung von Missständen sozialer und gesellschaftlicher Natur verschrieb.¹⁸ Hier wurde jedoch von außen, von Nicht-Betroffenen über die Bedingungen der ArbeitsmigrantInnen berichtet. Die Reportageliteratur darf daher als ein weiterer Fremdeingriff in die Sphäre der „Gastarbeiter“ gewertet werden. Sie ist kein Ausdruck eigenen literarischen Bemühens, sondern entspricht der Stimme der Mehrheitskultur, die sich zum Selbstzweck engagiert.

1.2.1 Die „Gastarbeiterliteratur“ – Erste Emanzipationsversuche einer Gegenbewegung

Die ersten Texte nicht-deutschsprachiger AutorInnen in deutscher Sprache fanden gegen Ende der 80er-Jahre ihren Weg in die Öffentlichkeit. Sie wurden hauptsächlich über Anthologien in Umlauf gebracht. Wesentlich an der Entwicklung der Literatur von MigrantInnen beteiligt sind die Autoren Gino Chiellino, ursprünglich aus Italien stammend, und Rafik Schami, der uns späterhin noch beschäftigen wird. Dieser Literatur kam als „Gastarbeiterliteratur“, wie sie sich selbst nannte, zunächst eine wichtige Rolle in der Emanzipation der Lebenswelt von in Deutschland lebenden MigrantInnen zu. Es sollte nicht mehr nur der Blick von außen auf die „Anderen“ geworfen werden (wie es noch in der Reportageliteratur der Fall war), sondern die „Anderen“ sollten zu Wort kommen. Der Gestus des Aufdeckens wird beibehalten, Gastarbeiterliteratur sollte als Instrument dienen, die gesellschaftlichen „Platzzuweisungen“ sichtbar und durch dieses gesteigerte Erkennen veränderbar zu machen

„Die Literatur der Gastarbeiter trägt in sich eine konstruktive Gesellschaftskritik. Sie schöpft aus den jeweiligen Traditionen der Herkunftsländer und aus der Erfahrung des Gastarbeiterdaseins. Dabei werden Elemente der Tradition bewußt verarbeitet und in ihrem Zusammenspiel mit der hiesigen beleuchtet. Die Erfahrung des Gastarbeiterdaseins ist unentbehrlich bei der Aufdeckung des Mechanismus der Platzzuweisung, die Gastarbeiter zur Randgruppe in einer technisierten Gesellschaft macht. Eine Platzzuweisung, die die Keime eines neuen Rassismus in einer modernen Gesellschaft aufwachsen läßt.“¹⁹

¹⁷ Im Vergleich zum Ursprungsland.

¹⁸ Bekannte Journalisten in der Tradition des investigativen Reportagejournalismus waren Egon Erwin Kisch (1885 - 1948) und Günther Wallraff (* 1942).

¹⁹ Franco Biondi und Schami, Rafik: Mit Worten Brücken bauen! Bemerkungen zur Literatur von Ausländern. In: Meinhardt, Rolf: Türken raus. Reinbek o.J. (= Rowohlt). S. 71. zitiert bei Rösch, Heidi: Migrationsliteratur

Eine selbstbewusste Literatur jenseits des etablierten Kanons, die sich unmittelbar den Themen immigrierter Gastarbeiter widmen sollte, war das Ziel dieser literarischen Anstrengungen. Als erste Emanzipation einer marginalen Literatur gegenüber der Vereinnahmung durch die germanistische Literaturforschung entwarfen Franco Biondi und Rafik Schami ihr Konzept der „Gastarbeiterliteratur“ als „Literatur der Betroffenheit“. In den 80ern lediglich auf den missverständlichen Titel „Gastarbeiterliteratur“ reduziert, findet dieser Terminus Eingang in die germanistische Forschung. Er dient zunächst dort wie hier der Abgrenzung von Irmgard Ackermanns Ausländerliteratur-Begriff. Die Gastarbeiterliteratur soll jedoch zudem – so war es von den Autoren intendiert – eine Sensibilisierung für die Probleme und Lebenswelten der GastarbeiterInnen bedeuten. Sie stellt die Funktion der Literatur ins Zentrum der Betrachtung und fordert auf, mehr als nur die bloße biographische Zugangsweise gelten zu lassen.

„Literatur der Betroffenheit meinte nie ausschließlich die Literatur von betroffenen ArbeitsmigrantInnen, sondern von Anfang an die Literatur, die aus Betroffenheit über die Situation von ArbeitsmigrantInnen geschrieben wurde.“²⁰ Die Literatur der Betroffenheit entwarf ein Ensemble an Diskursen zum Thema Mehrheitsbevölkerung versus Minderheitsbevölkerung und eröffnet hinsichtlich des marginalen Status von Gastarbeiter-AutorInnen die Diskussion über kulturelle Rassismen und moderne Ausgrenzungstaktiken. Als verbindende Sprache ist explizit das Deutsche vereinbart. Es wird selbstbewusst als Gastarbeiterdeutsch präsentiert und ist eine nicht zu übersehende Herausforderung an die Kultur des Gastlandes, sich in den Kommunikationsprozess einzuklinken. Einige wenige reagieren darauf: Der Verlag Con aus Bremen veröffentlicht die Reihe „Südwind Gastarbeiterdeutsch“ in seinem Programm, die wissenschaftliche Beschäftigung nimmt (etwa durch Irmgard Ackermann) erste seriöse Züge an.

1.2.2 Die PoLiKunst – Organisation polynationaler Kunstinteressen

Einige immigrierte Autoren beginnen sich zu organisieren, unter ihnen Rafik Schami, Franco Biondi und Gino Chiellino. Sie gründen 1980 den polynationalen Kunst- und Literaturverein PoLiKunst, der in seinem Jahrbuch und von ihm organisierten Veranstaltungen auf sich und die Anliegen der Gastarbeiterliteratur aufmerksam macht.

im interkulturellen Kontext. Eine didaktische Studie zur Literatur von Aras Ören, Aysel Özakin, Franco Biondi und Rafik Schami. Frankfurt am Main 1992. (= Verlag für Interkulturelle Kommunikation, Interdisziplinäre Studien zum Verhältnis von Migrationen, Ethnizität und gesellschaftlicher Multikulturalität, Bd. 5). S. 21.

²⁰ Rösch, Heidi: Migrationsliteratur im interkulturellen Kontext. Eine didaktische Studie zur Literatur von Aras Ören, Aysel Özakin, Franco Biondi und Rafik Schami. Frankfurt am Main 1992. (= Verlag für Interkulturelle Kommunikation, Interdisziplinäre Studien zum Verhältnis von Migrationen, Ethnizität und gesellschaftlicher Multikulturalität, Bd. 5). S. 22.

„Der Begriff der ‚Gastarbeiterliteratur‘ wurde von Franco Biondi und Rafik Schami (selbst-) ironisch verwendet und auch innerhalb der PoliKunst-Bewegung und ihrer Vorläufer äußerst kontrovers diskutiert [...]. Die Betonung der GastarbeiterInnen als LiteraturproduzentInnen führte einerseits zu einer rigorosen Ablehnung dieser Literatur vor allem in der literaturwissenschaftlichen Diskussion, die ihr mangelnde ästhetische Qualität bescheinigte. [...] Andererseits führte dies aber auch zu einem wahren Boom von Sozialreportagen von und über ArbeitsmigrantInnen, später auch Flüchtlingen und anderen ImmigrantInnengruppen. Berichte oder schlichte Erzählungen aus dem Milieu der ArbeitsmigrantInnen, (Auto-) Biographien und Erfahrungsberichte Betroffener wurden als Geschichte(n) in der Tradition der ‚oral history‘ gesammelt.“²¹

Aus der Forderung heraus, die Situation der GastarbeiterInnen in Deutschland, ihre strukturell diskriminierte, durch Institutionalisierung von Marginalisierung hervorgebrachte Situation mithilfe der Literatur darzustellen und medial präsenter zu machen, entstand die PoliKunst-Bewegung. Sie bot verschiedensten AutorInnen Raum für Veröffentlichung. Die PoliKunst-Bewegung stellt den ersten Versuch dar, Minderheitendiskurse in sich zu bündeln und so verstärkt nach außen zu treten. Die Wichtigkeit ihrer Sprachrohr-Funktion in der Etablierung minderheitenspezifischer Themen im Mainstream darf nicht unterschätzt werden.

Vor diesem Hintergrund gewinnt die deutsche Sprache als Sprache des Gastlandes und Trägerstoff der Diskriminierung deshalb an Bedeutung. Nur in der Mehrheitssprache kann das erreicht werden, was die PoliKunst-Bewegung anstrebt: ein öffentlicher Diskurs über die Strukturen und Praxen von Diskriminierung gesellschaftlich Marginalisierter. Nur in der Sprache der Mehrheit kann dieses Vorhaben auch als Angebot an ein einheimisches Publikum gelten, sich an Diskussionen zu beteiligen. Es wurden daher ausschließlich Texte in deutscher Sprache veröffentlicht.

Die PoliKunst-Bewegung verstand sich als ein Vorhaben „von unten“. Zum Zwecke des sichtbaren Protestes gegen strukturelle Diskriminierung (etwa des kultur- und Literaturbetriebes) wurde deshalb der Schwerpunkt auf unbekannte und vom Literaturbetrieb zum Teil bis in die Gegenwart erfolgreich ignorierte AutorInnen gelegt. „Sie beurteilt die Migrationsliteratur aufgrund ihrer kulturpolitischen Wirkung und beschreibt sie als eine Bewegung [...] in drei Phasen: ausgehend von der ersten Phase der Realitätsverarbeitung durch Schreiben in der Herkunftsphase über die zweite ‚Phase der Protestliteratur‘, die sich multinational organisiert und sich der deutschen Sprache als Literatursprache bedient, begibt

²¹ Rösch, S. 25.

sich die Migrationsliteratur im Rahmen des multinationalen Kontakts in die dritte [...] Phase der Individualisierung einzelner AutorInnen.²²

Die Vereinzelung der Mitglieder der PoliKunst-Bewegung wurde zum Teil öffentlich ausgetragen – wie im Falle Rafik Schamis und Franco Biondis – und hatte den Zerfall der Gruppe zur Folge. Von der sozial- und literaturwissenschaftlichen Warte aus gesehen, sind die Äußerungen der Bewegung zu Themen der Immigration, der Diskriminierung und des Alltages in Deutschland lebender Minderheiten als direkter Ausdruck Betroffener von unschätzbarem Wert für ihnen nachfolgende Tendenzen in Forschung und Gesellschaft. Praktisch gesehen war die Individualisierung verschiedener an der Bewegung beteiligter AutorInnen eine Konsequenz des sich entwickelnden und verändernden Bewusstseins von MigrantInnen- und Migrationsliteratur. Durch das Einwirken der PoliKunst-Bewegung begannen sich die Verhältnisse langsam zu verändern: PoliKunst hinterließ durch sozilliterarisches Engagement und mediale Aktion zunächst innerhalb der eigenen Reihen und später in den nachfolgenden ethnologischen und soziologischen Forschungen der 70er Jahre ihre Spuren und war ein wichtiger Schritt zur (Selbst-)Bewusstwerdung von Minderheitendiskursen innerhalb der deutschen Literatur der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts.

1.3 Wissenschaftliche Ansätze für eine Arbeit mit Migrationsliteratur

Als direkte Auswirkung der ersten emanzipatorischen Äußerungen von ImmigrantInnen entstand ein spürbares Interesse der sozial- und kulturanthropologischen Wissenschaften. Im Mittelpunkt stand zunächst die Arbeitsmigration als eine auf der Hand liegende Thematik der Zeit. Eine Vielzahl an Veröffentlichungen stellte den Lebens- und Arbeitsalltag nach Deutschland Immigrierter in den Mittelpunkt ihrer Betrachtungen. „Diese dokumentarische GastarbeiterInnenliteratur fand auch bereits sehr viel früher als fiktionale Texte im Rahmen des zweitsprachigen [...] oder interkulturellen Unterrichts [...] Anwendung.“²³

1.3.1 Die Literaturwissenschaft auf Begriffssuche

Es geht in der Diskussion nach wie vor um den von Schami und Biondi geprägten Begriff der „Literatur der Betroffenheit“. „Franco Biondi und Rafik Schami verstehen Betroffenheit als Auseinandersetzung mit gesellschaftlichen Missständen aus der Perspektive von Beteiligten und in Auseinandersetzung mit Gegenstrategien von Betroffenen. Im Rahmen der ‚Literatur zum Thema Arbeitsmigration‘ wird Betroffenheit ausschließlich als eine (auto-)biographische

²² Rösch, S.23.

²³ Ibid., S. 25.

Betroffenheit verstanden, die eine dokumentarische Schilderung der Alltagserfahrungen Betroffener ermöglicht.“²⁴

Es ist bei der Beschäftigung mit der erwähnten Literatur an den Zugängen von „außen“, gemeint sind Zugänge von deutscher Seite, eine Verfestigung des biographisch orientierten Zuganges zu erkennen. Während die Betroffenen und indirekt Betroffenen²⁵ sich selbst in einen kulturpolitisch relevanten Diskurs mit der Mehrheitsgesellschaft stellen, ist der Zugriff von außen einer Vereinfachung unterlegen: In den Kanon wird aufgenommen, was dem (auto-) biographischen Prinzip untergeordnet werden kann. Eine Mehrheits- und durchaus zum Teil Interessensgesellschaft versucht so, die Handhabung einer für sie nicht greifbaren kulturellen Materie zu erreichen und dabei die Oberhand zu behalten.

Immacolata Amodeo geht in ihrer Kritik an der Kategorie der Betroffenheit noch einen Schritt weiter, indem sie konstatiert, dass,„[...] ästhetische Fragen in Bezug auf die Literatur ausländischer Autoren [...] vor allem in den Beiträgen, welche nicht von den Autoren selbst stammen – bisher weitgehend ausgeklammert worden sind und zwar häufig mit dem Verweis auf die Betroffenheit.“²⁶ Sie sieht in diesen Ansätzen eine weitere Reduzierung des Gehaltes auslandsdeutscher²⁷ Literatur zugunsten einer marginalen Kategorisierung: „Literaturen der Betroffenheit unterstellt man, daß sie aus einem autobiographischen Impuls heraus entstehen und daß sie [...] auf die Darstellung einer persönlichen Lebenssituation abzielen.“²⁸ Sie sind weiters eine Konsensliteratur, die mithilfe von sprachlichen Mitteln Konflikte beilegen will und nicht dem Weg der Konfrontation mit der Mehrheitskultur folgt.²⁹ Die Literatur ausländischer AutorInnen sei jedoch jenseits eines „Biographengenerators“³⁰ zu verorten, um eine geeignete Beschreibung des Themenfeldes zu ermöglichen.

In diesem Sinne ist für mich die Ansicht Angelika Hellers, die in ihrer Arbeit zum Motiv der Blutrache³¹ die Kategorie Betroffenheit allgemein als „Betroffenheit über...“ formuliert, zu relativieren: Zwischen dem literarischen und wissenschaftlichen Betroffenheitsbegriff

²⁴ Rösch, S. 26.

²⁵ Sowohl Schami als auch Biondi übten zwar in ihren Anfangsjahren in Deutschland alle möglichen Arten von Arbeiten aus, gehörten jedoch schon damals zu einer „Elite“ der MigrantInnen, die auf gute Schulbildung, Umgangsformen und ein laufendes Studium verweisen konnten. Insofern ist es durchaus berechtigt, sie als indirekt Betroffene einer *ArbeiterInnen*-Literatur zu sehen.

²⁶ Amodeo, Immacolata: *Die Heimat heißt Babylon. Zur Literatur ausländischer Autoren in der Bundesrepublik Deutschland*. Opladen 1996. (= Westdeutscher Verlag). S. 22.

²⁷ Hier im Sinne von in Deutschland produzierter ImmigrantInnenliteratur.

²⁸ Amodeo, S. 23.

²⁹ Zu einer ausführlichen Besprechung der Kategorie Betroffenheit siehe: Amodeo, S. 22 - 32.

³⁰ *Ibid.*, S. 27. „Literaturen der Betroffenheit haben therapeutische, kathartische Funktion auch (und vor allem) für die, welche selbst nicht zu den jeweiligen (Rand-)Gruppen gehören, also für die ‚Mitte‘, die sich so ihrer ‚Ränder‘ versichert.“

³¹ Vgl.: Heller, Angelika: *Das Motiv der Blutrache in Rafik Schamis Roman Die dunkle Seite der Liebe*. Wien 2005. (= Diplomarbeit des Institutes für Deutsche Philologie). S. 29.

bestehen Unterschiede. Biondi und Schami betonen die Literatur der Betroffenheit als beides: Texte von Betroffenen und engagierte Texte der Betroffenheit. Dies beinhaltet auch Texte jener Verfasser, die sich nicht zur Sphäre der Arbeiter zählen konnten, wie etwa StudentInnen mit Migrationshintergrund. Die Argumentation seitens der Autoren ist verständlich, hätten sie doch aus der eigenen intellektuellen Position, die sie in der Debatte vertraten, nicht argumentieren oder produzieren können, ohne sich massiver Kritik auszusetzen. Hingegen zeigt Amodeo schlüssig, dass die wissenschaftliche Debatte auf anderem Terrain stattfindet, zwar die Kategorie „Betroffenheit“ aufgreift, sich jedoch anderer Ursprünge und Mechanismen bedient, um zu ihren Schlüssen jenseits der Literatur zu finden.³²

Die Ablehnung der wissenschaftlichen Gemeinschaft dem Konzept der Literatur der Betroffenheit gegenüber macht es für die Germanistik notwendig, auf ihre eigene Methodenlosigkeit zu reagieren.³³ Ein wesentlicher erster Beitrag zur Thematik kommt von Irmgard Ackermann, die zu Beginn der 80er Jahre im deutschen Sprachraum die Kategorie der „Ausländerliteratur“ geprägt hat. Sie war außerdem Herausgeberin verschiedener Anthologien zu dieser Thematik. Mit dem Konzept „Ausländerliteratur“ sollte diejenige Literatur des deutschsprachigen Raumes erfasst werden, welche einerseits von (Arbeits-)MigrantInnen stammt, andererseits von Flüchtlingen, SystemmigrantInnen (in Österreich und Deutschland handelt es sich hierbei um jene aus den Ostblockstaaten) und Auslandsdeutschen, für welche Deutsch nicht als Muttersprache fungiert. In der germanistischen Literaturwissenschaft hat sich jedoch der Begriff Migrationsliteratur durchgesetzt, weil er dem negativ konnotierten und von der Politik instrumentalisierten Terminus „Ausländer“ ein neutrales Bild gegenüberstellt. Zeitweise wird auch der Begriff der ImmigrantInnenliteratur verwendet, konnte sich jedoch international nicht durchsetzen. Einzig als wissenschaftliches Antonym zur Exil- oder EmigrantInnenliteratur ist er noch gebräuchlich, wenngleich veraltet.

Ackermanns Kategorie der MigrantInnenliteratur (AusländerInnenliteratur) versucht die Definition des Gegenstandes mithilfe der Biographie der AutorInnen. Werkimmanente (Inhalt der Texte, Formen, ästhetische Prinzipien etc.) und gruppenspezifische Aspekte (z.B.

³² Vgl.: Amodeo, S. 22-32. „Die Kategorie der Betroffenheit ist eine Möglichkeit für die Literaturgeschichtsschreibung und –wissenschaft, an der Selbstkritik der Nation mitzuwirken, moralisch auf die Gesellschaft einzuwirken und sich bestimmten (Rand-)Gruppen zu nähern. Allerdings stecken in der Anwendung dieser Kategorie auch zahlreiche Gefahren: Texte werden verwaltet, indem sie als Texte von Betroffenen, d.h. von bestimmten (Rand-)Gruppen, kategorisiert werden. [...] Durch die Beurteilung dieser Texte nach moralischen (und nicht nach ästhetischen) Kriterien setzt sich innerhalb der Institution Literatur der Ausschlußmechanismus und die Marginalisierung, mit denen die vermeintlich Betroffenen lebensweltlich konfrontiert sind, fort.“ Ibid., S. 32.

³³ Eine überblicksartige aber dennoch gebräuchliche Zusammenfassung des Forschungsstandes bis 1996 findet sich bei: Amodeo, S. 12 – 22.

türkische Autoren in der BRD) kommen in dieser Kategorie nicht zur Sprache.

Herkunftskulturelle Gesichtspunkte stehen bei der Betrachtung der MigrantInnenliteratur im Vordergrund und sollen eine positiv konnotierte Rezeption als Bereicherung der deutschen Literaturlandschaft ermöglichen. Dadurch wird jedoch die Fülle an Material, die uns diese Literatur zu liefern im Stande ist, nicht erfasst. Konzentriert sich ein Konzept – wie es jenes der Gastarbeiter– und Ausländerliteratur tut – auf den biographischen Ansatz, d.h. es werden nur AutorInnen mit Migrationshintergrund in den Kanon aufgenommen, so bleiben etwa autochthone, sexuelle und religiöse Minderheiten unbeachtet.

1.3.2 Hierarchisierende Tendenzen philologischer Arbeit

Auch rein ethnologische oder soziologische Zugänge, die sich der Kriterien ethnischer Zugehörigkeit und soziologischer Determination bedienen, um das Feld Migrationsliteratur zu definieren, scheitern an einer zu engen, alleine ihrem Fach verhafteten Argumentation, die die Literatur nicht–deutschsprachiger AutorInnen deutscher Sprache nicht in ihrer Gänze erfassen kann. Als Beispiel einer exkludierenden, hierarchisierenden Vorgehensweise dient Heidi Rösch und Immacolata Amodeo hier Horst Hamm, Autor verschiedener Abhandlungen über „Gastarbeiterliteratur“.³⁴ Er bedient sich der ethnologisch–soziologischen Herangehensweise, um innerhalb der Literaturwissenschaften den Beweis für die Richtigkeit derselben anzutreten. Dabei trifft er, so betont Rösch, eine ihm gemäße Auswahl an Texten, die ihn bei seiner Arbeit unterstützen. AutorInnen, die aus dem Rahmen fallen, werden kurzum nicht zur Kenntnis genommen. Die „authentische Literatur“³⁵, die er in seiner Dissertation als Kategorie anstelle der Gastarbeiter–Literatur anführt, lässt in der Benennung schon den Drang zur Eindeutigkeit erkennen: Gesucht wird der authentische, im Wahrheitsgehalt höchste Aussagewert, den er bei den Sozialwissenschaften zu finden glaubt, weil diese im Gegensatz zur Literaturwissenschaft in puncto Migration auf einen umfassenderen Apparat an wissenschaftlichen Möglichkeiten verweisen können. So stülpt er der Literatur die Thesen der Sozialwissenschaften über, ohne zu überprüfen, ob deren Paradigmen in ihrer Erfüllung finden. Dabei werden vorwiegend dokumentarisch–realistisch orientierte Texte in die Sichtung aufgenommen, fiktive, lyrische oder phantastische Literatur findet keine Beachtung. Wichtigen Facetten des künstlerischen Schaffens – etwa lyrischen Ansätzen oder romanhaftem Schreiben – bleibt somit eine Erklärung vorenthalten, ohne dass diese Lücke

³⁴ Im folgenden beziehen sich beide auf Hamm, Horst: *Fremdgegangen – freigeschrieben*. Würzburg 1988. (=Königshausen & Neumann). Vgl.: Rösch, S. 25ff. und Amodeo, S. 40.

³⁵ Eine in sich schon zu problematisierende Beschreibung, stellt man die Frage nach dem Bezugspunkt dieser Authentizität.

benannt würde. Für Amodeo ist Hamm in seiner philologischen Arbeit zu ungenau und leistet sich offensichtliche Fehler, „[...] die den Charakter einer ‚Germanistik zweiter Klasse‘ haben [...]“.³⁶

Solche Urteile germanistischen Arbeitens über literarisches Schaffen stellen das Bestreben als hoffnungslos dar, Migrationsliteratur und verwandte Formen in ihrem adäquaten Kontext weitestgehend wertfrei zugänglich, versteh- und erklärbar zu machen. Es spielt keine Rolle, welche Qualität diese Literatur besitzt – als Kriterium ist Qualität ein höchst subjektiver Ansatz –, sondern wo sie verortet und wie ihre Funktion erkannt wird. Anregungen aus benachbarten Wissenschaften sind in diesem Sinne hilfreich, besonders wenn sie über mehr Erfahrung, Material und Methode verfügen, Migration und migrationsrelevante Themen zu behandeln. So sollen (Sozio-)Linguistik, Pädagogik, Ethnologie, Soziologie, Psychologie oder die Cultural Studies die literaturwissenschaftliche Arbeit bereichern. Auch eine Näherung hin zur vergleichenden Literaturwissenschaft ist einer Konzeptbildung mit Sicherheit einträglich. Doch bin ich der festen Überzeugung, dass eine Wissenschaft der hybriden Kulturgüter, der literarischen, bildnerischen, musikalischen³⁷ Zwischenräume nicht auf einer Wissenschaft alleine basieren kann, sondern sich vieler Ansätze bedienen und das jeweilige Ziel ihrer Betrachtungen aufmerksam aus mannigfaltigen Blickwinkeln erörtern und prüfen muss, um eine geeignete Erklärung des sensiblen und noch jungen Sujets der Migrationsliteratur zu gewährleisten. Ein widerspruchsfreies Bild kann dabei nicht entstehen, Widersprüche sind vielmehr als konstitutiver Teil dieses sich bewegenden Genres zu verstehen.

Die Literatur, von der wir sprechen und die sich gerade in ihrer Aufbauphase befindet, landet ansonsten wieder dort, wo sie von der Mehrheitskultur ohnehin schon zu oft platziert wurde: ganz unten auf der hierarchischen Leiter. „Hierarchisierende Äußerungen haben, was nicht selten vorkommt, den Effekt, die Idee einer ‚Wohltätigkeitsgermanistik‘ zu vermitteln.“³⁸ Und auf moralische Almosen – das zeigen schon alleine die beiden Exponenten literarischen Schreibens, die ich für diese Arbeit gewählt habe – sind diese AutorInnen nicht angewiesen. Ich sehe sie vielmehr als Wegbereiter einer neuen Kulturpraxis, die insbesondere in der Form des Romans und – stärker noch – im Film als seinem ungemein populäreren bildlichen Pendant ihre Ursprünge hat.

³⁶ Amodeo, S. 40.

³⁷ Und wiederum ihrer Mischformen.

³⁸ Amodeo, S. 40.

1.3.3 Vorschläge zur Ansicht – Wie kann eine amorphe Literatur erkannt werden?

Wie kann nun etwas, das sich dem Prozesshaften der Welt widmet, dem Verändern der Gesellschaft verschreibt, einer eindeutigen Definition genügen? Das schwierige Unterfangen, diese Literatur quasi dingfest zu machen, muss unweigerlich scheitern, weil sich das von uns gewählte Feld der Migrationsliteratur parallel zu dem ihr immanenten Feld gesellschaftlicher Konventionen mit verändert. Eindeutigkeit ist in diesem Sinne kein Wesensmerkmal dieser Literatur, die eher deren Gegenteil anstrebt. Es werden zwar gewisse Formen literarischen Schreibens bevorzugt, weil sie der eingeforderten Sprachenvielfalt den passenden Rahmen bieten, die Grenzen dieser Formen werden jedoch ebenso aufgeweicht und neu definiert, stehen ebenso zur Verhandlung wie der Inhalt und die Perspektive.

1.3.3.1 Über die Bezeichnung eines Feldes³⁹

So stellt sich uns die leidige Frage nach der zweckdienlichen Kennzeichnung eines schwer zu umreißenden Themenfeldes. Wie wir bereits erkennen mussten, ist die bisher im Gebrauch befindliche Terminologie denkbar ungeeignet, sich der Literatur des Zwischenraumes zu nähern. Gerade das Deutsche mit all seinen Konventionen und (sprachlichen) Traditionen verhindert eine möglichst keimfreie Handhabung. Dieser Umstand führt zu lähmenden wissenschaftlichen Kreisbewegungen, die eine noch junge, interkulturelle, germanistische Literaturwissenschaft unnötig an der Theoriebildung hindern. Das Interesse gerade junger GermanistInnen an der Migrationsliteratur steigt, das beweist vor allem die wachsende Zahl an Diplomarbeiten in diesem Feld. Ihnen steht jedoch in der jüngeren Vergangenheit eine relativ geringe Zahl an umfangreicheren Texten gegenüber, die den Weg in die Öffentlichkeit gefunden haben. Das Gros der Publikationen wird über einschlägige Zeitschriften und Feuilletons herausgegeben, weshalb einige Texte schwer bis gar nicht zugänglich sind. Eine einheitliche Theoriebildung wird so logistisch unnötig behindert. Zur Überwindung dieser Hürden seien hier einige Vorschläge unterbreitet, die vielleicht dazu beitragen könnten, schneller und effizienter voranzuschreiten.

Wörter wie Gast, Fremde/r oder ArbeiterIn und Kombinate daraus, die in vergangenen Diskussionen gebräuchlich waren, stoßen gegenwärtig auf starke Ablehnung, weil sie politisch instrumentalisiert werden und sich in einem ständigen Wechselspiel zwischen (mehrheits-)gesellschaftlicher Realität und populistischem Kalkül auf einem ideologisch mehrdeutigen Feld behaupten müssen. Sie werden nahezu täglich neu verhandelt und sind

³⁹ Zur Definition des Feldbegriffes siehe: Bourdieu, Pierre: Die Regeln der Kunst. Frankfurt am Main 1999. (= Suhrkamp, tb wissenschaft 1539). S. 340 – 353, S. 365 – 371 & S. 395 – 400.

deshalb ständigen Angriffen antirassistischer Argumentation ausgesetzt. Die Ablehnung seitens einer auf Zwischenraumliteratur spezialisierten Wissenschaft, einer Forschung, die eindeutig Stellung gegen rassistisches Handeln und Denken zu beziehen hat, ist ihnen sicher. Des Weiteren stehen diese Wörter – wir haben es weiter oben versucht zu zeigen – in der historischen Tradition der Idee eines Nationalstaates als dem Mittelpunkt eines Volkes. Dies wirkt kontraproduktiv auf jegliche Debatten. Migration wiederum beschreibt nur eine der Praktiken, die zur Konstitution jener Literatur führen, welche hier behandelt wird. Dies verursacht eine weitere Abkehr vom eigentlichen Thema. Die vorläufige Lösung des Problems liegt vielleicht nicht in einer deutschsprachigen Terminologie. Ich möchte hier von einem sprachlogischen Standpunkt aus argumentieren und ein Konzept vorschlagen, das sowohl einer gewissen politisch-argumentativen Neutralität entspricht, als auch den wissenschaftlichen Anforderungen gerecht werden kann: das Konzept der *Xenographie*. Das Wort an sich erlaubt uns Zugang von mehr als einer Seite. Zunächst die etymologische Möglichkeit einer Sichtweise: Wir haben es mit Wörtern griechischer Herkunft zu tun, „xenos“ und „graphein“, von denen das eine, xenos, uns zunächst mehr interessieren soll. „Xenos“ (gr. ξένος, Plural: xenoi) ist ein sehr vielschichtiger Begriff der griechischen Antike, er beschreibt verschiedene Konzepte, die ihren Bogen vom rituellen Freund bis hin zum feindlich empfundenen Fremden spannen.⁴⁰

„Die Bedeutung des Wortes ξένος besitzt als Adjektiv wie als Substantiv in der altgriechischen Sprache und zwar seit Homer eine interessante Spannweite; neben seiner Hauptbedeutung, die des ‚Fremden‘, umfaßt ξένος einige Nebenbedeutungen, die man schematisch folgendermaßen darstellen kann: A) ξένος, η, ον (adj.) fremd, landfremd, ausländisch. In übertragenem Sinn: 1. fremdartig, seltsam, unpassend. 2. fremd, unbekannt, unbeteiligt (an etwas); (Genitivbildung). B) ξένος (Subst.) Fremdling, Nichtbürger. In übertragenem Sinn: 1. Gastfreund, Gastwirt, Freund. 2. Söldner. ξένοη, ή (Subst.) Ausland.“⁴¹

Im Gegensatz zum Deutschen, wo der Fremde als Gast und potentieller Feind über die Jahrhunderte einer beständigen Negativierung unterlegen war, die ihn vom Eigenen und

⁴⁰ Für eine detaillierte Darstellung des Verhältnisses zum Fremden in der griechischen und römischen Antike siehe: Dihle, Albrecht: Die Wahrnehmung des Fremden im alten Griechenland. Akademievorlesung gehalten am 29. Oktober 2002. Hamburg 2003. (= Joachim Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften, Verlag Vandenoek & Ruprecht). Sowie: Demandt, Alexander: Patria Gentium – das Imperium Romanum als Vielvölkerstaat. In: Bade, Klaus J. (Hg.): Die multikulturelle Herausforderung. Menschen über Grenzen – Grenzen über Menschen. München 1996. (= Verlag C.H. Beck, Becksche Reihe 1184).

⁴¹ Mentzou, Maria: Der Bedeutungswandel des Wortes „Xenos“. Die byzantinischen Gelehrtengedichte und die neugriechischen Volkslieder über die Fremde. Hamburg 1964. (= Dissertation der Philosophischen Fakultät der Universität Hamburg). S. 3. Siehe dort auch zu einer detaillierten Ausbreitung der Wortgeschichte.

Privaten trennen sollte⁴², war der Fremde des antiken Griechenland keiner so eindeutigen Haltung ausgesetzt, galt doch auch als fremd, wer nicht zur eigenen Familie gehörte oder sich in keinem klar definierten Naheverhältnis zur bezeichnenden Person oder Gruppe befand. Das öffnet das Wort *xenos* für eine Reihe von Konzepten, die dem Äquivalent deutscher Sprache etymologisch verwehrt bleiben. Das griechische Wort für schreiben, (ein-)ritzen und malen, „graphein“, kann hier ebenfalls als Bezeichnung von etwas dienen, dass von der Praxis des Übersetzens bis hin zur Deskription von kulturellen Prozessen reicht. Die etymologische Determination lässt also einigen Spielraum für unser Vorhaben frei. Wie sieht es aber in der Kombination beider Wörter miteinander aus? Ist Xenographie als Konzept schon determiniert oder bewegen wir uns auf freiem Feld?

Xenographie ist zunächst einmal, wörtlich übersetzt, die *Schreibung des Fremden* im doppelten Wortsinn: Es ist die *Beschreibung* des Fremden, der damit als Kategorie definiert und zugeordnet wird, und es ist die *Zuschreibung* des Fremden, der seine Lebensweise, Denkart und Handlungsmuster in einen neuen Rahmen integriert. Xenographie umfasst weiters als wissenschaftliche Kategorie sowohl historische⁴³ als auch sprachwissenschaftliche Aspekte, die die Gewohnheit, Fremdwörter in der originalen Schreibweise zu übernehmen, sie aber in der eigenen Sprache auszusprechen, zur zentralen Praxis der Xenographie erklärt. Die Wortkategorie hierfür ist das Heterogramm bzw. Allogramm, worunter man „[...] in entlehnten Schriftsystemen die jeweils übernommene Schreibung fremdsprachlicher Wortformen, die jedoch in der eigenen Sprache zu lesen sind“⁴⁴, versteht. Die aus einer anderen Sprache entlehnten Schriftzeichen und -folgen werden also nicht in der ihnen ursprünglichen Sprache gelesen, sondern während des Lesevorganges bereits übersetzt wiedergegeben. Der Übersetzungsprozess ist hier als Reflex in die Schriftzeichen eingeschrieben.

1.3.3.2 Die bildliche Fremdung – Lisl Pongers photographische Xenographie

Xenographie ist also eine dem Übersetzen nahe stehende Tätigkeit, eine Sonderform sprachlicher und geistiger Transkription. Wir haben bereits festgestellt, dass die Tätigkeit des Übersetzens als kulturelle Praxis inhärenter Bestandteil der von uns zu untersuchenden Literatur ist. Die AutorInnen sind in mehrfacher Hinsicht Übersetzende: Sie transkribieren in

⁴² Siehe Demandt, Alexander (Hg.): *Mit Fremden leben. Eine Kulturgeschichte von der Antike bis zur Gegenwart*. München 1995. (= C.H.Beck Verlag).

⁴³ Siehe dazu das Kapitel über Xenographie in Nakamura, Yoshiro: *Xenosophie. Bausteine für eine Theorie der Fremdheit*. Darmstadt 2000. (= Wissenschaftliche Buchgesellschaft). S. 21 – 49.

⁴⁴ Siehe Einträge in Brockhaus-Enzyklopädie. Leipzig und Mannheim 2006²¹. (= F.A. Brockhaus, Bd. 1 & 21). S. 418 & 564.

ihrer Literatur soziokulturelle Schemata, sie schreiben (bewusst oder unbewusst) Klischees, Lebenswelten und Konventionen, aus denen sie stammen und in denen sie leben, in ihre Figuren ein. Sie stehen im ständigen wechselseitigen Austausch mit der Realität modernen multikulturellen Lebens, das sie thematisieren und dem sie in der einen oder anderen Form entstammen. Die Gesellschaft, so zum Objekt der Sprache erklärt, erfährt neue Perspektiven durch die Sichtweisen anders Sozialisierter; die Sprache, als Werkzeug literarischen Schreibens und gleichzeitig dessen eigentlicher Gegenstand, erlangt darüber hinaus eine ästhetische Bereicherung durch die Übernahme formaler und inhaltlicher Qualitäten einer anderen Schreib- und Lesetradition.

„Wir beschäftigen uns z. B. nicht mit Immigration an sich, sondern mit den Bildern, die in unserer Gesellschaft die sichtbare Oberfläche dieses Themas bilden. Nicht mit der Realität, sondern mit ihrer Repräsentation. Andererseits haben die Wissenschaft (und Pseudo-Wissenschaft) darauf Einfluss, weil sie ebenfalls innerhalb der Gesellschaft positioniert sind, nicht nur ihren Strömungen ausgesetzt, sondern oft der Impetus dafür.“⁴⁵

„[...] [E]s geht um die Erschaffung einer neuen Realität mit Hilfe von Bildern. Das heißt, dass die traditionellen Unterscheidungen zwischen dem Dokumentarischen, dem Inszenierten und dem Virtuellen miteinander verschmelzen.“⁴⁶

Die Herangehensweise Lisl Pongers, einer in Wien lebenden und arbeitenden Fotografin, an ein Feld, das wir vorläufig als „Zwischenraum“ bezeichnen wollen, gibt interessante neue Impulse für die Sichtweise einer Literatur des Zwischenraumes. Ihr Konzept der Xenographie – wohlgemerkt ein künstlerisch-ethnographisches, kein wissenschaftliches Konzept – liest sich wie folgt:

„Die Xenographie wie die Ethnographie/Anthropologie bildet das Fremde ab, kann aber auch als Kritik dieser Wissenschaften interpretiert werden. Sie beschäftigt sich nicht nur mit dem Blick auf eine andere Kultur, sondern es ist der Blick einer (unserer westlichen) Kultur auf eine andere. Aber es gibt keinen neutralen Standpunkt für „objektive“ Beobachtung. So wie die Xenographie in einem Sinn „gefälscht“ ist, so „gefälscht“ sind Anthropologie und Ethnologie (und die Klassifizierungssysteme von Menschen nach repräsentativen Typen) in ihrer kulturellen Konstruktion, die immer noch wichtige praktische Auswirkungen hat wie wir Andere sehen.“⁴⁷

⁴⁵ <http://lislponger.com/> → „Wissenschaft und Gesellschaft“, 09/03/2007.

⁴⁶ <http://lislponger.com/> → „Sich ein Bild von der Realität machen“, 09/03/2007.

⁴⁷ <http://lislponger.com/> → „M[eine M]igration oder geistige Migrationen“, 09/03/2007.

Dadurch, dass Xenographie sich dem Abbilden desjenigen Teils der Gesellschaft widmet, der als fremd *wahrgenommen* wird, greift sie in die Repräsentation eines peripheren Standpunktes wesentlich mit ein. Sie tut dies allerdings nicht, indem sie exotisiert oder Fremdes (im landläufigen Sinne des Wortes) vor die Linse und in die Perspektive bringt. Interessant ist dieser Zugang vor allem deshalb, weil fremd nicht als „anderskulturell“ oder „aus einem anderen Teil der Welt stammend“ definiert wird, sondern als Aggregatzustand des Individuums zu seiner Umwelt selbst Bedeutung erlangt. Das schließt die Perspektive des Eigenen auf das Eigene mit ein und erweitert den Diskurs um die wichtige Komponente der Mehrheitsgesellschaft, die durch perspektivische Darstellungen und deren optisch–inhaltliche Brechung mit eigenen Mustern konfrontiert wird. Fremd kann daher an diesem konstruierten Ort auch werden, wer scheinbar nicht fremd ist, sich nicht fremd fühlt oder nicht dafür gehalten wird. Der prozessuale Charakter, der in Fremdzuschreibungen liegt, wird somit betont und eine Wechselseitigkeit von Eigen– und Fremdheit dem Diskurs geöffnet. Was – im Falle Lisl Pongers – vor die Kamera oder in das Blickfeld des Interesses gebracht wird, ist in den sozialen Diskurs eingebunden. Dass „[...] [i]n diesem Prozess [...] nicht nur eine künstlerische Position zur Diskussion [steht], sondern auch die Position der KünstlerIn“⁴⁸, ist impliziert: Die xenographische Herangehensweise entlehnt die in der Ethnologie und den Cultural Studies etablierte Selbstreflexion des/der Forschenden im Hinblick auf die eigene Arbeit im Feld und macht sie zu einem formgebenden Teil ihrer Arbeit.⁴⁹

Die Machtstrukturen der Repräsentation von Hegemonie und Marginalität stehen im Mittelpunkt eigener Zugänge, die stark mit den Erfahrungen und persönlichen Kompetenzen des/der Forschungsverantwortlichen interagieren: „Die Position, die wir einnehmen, hat geographische, chronologische und kulturelle Koordinaten. Sie dienen sowohl als Parameter wie sie auch Thema eines eigenen Diskurses sind. Die Haltung wird auch von Gender, Hautfarbe und politischen Überzeugungen beeinflusst.“⁵⁰ Das Objekt Gesellschaft befindet sich in einem Netz von Ansichtweisen und variablen Blickpunkten, die möglichst genau zu erfassen die Aufgabe von Kunstschaffenden ist. Zur Verhandlung stehen hier, in der Kunst, wie dort, in der Wissenschaft, die Identitäten und ihre Repräsentation in der kulturellen Erzählung. Der xenographische Blick stellt, indem er abbildet, die Frage nach sich selbst im Bewusstsein, dass darauf nur mehrdeutige Antworten zu erwarten sind.

⁴⁸ <http://lislponger.com/> → „Gegenbilder der Immigration“, 09/03/2007

⁴⁹ So hat Lisl Ponger etwa eine Ausstellung zum Thema Migration im Abstand von ca. 10 Jahren neu bearbeitet und ergänzt. Die Ergebnisse beider Arbeitsprozesse wurden in einer zweiten Schau in Kontrast zueinander gebracht.

⁵⁰ <http://lislponger.com/> → „Kunst und Recherche“, 09/03/2007

„Es war offensichtlich geworden, dass der Akt des ‚Sichtbarmachens von Menschen‘ eine eingebettete Machtstruktur hat – eine Gruppe kann die andere innerhalb eines bestimmten Systems sichtbar machen. Auch wenn das Vorgehen durch guten Willen motiviert ist, so führt es doch nicht zu einer gleichwertigen Ermächtigung (empowerment) der anderen Gruppe, denn sie tut dies nur unter den Bedingungen, die einem System inhärent sind, das im Allgemeinen auf eine Erhaltung des Status quo aus ist. Diese Konstellation weist auf wichtige Themen der Identität (national, ethnisch, linguistisch etc) hin [...].“⁵¹

Wir haben einen ähnlichen Gedanken weiter oben schon verfolgt, als es um die Darstellung der xenographischen Inlandsliteratur innerhalb germanistischer Forschung ging. Hier begegnet er uns allgemeiner formuliert wieder. Derjenige Schriftsteller, diejenige Schriftstellerin, welche sich an die Darstellung gesellschaftlicher Muster wagen, sich in ihrem Schaffen dem Kulturellen und seiner Darstellung im je eigenen Medium widmen, sind in hohem Maße aufgefordert, ein differenziertes Bewusstsein ihrer Darstellung zu entwickeln. Literatur (und Wissenschaft) dieses Ursprungs trägt in sich die Verantwortung von Aufklärung: Der eigene Standpunkt innerhalb der behandelten Gesellschaft in Wechselwirkung mit den Inhalten und der Aussagekraft der Literatur steht in Anbetracht der Komplexität des kulturellen Feldes in der germanistischen Literaturwissenschaft zur Debatte. Die xenographische Herangehensweise einer Literatur des Zwischenraumes ist eine Möglichkeit, kulturelle Identität als Konstrukt einer sozialen Interaktion zu verstehen, die sich im Moment des Erschaffens und Publizierens dem Spielfeld der mehrheitskulturellen Gesellschaft und ihren Diskursen stellt – mit dem Ziel, sie zu enttarnen.

„Diese Hybridität der kulturellen Identität erlaubt es uns, ein besonderes Terrain zu betreten, einen ambivalenten Ort, an [dem!] wir unsere Reaktionen überprüfen können. Fühlen sich die Dargestellten nun als Eingeborene (have they ‚gone native‘), mit allen abschätzigen Implikationen? Sind sie im Besitz von Pässen, die ihnen den Zutritt zu zwei Welten erlaubt? Sind sie KosmopolitInnen, dauerhaft Expatrierte, oder TänzerInnen zwischen Kulturen?“⁵²

Eine wissenschaftliche Untermauerung dieser von Lisl Ponger künstlerisch formulierten und ausgeführten These von der Xenographie findet sich in Teilen bei den Cultural Studies, den ethnologischen Kulturwissenschaften, in der Soziologie und – das soll uns in diesem Kontext besonders interessieren – der Xenologie und den postkolonialen Studien von Homi Bhabha.

⁵¹ <http://lislponger.com/> → „Gegenbilder der Immigration“, 09/03/2007

⁵² <http://lislponger.com/> → „M[eine M]igration oder geistige Migrationen“, 09/03/2007

Die interdisziplinäre Arbeitsweise dieser beiden Richtungen kulturwissenschaftlicher Forschung ermöglicht zudem ein geeignetes Fundament für eine ausdifferenzierte, verschiedene Wissenschaftszugänge respektierende, selbstkritische Methodik, die nach neuen Möglichkeiten fahndet, sich einer Literatur des xenographischen Zwischenraumes zu widmen.

1.3.3.3 Postkoloniale Überlegungen – Homi Bhabha als Möglichkeit einer Xenographie der Literaturwissenschaft

In einer bewegten Welt, gekennzeichnet durch Migration und (technologische) Überwindung von Grenzen, gewinnen die von uns selbst geschaffenen kulturellen Räume stärker an Bedeutung. Konzepte der Hybridität und Modelle, die gesellschaftliche Grenzziehungsprozesse adäquat zu erfassen versuchen, werden daher immer notwendiger, um die Frage nach der kulturellen Differenz anders stellen, eingehender erörtern zu können und damit die Gefahr einer „vereinnehmbaren Andersartigkeit“ menschlichen Daseins zu relativieren: Bei diesem Vorhaben sollen Denkschemata eines als intersubjektiv und kollektiv gedachten Ganzen etabliert werden, das in seinen Merkmalen hybrid ist und sich in einem von Bhabha als „Zwischenraum“ bezeichneten Interim formiert und formatiert. Die konstruierte nationale Einheit, die – wie wir schon an der historischen Entwicklung der deutschen Sprache sehen konnten – auf einer Zuteilung der Subjekte zu spezifischen national–ethnischen Positionen fußt, soll überwunden werden, indem diese Positionen als „[...] Überschreitung jener verschiedenen Teilaspekte der divergierenden ethnischen, klassen– oder geschlechtsspezifischen Zugehörigkeiten begriffen werden, die nur als Verknotung die kulturelle Identität des Individuums ausmacht.“⁵³

Dabei spielt die Vorstellung, dass kulturelle Identität von außen geprägt ist, eine wichtige Rolle. Sie ist die Voraussetzung für eine differenzierte Betrachtung des Subjekts, das „[...] immer mehr ist als die Summe einzelner, teils auch nicht zu vereinbarender symbolischer Zuschreibungen.“⁵⁴ Diese von außen an das kulturelle Individuum herangetragenen „Anrufungen“⁵⁵ „[...] erweisen sich auch als höchst ambivalent, wenn nicht gar als inkommensurabel.“⁵⁶

Gerade diese Ambivalenz, diese Nicht–Beschreibbarkeit des kulturellen Ich ist Homi Bhabhas Ausgangspunkt für die Forderung, Identität nicht als geschlossenes Ganzes zu konstruieren, sondern sie in beständiger Wechselwirkung zur Welt zu begreifen, die auf es eingreift und

⁵³ Bronfen, Elisabeth: Vorwort. In Bhabha, Homi K.: Die Verortung der Kultur. Tübingen 2000. (= Stauffenburg Verlag, Stauffenburg discussion Bd. 5). S. IX.

⁵⁴ Ibid.

⁵⁵ Das Wort bei Louis Althusser.

⁵⁶ Bronfen, S. X.

von ihm geformt wird. Der Versuch, „[...] eine kohärente Identität inmitten kultureller Entortung zu entwerfen“, ist in dieser Hinsicht deshalb ein Irrtum, weil eine gespaltene, mehrdeutige Welt zwischen Ich und Außen, eigen und fremd keine eindeutigen Charaktere entwickelt.

In seinem Buch „Die Verortung der Kultur“ kommt insbesondere dieses Spannungsfeld zwischen dem Fremden und dem Eigenen, dem Beherrschten und Beherrschenden, dem Marginalen und Hegemonialen zur Diskussion. Das Fremde – hier bedient sich Bhabha bei der Psychoanalyse Freuds – tritt mitunter als verdrängtes und dadurch entfremdetes Material der eigenen Psyche auf, ist also mithin ein „unheimlicher“ Teil unseres Selbst, den Julia Kristeva mit folgenden Worten bedenkt:

„Auf befremdliche Weise ist der Fremde in uns selbst: Er ist die verborgene Seite unserer Identität, der Raum, der unsere Bleibe zunichte macht, die Zeit, in der das Einverständnis und die Sympathie zugrunde gehen. Wenn wir ihn in uns erkennen, verhindern wir, daß wir ihn selbst verabscheuen. Als Symptom, das gerade das ‚wir‘ problematisch, vielleicht sogar unmöglich macht, entsteht der Fremde, wenn in mir das Bewußtsein meiner Differenz auftaucht, und er hört auf zu bestehen, wenn wir uns alle als Fremde erkennen, widerspenstig gegen Bindungen und Gemeinschaften.“⁵⁷

Das Andere liegt demnach nicht außerhalb des Selbst, sondern ist ein konstitutiver Teil dessen, was unser kulturelles Handeln und Denken, unser soziales Wahrnehmen beeinflusst: Nach Homi Bhabha befinden wir uns „[...] im Moment des Übergangs, wo Raum und Zeit sich kreuzen und komplexe Konfigurationen von Differenz und Identität, von Vergangenheit und Gegenwart, Innen und Außen, Einbeziehung und Ausgrenzung erzeugen.“⁵⁸ Gewalt, Ängste, verstärkte Abgrenzungsstrategien und politischer Populismus sind Zeichen dieser vermehrt vor sich gehenden Prozesse, sie weisen uns auf die Defizite unserer Gesellschaft hin, die nicht gelernt hat, das Andere zu integrieren, ohne es dem eigenen Wesen angleichen oder unterordnen zu wollen. So stellt etwa die österreichische Assimilationspolitik den Versuch dar, das Fremde, das „Nicht-Österreichische“ in etwas zu verwandeln, das als Eigenes Akzeptanz findet. Dieselben inneren Mechanismen, die Bhabha und Kristeva also dem Individuum attestieren – Verdrängung und Entfremdung von Teilen des Eigenen, Projektion des verdrängten Materials in Form von Ängsten, Phantasien etc. nach außen⁵⁹ –, finden auf dem gegenwärtigen sozio-politischen Parkett ebenso statt. Das Moment der Grenzziehung ist

⁵⁷ Kristeva Julia: Tokkata und Fuge für den Fremden. In: dieselbe: Fremde sind wir uns selbst. Frankfurt am Main 1990. (= Suhrkamp Verlag). S. 11.

⁵⁸ Bhabha, S. 1.

⁵⁹ Österreichs oft beschworener psychologischer Vielvölkerstaat.

hier sehr wesentlich, wobei Bhabha diese Grenze in ihrer Umkehrung begreift: „In diesem Sinn wird die Grenze zu dem Ort, von wo aus etwas *sein Wesen beginnt*; dies geschieht in einer Bewegung, die dem unsteten ambivalenten Charakter der Verbindung mit dem jenseits Liegenden ähnelt [...]. [...] Konzepte wie homogene nationale Kulturen, die auf Konsens beruhende und nahtlose Übermittlung historischer Traditionen oder ‚organisch‘ gewachsene ethnische Gemeinschaften werden – als Basis kulturellen Vergleichs – derzeit grundlegend neu definiert.“⁶⁰

Der Kunst, insbesondere der sich explizit im Kontext der kulturellen Umformung begreifenden, an der Verhandlung des kulturellen Zwischenraumes beteiligten xenographischen Kunst kommt bei dieser Definition, der „Re-Vision“ menschlicher Gesellschaft und ihrer Machtstrukturen eine wichtige Rolle zu. Sie ist die Vordenkerin der in der Umsetzung begriffenen Strukturänderungen zwischenmenschlicher, gesamtgesellschaftlicher Konventionen. Und sie ist gleichzeitig deren Ergebnis, das uns zeigt, „[...] daß das verlässlichste Auge nun vielleicht die Doppelperspektive des Migranten ist [...]“⁶¹ Xenographische Literatur des Zwischenraumes erhält die interessante Aufgabe, „[...] die soziale Vorstellungswelt der Metropole und der Moderne zu ‚übersetzen‘ und dadurch neu einzuschreiben.“⁶²

„Kulturelle Grenzarbeit verlangt nach einer Begegnung mit der ‚Neuheit‘, die an dem Kontinuum von Vergangenheit und Gegenwart nicht teilhat. Sie erzeugt ein Verständnis des Neuen als eines aufrührerischen Aktes kultureller Übersetzung. Diese Art von Kunst gewärtigt Vergangenheit nicht einfach als gesellschaftliche Ursache oder ästhetischen Vorläufer; sie erneuert die Vergangenheit, indem sie sie neu als angrenzenden ‚Zwischen‘-Raum darstellt, der die konkrete Realisierung der Gegenwart innoviert und unterbricht. Die Relation ‚Gegenwart–Vergangenheit‘ wird zu einem notwendigen, keinem nostalgischen Teil des Lebens.“⁶³

Kulturelle Grenzarbeit ist also Xenographie im wörtlichsten Sinne: das Übersetzen an ein anderes Ufer kultureller, sozialer und politischer Determination, das durch „[...] [d]ie Abwendung von den Einzelgrößen ‚Klasse‘ und ‚Geschlecht‘ als den vorrangigen konzeptuellen und organisatorischen Kategorien [...] zu einer bewußten Wahrnehmung der Positionen des Subjekts – Rasse, Geschlecht, Generation, institutionelle Verortung, geopolitischer Raum, sexuelle Orientierung – [führt], die jeder Einforderung von Identität in

⁶⁰ Bhabha, S. 7.

⁶¹ Ibid., S. 7f.

⁶² Ibid., S. 9.

⁶³ Ibid., S. 11.

der modernen Welt immanent sind.⁶⁴ Die Vergangenheit, notwendiger weil konstitutiver Teil der Identität, tritt hier in Relation zur Gegenwart, die einen relativierenden Blick auf sie wirft, sie re-visioniert, umschreibt und neu betrachtet, gerade nicht, um ihr nostalgisches Potential von Blut-und-Boden-Mentalität, ihr Heimat-bist-du-großer-Söhne-Gefühl auszuschöpfen, sondern es zu instrumentalisieren, die Perspektive darauf zu verändern und die gewonnenen Erkenntnisse in die Gegenwart zu tragen, wo sie einer differenzierten Verhandlung im Bewusstsein des politischen Ich ausgesetzt sind. Dieses Ich, zwischen einer medial gemachten⁶⁵ Welt und seinen individuellen Entwicklungsprozessen positioniert, nutzt die Chance auf Identität, indem es umschreibt, neu deutet und mitteilt, wozu es gefunden hat. So wird das Individuum zum Mittler kultureller Prozesse des Darstellens von Zeit und Raum, die wir anschaulich in der Migrationsliteratur im Allgemeinen und einer noch näher auszuführenden, als xenographisch zu bezeichnenden Literatur im Besonderen erfüllt sehen.

⁶⁴ Bhabha, S. 2.

⁶⁵ Damit soll die Intention des gemachten, erdachten und lancierten Bildes verdeutlicht werden, das - als Werbung, Nachrichtenbild etc. - unsere alltäglichen Bildwelten beherrscht. Lisl Ponger bezieht sich u.a. auf diesen Aspekt der Zuschreibung kultureller Wertigkeiten.

2. Fremde und Heimat

In seinem einleitenden Artikel zur „Verortung der Kultur“ deutet Bhabha bereits die Wichtigkeit der Kunst in diesem Umdeutungsprozess an, indem er ihr einen zentralen Raum seiner Ausführungen widmet. Die Literatur ist in diesem Sinne Ausdruck der Emanzipation eines fremdbestimmten, fremd-wahrgenommenen Fremd-Seins mit dem Ziel einer eigenen Identität, die die „Frage des Fremden“ stellt, ohne von ihr in Frage gestellt zu werden. Diese Frage, von Jacques Derrida in „Von der Gastfreundschaft“ aufgeworfen⁶⁶, ist einer der zentralen Punkte xenographischer Literatur.

„Es geht hier nicht [...] um das klassische Problem des Rechts auf Staatsangehörigkeit (*nationalité*) oder Staatsbürgerschaft (*citoyenneté*) als einem Recht qua *Geburt* – das hier an den Boden und dort an das Blut gebunden ist. Es geht nicht nur um die Verbindung von Geburt und Nationalität; es geht nicht nur darum, jemandem die Staatsbürgerschaft anzubieten, der sie zuvor noch nicht besaß, sondern um das Recht, das dem Fremden als solchem, dem fremd gebliebenen Fremden, zuerkannt wird, sowie den Seinen, seiner Familie, seinen Nachfahren.“⁶⁷

Derrida will hier nicht die Jurisdiktion und mit ihr eine nationalstaatliche Komponente in den Vordergrund seiner Betrachtungen rücken. Er will die wechselseitige Bedingtheit der Kategorien „fremd“, „anders“ und „eigen“ jenseits von „Blut und Boden“ verhandeln, um ihnen mehr abzugewinnen als einen Diskurs über Zugehörigkeiten im territorialen oder ethnischen Sinn.

Das Fremde tritt also auch und sehr wesentlich als Generationenkonflikt und Frage nach der (sozialen) Zukunft zu Tage.⁶⁸ Der Fremde, dem im Gegensatz zum „unbekannten Anderen“ die Gastfreundschaft zusteht⁶⁹, hat also in der Auffassung Derridas sowohl Rechte (der Gastfreundschaft, Sittlichkeit etc.), als auch Pflichten. Ersteren unterscheidet von letzterem ein wesentlicher Status: Der Fremde hat, indem er seinen Namen preisgibt, eine familiäre Identität. Dass er einen Namen besitzt, ist Beweis von Vergangenheit, macht ihn nachvollziehbar und als „Rechtssubjekt“ verifizierbar. Der unbekanntere Andere hingegen kann

⁶⁶ Derrida, Jacques: Von der Gastfreundschaft. Wien 2001. (= Passagen Verlag).

⁶⁷ Ibid., S. 24f.

⁶⁸ Handelte man nach den Prämissen des Gesetzes von der Gastfreundschaft, hieße die Schlussfolgerung: Nur wer Vergangenheit besitzt, dem steht Zukunft zu.

⁶⁹ Vgl. Derrida: Zumindest scheint es in der Antike weitaus größere Toleranz und Achtsamkeit gegenüber der Thematik des Fremden und seiner Rechte gegeben zu haben. Es wird im mindesten ein höherer Grad der Differenzierung erreicht als gegenwärtig der Fall ist. Ein Recht der Gastfreundschaft, wie es in einigen orientalischen Kulturen auch heute noch als festgeschriebenes Recht besteht (etwa das Dreitagerecht in arabischen Kulturen, demzufolge einem Unbekannten drei Tage Gastrecht zustehen), ist in säkularen europäischen Gesellschaften nicht sehr ausgeprägt.

sich nicht auf diesen Status berufen, bleibt, was seine Identität anbelangt, vage und uneingeladen.⁷⁰ Erst durch die Frage nach seinem Namen wird der Unbekannte zu einem Fremden, dem wir bereit sind, die Tür zu öffnen. Erst dieser Name birgt für uns die scheinbare Identität, welche uns Sicherheit suggeriert und uns dazu treibt, unsere eigene teilweise preiszugeben. Xenographische Literatur ist in diesem Sinn auch als Benennung des Fremden zu verstehen, sie gibt ihm (oder ihr) den notwendigen Namen, ein Gesicht und die Identität einer möglichen Vergangenheit. Sie sorgt für die Subjektivierbarkeit eines vagen Begriffes vom Fremden, indem sie Personen kreiert, Schicksale erzählt, (fiktive) Begegnungen stattfinden lässt – und sozusagen in einem virtuellen Raum den Übertritt in eine dritte Sphäre wagt, in der das Fremde und Eigene in der Vergangenheit schon einmal miteinander bekannt gemacht wurden.

2.1 Die Identität des Fremden zu hinterfragen...

Wenn wir diese Identifizierung des uns Unbekannten solcherart zu erkunden beginnen, der Frage die Frage stellen nach ihrem Ursprung, nach der Herkunft, nach Familie und Stammbaum, so fällt auf, dass zunächst die Differenz zwischen uns und dem befragten Unbekannten Betonung findet. Was wir befragen sind wir nicht selbst, deshalb wollen wir davon wissen, um sicher zu gehen, wo die Grenzen liegen. Die individuelle Identität beginnt also mit dem Ziehen einer Grenze zwischen dem, was das Ich als zu sich zugehörig akzeptiert, und dem, was es als „fremd“, „anders“ und „Nicht-Ich“ einstuft.⁷¹

Doch bleibt, tragen wir der gesellschaftlichen Entwicklung des 20. und 21. Jahrhunderts Rechnung, keine eindeutige Antwort möglich, wir treffen auf das Unvermögen, „[...] für das Selbst (oder den Anderen) einen Ursprung einzufordern, im Rahmen jener tradierten Repräsentationskonzeption, die Identität als die Seinsform ansieht, bei der ein totalisierendes, vollständig erfaßbares Betrachtungsobjekt gegeben ist.“⁷² Mit anderen Worten: Eine wechselseitige Gegenidentität von Eigen und Fremd ist nicht mehr unzweideutig dingfest zu

⁷⁰ Das Paradoxon, das Derrida zwischen der absoluten Gastfreundschaft und dem Gesetz der Gastfreundschaft ausmacht, sei hier nur am Rande erwähnt. In diesem Sinne könnte eine xenographische Literatur wie wir sie beschreiben auch eine „Literatur der absoluten Gastfreundschaft“ geheißen werden, weil sie die Frage nach der Herkunft nicht a priori stellt, sondern den Prozess der Herkunft zum Gegenstand ihrer Darstellung macht. Vgl. Derrida, 27f.: „Das Gesetz der absoluten Gastfreundschaft gebietet, mit der rechtlich geregelten Gastfreundschaft, mit dem Gesetz oder der Gerechtigkeit als Recht, zu brechen. Die wahre Gastfreundschaft bricht mit der rechtlich geregelten Gastfreundschaft; nicht daß sie sie verdammen oder sich ihr widersetzen würde - sie kann sie im Gegenteil zu immer weiteren Fortschritten führen -, doch sie ist ihr gegenüber in ebenso seltsamer Weise heterogen, wie die Gerechtigkeit dem Recht gegenüber heterogen ist, dem sie dennoch so nahe und mit dem sie in Wahrheit unlöslich verbunden ist.“

⁷¹ Das Verhältnis der beiden zueinander und des Ich zu beiden ist dabei noch nicht besprochen und kann grundsätzlich positiver als auch negativer Natur sein.

⁷² Bhabha, Homi K.: Die Frage der Identität. In: Hybride Kulturen. Beiträge zur anglo-amerikanischen Multikulturalismusdebatte. Tübingen 1997. (= Stauffenburg Verlag). S. 99.

machen. Und als ob dies nicht genug wäre, werden wir von diesem Es⁷³ in unserer Integrität angezweifelt, in unserer kulturellen Existenzfunktion hinterfragt. Letztlich von uns selbst in Frage gestellt, gehen wir einer gesichert geglaubten Identität verlustig. „Indem sie jene Stabilität des Ich aufbricht, die in der Gleichwertigkeit von Bild und Identität zum Ausdruck kommt, verändert die geheime Kunst der Unsichtbarkeit, von der die migrierende Dichterin spricht, die Bedingungen dessen, was wir unter ‚Person‘ verstehen.“⁷⁴

Was Homi K. Bhabha über eine amerikanische Schriftstellerin schreibt, die von Sklaven abstammt, ist als Tendenz der xenographischen Migrationsliteratur eingeschrieben. Der „geheime Blick“, die Bedeutung dessen, was fremd ist oder als fremd gesehen wird, steht im Mittelpunkt der literarischen Frage: nach Identität, nach Heimat und Identität stiftenden Strukturen. Der Blickwinkel auf die möglichen Antworten auf diese kulturell so existentiellen Fragen wird kontinuierlich verändert, um deutlich zu machen, was das Fremde in uns hervorruft, was das Eigene aus uns bewirkt. Xenographische Literatur tritt den Versuch an, zwischen uns und dem Unbekannten (in uns) zu vermitteln; wenn wir es zulassen, kann sie in manchen Fällen vielleicht sogar aus der Distanz übersetzen. Sie ist zudem eine Hüterin der Möglichkeiten und Blickwinkel, die es vermeidet, die Illusion einer klaren Antwort zu offerieren. Wichtiger ist ihr, Fragen zu stellen mit dem Zweck, neue Fragen zu erhalten. In diesem Sinne ist xenographisch orientierte Literatur (wie jede Kunst dieser Façon) auf den Dialog ausgerichtet, der zwischen dem Eigenen und dem Fremden, dem Anderen und mir, dem Leser und der Geschichte vor sich geht. Die Vergangenheit spielt hier im Umgang mit der Gegenwart eine wichtige Rolle und ist als Historie der „story“ ein wesentlicher Bestandteil der von mir behandelten Texte. Die Klärung, wie wir wissenschaftlich damit umzugehen haben, sollte Ziel einer interkulturellen Literaturwissenschaft sein, die sich xenologischen Inhalten widmet.

„Das Vorhaben einer interkulturellen Betrachtungsweise besteht zunächst darin, zu hören, wie sich das Denken einer anderen Kultur als Antwort auf bestimmte Fragen und als Reaktion auf bestimmte Argumente artikuliert. Andere Kulturen sollen in ihrer Andersheit erfahrbar und erfaßbar gemacht werden, sie sollen zur eigenen Kultur nicht in ein hierarchisches Verhältnis gesetzt werden auf der Stufenleiter der Evolution. Es soll zwischen konkret

⁷³ Ein Es, das im psychoanalytischen Zugang etwa Julia Kristevas dem verdrängten und so unheimlich gewordenen Material des Ich entspricht, das wir durch Projektion nach außen verlagern und dem wir buchstäblich entfremdet sind, das wir expatriieren, weil uns sonst der Zugriff darauf verwehrt bleibt.

⁷⁴ Bhabha, Homi K.: Die Frage der Identität. In: Hybride Kulturen. Beiträge zur anglo-amerikanischen Multikulturalismusdebatte. Tübingen 1997. (= Stauffenburg Verlag). S. 99.

anzugebenden Partnern mit ihrer jeweiligen kulturellen Bestimmtheit vermittelt werden, interkulturelles Denken ist immer dialogisch.“⁷⁵

Hier klingt nochmals die Kritik an einem hierarchisierenden, im Falle der Germanistik dem literarischen Marktwert entsprechenden Zugang an, den wir weiter oben schon vermerkt haben, dessen Ausrichtung am allzu subjektiven Kriterium der Qualität einem dialogisch ausgerichteten Erkenntnisinteresse zuwider läuft. Interkulturelle Literaturwissenschaft hat die Kontraste einer Literatur des Fremden und Eigenen herauszuarbeiten und sie anhand fixierter Kriterien zu reflektieren. Dabei ist sie einer ständigen Selbstreflexion ausgesetzt, die sicherstellen soll, dass der Kriterienkatalog dem Gegenstand gerecht wird.

„Fremde“, vermerkt Walter Hinderer, „läßt sich nur vom Gegenpol her verstehen wie umgekehrt das Eigene nur von der Erfahrung des Fremden her. [...] Mit anderen Worten: im Begriff muß immer auch der Gegenbegriff [...] enthalten bleiben. Das gilt für die Hermeneutik der Fremden genauso gut wie für die des Eigenen. Fehlt es an dieser Distanz, so wird entweder das fremde Code-System [...] total dem eigenen subsumiert, oder aber das eigene Code-System zugunsten des fremden eliminiert. Im ersten Fall kommt es zu keiner Fremderkenntnis, weil das Eigene überwiegt, im zweiten nur zu einer Assimilation des Fremden, weil das Eigene aufgegeben wurde.“⁷⁶ Der Literaturwissenschaftler Hinderer stellt mit diesen Überlegungen ein grundsätzlich komplementäres Verhältnis des Fremden mit dem Eigenen fest. Diese Komplementarität soll in der Folge Ausgangspunkt meiner Betrachtungen sein. Ein Ziel dieser Anstrengungen ist die Annäherung an die umfassende Arbeitsweise der Xenologie oder Fremdheitswissenschaft, die sich explizit mit Aspekten des Fremdseins, – werdens und/oder –bleibens beschäftigt und diese auf interdisziplinäre und interkulturelle Weise zugänglich zu machen versucht. Zu Grunde liegt den Überlegungen ein Kulturbegriff, der die offene Sichtweise kultureller Prozesse fordert und wechseldeutige, widersprüchliche Ansätze gelten lässt.

2.1.1 Xenologischer Exkurs –Kultur

Auf der Suche nach dem geeigneten Kulturbegriff sind einige Bedingungen zu erfüllen, um die Arbeit in einem mit Widersprüchen gefüllten Feld zu ermöglichen. Jede wissenschaftliche

⁷⁵ Barloewen, Constantin von: Fremdheit und interkulturelle Identität. Überlegungen aus der Sicht der vergleichenden Kulturforschung. In: Wierlacher, Alois (Hg.): Kulturthema Fremdheit. Leitbegriffe und Problemfelder kulturwissenschaftlicher Fremdheitsforschung. München 1993, (= iudicium Verlag GmbH). S. 297f.

⁷⁶ Hinderer, Walter: Das Phantom des Herrn Kannitverstan. Methodische Überlegungen zu einer interkulturellen Literaturwissenschaft als Fremdheitswissenschaft. In: Wierlacher, Alois (Hg.): Kulturthema Fremdheit. Leitbegriffe und Problemfelder kulturwissenschaftlicher Fremdheitsforschung. München 1993, (= iudicium Verlag GmbH). S. 201f.

Anstrengung ist in diesem Rahmen als Vorschlag oder Erweiterung der Diskussion in Form einer Kombination neuer Ensembles von Ansichtsweisen und Interpretationsmöglichkeiten in Bezug auf ihren Gegenstand zu verstehen. Zunächst ist davon auszugehen, dass Kultur als nicht geschlossenes System kultureller Prozesse begriffen und sowohl in ihrer Prozesshaftigkeit als auch in ihren internen Widersprüchen erkannt werden soll. „[...] [K]ulturwissenschaftliche Xenologie [...] begreift ‚Kultur‘ als sich wandelndes, auf Austausch angelegtes, kohärentes, aber nicht widerspruchsfreies und insofern offenes Regel-, Hypothesen- und Geltungssystem, das sichtbare und unsichtbare Phänomene einschließt.“⁷⁷ Das dialogische Prinzip sticht klar hervor: Die Systeme werden als auf einander ausgerichtet (in positiver wie negativer Weise) gedacht und dienen dem Grundprinzip der Verhandlung von Kultur in einer an Rede und Gegenrede orientierten Welt. Dabei ist der Versuch, ein kulturelles Ganzes zu schaffen, das widerspruchsfrei aus sich selbst besteht, das ideale Ziel menschlichen Identitätsempfindens. Dieser Zustand kann jedoch im gelebten Leben nicht erreicht werden, weshalb sowohl im Individuum als auch in einer kulturellen Entität Widersprüche und Reibungspunkte entstehen, die als formgebend mitgedacht werden müssen. Xenologie ist weiters „[...] darauf bedacht, die kulturtheoretische Spannung von Partikularität und Universalität offen zu halten. Da sich diese Spannung nur mit übergreifenden Kategorien erfassen läßt, ist kulturwissenschaftliche Xenologie auf eine universalistische Erkenntnistheorie angewiesen und setzt die Leistung der Kritik immer schon voraus.“⁷⁸ Xenologische Forschung ist mithin darum bemüht, übergeordnete Begriffe und interdisziplinäre Arbeitsweisen zu etablieren, die dem Zweck dienen sollen, „[...] kulturelle Eigenarten zu wahren und dabei festzuhalten an der Möglichkeit einer Veränderung kultureller Verhältnisse derart, daß die Menschen bis zu einem gewissen Grade auch über die kulturellen Verhältnisse verfügen, in denen sie leben [...]“⁷⁹ Die Xenologie schreibt also bereits in ihren Kulturbegriff ein, was in den sekundärliterarischen Veröffentlichungen interkultureller Germanistik (insbesondere der interkulturellen Pädagogik) unter der Forderung nach engagierter Wissenschaft zu verstehen ist: Wissenschaft, die anti-chauvinistische Stellung bezieht und ihre Aufgabe, „...Freiheitsspielräume bewußtzumachen“⁸⁰, in einen politischen Rahmen zu setzen weiß. Der Annahme, dass Menschen ihre Räume (geistige wie körperliche) nicht nur passiv rezipieren

⁷⁷ Wierlacher, Alois: Kulturwissenschaftliche Xenologie. Ausgangslage, Leitbegriffe und Problemfelder. In: ders. (Hg.): Kulturthema Fremdheit. Leitbegriffe und Problemfelder kulturwissenschaftlicher Fremdeitsforschung. München 1993, (= iudicium Verlag GmbH). S. 45.

⁷⁸ Ibid.

⁷⁹ Ibid., S. 46.

⁸⁰ Arnold Rothe zitiert bei Ibid., S. 46.

und durchleben – mithin von ihnen also determiniert werden –, sondern auch aktiv gestalten, sie kontinuierlich weiterentwickeln und erneuern – mithin also selbst determinieren –, liegt die Prämisse zu Grunde, Kultur sei einem individuellen (partikularistischen) und einem universalistischen Prinzip zugleich verpflichtet. Davon ausgehend ist eine selbstreflexive Kritik in ebenjenen Problemfeldern tätig, die durch die Xenologie eröffnet werden. Diese Autokorrekturmaßnahme ist ein wesentlicher Teil dessen, was begreifen hilft, wie Probleme erkannt, verstanden und formuliert werden.⁸¹ Sie dient u.a. dazu, wesentliche Kategorien wie „Wissenschaft“, „Kultur“ oder „Individuum“ aus ihrer europäischen Denktradition heraus zu verstehen und sie im Sinne einer internationalen Xenologie für RezipientInnen anderer Denktraditionen zugänglich zu machen bzw. fremde Kategorien und Leitbegriffe einschätzbar und integrierbar zu machen. Der „[...] gegenwärtige Prozeß der Internationalisierung [an dem die Xenologie selbst teilnimmt, Anm. d. Verf.] ist kein Harmonisierungsprozeß.“⁸² Die in ihm ablaufenden kulturellen Reaktionen sind sowohl befürwortend, als auch abwehrend und müssen in ihrer Qualität als solche adäquat Darstellung finden. Das Bemühen, xenologisch zu arbeiten, führt schließlich zur Erkenntnis der eigenen Möglichkeiten und dem Eingeständnis ihrer Grenzen: „Wahrscheinlich könne wir fremde Kulturen, die wir thematisieren, sehr wohl *begreifen*, aber nicht in toto *verstehen*, wenn wir unter ‚Verstehen‘ das Nachvollziehen fremder Logiken verstehen. Es bleibt immer ein inkommensurabler Rest kultureller Fremdheit und Eigenheit.“⁸³ Was die Wissenschaft mit logischen Mitteln nicht vermag, das ist zugleich der Literatur wie der Kunst im Allgemeinen zur Aufgabe gestellt. Eine Zusammenarbeit der beiden Tätigkeitsbereiche insbesondere im xenologisch–xenographischen Sinne ist wünschenswert und mit Sicherheit längst im Gange.

2.2 Xenohistorische Ansichten – Das Eigene und das Fremde

Eine Prämisse dieser Arbeit ist die bereits erwähnte Annahme einer grundsätzlichen Verbindung zwischen den Begriffen „eigen“ und „fremd“. Beide sind ohne einander nicht fassbar. Die Definition dessen, was uns fremd ist, muss zugleich Rücksicht auf unsere Eigenheiten nehmen und uns als historische, soziale, politische und kulturelle Wesen in einen Kontext setzen, der die Relativierung formulierter Fremdheitsthesen ermöglicht. So viel scheint zumindest gesichert, dass der Fremdheitsbegriff kein Absolutum darstellt, sondern sich mit kulturellen und politischen, sozialen und historischen Komponenten zu einem Entwicklungsprozess vereint, den nachzuzeichnen notwendig ist, um die Veränderungen der

⁸¹ Mehr noch: Sie formuliert überhaupt, was als Problem angesehen wird.

⁸² Wierlacher, S. 46.

⁸³ Ibid., S. 48. Kursivsetzungen sind vom Autor selbst vorgenommen.

Fremdheit verstehbar zu machen. „Mit Bezug auf die europäischen Sprachen, Literaturen und Kulturen seit dem 18. Jahrhundert könnte man sagen, daß der Modus einer partiellen, aber unaufhebbaren Fremdheit an die Stelle der totalen, aber aufhebbaren Fremdheit getreten ist. In der Regel wird die Fremdheit als etwas durch Kenntnis, Gewohnheit, Verkehr Aufhebbares empfunden. Das liegt jedoch daran, daß der Zusammenhang zwischen Fremdheit und Eigentümlichkeit nicht zureichend reflektiert wird.“⁸⁴ Ich konstatiere hier in einer grob-differenzierenden Weise drei historische Verstehensmomente, die zum einen für die Literatur des deutschsprachigen Raumes, zum anderen für die xenographische Literatur Österreichs wesentliches Veränderungspotential mit sich gebracht haben: der Wandel der Perzeption von Fremdheit im Übergang vom Mittelalter in die frühe Neuzeit (Übergang von der mündlichen zur schriftlichen Perzeption), die allgemein als Aufklärung bezeichnete Epoche des 18. Jahrhunderts, die „[...] die Auseinandersetzung mit den Fremden auf ein schärferes theoretisches Niveau gehoben [hat]“⁸⁵ und zuletzt jene Zeitspanne, in der Österreich und Deutschland ihre Funktion als koloniale Machtzentren⁸⁶ wahrnahmen.⁸⁷

Die Notwendigkeit einer Reformulierung historischer Betrachtungsweisen liegt in zweierlei Form vor: als Revision von Standpunkten *in* der Vergangenheit und gegenwärtigen Blickwinkeln *auf* die Vergangenheit. Im Mittelpunkt steht die Nation als Mythos von der Einigkeit und die Erzählung einer „Zeitlichkeit des Nation-Raums“ (Bhabha), dem wir alle täglich in vielfältiger Form begegnen. Diese Narration des Nationalen mit historischen Denkmodellen zwischenschalten und den Versuch anzustellen, sie aus Tradition und „Geworden-Sein“⁸⁸ zu verstehen, machen es notwendig, sich einem historischen Brevier zu widmen:

⁸⁴ Turk, Horst: Alienität und Alterität als Schlüsselbegriffe einer Kultursemantik. Zum Fremdeheitsbegriff einer Übersetzungsforschung. In: Wierlacher, Alois (Hg.): Kulturthema Fremdheit. Leitbegriffe und Problemfelder kulturwissenschaftlicher Fremdeheitsforschung. München 1993, (= iudicium Verlag GmbH). S. 174.

⁸⁵ Marschall, Wolfgang: Verfremdung und autonome Konstitution. Zur Kategorie des Fremden im Denken des aufgeklärten Jahrhunderts. In: Schuster, Meinhard (Hg.): Die Begegnung mit dem Fremden. Wertungen und Wirkungen in Hochkulturen vom Altertum bis zur Gegenwart. Stuttgart und Leipzig 1996. (= B.G. Teubner, Colloquium Rauricum Bd. 4). S. 248.

⁸⁶ Die verschiedenen politischen Implikationen dieser Kolonialgeschichten sind dabei jeweils zu berücksichtigen. Meine Motivation, Österreich zu den Kolonialmächten zu zählen (gemeinhin wird es das nicht), mag damit ausreichend begründet sein, dass Kolonialismus die Herrschaft eines imperialistischen bzw. monarchischen Gebildes über einen oder mehrere (National-) Staaten anderer Kulturkreise darstellt. Im Falle Österreichs befanden sich diese nationalstaatlichen Gebilde (Ungarn, Tschechien, Slowakei, Slowenien, Kroatien, Bosnien und Herzegowina sowie Teile des heutigen Rumäniens, Montenegros, Polens, der Ukraine, Italiens, und Serbiens) auf demselben Kontinent, gehörten jedoch eindeutig anderen Kulturkreisen an. Beide Kolonialgeschichten haben eines gemeinsam: Sie beginnen im 19. und enden im 20. Jahrhundert.

⁸⁷ Der Tatbestand des nationalsozialistischen Österreich – so notwendig und unumgänglich dieser Aspekt europäischer Geschichte ist – findet in der vorliegenden Arbeit aus Platzgründen keinen Niederschlag.

⁸⁸ Das Wort bei Heidegger.

„Die Sprache der Kultur und der Gemeinschaft schwebt über den Rissen der Gegenwart, die zu den rhetorischen Figuren einer nationalen Vergangenheit werden. Die essentielle Frage nach der Repräsentation der Nation als zeitlichem Prozeß wird von Historikern, die auf das Geschehnis und auf die Ursprünge der Nation fixiert sind, nie gestellt, genausowenig wie von den Vertretern der politischen Theorie, die sich auf die allumfassenden ‚modernen‘ Gemeinsamkeiten der Nation konzentrieren [...]. [...] Tatsächlich können Fragen der Nation als Narration nur in der disjunktiven Zeit gestellt werden, wie sie die Moderne der Nation kennzeichnet, als Wissen, das zwischen politischer Rationalität und ihrer Ausweglosigkeit, zwischen den Fetzen und Flecken kultureller Signifikation und den Gewißheiten einer nationalistischen Pädagogik situiert ist. [...] Die Voraussetzung dafür, die Geschichte der Nation zu schreiben, besteht darin, die archaische Ambivalenz zu artikulieren, welche die *Zeit* der Moderne prägt.“⁸⁹

2.2.1 Eine Kulturgeschichte des Fremd-Seins in drei historischen Schritten.

Die Wahrnehmung des Fremden in den Kulturen der Welt ist unterschiedlich. Wie dem Fremden begegnet wird, ist von Zeit, Ort, persönlicher Erfahrung und Sozialisation der Beteiligten abhängig und wird in je spezifischen Kontexten auf komplexe Weise immer wieder neu verhandelt und zum Ausdruck gebracht. Eine Person kann so in ihrer Verhandlung ein und derselben Situation zu konträren Ergebnissen gelangen, die für das Ich nicht im Widerspruch zur eigenen Identität stehen. Der nun folgende kurze Abriss verschiedener historischer und kultureller Zugänge zur Wahrnehmung des Fremden gewährt einen oberflächlichen Einblick in die Veränderung solcher Rezeptionen im Laufe der Zeit. Dabei soll die Relativität von Ansichtsweisen hinsichtlich der Thematik zum Ausdruck kommen und dargestellt werden, dass das Fremde und seine Wahrnehmung Moden und sich verändernden Strömungen unterworfen ist, die wiederum in historischen Traditionen fußen. Ausgangspunkt meiner Ansichten ist die von Homi Bhabha konstituierte Ambivalenz zwischen dem Individuum und einer nationalistischen Pädagogik, sie ist der Ort, „an dem sich das Schreiben der Nation vollzieht“.⁹⁰

2.2.1.1 Aus dem Mittelalter in die frühe Neuzeit

Das Mittelalter war ein kaum mobiles Zeitalter, geprägt von religiösen, bisweilen phantastischen Vorstellungen von der Beschaffenheit der Welt. Die Mehrheit der Bevölkerung war nicht oder nur geringfügig im Stande, über weite Strecken zu reisen oder das Ausland kennen zu lernen, das für die meisten schon an den Grenzen des eigenen

⁸⁹ Bhabha, Homi K.: *DissemiNation. Zeit, narrative Geschichte und die Ränder der modernen Nation*. In: *Die Verortung der Kultur*. Tübingen 2000. (= Stauffenburg Verlag, Stauffenburg discussion Bd. 5). S. 212.

⁹⁰ Vgl. *Ibid.*, S. 217f.

Landkreises begann. Die Kenntnis von Fremdsprachen war einer privilegierten Minderheit vorbehalten. Die Vorstellung der Welt als einer Scheibe, deren äußerste Bezirke von fabelhaften und mythischen Wesen bevölkert waren, die enge Verbundenheit des Bildes von der Welt mit antiken, biblischen und vorchristlich–germanischen Quellen waren bestimmende Komponenten des Umgangs mit der Fremde und dem Fremden.

Mönche, Kaufleute und Adelige samt Gefolgschaft bildeten hier die Ausnahme vom Regelfall. Sie waren aus verschiedenen Motiven, aber zumeist im Dienste Gottes oder des Geldes auf der Suche nach neuen Ländern und reisten bisweilen weit über die Grenzen der Vorstellungswelt des mittelalterlichen Durchschnittsmenschen hinaus. Ihr Bildungsstand erlaubte es ihnen außerdem, Sprache und Sitten einer fremden Kultur zu lernen, um daraus Vorteile und Erkenntnisse zu gewinnen, wenngleich das Interesse an fremden Kulturen eher gering war. Zudem war es ihnen möglich, Beobachtungen aufzuzeichnen und so für spätere Erzählungen und Berichte verfügbar zu machen. Demzufolge geben uns Reiseberichte und persönliche Schriften wertvollen Einblick in die Geschehnisse und Denkmuster jener Zeit und widerlegen ein Bild des Mittelalters, das aus dem 19. Jahrhundert stammt und noch bis weit in das 20. Jahrhundert die Regel war: jenes vom deutschen Reich des Mittelalters als homogenem, in politischer und gesellschaftlicher Hinsicht geeinigtem Herrschaftsbereiches.

„Dabei war die Ethnogenese Deutschlands ein weitaus vielschichtigerer Prozeß. Im Mittelalter dachten ‚die Deutschen‘ nicht von einem identitätsstiftenden Zusammengehörigkeitsgefühl her, sie kannten sich vielmehr als Angehörige der Völker der Franken, Friesen, Lothringen, Baiern, Alemannen, Sachsen und anderer. [...] Darüber hinaus war ein verbindendes Element zunächst die deutsche Sprache, die durchaus nicht nur von den späteren Deutschen gesprochen wurde. [...] Zuvor jedoch, innerhalb der größeren Einheit des karolingischen Vielvölkerstaates, wirkte die Sprache auch als Trennungsimpuls.“⁹¹

Jeder dieser germanischen Stämme konnte auf eine eigene Sprache verweisen und berief sich auf eine von ihm erschaffene Genealogie. Angesichts dieser Vereinzelung fiel es den Herrschern schwer, einigende Kräfte geltend zu machen. Eine wichtige Rolle hierbei sollte die Kirche und ihre Missionarstätigkeit spielen. „Die Absicht, alle Heiden zu Jüngern zu machen und sie zu taufen, gründete in der Auffassung von der Ausschließlichkeit des in Christus wirksamen Heils und mußte durch den Einheitsaspekt jedweden Gentilismus

⁹¹ Padberg, Lutz E. von: *Unus populus ex diversis gentibus. Gentilismus und Einheit im früheren Mittelalter*. In: Lüth, Christoph, Rudolf W. Keck und Erhard Wiersing (Hg.): *Der Umgang mit dem Fremden in der Vormoderne. Studien zur Akkulturation in bildungshistorischer Sicht*. Köln, Weimar, Wien 1997. (= Böhlau Verlag). S. 156f. Die folgenden Überlegungen beziehen sich auf diesen Artikel.

zunichte machen.“⁹² Die Herrscher, deren Bestreben die politische Vereinigung unter ihrer Krone war, sahen in den Bestrebungen der missionierenden Mönche ein wertvolles Mittel, dies zu erreichen. Eine enge, von Machtkalkül durchsetzte Zusammenarbeit zwischen weltlicher und religiöser Obrigkeit begann sich dem gleichen Ziel zu widmen: „Die aus der Spätantike bekannte [...] Idee der christlichen Universalität konvergierte mehr oder weniger mit den Herrschaftsplänen der Karolinger. Nicht ohne Grund ist die Reformära der fränkischen Kirche eng mit den politischen Entschlüssen der karolingischen Machthaber verflochten.“⁹³

Die christliche Idee steht in direktem Gegensatz zur rechtlichen Praxis des römischen Reiches, dessen Polytheismus erlaubte, „[...] die jeweils eigenen religiösen Vorstellungen mit ihrer Formenwelt unter dem Dach ähnlicher oder gar gleicher Ausdrucksmittel praktisch bestehen [zu lassen].“⁹⁴ Dies ist einer der markantesten Unterschiede, die das christliche Abendland bis in die Gegenwart hinauf prägten: Während unter der Herrschaft polytheistischer Herrscher die Religionen der Kolonien bis zu einem gewissen Grad toleriert wurden, liegt monotheistischer – insbesondere christlicher – Herrschaft der Missionsgedanke zu Grunde, der im Namen des einen und einzigen Gottes und seiner wahren Religion andere Glaubensbekenntnisse zu verhindern trachtete.

Die Individualisierung des Glaubens in verschiedene Teilkirchen, die sich zu Beginn des Mittelalters konstituierte, beeinflusste nachhaltig das Verständnis der Völker von sich selbst und den anderen. Die eigene Lebenswelt, angeführt durch ein genealogisch legitimes Herrscherhaus, wurde als Mittelpunkt der Identität des Stammesmenschen empfunden. Die Fremde begann dort, wo die eigene Welt, die des Stammes und in späteren Jahrhunderten die der Nation endete. Der Universalismus christlicher Missionarstätigkeit stand dazu in Widerspruch und sollte im Übergang zur Moderne mit den gentilen Denkmustern des Früh- und Hochmittelalters kollidieren. Nachhaltigen Einfluss auf diese Entwicklung hin zu einem Denken, das sich für die Möglichkeiten der Fremde, des Unbekannten zu interessieren begann, übten einerseits Mönche, die durch ihre Missionarstätigkeit über die Grenzen des eigenen Lebensraumes hinaus gelangten, andererseits Kaufleute, deren Beruf eine gewisse Mobilität und Weltoffenheit voraussetzte.

⁹² Padberg, S. 160f.

⁹³ Ibid., S. 167.

⁹⁴ Ibid., S. 161.

2.2.1.1.1 Europa im Inneren – Das interkulturelle Mönchsleben des Bonifatius

Einer dieser Mönche, der zwischen gentilem und universalistischem Denken tätig war, ist Bonifatius. „Bonifatius und seine Mitarbeiter waren in Frankreich Fremde. Als *peregrini*^{95/} wollten sie das auch sein. Aber das hieß noch lange nicht, dass sie deshalb überall willkommen waren.“⁹⁶ Die landfremden Kirchenvertreter waren auf das Wohlwollen der herrschenden Klasse eines jeweiligen Landes angewiesen, um in vollem Umfang ihren Missionstätigkeiten nachgehen zu können. Im Falle des Bonifatius erkannte der fränkische Hausmeier Karl Martell die Nützlichkeit dieser Tätigkeit für seine politische Zukunft, weshalb er den Mönch unter seinen Schutz nahm. So konnte Bonifatius zeitlebens arbeiten, ohne sich um seine Sicherheit sorgen zu müssen.⁹⁷

Den Einfluss der im „geistlichen Familienverband“⁹⁸ tätigen Missionare sieht von Padberg in ebendieser familiären Wirkweise, die einerseits dem gentilen Bedürfnis des mittelalterlichen Denkens entsprang, jedoch andererseits die Vereinheitlichung der christlichen Glaubensgemeinschaft zum Ziel hatte. Bonifatius rekrutierte zu diesem Zweck angelsächsische Missionare, die er geschickt in die hierarchischen Strukturen des Gastlandes einzusetzen wusste. „Die Bande der Blutsverwandtschaft konnte dabei durchaus eine Rolle spielen. Sie standen aber stets im Zeichen einer geistlichen Wirkungsmöglichkeit, welche die natürlichen Verwandtschaftsbeziehungen überhöhte.“⁹⁹ Die Missionare lebten den Menschen, die sie bekehrten, sozusagen auf gentile Weise die Universalität vor. „Gerade in der Umbruchphase der Karolingerzeit konnte diese Kombination erfolgreich sein.“ Zudem wurde die „[...] grenzüberschreitende Weite dieser Planung [...] von der folgenden Generation der angelsächsischen Missionare überzeugend aufgegriffen und auf dem Kontinent praktisch umgesetzt.“¹⁰⁰

Bonifatius' Wirken und das seiner angelsächsischen Nachfolger muss auch in einem weiteren Synergieeffekt verstanden werden: Für ihn war die römische Kirche das Oberhaupt, ihre Position galt es zu stärken. Das verlieh seinem Handeln über die Legitimation des Papstes

⁹⁵ Die *Peregrinatio* ist das Verlassen der Heimat als asketische Übung des missionierenden Mönches. Es wird zwischen der Emigration an einen Ort innerhalb des eigenen Landes, eines bekannten christlichen Landes und jener in die heidnischen Länder unterschieden. Die *Peregrination* ist unter anderem Namen und in anderen Religionen weltweit zu finden, wenngleich sie dort zumeist nicht in der Tradition des Missionierens steht, sondern eher dem Wallfahren ähnelt. Siehe dazu: Albert, Andreas: Untersuchungen zum Begriff *peregrinatio* bzw. *peregrinus* in der benediktinischen Tradition des Früh- und Hochmittelalters. St. Ottilien 1992 (= EOS-Verlag). Oder Nakamura, Yoshiro: *Xenosophie. Bausteine für eine Theorie der Fremdheit*. Darmstadt 2000. (= Wissenschaftliche Buchgesellschaft). S. 27.

⁹⁶ Padberg, S. 166.

⁹⁷ Das galt für ihn, nicht jedoch für seine Nachfolger, deren Position keineswegs so sicher war wie jene des Bonifatius.

⁹⁸ Padberg, S. 170.

⁹⁹ *Ibid.*

¹⁰⁰ *Ibid.*, S. 172.

größere Macht und führte zu einer offiziellen Unterwerfung der fränkischen Gentilkirche unter jene Roms. „In Verbindung mit dem mehr oder weniger erfolgreichen Bemühen des Bonifatius, die fränkischen Bischöfe zur *unitas et subiectio Romanae ecclesiae* zu führen, entstand so auf dem Höhepunkt der Reformbewegung nach angelsächsischem Vorbild eine romverbundene Landeskirche mit gesamtkirchlichem Bewußtsein.“¹⁰¹

An diesem ersten Beispiel sehen wir zwei scheinbar gegenläufige Tendenzen, die ihre Wirkkomplexe über die Jahrhunderte des Mittelalters entfaltet und das Denken der Menschen sowie deren Weltbild nachhaltig veränderte.

„In der Mischkultur dieser Übergangsepoche prallten die Deutungsmuster des gentilen Denkens und der christlichen Universalität teils aufeinander, teils gingen sie durchaus tragfähige Symbiosen ein. Das immer auch Absonderung schaffende Abstammungsbewußtsein der Völker etwa blieb lebendig. [...] Eine gewisse Distanzbereitschaft zum außerhalb des eigenen Bereiches liegenden Fremden war damit stets verbunden, was man freilich noch nicht mit dem Etikett ‚national‘ behaften sollte. Auf Dauer gesehen ging die Entwicklung jedoch in diese Richtung.“¹⁰²

2.2.1.1.2 Monetäre Wege in eine andere Kultur – Hansekaufmänner und der transeuropäische Handel

Einen Kulturkontakt anderer Prägung erlebten Handelsleute, die sich auf der Suche nach neuen Einkunftsmöglichkeiten in ganz Europa und zum Teil darüber hinaus bewegten. Der Prozess der beginnenden Einigung der verschiedenen Teile Europas, den wir anhand des Zusammenspiels der gentilen und universalen Strömungen zu zeigen versucht haben, erleichterte den oftmals unter hohem Risiko arbeitenden Händlern ihre Reise- und Handelstätigkeit. Ihrem Beruf war die Bereitschaft, Neues, Fremdes und Unbekanntes kennen zu lernen, unweigerlich eingeschrieben: Wer die Kultur des Verhandlungspartners, dessen Sprache und Mentalität kannte, konnte zu besseren Preisen kaufen und weitaus sicherer durch seine Lande fahren. Das Interesse an anderen Kulturen diente somit auch dem eigenen Vorteil und wurde in dieser Hinsicht auch gepflegt.

„Der Kaufmann gehörte zu jenen Menschen des Mittelalters, die auf den Ortswechsel angewiesen waren. [...] Die Wiederbelebung bzw. Neugründung von Städten in Europa im Hochmittelalter gab dem bis dahin heimatlosen Kaufmann einen Ort zum Leben.“¹⁰³ So etablierten sich seit dem Hochmittelalter Handelswege, die von einem zentralen Lager aus

¹⁰¹ Padberg, S. 175f.

¹⁰² Ibid., S. 180f.

¹⁰³ Wernicke, Horst: Der Hansekaufmann als Gast in fremden Landen – Aufnahme und Verhalten. In: Erfen, Irene und Karl-Heinz Spieß (Hg.): Fremdheit und Reisen im Mittelalter. Stuttgart 1997. (= Steiner Verlag). S. 177.

geleitet wurden. Zur leichteren Abwicklung der Geschäfte wurden urbane Dependancen in anderen Ländern geschaffen, um eine ungebrochene Wahrung der Interessen von nicht ansässigen Kaufleuten zu garantieren und möglichst schnell auf die Bedürfnisse der Handelspartner eingehen zu können. Der Kaufmann war in seinen Niederlassungen und auf seinen Handelsrouten dem Schutz der jeweils herrschenden Klasse ausgeliefert und ihnen rechtlich und berufsethisch verbunden. Er genoss jedoch Sonderrechte, die zwischen ihm und der jeweiligen Stadt vereinbart wurden. „Innerhalb der Stadt unterlag der Kaufmann also einem einheitlichen Rechtszustand, einem zuständigen Gericht bzw. einem Richter, und ihm wurde sein Recht gesprochen, unter dem er selbst lebte. Verließ der Kaufmann auf einer Handelsreise seine Stadt, dann ging mit ihm sein Recht, da es ein personengebundenes Ständerecht war, und mit ihm gingen auch seine Rechtsvorstellungen.“¹⁰⁴

Während sich die Pilgerfahrer und peregrinierenden Mönche auf ihrem Weg nach Jerusalem kaum für die Kultur der Mauren interessierten, die für sie Heiden und Teufelsanbeter waren und denen sie in ihrem Schrifttum deshalb zugunsten der Beschreibung christlicher Pilgerstätten kaum Platz einräumten¹⁰⁵, lassen die erhaltenen Texte der Kaufleute mehr Rückschlüsse auf den Kontakt mit anderen Kulturen zu. Die Reisen des Kaufmanns quer durch Europa und späterhin weit über Europas Grenzen hinaus fanden in Reisegruppen statt. Zum einen, weil das Reisen in einer größeren Gruppe mehr Sicherheit garantierte (so findet man neben Mönchen und Pilgern auch fürstliche Reisende in seiner Gesellschaft) zum anderen bot die Gemeinschaft Halt in der Fremde. Die Rechts(–un–)sicherheit spielte in dieser Hinsicht eine große Rolle. Im Falle des Hansekaufmannes wurde gerade das Recht zu einem wichtigen Faktor der Etablierung seiner Handelstätigkeit.

„Die Hansen [konnten] über die Stufe der Zuerkennung des Rechtes Eingang in das fremde Land finden und sich festsetzen. Von dieser Position aus wurden Freiheiten angestrebt. Zu diesen gehörte, daß man eine eigene Gemeinschaft bilden konnte, die nach innen autonom war, sich nach außen hin in die jeweiligen Verfassungsverhältnisse einpaßte. [...] Die höchste Stufe der von den Hansen angestrebten Position bestand darin, durch Privilegierung eine Sonderstellung nicht nur gegenüber den anderen Fremden zu erreichen, sondern auch gegenüber der einheimischen Konkurrenz. Diese Stellung errang der hansische Kaufmann nicht nur in Russland und Bergen bzw. Norwegen überhaupt, sondern auch in England, in Dänemark und auf Schonen im besonderen.“¹⁰⁶

¹⁰⁴ Ibid., S. 179.

¹⁰⁵ Vgl. Padberg, S. 184ff.

¹⁰⁶ Wernicke, S. 182f.

Dieses rechtlich aggressive und auf den eigenen Vorteil in einer Konkurrenzgemeinschaft abzielende Verhalten hatte natürlich zur Folge, dass Missgunst, Neid und ablehnendes Verhalten auf der Tagesordnung standen. Die Hansekaufmänner blieben denn auch in ihren Sondergemeinschaften (Kontoren) unter sich. Ein strenges Reglement sorgte dafür, dass der Kontakt mit Fremden keine Probleme verursachte, der Kontorhof wurde hermetisch abgeriegelt und was in ihm vor sich ging, unterlag der Schweigepflicht. „Die Hanse suchte allen Versuchen zu begegnen, die eigenen Reihen aufbrechen zu lassen. Die Kontorgemeinschaft trat im Gastland als geschlossene Gemeinschaft auf. Im Gefahrenfall für alle standen alle beisammen.“¹⁰⁷

Die Entschlossenheit der hansischen Kaufmänner und ihre Gewandtheit im Umgang mit der herrschenden Klasse eines Handelsgebietes, denen sie begehrte Waren anzubieten hatten, stießen beim Rest der Bevölkerung, namentlich bei den einheimischen Handelsleuten oft auf Ablehnung. „Es war nicht eine Liebe auf den ersten Blick, sondern eine nüchterne Erwerbsgemeinschaft.“¹⁰⁸ Die Hansekaufmänner, die zum Teil lebenswichtige Waren wie Getreide oder Salz exportierten, konnten durch ihre privilegierte Stellung den Preis der Handelsgüter zu ihren Gunsten bestimmen. Durch ihre Handelsboykotte verursachten sie Hungersnöte, die bei der minderprivilegierten Bevölkerung zu Ausschreitungen führte. Bedenkt man ihre exponierte Lage und den Einfluss, den sie auf die Zustände ihrer direkten Umgebung ausübten, so wundert es nicht, dass „[d]ie hansische Seite [...] stets darauf aus [war], die Berührung der Hansen mit den Einheimischen der fremden Gebiete auf ein Minimum zu reduzieren. Die kasernierte Unterbringung in den Niederlassungen [...] bzw. die saisonale Beschickung und Unterhaltung der Niederlassungen [...] waren schon Maßnahmen, mit denen man eine allzu nahe Berührung mit der heimischen Bevölkerung von vornherein erschwerte.“¹⁰⁹ Auch das Erlernen einer fremden Sprache, in England und Russland ein wichtiger Faktor für den hansischen Handel, wurde sehr exklusiv behandelt. Obwohl es nachweislich Mitarbeiter gab, die die russische oder englische Sprache erlernten, war die Fähigkeit, eine andere Sprache zu sprechen, nicht sehr verbreitet. Die meisten Händler waren auf Dolmetscher angewiesen, denen in Folge eine wichtige Mittlerfunktion zukam. Überliefert sind etwa Anschläge auf Dolmetscher von russischer Seite, da man damit „einen neuralgischen Punkt im russisch–hansischen Verkehr [traf].“¹¹⁰ Grundsätzlich waren jene

¹⁰⁷ Wernicke, S. 186.

¹⁰⁸ Ibid., S. 187.

¹⁰⁹ Ibid., S. 188.

¹¹⁰ Ibid., S. 189.

Personen für ein langfristiges Amt in ausländischen Kontoren geeignet, die der Sprache der Einheimischen mächtig waren.

Diese Ignoranz dem Gastland und seiner Kultur gegenüber resultierte aus dem Selbstverständnis der hansischer Kaufleute: Sie waren Lieferanten (lebens-)wichtiger und begehrter Güter. Solange sie sich in dieser Position sahen, die sie nachhaltig mit rechtlichen und politischen Mitteln verteidigten, wurden sie in den Gastländern toleriert. Ihre eigenen Bestrebungen, sich vom Gastland buchstäblich fern zu halten, mündeten in wachsendes gegenseitiges Unverständnis und führten zu Ablehnung in der einheimischen Bevölkerung. Wo diese Exklusivität hansischer Geschäftsbeziehungen nicht gegeben war, etwa in London und Brügge, die beide zu international waren, um eine Sonderstellung erreichen zu können, wurde die Integration stärker vorangetrieben. Die den Kulturkontakt einengenden Maßnahmen der Isolation fehlten hier gänzlich oder wurden durch aktive Integration minimiert. Trotzdem blieben die Hansen „[...] in ihren Gastländern Fremde, die zwar kulturelle Spuren hinterlassen haben, aber nur vereinzelt tiefgehende Wurzeln schlagen konnten.“¹¹¹

2.2.1.1.3 Außerhalb Europas – Änderung der literarischen Perspektive

Die ökonomischen und religiösen Tendenzen des Mittelalters sind als zum Teil gegenläufige, sich kontrahierende Prozesse zu verstehen, die eine wachsende Einigung der durch territoriale Aspekte und Stammeszugehörigkeiten zersplitterten politischen Landschaft Europas bewirkten. Am Ende dieser Entwicklung steht die Schaffung imperialer Nationen, von denen aber im Übergang zur Neuzeit noch nicht die Rede sein kann. Wir haben am Beispiel der Peregrines und der Hansekaufmänner gesehen, dass gewisse Gesellschaftsschichten und Stände im Europa des Früh-, Hoch- und Spätmittelalters in besonderem Maße die Fremderfahrung forcierten, weil es ihrer Lebensweise, ihren Vorstellungen und ihrem Berufsethos entsprach, die Fremde nutzbar oder zur Heimat zu machen. Vielfach waren die Gründe, in fremde Länder außerhalb Europas zu reisen, aggressiver Natur: die Kreuzzüge mögen hierfür Beweis genug sein. Doch oft kam es auch zu Kontakten friedlicher (etwa wissenschaftlicher¹¹²) oder geschäftlicher Art, die eine erste gegenseitige Annäherung zweier sich gänzlich unbekannter Kulturen bedeuteten. Das Wissen darum, dass jenseits des eigenen Weltkreises Kulturen existierten, die andere Gebräuche und Sitten pflogen, musste dem

¹¹¹ Wernicke, S. 192.

¹¹² Um nicht immer aus Europa hinaus zu argumentieren, seien hier die beiden arabischen Gelehrten Avicenna und Averoes genannt, die durch ihre grenzüberschreitende Tätigkeit in unnachahmlicher Weise die Innovation der Wissenschaften beider Welten – der europäischen und der arabischen - vorantrugen.

mittelalterlichen Menschen zunächst ein zwiespältiges Gefühl der Neugierde und Angst vermittelt haben. Aus diesem entsprang schließlich die phantastische Vorstellung einer Welt voller Wunder.

„Seit dem 12. Jahrhundert überschreiten die Abendländer [gemeint ist der durch die lateinische Sprache geeinte Teil Europas im Gegensatz zu Byzanz und dem Orient, Anm. d. Verf.] im Rahmen der Kreuzzüge in größerer Zahl und höherer Intensität als in den Jahrhunderten davor die Grenzen ihres Kulturkreises. Sie kommen dabei notgedrungen mit fremder, hier der muslimischen, Kultur in Berührung, mit der sie sich zunächst kriegerisch auseinandersetzen. Dadurch aber, daß sie sich im heiligen Land auch ansiedeln, entwickeln sie eine dauerhafte ‚Kulturbeziehung‘ zur ansässigen orientalischen Bevölkerung. Anders als frühere derartige Beziehungen bleibt diese nicht auf Randbereiche des Abendlandes, wie Sizilien oder die iberische Halbinsel, beschränkt. Sie schließt personell und in ihren geistig-kulturellen Auswirkungen das ganze Abendland ein.“¹¹³

Dieser erste Kulturkontakt verläuft im Wesentlichen kriegerisch oder ist aggressiver Natur, wird jedoch in der Folge etwa durch Abkommen geregelt, die die wachsende Zahl der Pilger vor Übergriffen schützen und eine ungestörte Reise zu den Pilgerstätten des heiligen Landes gewähren soll.¹¹⁴ Diese Respektsbezeugung seitens der islamischen Herrscher ermöglicht eine Art Tourismus zu den biblischen Orten und motiviert Reiseberichterstattung auch mit dem Zweck, Reiseführer durch die fremden Länder zu schaffen. Ziel aller Pilger war Jerusalem, dessen Bedeutung als Mittelpunkt der Welt in den kartographischen Aufzeichnungen vom Beginn des 12. Jahrhunderts an ersichtlich ist. Die Stadt, bis 1517 Herrschaftsbereich der Mamluken, einer sunnitischen Glaubensgemeinschaft, stand den Pilgern offen, deren Anzahl im 14. und 15. Jahrhundert zunahm. Ihren Höhepunkt erreichte die religiös motivierte Reisetätigkeit zwischen 1450 und 1500 mit etwa 300 bis 500 Pilgern jährlich.¹¹⁵ Doch nicht nur die muslimische Kultur hinterlässt tiefen Eindruck bei den Europäern. Auch ein anderes asiatisches Volk tritt zu Beginn des 13. Jahrhunderts auf die Bildfläche: die Mongolen. „Sie treten sehr plötzlich und unerwartet und als objektiv bis dahin völlig

¹¹³ Schmieder, Felicitas: „...sind sie ganz normale Menschen“? Die Mongolen zwischen individueller Erscheinung und Typus des Fremden in der Wahrnehmung des spätmittelalterlichen Abendlandes. In: Lüth, Christoph, Rudolf W. Keck und Erhard Wiersing (Hg.): Der Umgang mit dem Fremden in der Vormoderne. Studien zur Akkulturation in bildungshistorischer Sicht. Köln, Weimar, Wien 1997. (= Böhlau Verlag). S. 196.

¹¹⁴ Siehe dazu Schoeler, Gregor: Der Fremde im Islam. In: Schuster, Meinhard (Hg.): Die Begegnung mit dem Fremden. Wertungen und Wirkungen in Hochkulturen vom Altertum bis zur Gegenwart. Stuttgart und Leipzig 1996. (= B.G. Teubner, Colloquium Rauricum Bd. 4). S. 117 - 130.

¹¹⁵ Vgl. Nolte, Cordula: Erlebnis und Erinnerung. Fürstliche Pilgerfahrten nach Jerusalem im 15. Jahrhundert. In: Erfen, Irene und Karl-Heinz Spieß (Hg.): Fremdheit und Reisen im Mittelalter. Stuttgart 1997. (= Steiner Verlag). S. 67.

unbekanntes (und deshalb extrem fremdes) Volk ins Bewußtsein der Abendländer.“¹¹⁶ Ihre Unbekanntheit hat für das gegenseitige Kennenlernen Vorteile, denn es müssen keine, wie im Falle der Sarazenen oder Mauren, bereits bestehenden Vorurteile abgebaut werden. Die Mongolen treten als unbeschriebenes Blatt in Kontakt mit der abendländischen Kultur. Kulturmittler sind in diesem Falle wie meist, wenn es um kulturelles Neuland geht, Mönche und Kaufleute. Erstere sind im Zuge der schon beschriebenen „Peregrinatio“ auch außerhalb Europas tätig, letztere, in diesem Falle sind es italienische Kaufmänner, besuchten bereits seit den Kreuzzügen die Gebiete des vorderen Orients, die Kolonien Genuas und Venedigs. Beide sollen über etwa 150 Jahre in mehr oder weniger engem Kontakt mit den Mongolen und ihrer Kultur gestanden haben. Davon zeugen Reiseberichte und Biographien und Erzählungen aus der Fremde, die durch unreflektierte Wiedergabe oft Missverständnissen zuträglich waren. „Überall kursieren schriftliche und mündliche Nachrichten aus erster, zweiter Hand und so fort; in ganz Europa, wenn auch in manchen Gegenden mehr als in anderen, ist sehr viel Wissen über die Mongolen, über Asien im Umlauf.“¹¹⁷ Dieses Wissen trifft jedoch auf eine Vorstellung der Welt, in der Augenzeugenschaft und realistische Darstellungsversuche auf phantastische Erzählungen über die Wunder der Welt treffen.

„Die Fremde ist bis ins späte Mittelalter das ganz Andere, das einerseits zwar – wie alle Alternativen zur Normalität – fasziniert, andererseits aber auch in Angst und Schrecken versetzt, weil es aus dem vertrauten Maßstab der Erfahrung und des Verstehens herausfällt. Der Begriff, der diese höchst ambivalente Erfahrung mit der Fremde repräsentiert, ist ein Begriff aus dem Bereich religiöser Erfahrung: das Wort ‚Wunder‘, lat. *miraculum*, umschreibt zum einen das Erschrecken über ein Geschehen, das jede alltägliche Logik zerschlägt, zum anderen das Erstaunen oder eben die ‚Verwunderung‘ über noch nie Gesehenes und bis dato auch nicht Vorstellbares, das nun aber dennoch der Vorstellung zugänglich gemacht wird.“¹¹⁸

Dieser für die im Übergang zur Neuzeit befindliche Gesellschaft des Abendlandes fast programmatische Zwiespalt zwischen der phantastischen Realität mittelalterlichen Denkens und der fiktiven Realität biographischer Reise-Berichte, die die Neuzeit ankündigen, wird besonders in der Wirkung zweier Texte ersichtlich, die sich großer Popularität erfreuten und beide auf je verschiedene Weise von den Reisen einer Person erzählen: Marco Polos Bericht

¹¹⁶ Schmieder, S. 197.

¹¹⁷ Ibid., S. 198.

¹¹⁸ Röcke, Werner: Wunder der Fremde und der Traum vom Reisen. Darstellungsmuster neuer Welten in Augsburger Frühdrucken des 15./16. Jahrhunderts. In: Berger, Günther und Stephan Kohl (Hg.): Fremderfahrung in Texten des Spätmittelalters und der frühen Neuzeit. Trier 1993. (Wissenschaftlicher Verlag Trier; Literatur Imagination, Realität; Band 7). S. 87f.

über seine Reisen in das Reich des Khans von Cathay und die phantastisch–fiktive Erzählung Jean de Mandevilles über die Reisen nach Jerusalem und Indien.

In diesen Texten vollzieht sich programmatisch, was für die nachfolgenden Epochen Voraussetzung wird: Die Wunder der Welt werden in ihnen verarbeitet, doch löst sich nach und nach die Verbundenheit dieser Wunder mit ihren religiösen Wurzeln und nimmt den Weg ins Poetische. Die beiden Texte „[...] entwerfen Bilder vom Reisen und von der Fremde“ und sind „[...] als Möglichkeiten der Veränderung bislang selbstverständlicher Einstellungen zur Fremde und den Fremden, zum Verhältnis von Eigenem und Fremdem, vertrauter und fremder Welt [zu lesen].“¹¹⁹

2.2.1.1.3.1 Marco Polos Reisebericht über die Wunder des Ostens

Die Berichte des Venezianers Marco Polo über seine Reisen von 1271 bis 1295 in das chinesische Großreich zählen zu den berühmtesten Reiseerzählungen der Geschichte. Zusammen mit seinem Vater Nicoló und dem Onkel Matteo führt ihn sein Weg in unbekannte Teile der Erde (u.a. Persien, Armenien, Indien). In China trifft er auf den „[...] Großkhan der Mongolen und ersten Kaiser der Yuan–Dynastie, Kubilai Kahn (chin. Shi Zu, 1260–1294)“¹²⁰, dessen Gefolge er als Statthalter beitrifft. Diese Aufgabe verleiht ihm die Möglichkeit, sich in China frei zu bewegen und Orte zu besuchen, die einem gewöhnlichen Reisenden versperrt geblieben wären. Der junge Marco, er zählt bei seiner Ankunft am Hof des Großkahn etwa 21 Jahre, gewöhnt sich schnell an die chinesischen Sitten und beherrscht innerhalb kürzester Zeit vier Sprachen.¹²¹ Er war also fähig, selbst Wort zu führen, und bedurfte keines Dolmetschers, um eine Unterhaltung etwa mit Einheimischen führen zu können. Der Bericht Marco Polos ist eine vergleichsweise „[...] nüchterne Beschreibung von Land und Leuten, Wirtschaft und Gesellschaft, Industrie und Agrartechnik, Gebräuchen und kulturellen Traditionen insbesondere Chinas, die bis dahin in Europa wohl weitgehend unbekannt sind. [...] Dabei fällt auf, wie genau Marco Polo beobachtet [...]. Er hat einen erstaunlich klaren Blick für wirtschaftliche Prozesse [...]. Andererseits läßt er seine Leser aber auch an seinem Erstaunen über die Schönheit und den verschwenderischen Reichtum des Kaiserpalastes in Hangzhou teilnehmen.“¹²² Er ist also vielseitig an den realen Umständen eines Landes interessiert, das er nicht kennt, dessen Fremdheit er auf differenzierende Art und

¹¹⁹ Röcke, S. 89.

¹²⁰ Ibid., S. 90.

¹²¹ Vgl. Geiger, Arno: Die Bewältigung der Fremde in den deutschsprachigen Fernreisetexten des Spätmittelalters. Wien 1993. (= Diplomarbeit der geisteswissenschaftlichen Fakultät der Universität Wien). S. 35.

¹²² Röcke, S. 90f.

Weise versucht, in den Kontext seiner reichhaltigen Erfahrungen einzuordnen. „Bei Marco Polo ist der Zusammenhang zwischen Reise und neuer ‚Erfahrung‘ (*pervagatio*) offensichtlich. Er sieht und registriert die Wunder dieser fremden Welt, erweitert seinen Verstehenshorizont und will auch seine Leser daran teilhaben lassen.“¹²³ Die Wunderwerke menschlichen Ursprungs sind jedoch nicht die einzigen, die in seine Erzählungen Eingang gefunden haben. Jene Wunder, welche übermenschliche Kräfte beanspruchen, sind Zeichen der „Allmacht Gottes [...], der in die Ordnung der Dinge und der Natur eingreift [...]“.¹²⁴ Die Wunder Gottes und die Wunder des Menschen stehen einander in der Ambivalenz Gott versus die Welt gegenüber. Wo die Macht zur göttlichen Allmacht wird und metaphysische Wunder im wahrsten Sinne des Wortes vollbringt, folgt sie einer christlichen Logik, wo sie menschlichen Ursprungs ist, versucht Marco Polo mehr oder weniger naturgetreu zu zeigen, was er als Betrachter gesehen zu haben glaubt.

Was ihn von den Schriftstellern seiner Zeit erheblich unterscheidet ist, dass er zugunsten der von Menschenhand gemachten Wunder des Ostens abergläubische Bilder des mittelalterlichen Denkens großteils fallen lässt. „[...] Marco Polo [legt] den Akzent auf die realen Wunder Chinas und Indiens, scheint aber gerade damit auf ungläubiges Staunen gestoßen zu sein.“¹²⁵ Die wundersamen Fabelwesen, von denen das Gros der Berichte handelte, entsprachen in größerem Ausmaß dem mittelalterlichen Verständnis von der Realität vollkommener Fremdheit als es die durchaus realitätsnahen Beschreibungen des Asienreisenden sein konnten. Diese Scheinwelt der Misch- und Wunderwesen konnte sich bis weit ins 15. und 16. Jahrhunderte behaupten, bevor es zu einer Umorientierung kam.

2.2.1.1.3.2 Jean de Mandeville und der wunderbeladene Osten

Ein Buch, das wohl mehr dem Geschmack und Zeitgeist des mittelalterlichen Lesers entsprochen haben dürfte, ist das Reisebuch Jean de Mandevilles, das sich gerade dem widmet, was Marco Polo nur am Rande erwähnt: abergläubischen Erscheinungen und wunderlichen Mischgestalten. Beschrieben wird eine Reise nach Konstantinopel und Jerusalem, aber auch darüber hinaus an den Rand der Welt (u.a. Indien, China). Der Held der Geschichte ist gleichzeitig deren Erzähler, ein vermeintlicher Ritter mit Namen Johannes de Montevilla, der sich historisch ebenso wenig festmachen lässt wie der Autor. „Mandeville

¹²³ Ibid., S. 91.

¹²⁴ Ibid.

¹²⁵ Ibid., S. 93.

liefert [...] keine selbstgewonnenen Informationen, sondern lebt die Reise des Franziskaners [Odorico] schreibend nach [...].¹²⁶

Wir haben es also nicht mit einem „authentischen“ Autor zu tun, der seiner Erzählung tatsächliche Erlebnisse zu Grunde legt, sondern hier schreibt jemand, der imaginiert und eine fiktive Erzählung ersinnt, die er als Reisebericht im Gestus des Ich-Erzählers tarnt, um so mehr Aktualität und Authentizität vorzutäuschen. Die Tradition, die Jean de Mandevilles Text aufgreift, ist jene der Wundererzählungen von Skiapoden, Hundeköpfigen, entstellten Menschen, Kopfloren etc., die in den mittelalterlichen Enzyklopädien und Weltkarten ihren Anfang nehmen und an deren Ende in stark abgewandelter Form die Praxis der Kuriositätenshows amerikanischer Vaudeville-Theater des 19. Jahrhunderts steht. Mandeville möchte die Leser zum Staunen bringen durch Dinge und Beobachtungen, „[...] die mit den alltäglichen Wahrnehmungen und Erfahrungen nicht übereinstimmen.“¹²⁷ Sein Ziel ist es, Wundervolles und Phantastisches zu zeigen. Dabei stehen seine Schilderungen nur bis zu einem gewissen Teil in Verbindung mit dem katholischen Weltbild. Er schildert zunächst zwar seine Reisen zu den heiligen Orten des Abendlandes, widmet einen großen Teil seiner Anstrengungen der Beschreibung von Devotionalien und heiligen Gegenständen, die sehr detailliert wiedergegeben werden, doch im weiteren Verlauf seiner Reise trifft er auf eben jene wunderlichen Lebewesen, von denen schon die Rede war.

Hier koinzidieren zwei Erzähltaktiken miteinander: Mandeville zeigt einerseits Dinge, Orte und Geschehnisse, die dem katholischen Gedanken folgen, also aufgrund ihrer religiösen Bedeutung Aufnahme in die Reihe des Gezeigten finden, andererseits gibt er ebenso detailgetreue Beschreibungen der Kuriositäten wieder, „[...] die wegen ihrer Merkwürdigkeit oder Kuriosität Beachtung finden, nicht mehr wegen ihrer religiösen Bedeutung. Damit aber sind sie nicht mehr, wie im christlichen Wunder, Zeichen für Gottes Wirken in der Natur und Geschichte, sondern um ihrer selbst willen der Beschreibung wert.“¹²⁸ Das Verlangen des Publikums bei der Lektüre des Berichtes zielt also nicht so sehr auf die religiöse Erbauung oder Information über heilige Stätten, sondern richtet sich an die Schaulust, die aus dem Staunen über die wunderlichen Dinge, über das Fremde und Bedrohliche resultiert, die im Bericht Darstellung finden. Insofern hat der Text Mandevilles durchaus etwas mit dem Kuriositätenkabinett eines amerikanischen Vaudeville gemeinsam: Es geht darum, die wunderlichsten Dinge und Wesen, das Andere oder Fremde (in weiterer Ausformung das Grotteske und Unheimliche) zu verschaulustigen.

¹²⁶ Geiger, S. 57.

¹²⁷ Röcke, S. 94.

¹²⁸ Ibid.

Die Bedrohung, die von diesem Fremden ausgeht¹²⁹, ist eine der Unregelmäßigkeit, die das Abbild Gottes bis ins Unansehnliche verzerrt. Mandeville versucht sie einer Ordnung zu unterwerfen, um ihrer habhaft zu werden, er „[...] versucht, ihnen dadurch ihre Bedrohlichkeit zu nehmen, dass er sie sammelt und rubriziert, ordnet und systematisiert, sie lediglich auflistet oder aber [...] eine Geschichte erzählt.“¹³⁰ Er verdinglicht das Gezeigte, und nimmt ihm, religiös oder nicht, damit ein Stück seiner Macht.

„Jean de Mandevilles *Reisebuch* nun ist für diese Emanzipation des Erzählens im Spätmittelalter besonders interessant, weil hier der Übergang vom ‚Wunder der Fremde‘ zum ‚Wunderbaren der Erzählung‘, also der Ursprung fiktionalen Erzählens aus den Beschreibungsmustern der Fremde noch in statu nascendi zu beobachten ist. Jean de Mandeville berichtet [...] von den Wundern der Christen und des Ostens. Diese selbst aber bilden zugleich auch den Stoff, aus dem Geschichten erwachsen können und zum Teil auch erwachsen.“¹³¹

Erst die Überwindung des Religiösen, eine Grenzüberschreitung in Richtung eines ästhetisch losgelösten Fabulierens und Phantasierens, gibt der Imagination von Fremdheit genug Raum, um neue Lösungsansätze und Erkenntnisstrategien im Umgang mit dem Fremden zu entwickeln. Wie notwendig diese noch sein würden, zeigt sich in der näheren Betrachtung späterer Jahrhunderte, die – durch stetige Expansion in neue Welten und wachsende Mobilisierung gekennzeichnet – mit neuen Formen der Fremdheit umzugehen lernen mussten.

2.2.1.2 Das aufgeklärte Zeitalter und sein Umgang mit dem Anderen¹³²

Als ein möglicher Bruchpunkt hin zur Neuzeit wird gemeinhin das Jahr der Entdeckung Amerikas 1492 genannt. Und tatsächlich vereint sich in diesem symbolischen Jahr das, was für die nachkommenden Jahrhunderte wegweisend sein sollte: Die Grenzen der alten Welt waren überschritten, das Andere entwickelte sich zunehmend zu einer unumgänglichen Größe im Diskurs der europäischen Intellektuellen, die Kolonialisierung fremder Kontinente konnte beginnen.

¹²⁹ Eine Bedrohung, die etwa im expressionistischen Kino-Meisterwerk „Das Kabinett des Dr. Caligari“ (Regie: Robert Wiene, 1920) in den Horror verlagert wird, mithin also dem Phantastischen verhaftet bleibt und sich dem Realistischen entzieht, weil es nicht versucht, die Angst durch Aufklärung zu beseitigen.

¹³⁰ Röcke, S. 95.

¹³¹ Ibid., S. 96.

¹³² Zum Epochebegriff und einer differenzierten Darstellung verschiedener Kolonialsysteme des 18. Jahrhunderts siehe: Osterhammel, Jürgen: *Welten des Kolonialismus im Zeitalter der Aufklärung*. In: Lüsebrink, Hans-Jürgen (Hg.): *Das Europa der Aufklärung und die außereuropäische koloniale Welt*. Göttingen 2006. (= Wallstein Verlag). S. 19 - 36.

Während im 16. und 17. Jahrhundert die Eroberung neuer Welten vorangetrieben wurde – die Entdeckung des Seewegs nach Indien und die Erkundung der Küsten Afrikas fallen in diesen Zeitraum, ebenso die „Erforschung“ Nord- und Südamerikas durch die Conquista –, oblag es dem nachfolgenden 18. Jahrhundert, gedankliche Positionen zu den dort gemachten Erfahrungen anzustellen. Die in die Aufklärung zu datierende, nachhaltige Beschäftigung mit demokratischen Denkansätzen, die philosophische Grundsteinlegung europäischer Werte und der erstmalige Versuch einer Formulierung allgemeingültiger menschlicher Grundsätze sind Errungenschaften, die bis in die Gegenwart wesentlich auf das Verhältnis Europas und seiner Einzelstaaten zu außereuropäischen Gebieten einwirken.

„Das 18. Jahrhundert war in kolonialhistorischer Hinsicht kein Jahrhundert der großen Entdeckungen und Eroberungen, sondern eine Epoche des Umbruchs der kulturellen und politischen Beziehungen zwischen Europa und der außereuropäischen kolonialen Welt. Dieser Umbruch betraf zum einen die politische Ebene der Beziehungen zwischen Zentrum und Peripherie, zwischen den europäischen Metropolen und dem überseeischen, von den Mutterländern politisch, wirtschaftlich und kulturell abhängigen kolonialen Raum.“¹³³

Diese Intellektualisierung des Fremden und Anderen im 18. Jahrhundert führte zu revolutionären politischen Entwicklungen in den Kolonialländern. Die amerikanische Revolution (1776 – 1781), Sinnbild der Befreiung einer Kolonie von europäischen Herrschaftsansprüchen, sowie die Haitianische Revolution 1791, „[...] die 1804 zur Unabhängigkeit des ersten, von ehemaligen Negersklaven regierten Staates führte [...]“¹³⁴, zeugen von der politischen Sprengkraft der von der Aufklärung in Umlauf gebrachten Diskurse. Informationen über die kolonialen Länder stießen in Europa – insbesondere im frankophonen Raum und Großbritannien – auf gesteigertes Interesse und fanden in zahlreichen Veröffentlichungen ihren Niederschlag: „In keinem Jahrhundert waren Reiseberichte und Reisebeschreibungen populärer, beliebter, als im 18. Jahrhundert.“¹³⁵ Die Schaffung umfangreicher Enzyklopädien zu den verschiedensten Thematiken und ihre verhältnismäßig rasche Übersetzung in die europäischen Einzelsprachen, zeugen außerdem von einem den ganzen europäischen Kontinent betreffenden Wissensdrang hinsichtlich der kolonialen Gebiete. Koloniale Diskurse wurden in der gesamten europäischen Intellektuellenschicht diskutiert, nicht nur binnennational, und stießen so über die

¹³³ Lüsebrink, Hans-Jürgen: Von der Faszination zur Wissenssystematisierung: die koloniale Welt im Diskurs der europäischen Aufklärung. In: ders. (Hg.): Das Europa der Aufklärung und die außereuropäische koloniale Welt. Göttingen 2006. (= Wallstein Verlag). S. 9.

¹³⁴ Ibid., S. 10.

¹³⁵ Ibid.

Landesgrenzen hinaus auf Resonanz. Dies führte zur Etablierung neuer Formen der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit dem Fremden und Anderen.

„Das Wissen über die außereuropäische Kolonialwelt, das sich im 18. Jahrhundert wandelte und grundlegend erneuerte, wurde somit nicht in einem nationalkulturellen Raum produziert, rezipiert, diskutiert und kritisch hinterfragt, sondern im Raum einer europäischen intellektuellen Öffentlichkeit.“¹³⁶

Wo sich der europäische Intellektuelle für die Belange überseeischer Politik und Wirtschaft, Wissenschaft und Gesellschaft zu interessieren begann – das muss klar vermerkt werden –, geschah dies vor allem unter dem Aspekt „[...] der besseren ökonomischen Nutzung der eroberten Länder und der effizienteren Beherrschung ihrer Bevölkerung [...]“¹³⁷.

Bemerkenswert ist jedoch die Überwindung lokaler (nationaler) Positionen hin zu einer intraeuropäischen Debatte über die koloniale Fremdheit.

Der gesteigerte Wissenstransfer von den Kolonien nach Europa und zwischen den europäischen Nationalstaaten führte zur Entwicklung wesentlicher Anschauungen hinsichtlich des Anderen – und in weiter Folge des Eigenen. Das Fundament einer europäischen Rechte- und Wertegemeinschaft, auf die sich große transnationale Institutionen bis in die Gegenwart berufen, fußt in der aufklärerischen Beschäftigung mit den Problematiken kolonialer Herrschaft und der daraus resultierenden philosophischen Fragen. Das „Bewußtsein der Überlegenheit der europäischen Zivilisation“¹³⁸ steht über all diesen Gedanken und zeigt, dass die in ihren Ansätzen so liberale Epoche nicht in der Lage war, den entscheidenden Schritt zu tun: das Andere als gleichwertig anzusehen, ohne es zu verklären oder zu hierarchisieren.

Wie wir schon vermerkt haben, wurde im 18. Jahrhundert „[...] sehr viel mehr über die Fremden publiziert [...] als in vergleichbaren zurückliegenden Zeiträumen.“¹³⁹ Europäische Denker konnten sich also einer umfangreichen und ausdifferenzierten Quellenlage versichern. Grundsätzlich konzentrieren sich die vor sich gehenden Diskurse über das Fremde auf zwei Denktraditionen: „zum einen auf das integrative Entwicklungsdenken, das alle Gesellschaften und alle Kulturen auf einer Entwicklungsskala anordnet“¹⁴⁰, und zum anderen auf den

¹³⁶ Lüsebrink, S. 12.

¹³⁷ Ibid.

¹³⁸ Ibid., S. 16.

¹³⁹ Marschall, S. 248.

¹⁴⁰ Eine Denkströmung, die insbesondere in der ethnologischen Forschung durch Infragestellung des Fortschrittsbegriffes in den 1990er Jahren intensive Revision erfuhr.

Kulturrelativismus, der, in konsequenter Form, allen Gesellschaften und Kulturen ihren eigenen Wert beimißt, sie für gleich wertvoll hält.“¹⁴¹

Die erste, integrative Tradition (sie postuliert den Übergang von der Natur zur Kultur als qualitativ unterscheidendes Merkmal entwickelter oder eben minder entwickelter Kulturen) stellt eine Verfremdung des Anderen in der Gestalt des Wilden dar. Sie arbeitet mit Gegensatzpaaren und spricht etwa vom Einfachen versus dem Komplexen. Der Fortschritt wird zum Kriterium sine qua non erhoben anhand dessen ein Urteil über die meist nur aus Reiseberichten bekannte, fremde Kultur gefällt wird. Ihre Einstufung in die Hierarchie, angeführt von Europa mit seinen technischen und künstlerischen, politischen und wirtschaftlichen Errungenschaften, erfolgt im Maßstab des Eigenen. Diese Aburteilung aufgrund äußerer kultureller Merkmale dient kaum der Erkenntnis, sondern verfolgt im wesentlichen das Ziel, die fremde Kultur der eigenen anzugleichen und sie so leichter assimilierbar zu machen. Im Hintergrund steht der Mythos vom Weltmenschengeschlecht, das europäischen Standards entspricht, sich den Werten Europas in ihrer Allgemeingültigkeit verpflichtet fühlt und die in der Historie begründete europäische Hegemonie widerspruchslos anerkennt.¹⁴²

Die zweite, kulturrelativistische Strömung soll uns hier mehr interessieren, bietet sie doch geeignete Ansatzpunkte für eine Beschäftigung mit dem Bild des Fremden in der Aufklärung. Wie sehr zunächst die neuen Erfahrungen und Bilder der Überseereisenden beeindruckt und schockiert haben müssen, wird bei der Lektüre verschiedener Augenzeugenberichte deutlich: Es wird das Image des Wilden, des Barbaren gezeichnet, der weder Kunst noch Rechtsprechung kennt und sich frei von gesellschaftlichen Zwängen in den Gefilden der Natur bewegt, bar jeder Bildung nach europäischen Maßstäben. Der Kulturrelativismus, „[...] dessen Kernidee die gleichwertige Anerkennung der anderen, der fremden Lebensweise ist [...]“¹⁴³, stellt dieser despektierlichen Ansicht eine selbstreflexivere entgegen. Sein Vordenker, Michel de Montaigne (1533 – 1592), stellt in seiner Philosophie der Diversität die hegemoniale europäische Denkweise radikal in Frage, indem er Beobachtungen vergleicht und Ähnlichkeiten in der Lebensweise zwischen Indianern und Europäern feststellt. Er geht jedoch noch einen Schritt weiter und gelangt zu einer herrschaftskritischen Ansicht, die die Vormacht Europas in Frage stellt. „[E]iniges von Montaignes Haltung erscheint in der ethnologischen Forschung des 18. Jahrhunderts, gelegentlich kombiniert mit

¹⁴¹ Marschall, S. 248.

¹⁴² Im Ansatz begegnet uns diese eurozentristische Fragestellung und Kritik an ihr wieder, wenn in der Gegenwart über die Allgemeingültigkeit der Menschenrechte diskutiert wird.

¹⁴³ Marschall, S. 251f.

entwicklungstheoretischen Positionen.“¹⁴⁴ Zu nennen seien hier die Werke des Jesuitenpaters Lafitau („Mœurs de sauvages américaine comparées aux mœurs des premières temps“), de la Crequinière („Conformité des coutumes des Indiens orientaux, avec celle de Juifs et des autres peuples de l’antiquité“) und Marie–Jean–Antoine–Nicolas Caritat („Esquisse d’un tableau historique de progrès de l’esprit humain“)¹⁴⁵, die entweder einen Vergleich mehrerer Kulturen miteinander (und vor allem mit den klassischen Kulturen wie der griechischen) versuchen oder eine differenzierte Fortschrittsgeschichte des menschlichen Geistes darstellen. Man beginnt hier buchstäblich zu relativieren: Der Forscher als erkennendes und auch sich irrendes Subjekt findet Eingang in die Betrachtungen, Verständnisprobleme hinsichtlich der unterschiedlichen Sprachen finden ebenso Erwähnung, wie andere Fehleinschätzungen und Aberglauben. Kurzum, es wird mehr unterschieden, woher die Information kommt, wie sie zustande kam und was daraus geschlussfolgert werden konnte. Und es wird – im Falle des letzten Autors – versucht, einen Ausblick auf zukünftige Entwicklungen zu geben.

„An die Stelle der abschätzigen Verfremdung tritt das Verstehenwollen, die Entfremdung. Damit schaffen diese Autoren eine Maxime, die zur Hauptaufgabe der Ethnologie werden soll: durch Verstehen aus den Fremden Andere zu machen. Diese Autoren waren Moralisten im ursprünglichen Sinn, die Berichterstatter von den *mores*. Diese Haltung ist im 18. Jahrhundert im deutschen Sprachraum weniger verbreitet. Georg Forster hat sich ihr genähert. [...] Forster ist in Beobachtung des Anderen und Nachdenken darüber unter den deutschsprachigen Reisenden des 18. Jahrhunderts eine Ausnahmestellung, aber er ist nicht so weit gelangt, wie man ihn gerne sehen wollte. So weit gelangt war unter den deutschsprachigen Intellektuellen nur einer, Johann Gottfried Herder [...].“¹⁴⁶

Herder übt heftige Kritik am Rassismus seiner Zeit. Für ihn ist jedes Volk als Entität zu sehen, die sich nicht auf einer Hierarchie leiste festmachen lässt. Jedes Volk ist Träger seiner eigenen Kultur und entwickelt eigene Zugangsweisen zur Welt. Er lehnt Europas Vormachtstellung ab, was ihm insbesondere von Georg Wilhelm Friedrich Hegel heftige Kritik einbrachte, und er pocht weiters auf die Grundsätze des Humanismus als einer wünschenswerten Konstante des menschlichen Lebens, die es zu erreichen gälte.¹⁴⁷ Hegel (1770 – 1831) arbeitet erfolgreich gegen die Herdersche Liberalität und verdrängt sie –

¹⁴⁴ Marschall, S. 254.

¹⁴⁵ Vgl. Ibid. 254f.

¹⁴⁶ Ibid., S. 257.

¹⁴⁷ Ein interessanter Aspekt hinsichtlich Herders Anschauungen zum Thema findet sich bei: Mix, York-Gothart: ‚Der Neger malt den Teufel weiß‘. *J.G. Herders Neger-Idyllen im Kontext antiker Traditionsgebundenheit und zeitgenössischer Kolonialismuskritik*. In: Lüsebrink, Hans-Jürgen (Hg.): *Das Europa der Aufklärung und die außereuropäische koloniale Welt*. Göttingen 2006. (= Wallstein Verlag). S. 193 – 207.

zumindest im deutschen Sprachraum für die nächsten 150 Jahre – aus dem diskursiven Leben. Mit seinem Eurozentrismus bereitet Hegel dem Nationalismus späterer Epochen den nötigen Nährboden und wird so zu einem der philosophischen Ahnherrn einer Erscheinung, die uns im nächsten Kapitel beschäftigen soll: des Imperialismus.¹⁴⁸

2.2.1.3 Kakanien und der Mythos Österreich

Es ist erstaunlich, dass in den auf das liberale 18. Jahrhundert folgenden 150 Jahren eine Abkehr von den Errungenschaften der Aufklärung vor sich ging. In vielen Belangen – so auch im Umgang mit dem Fremden – änderte sich die Laufrichtung und führte zum Erstarren nationalistischer, imperialistischer Strömungen. Die französische Revolution und Napoleons Scheitern bei Waterloo (1815) stehen am Beginn dieses Jahrhunderts und markieren die politische Neustrukturierung Europas durch den Wiener Kongress. Ein Staatenkonglomerat besonderer Prägung entsteht und wird später in der Literatur den Namen Kakanien tragen.

„Die Bewohner dieser kaiserlich und königlichen kaiserlich königlichen Doppelmonarchie fanden sich vor eine schwere Aufgabe gestellt; sie hatten sich als kaiserlich und königlich österreichisch–ungarische Patrioten zu fühlen, zugleich aber auch als königlich ungarische oder kaiserlich königlich österreichische. Ihr begreiflicher Wahlspruch angesichts solcher Schwierigkeiten war ‚Mit vereinten Kräften!‘ Das hieß *viribus unitis*. Die Österreicher brauchten dazu aber weit größere Kräfte als die Ungarn. Denn die Ungarn waren zuerst und zuletzt nur Ungarn, und bloß nebenbei galten sie bei anderen Leuten, die ihre Sprache nicht verstanden, auch für Österreich–Ungarn; die Österreicher dagegen waren zuerst und ursprünglich nichts und sollten sich nach Ansicht ihrer Oberen gleich als Österreich–Ungarn oder Österreicher–Ungarn fühlen, – es gab nicht einmal ein richtiges Wort dafür. Es gab auch Österreich nicht.“¹⁴⁹

Mit diesen Worten bedenkt Robert Musil eine Epoche österreichischer Geschichte, deren Mythos und Einfluss bis in die Gegenwart reicht. Und tatsächlich stellt dieses Staatengebilde monarchischer Provenienz eine Besonderheit unter den Kolonialmächten seiner Zeit dar, ist es doch die einzige Monarchie, deren Kolonien sich in Europa befanden.

Reste der alten Feudalordnung waren noch erhalten, für gewöhnlich lebte man in dem Stand, in den man geboren wurde. Der hohe Andrang der Landbevölkerung, die sich als Arbeitskräfte in den städtischen Fabriken verdingten, führte zur Bildung einer

¹⁴⁸ Ich werde Hegel - einem der umfassendsten Denker deutscher Herkunft - hier natürlich nicht gerecht, wenn ich ihn auf diesen engen Blickpunkt reduziere. Sein Schaffen war, das sei zum Ausgleich nur gesagt, derart umfassend, dass sich so verschiedene Denkmodelle wie jene Nietzsches, Kierkegaards oder Karl Marx' auf ihn bezogen.

¹⁴⁹ Musil, Robert: Der Mann ohne Eigenschaften. Reinbek bei Hamburg 1978¹⁴. (= Rowohlt Verlag). S. 450f.

Lohnarbeiterschicht, die mit menschenunwürdigen Lebensbedingungen zu kämpfen hatte. Oftmals wurden sie in die finanzielle Abhängigkeit geführt und ausgebeutet. Diese Bedingungen motivierten in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts die Bildung von gewerkschaftlichen Strukturen. Zugleich stand dem Adel ein erstarkendes Bürgertum gegenüber, das langsam, aber sicher angestammte Rollen der Aristokratie übernahm. Wien als Zentrum des habsburgischen Reiches wurde zur Hauptstadt, dem gegenüber erfuhren wichtige Städte der angrenzenden Länder (Ungarn, Tschechei, Slowakei, Italien) eine Abwertung. Das Staategebilde der k.u.k. Monarchie formierte sich selbst als Miteinander vieler Völker und schuf so den Mythos eines grenzübergreifenden Gebildes vielen Nationen in einer, in der sich jeder frei bewegen durfte. Verkörpert wurde sie durch den gütigen Monarchen Franz Joseph. Wie sehr der gesellschaftliche Umgang reglementiert war, zeigt sich, betrachten wir die hierarchischen Strukturen dieser Zeit und ihren Umgang mit dem Fremden, das im Falle Österreichs südöstlich verortet wird.

„Der Balkan ist immer auch eine Grenze der Zivilisation, die von allen Völkern im Zentrum Europas [...] unterschiedlich gehandhabt und lokalisiert wird. ‚Dort‘ auf dem Balkan hört die Welt der Ordnung, der Sauberkeit, der hygienischen Verordnungen wie der verlässlichen Gesetze auf; eine Welt der Unterentwicklung wird sichtbar, in der keines der Völker leben will. Den Balkan gibt es nicht, niemand will auf ihm leben, jeder ist stolz, daß der jeweils andere schwarze Peter auf dem Balkan lebt. Gleichzeitig ist der Balkan in die Fremd- und Selbstbeschreibung alles Österreichischen eingeschrieben.“¹⁵⁰

Wir stehen hier vor einem Rätsel des Nicht-Seins und der historischen Zuschreibung: Österreich, das es – laut Musil – nicht gibt, und der Balkan, den Wolfgang Müller-Funk uns hier ebenfalls als Konstrukt zu verdeutlichen versucht, bestehen als zwei Beschreibungskonstanten des Eigenen und des Fremden. Österreich, dessen Hauptstadt Metropole des gesamten Reiches ist, Wien, das sich als Sitz des Kaisers über die anderen Städte erhebt, haben hier die Definitionshoheit über den Rest der Bevölkerung und schreiben die Geschichte der Nation aus ihrer Sicht. Sie werden „zu den rhetorischen Figuren einer nationalen Vergangenheit“¹⁵¹, von denen weiter oben schon die Rede war. Diese Narrationen breiten sich auf verschiedene Teile des Lebens aus, erfassen territoriale Inhalte (Verortung des

¹⁵⁰ Müller-Funk, Wolfgang: Kakanien revisited. Über das Verhältnis von Herrschaft und Kultur. In: ders., Peter Plener und Clemens Ruthner (Hg.): Kakanien revisited. Das Eigene und das Fremde (in) der österreichisch-ungarischen Monarchie. Tübingen und Basel 2002. (= A. Francke Verlag). S. 23.

¹⁵¹ Bhabha, S. 212.

Balkan bei den Anderen), solche mit sexuellem Hintergrund (Imagination der fremden und exotischen Frau) oder helfen dabei, die eigene Gesellschaft zu legitimieren.

Im Falle „Kakaniens“ wird dieses gesellschaftliche Konstrukt vom Eigenen und Fremden deutlich, wenn wir einen näheren Blick auf einzelne Teile des Konglomerates werfen. Als Beispiel mag hier die Verwaltung des multiethnischen Reiches dienen, genauer ihr Passwesen. Prädestiniert erscheint es, halten wir uns vor Augen, was der Besitz eines solchen Dokumentes bedeutet: Identität und rechtliche Nachvollziehbarkeit finden sich in ihm verbrieft¹⁵². Wir werden durch den Pass, Ausdruck modernen Identitätsverwaltungswesens, als jene ausgewiesen, die wir sind; er ist ein Herrschaftsinstrument, das dem Zweck der Selektion dient, insofern ist er das archivarische Äquivalent zum Nationalstaat in seiner (skriptiven) Definitionshoheit; er ist ein rechtlicher Marker, sein Besitz weist bestimmte Rechte eines Bürgers aus; schließlich ist er ein Archiv der Bewegung, das uns zeigt woher jemand gekommen oder wohin jemand gegangen ist, datiert und bestempelt. Wie der Pass in den Händen einer staatlichen Obrigkeit gehandhabt, welchen Gesetzen er unterlegen ist, dokumentiert in hohem Maße, wie mit dem Heimischen und dem Fremden umgegangen wird. Im Falle der österreichisch–ungarischen Monarchie wurde dieses Passwesen lange Zeit als verwaltungstechnisches Problem wahrgenommen, weil die lückenlose Dokumentation von Ein– und Ausreise nicht gewährleistet werden konnte. Aus diesem Grunde wurden seitens der Obrigkeit immer wieder Dekrete zur Verschärfung der Kontrollen an den Grenzen erlassen. Dies führte so weit, dass die Zöllner selbst für jene Personen verantwortlich gemacht wurden, welchen der Übertritt ohne Pass gelang. Gasthäuser und Herbergen wurden angewiesen, niemanden ohne staatliches Dokument nächtigen zu lassen. „Diese grenzenlose Furcht vor dem Fremden war allererst eine Frucht des Krieges [zwischen Frankreich und Österreich, Anm. d. Verf.]. Doch viele der fremdenfeindlichen Bestimmungen werden auch nach ‚wiederhergestelltem Frieden‘ nicht mehr zurückgenommen. [...] [E]in immer feiner gesponnenes Netz der Kontrolle und Überwachung des Fremden [entsteht].“¹⁵³ Diese Entwicklung setzt sich bis in die Gegenwart fort, man denke nur an die aktuellen Diskussionen über die Speicherung von Flugdaten durch Drittstaaten, die Einführung von Mikrochips bei der Passkontrolle oder die lückenlose Video–Überwachung mancher Stadtteile Londons, die vielen Staaten als Vorbild für eigene Überwachungsstrategien dient.

Im Falle der Donaumonarchie bedeutete dies:

¹⁵² Ein Aspekt, der uns weiter oben schon einmal als wesentlicher Bestandteil der Unterscheidung von „fremd“ und „anders“ begegnet ist.

¹⁵³ Burger, Hannelore: PersonSein. Pass und ‚Identität‘ in der österreichischen Monarchie. In: Müller-Funk, Wolfgang, Peter Plener und Clemens Ruthner (Hg.): Kakanien revisited. Das Eigene und das Fremde (in) der österreichisch-ungarischen Monarchie. Tübingen und Basel 2002. (= A. Francke Verlag). S. 66.

„An der österreichischen Staatsgrenze angekommen hatte der Fremde seinen ausländischen oder österreichischen Reisepaß vorzuweisen und von der Grenzwachen vidieren zu lassen. Mit seinem vidierten Reisepaß durfte sich der Fremde jedoch nicht etwa frei in den österreichischen Ländern bewegen, sondern hatte einer vom Grenzbeamten in seinem Paß eingetragenen Reiseroute, der sogenannten *gebundenen Marschrouten*, zu folgen. Bei allen entlang dieser Route sich befindenden Polizeidirektionen oder Kreisämtern war der Paß neuerlich zu vidieren. Am Zielort angekommen hatte der Fremde seinen Paß abzugeben [...] und ihn gegen einen ‚Schein‘ (Empfangsbestätigung) einzutauschen.“¹⁵⁴

Diese strenge Einschränkung der Reisefreiheit zeichnet das Bild eines Staates, der darauf bedacht war, die Fremden unter Kontrolle zu halten. Auch die Verwahrung der Dokumente durch den Staat mutet aus heutiger Sicht sehr radikal an, kommt es doch einer Amputation der Identität gleich, die man im Reisepass mit sich zu führen glaubt. Es gab jedoch hierarchische Unterschiede, die sich zwischen den inländischen Reisenden, jenen aus den übrigen österreichischen Ländern und jenen aus Drittstaaten abzeichneten. Grundsätzlich wurde differenziert, ob ein fremder Reisender mit guten Absichten ins Land kam oder sich als potentieller Delinquent erwies. Ein wesentlicher Triebmotor dieser hierarchischen Differenzierung war vor allem die Erleichterung des Grenzübertrittes für Händler, die für den Güter- und Geldverkehr innerhalb des Landes von wichtiger Bedeutung waren. Sie hatten oben genannte Prozedur zu erfüllen, um ihren Tätigkeiten nachgehen zu können. Außerhalb dieser Regelungen standen Handwerker, Grenzbewohner oder Kuriere, denen andere Ausweismöglichkeiten zur Verfügung standen. Trotz dieser widrig erscheinenden politischen Implikationen ist „Kakanien“ nicht als ein abgeriegelter Staat zu verstehen, dessen Bevölkerung homogen nur aus Inländern bestand. Im Gegenteil war es ein Staat, dessen multiethnische Bevölkerung sich insbesondere in Wien zu einem für diese Stadt ganz eigenen Gemisch aus kulturellen Einflüssen vermengte. Folgt man literarischen Quellen¹⁵⁵, die Österreich vor dem 1. Weltkrieg beschreiben, so wird dort durchwegs das Bild eines multikulturellen Landes gezeichnet, in dem die feinen Unterschiede herrschen. Die Frage danach, warum die österreichische Innenpolitik des 20. und 21. Jahrhunderts den Status Österreichs als Einwanderungsland so erfolgreich ignorieren konnte, ist wohl auch unter diesen Umständen zu stellen. „Zu vermuten ist [...], daß das Metternichsche *Polizeysystem* mit seinem ausgefeilten Pass- und Meldewesen, seinen gebundenen

¹⁵⁴ Burger, S. 69.

¹⁵⁵ Zu nennen wären hier etwa Robert Musil („Der Mann ohne Eigenschaften“), Joseph Roth („Radetzky marsch“), Karl Kraus („Die letzten Tage der Menschheit“) oder Heimito von Doderer, dessen „Strudlhofstiege“ ein ausführliches Portrait der Stadt Wien und seiner BewohnerInnen zeichnet.

Marschrouten, Invigilierungen und Evidenzhaltungen und seinem berüchtigten Spitzelwesen eine der Wurzeln jener latenten xenophoben Strömungen ist, die in Österreich immer wieder und gerade heute virulent werden. Beinahe jede/r war aufgerufen, berufen, den Fremden zu überwachen, zu evidieren, zu kontrollieren. Ist es vorstellbar, daß dieser unerfreuliche Aspekt von Alltagsgeschichte nicht Teil des *kollektiven* österreichischen Gedächtnisses wurde?¹⁵⁶

In der Tat ist festzustellen, dass die im Unterbewusstsein der österreichischen Seele verankerte Angst vor dem Fremden – wie Hannelore Burger vermerkt – einen Teil ihrer Energie aus diesem Topf historischer Determination bezieht. Es sei an dieser Stelle jedoch klar vermerkt, dass zwischen den verschiedenen xenophobischen Strömungen und ihren historischen Ursprüngen unterschieden werden muss. Der Antisemitismus im Gebiet des heutigen Österreich etwa ist auf weitaus ältere Wurzeln zurückzuführen. Bestenfalls erfuhr er durch Metternichsche Maßnahmen einen neuen Aufschwung, der in den Gräueltaten des Hitlerregimes mündete, – begonnen hat er schon Jahrhunderte davor.

Sprechen wir allerdings allgemein von einer Xenophobie österreichischer Prägung, so ist in jedem Fall zutreffend, dass sich diese bis in die Gegenwart sehr subtil abzeichnet, aber stets vorhanden ist. Die Unterscheidung zwischen gut- und schlechtgesinnten, arbeitenden und arbeitslosen Fremden ist aktueller denn je und wird auf populistische Weise kolportiert. Die Integration von autochthonem und/oder fahrendem Volk (insbesondere Roma, Sinti und Wenische) in die Kategorie der verdächtigen Personengruppen ist hier nur eine logische Erweiterung der Annahme, dass jeder Fremde zunächst aus dem Negativ heraus zu interpretieren sei und seine Unschuld erst beweisen müsse. Durch eine derartige Negativhaltung gegenüber dem Anderen ist der klischeehaften und vereinheitlichenden Behandlung fremder, fremd wirkender oder fremd gemachter Bevölkerungsgruppen Tür und Tor geöffnet. Eine Kritik an den politischen Verhältnissen Österreichs tut gut daran, sich der Mechanismen des österreichischen Kolonialismus bewusst zu werden, zumal das Erbe des Nationalsozialismus auf einer breiteren Basis zur Diskussion kommt als jenes des Imperialismus¹⁵⁷, der eine mythische Überhöhung erfährt und glorifizierend perpetuiert wird. Ohne Zweifel ist eine Beschäftigung mit den Mechanismen des kolonialen Österreich – dessen Fremd- und Eigenzuschreibungen bis heute nahezu unverändert parallel zur sich rapide entwickelnden politischen Situation in Mitteleuropa bestehen – notwendig, um die Zukunft einer im Realisieren begriffenen Staatengemeinschaft überhaupt gangbar zu machen.

¹⁵⁶ Burger, S. 70.

¹⁵⁷ Beiden wird noch immer zu wenig Platz in der Öffentlichkeit eingeräumt, wenngleich das Bewusstsein hinsichtlich des Nationalsozialismus größer ist als jenes in Bezug auf den habsburgischen Kolonialismus.

3. Heimatliteratur des Fremden

Die vorangegangenen Kapitel dieser Arbeit widmeten sich dem theoretischen Fundament der Betrachtung von Literatur an einer gesellschaftlichen Schlüsselstellung. Die folgenden Seiten sollen nun ganz dieser von mir als xenographische Literatur bezeichneten Schreibweise gehören und den Versuch darstellen, sich ihr mithilfe der getätigten Überlegungen zu nähern. In seinen literarischen Gedanken und Reden, gesammelt im Buch „Vom Zauber der Zunge“, schreibt Rafik Schami einmal über die Möglichkeiten der Literatur: „[...] [D]ieses alte Handwerk kann mit seiner Kunst eine Leistung vollbringen wie kaum ein anderes Handwerk: Es kann Figuren lebendig machen, deren Bestandteile unbestritten aus dem Leben stammen, deren endgültige Form aber im Leben niemals vorkommt.“¹⁵⁸ Diese Fähigkeit, das Leben gleichermaßen zu extrahieren und es neu zu kombinieren, Fakt und Fiktion in sich zu vereinen, prädestiniert die Literatur geradezu dafür, gesellschaftliche Prozesse in sich aufzunehmen und sie mit anderen, xenographischen Mitteln zu erforschen.

Die Texte der beiden Schriftsteller Rafik Schami und Dimitré Dinev werden in der Folge Mittelpunkt meiner Betrachtungen sein. Anhand ihrer Romane, Kurzgeschichten und Gedanken ist das Konzept der xenographischen Literatur näher einzugrenzen. Mithilfe von Textbeispielen soll spezifiziert werden, was die Schriftsteller selbst als Möglichkeiten ansehen und verwenden. Im Mittelpunkt meiner Betrachtungen stehen weiters Differenzkonstruktionen und die Frage nach deren Perspektive. Wie das Andere und damit unweigerlich das Selbst in Erscheinung treten, wie sie aufgenommen, wie sie in Frage gestellt und (de)konstruiert werden, sind zentrale Punkte meiner Erkundungen.

Betrachten wir beide Autoren aus der biographischen Perspektive, so sind anfänglich einige Parallelen zu vermerken: Beide wurden durch ein mehr oder weniger autoritäres Schulsystem geschleust, Schami in einer Klosterschule, die dem Zwecke dienen sollte, ihn zum Priester zu machen (auf Wunsch seines Vaters)¹⁵⁹, Dinev im Bertolt–Brecht–Gymnasium in Pasardschik, einem Internatsgymnasium, in dem er eine profunde Ausbildung u.a. in der deutschen Sprache erlangte. Beide können aufgrund ihres Bildungsgrades als privilegierte Emigranten angesehen werden, denen vergleichsweise große Chancen am Bildungs– und Arbeitsmarkt offen standen. Sowohl Rafik Schami als auch Dimitré Dinev besuchten Gymnasien und in ihrem jeweiligen Zielland Universitäten. Schami, der schon in Damaskus die Laufbahn eines

¹⁵⁸ Schami, Rafik: Die sieben Siegel der Zunge. In: ders.: Vom Zauber der Zunge. Reden gegen das Verstummen. Frauenfeld 1991. (= Verlag Im Waldgut). S. 31.

¹⁵⁹ Die traumatischen Erlebnisse in Verbindung mit diesem Schulaufenthalt, der Rafik Schami fast das Leben gekostet hat, sind in „Die dunkle Seite der Liebe“ verarbeitet.

Naturwissenschaftlers eingeschlagen hatte, verfolgte dieses Ziel nach seiner Einreise in die BRD am 18. März 1971 an der Ruprecht–Karls–Universität Heidelberg weiter, er studierte Chemie. Die Erfahrungen als Fremder in einem fremden Land reflektierte er in zahlreichen Erzählungen. Dinev fand 1990 seinen Weg von Bulgarien nach Österreich (über die grüne Grenze) und brachte einige Zeit als illegaler Einwanderer in Wien zu, bevor er aufgegriffen und zunächst im Flüchtlingslager Traiskirchen einquartiert wurde. Nachdem er den positiven Bescheid seines Asylantrages erhalten hatte, studierte er in Wien Philosophie und russische Philologie. Sein Status änderte sich erst im Jahr 2003 mit der Verleihung der österreichischen Staatsbürgerschaft. Er hat die Erfahrungen als Flüchtling und Arbeitssuchender in seinem bislang einzigen Roman „Engelszungen“ und in zahlreichen Kurztexten verarbeitet. Beiden ist zudem gemeinsam, dass sie Preise beim Adelbert–von–Chamisso–Literaturwettbewerb gewonnen haben¹⁶⁰: Dinev im Jahr 2005 den Förderpreis, Rafik Schami 1985 den Förderpreis und 1993 den Hauptpreis für sein Lebenswerk.

Die unweigerlich biographische Färbung der Texte beider Autoren, die sich aus der Notwendigkeit erklärt, die zum Teil traumatischen Erlebnisse zu verarbeiten, der Fremdheit das Wort entgegen zu setzen und eine Heimat zu kreieren, soll uns hier nur bedingt interessieren. Sie mag uns als Beweis einer gewissen Authentizität genügen, die die Ebene des Selbsterlebten zur Basis der Betrachtungen kultureller Prozesse macht. Wir widmen uns zunächst den Kurzgeschichten der beiden Autoren, um uns späterhin mit den Romanen „Reise durch Nacht und Morgen“ (Rafik Schami) und „Engelszungen“ (Dimitré Dinev) zu beschäftigen.

3.1 Kurzgeschichten über das Fremd–Sein

Angesichts der Fülle an Texten, die sich uns bietet, betrachten wir das Gesamtwerk von Rafik Schami, fällt eine Auswahl schwer und muss – das sei in aller Ausdrücklichkeit vermerkt – eine Auswahl bleiben. Ich wähle ihn, den „dienstälteren“ der beiden Autoren, zuerst, weil er zum einen bereits länger im deutschen Literaturbetrieb tätig ist und sich zum anderen als Erfolgsautor bereits einen Namen gemacht hat. Mithin ist er auch in der Sekundärliteratur seit Irmgard Ackermann vertreten und hatte wesentlichen Anteil an emanzipatorischen Bewegungen der MigrantInnen in der BRD.¹⁶¹ (Rafik Schami genügt allerdings das relativ

¹⁶⁰ Vgl. dazu Esselborn, Karl: Der Adelbert-von-Chamisso-Preis und die Förderung der Migrationsliteratur.. In: Schenk, Klaus, Almut Todorow und Milan Tvrđík: Migrationsliteratur. Schreibweisen einer interkulturellen Moderne. Tübingen und Basel 2004. (= A. Francke Verlag). S. 317 - 325.

¹⁶¹ Der Verein PoLiKunst wurde bereits erwähnt, das Konzept der „Literatur der Betroffenheit“ bzw. „Gastarbeiterliteratur“ findet sich ebenso weiter oben.

eng gefasste Konzept der Gastarbeiterliteratur nicht, er sah sich selbst als Autor in eine andere Richtung gehen und trennte sich von PoLiKunst.)

Die bestimmenden Themen von Schamis Werk sind das Leben der Migranten in Deutschland und die Darstellung der arabischen Welt, insbesondere seiner Heimatstadt Damaskus und deren ländlichem Pendant, das Dorf Malula. Die Nähe zur oralen Tradition arabischer Literatur ist ein wesentliches Merkmal von Schamis Stil und seine Texte bestehen oft aus einer Kompilation verschiedener ineinander verschränkter Geschichten, die sich zu einer großen ganzen vereinen. Er trägt – dieser Erzähltradition entsprechend – seine Geschichten gerne mündlich vor. Das wohl typischste Beispiel für die verschachtelte Erzähltechnik ist der Roman „Erzähler der Nacht“. Doch auch in seinen übrigen Romanen finden sich immer wieder Anlässe für Geschichten in Geschichten. Die Integration arabischer und deutscher Erzähltraditionen in seinen Texten hat ihm gerade unter den LeserInnen von Märchen eine große Anhängerschaft beschert. In vielen seiner Texte finden sich dem entsprechend Anklänge an die arabische Märchensammlung „Geschichten aus 1001 Nacht“. Seit seiner Kindheit in Damaskus erzählt Schami zudem öffentlich Geschichten und führt so die Tradition der Märchenerzähler weiter, die in den Cafés und Restaurants der Stadt Damaskus ihre Geschichten zum Besten gaben. Die überaus populären Auftritte des Autors gleichen dabei weniger Lesungen als Wiedererzählungen seiner Arbeiten in einem theatralischen Kontext.

„Weit davon entfernt, von der Gesellschaft etwas zu begehren, was diese ihm durch Ausschließung oder Diskriminierung vorenthält, schlüpft der Autor hier in die Rolle des Gebenden, der das Publikum ‚verzaubert‘, indem er ihm eine andere oder teilweise fremd gewordene Kultur des mündlichen Erzählens präsentiert und bei seinen Lesungen auf der Bühne vorführt.“¹⁶²

In der ersten Phase seines deutschsprachigen Schreibens widmete sich Schami einerseits der Märchenwelt Arabiens, andererseits dem Leben der Gastarbeiter im Deutschland der 70er Jahre. Seine Bücher bieten damit sehr früh Einblick in die manchmal fremd anmutenden Lebens- und Gedankenwelten von MigrantInnen der Nachkriegszeit, ohne den Versuch zu unternehmen, authentisch sein zu wollen. Sie zeigen einen aufmerksamen Beobachter, der die Eigenheiten des Fremden und Eigenen mit spitzer Feder wiederzugeben weiß. Schami will dem deutschen Lesepublikum die Vielfalt der arabischen Welt nahe bringen und zwischen verschiedenen Lebensbereichen vermitteln. Er will den Dialog fördern und seine privilegierte Situation als gebildeter und einflussreicher Migrant dazu nutzen, in der Mehrheitsgesellschaft

¹⁶² Reichelt, Gregor: Probleme interkultureller Kommunikation bei Rafik Schami. In: Schenk, Klaus, Almut Todorow und Milan Tvrđik: Migrationsliteratur. Schreibweisen einer interkulturellen Moderne. Tübingen und Basel 2004. (= A. Francke Verlag). S. 221.

Bewusstsein aufzubauen. Dabei ist bemerkenswert, dass sein frühes literarisches Schaffen in der Wahl der Handlungsorte eine strenge Trennung zwischen orientalischen und okzidentalischen Schauplätzen vornimmt. Orient ist für ihn der Ort seiner Kindheit, die Verarbeitung von Erinnerungen und Jugenderfahrungen, auch ein Ort von Mythos und Märchen, der Utopie und des literarischen Fabulierens. Deutschland hingegen dient der Darstellung des Lebens eines Fremden im anderen Land, seiner Lebens- und Arbeitsbedingungen, Problematiken und alltäglichen Themen. Erst mit dem Roman „Reise zwischen Nacht und Morgen“ wird diese räumliche Trennung aufgegeben und das Zwischen-den-Welten thematisiert. Verbunden damit verfolgt Rafik Schami sehr bewusst verschiedene Kommunikationsstrategien, die ihn als interkulturellen Autor auf dem deutschen Buchmarkt positionieren.

„Der Topos des Unterlegenen, der durch Gewitzheit, Schlagfertigkeit und List den Stärkeren schwach aussehen läßt, erzeugt Figuren und Handlungsmuster, die Schamis Märchenwelt mit der ‚Gastarbeiterliteratur‘ verbinden. Auf diese Weise entstehen Selbstbehauptungs- und Dominanzphantasien, die die dargestellte Realität und die in ihr herrschenden Machtverhältnisse teilweise entschärfen und die Erfahrung des Mangels literarisch kompensieren.“¹⁶³

In zahlreichen Essays und literarischen Texten ergänzt er dieses Bild des interkulturellen Autors, der die Vermittlerrolle sucht und sie zwischen Ironie, Utopie, Märchenhaftigkeit und sozialkritischem Engagement findet. In seinem Werk spiegelt sich anschaulich der Prozess eines allmählichen Heimischwerdens im neuen Land wider, das jedoch bewusst mit kulturellen Sichtweisen umzugehen versucht. Die Konfrontation der Mehrheitsgesellschaft mit den Ansichtsweisen und Lebensarten der am Rand des Gesellschaftlichen Angesiedelten geht einher mit einem didaktischen Anspruch, der durch die thematische Breite von Schamis Œvre (Kinderbüchern und Romane zählen ebenso dazu wie Essays und Hörbüchern) und die vielfältige Anwendung auch visueller Ausdrucksformen¹⁶⁴ erfüllt wird. Den zumeist utopischen oder märchenhaften Texten des Frühwerkes¹⁶⁵ stehen realistischer angelegte, biographisch gefärbte Erzählungen und Berichterstattungen¹⁶⁶ gegenüber.

3.1.1 Rafik Schami – Die Sehnsucht fährt schwarz.

¹⁶³ Reichelt, S. 222.

¹⁶⁴ Zusammen mit seiner Ehefrau Root Leeb, die sich für die Illustrationen verantwortlich zeichnet, veröffentlichte Rafik Schami u.a. das reich bebilderte „Der Kameltreiber von Heidelberg“. Auch in „Die Sehnsucht fährt schwarz“ sind diese bildhaften Ergänzungen zu finden.

¹⁶⁵ „Das Schaf im Wolfspelz“ (1982), „Das letzte Wort der Wanderratte“ (1984)

¹⁶⁶ „Die dunkle Seite der Liebe“ (2004), „Damaskus im Herzen und Deutschland im Blick“ (2006)

Die von Bettina Wild verfasste Biographie Rafik Schamis verbucht in ihrer abschließenden Bibliographie den Band „Die Sehnsucht fährt schwarz“ als Gastarbeiterliteratur. Er ist – das kann ohne weiteres nachvollzogen werden – im Dunstkreis der PoLiKunst-Bewegung und ihrer Literatur der Betroffenheit entstanden. Doch ist dieser Umstand Grund genug, die „Geschichten aus der Fremde“ (so der Subtitel des Bändchens) in die Gastarbeiterliteratur-Schublade zu stecken? Diese unscheinbare Kurztextsammlung, erstmals erschienen 1988 im Deutschen Taschenbuch Verlag, deutet auf mehr hin als auf besagtes Konzept, das 10 Jahre nach seiner Erschaffung bereits wieder verworfen wurde.

Rafik Schami legt die „Sehnsucht“ zunächst wie eine Reise an. Die insgesamt 16 Erzählungen samt Pro- und Epilog beginnen mit den Reiseplanungen des Ich-Erzählers, der sich den Sorgen seines Vaters beugt: „„Am besten’, sagte mein Vater, ‚nimmst du die Eisenbahn. Es ist eine wunderschöne Reise von Aleppo über Istanbul, Sofia, Bukarest, Budapest, Wien, Salzburg und München bis Heidelberg.’“¹⁶⁷

Das Ich muss sich also zunächst nähern, es *ist* nicht einfach in Deutschland, sondern *reist* dorthin. Heidelberg liegt hier nicht einfach westlich von Damaskus, die Stationen der Zugfahrt werden explizit und an erster Stelle genannt, um zu versinnbildlichen, welch großer kultureller Sprung auf den Ich-Erzähler wartet, wenn er sein Elternhaus verlässt, um in den Westen zu reisen. Dass hier mit einer Widerrede der Mutter in Form einer Geschichte gekontert wird, die die Erlebnisse von Tante Takla während einer ebensolchen Bahnreise wiedergibt, weist schon auf Schamis Art der Erzählkunst hin: Nach dem Vorbild der Märchensammlung „Geschichten aus 1001 Nacht“ werden hier Erzählungen nach Möglichkeit linear ineinander verzahnt. Zudem ist der didaktische Anspruch Schamis spürbar. Als Autor von Kinderbüchern weiß er den didaktischen Wert einer Erzählung zu steigern, und bringt dem Leser¹⁶⁸ ganz nebenbei einige profunde Dinge über die eigene Kultur näher. Das gilt sowohl für Belangloses wie Essen oder die Verdeutlichung der räumlichen Trennung von Aleppo bis Heidelberg, als auch für Politisches: „Außerdem war es auch zu dieser Zeit nicht mehr gemütlich in dieser schönen Stadt Beirut. Bewaffnete Palästinenser, Falangisten, Rechts- und Linksradikale zeigten bei jeder Gelegenheit ihre Muskeln.“¹⁶⁹

Der Prolog – „Vor dem Anfang“ – hat uns mit den nötigen Details versehen, um die Beweggründe eines Migrantens für die Ausreise aus seinem Heimatland nachvollziehen zu

¹⁶⁷ Schami, Rafik: Die Sehnsucht fährt schwarz. Geschichten aus der Fremde. Kiel 1996. (= Neuer MALIK Verlag). S. 7. In der Folge mit der Sigle Sfs bezeichnet.

¹⁶⁸ Ich verwende im weiteren Verlauf aus lesetechnischen Gründen den männlichen Singular, will damit jedoch keineswegs genderspezifische Sachverhalte ignoriert wissen. Wo angebracht, wird die doppelte Schreibweise verwendet.

¹⁶⁹ Sfs, S. 10.

können. Es folgt der eigentliche Beginn der Erzählung mit „Am Anfang war der Aufenthalt“. Es handelt sich um eine Geschichte, die zwischen Phantastik und Ironie pendelt und die Ankunft des Heilands Jesu Christi im Körper des jungen Ausländers Mschiha in Deutschland thematisiert. Schon der Titel spielt auf die Bibel an und die Hinweise im Text lassen den Leser nach und nach entschlüsseln, dass es sich bei dem jungen Mann um den Sohn Gottes handelt, der zunächst von einem Beamten der Zollbehörde an die Polizei weitergereicht wird, weil er weder Pass noch Einreisevisum besitzt.

„Nun gut, Herr Mschiha’, fuhr der junge Inspektor fort, ‚ich will versuchen, Ihnen zu helfen. – Fangen wir von vorne an: Wo wohnen Sie?[...]’ ‚Ich wohne überall – in den Herzen der Menschen’, entgegnete Mschiha. Der Inspektor notierte: kein fester Wohnsitz. ‚Welcher Beschäftigung gehen Sie nach?’ fragte der Inspektor weiter. ‚Zur Zeit tue ich nichts. Ich will nur sehen, wie es um die Ausländerrechte auf der Erde steht.’“¹⁷⁰

Und um die steht es in seinem Fall nicht zum Besten. Nachdem Mschiha mehrmals die Behauptung wiederholt, der Sohn Gottes zu sein, wird er an den Psychiater weitergereicht, für den „[...] der Fall klar [war]: Größenwahn.“¹⁷¹ Der Dialog zwischen den Beamten und Mschiha nährt sich aus der Selbstverständlichkeit, mit der letzterer behauptet, göttlichen Ursprungs zu sein. Die Beamten, die sich nicht für den Menschen sondern nur für seine Identität interessieren, welche durch das Fehlen des Passes nicht gesichert ist, reagieren mit Unverständnis und Ablehnung. Dem Ankömmling wird deshalb keine Gastfreundschaft zuteil, weil er nicht beweisen kann, wer er vorgibt zu sein. Und wer er zu sein vorgibt, erscheint den Beamten – selbst wenn er einen Pass hätte – unmöglich.

Sehen wir von der absurden Situation ab, die die Satire fordert, zeigt uns Schami hier überspitzt einen sozialen Reflex der Ablehnung, der sich durch den Beruf der beteiligten Personen zur Institution verdichtet. Sie alle, Zollbeamter, Polizist, Psychiater und Bischof sehen sich vor den Kopf gestoßen und können der Geschichte nicht glauben, bis dem Psychiater der Beweis geliefert wird: Mschiha verwandelt Wasser in Wein und versichert so seine göttliche Abkunft. Den Bischof, welchen der Psychiater zu Rate zieht, kann Mschiha ebenfalls überzeugen, doch reagiert dieser nicht, wie man es von einem Mann Gottes erwarten würde. Er sieht in dem Himmelsboten und seinem unkonventionellen Verhalten eine Gefahr für seine Institution, die katholische Kirche: „Dieser Kerl weiß alles, und er ist frecher, als es

¹⁷⁰ Sfs, S. 22.

¹⁷¹ Sfs, S. 23.

jemals in den Evangelien beschrieben worden ist [...]. Eine Katastrophe war unvermeidlich, wenn er diesen Mschiha nicht aufhalten konnte.“¹⁷²

Und so kommt es schließlich zur Vermenschlichung Mschihas durch Gott, der für seine Kirche die Katastrophe abwenden will und ihm als „[...] einer der erfahrensten Politiker des Weltalls“¹⁷³ die Göttlichkeit entzieht. „Nachdem Gabriel zurückgefliegen war, bemerkte er [der Bischof, Anm. d. Verf.] dort, wo Gabriels Füße den Boden berührt hatten, ein kleines Päckchen. [...] Es enthielt einen Pass mit dem Bild Mschihas und auf den Namen Ali Allahmi. Der Pass war für einen Heimatlosen ausgestellt und sah so echt aus, wie dies selbst bei der gutausgerüsteten Mafia nur selten der Fall ist.“¹⁷⁴ Der ahnungslose Mschiha erwacht am nächsten Morgen als heimatloser Ausländer. Seine Metamorphose bemerkt er zuerst am Fehlen der Sprache, die nicht mehr die seine ist. Er versteht die Einheimischen nicht und hat Schwierigkeiten, sich ihnen mitzuteilen. Mit der Übergabe des Passes durch die Sekretärin des Bischofs findet die Episode ein Ende. Dass dieser „ehemalige Jesus“ jedoch wirklich existiert, wird im Schlussteil der Geschichte noch einmal verdeutlicht.

„Seit einem Jahr lebt Mschiha, der nun Ali heißt, in Recklinghausen, wo er als Bergwerkskumpel sein Brot verdient. Nach Feierabend, in der Kneipe, erzählt Ali seinen Kumpels Geschichten. Und niemand weiß, wo bei diesem Verrückten die Lüge anfängt und die Wahrheit aufhört.“¹⁷⁵

Die Versicherung, dass Ali wirklich unter uns weilt, gibt dem Text eine andere Wendung. Die zuvor nur gedachte, ins Ironische überspitzte Erzählung wird in die Wahrheit gezogen, die sie seit ihrem Beginn eigentlich torpediert. Die am Plot beteiligten Figuren vereint ein Sachverhalt: Sie alle zweifeln an der Wahrheit dessen, was Mschiha behauptet. Die Figuren selbst sind dabei keine Einzelcharaktere, sondern stehen exemplarisch für die durch sie vertretenen Institutionen. Ihre Handlungsweisen stellen sich sozusagen institutionalisiert dar und haben sich zu einem Reflex der Ablehnung verfestigt, der zuallererst den Zweifel wählt, bevor er weitere Fragen stellt.

Wie sehr dieser und den folgenden Geschichten aber auch zu misstrauen ist, wird im letzten Satz deutlich, der alles wiederum zu relativieren sucht. Mschiha, das ist die mythologische Figur, der verhinderte Wiederkehrer, dessen Anwesenheit nur Probleme bereitet; Ali, das ist die Realität, der Beweis für die Existenz der Wahrheit zwischen den Zeilen jener Geschichten, die sich Ali für seine „Kumpels“ einfallen lässt. Mit Vorsicht kann hier auch der Autor

¹⁷² Sfs, S. 33.

¹⁷³ Sfs, S. 37.

¹⁷⁴ Ibid.

¹⁷⁵ Sfs, S. 38.

programmatisch ausgemacht werden, der uns den Hinweis liefert, dass seinen Geschichten die Wahrheit zu Grunde liegt, der uns aber gleichzeitig ins Bewusstsein ruft, dass Literatur sich der Lüge bedient, um das zu erreichen, was sie will.

Die Änderung der Erzählhaltung ist augenscheinlich, der Ich-Erzähler des Prologs wird in „Am Anfang war der Aufenthalt“ zum omnipotenten Erzähler, der sich in seiner Information über Mschiha selbst erhebt. Das Ich wird noch eine Weile auf sich warten lassen, es tritt erst wieder auf, wenn wir die Behörde des Beamten Müller betreten und uns dessen Alltagsorgen widmen. Dort hat es die Seiten gewechselt und wird zum einheimischen Ich des Beamten, zu dessen innerem Monolog.

Zunächst aber begeben wir uns in eine weitere Institution, eine Schule, die uns wieder am Beginn einer Reise hinterlässt, die Reise ist eine symbolische der Jugend und eine räumliche zugleich, es geht in „Ausflug mit Strafanzeige“ um Nacherzählungen von Ausflügen während einer Schulstunde. Die bislang klar getroffene Unterscheidung zwischen prototypischen Einheimischen, die ihre Charaktereigenschaften dem institutionellen Arbeitsalltag angeglichen haben, wird hier erstmals hinterfragt: Zwar gibt es einen Lehrer, der wie die übrigen „einheimischen“ Figuren als Typus auftritt und keinen tieferen Charakter entwickelt, jedoch werden die Protagonisten – der türkischstämmige Burhan und der spanischstämmige Carlos – mit mehr Facetten versehen. Die Frage der Herkunft, die zwar in der Erzählung nicht den zentralen Raum einnimmt, erlangt, betrachtet man die Setzung der Geschichten zueinander, hier durchaus an Bedeutung, wenn es heißt:

„Burhan verstand sich mit Carlos sehr gut, weil beide im Schulhof ähnliche Tricks beim Spielen gebrauchten und sich hinterher darüber lustig machten, wie die deutschen Kinder aus der Fassung gerieten, wenn sie ein Spiel nach immer neuen Regeln veränderten. Beide hatten auch immer gelogen. Der eine sagte, das Spiel werde in Spanien so gespielt, der andere bestätigte das mit türkischer Erfahrung, obwohl beide weder Spanien noch die Türkei je gesehen hatten.“¹⁷⁶

Vordergründig begegnen uns hier nur die „deutschen Kinder“, die zwar im weiteren Verlauf nicht namenlos bleiben, allerdings durch ihre Benennung kaum an Farbe gewinnen, und die beiden Kinder mit Migrationshintergrund, Burhan und Carlos. In einer Art Zweierpakt treten sie gegen die Einheimischen an und *belügen* diese beim Fußballspiel, wie sie sich selbst über ihre Herkunft belügen. Beide haben ihr vermeintliches Heimatland noch nie zu Gesicht bekommen, treten jedoch mit der klaren Verbundenheit zum Image desselben gegen jene an,

¹⁷⁶ Sfs, S. 39f.

die sie als die anderen, als die deutschen Kinder wahrnehmen. Mit einem klaren Wort muss gesagt sein, dass in diesem Text nur Einheimische vorkommen, diese jedoch in den Personen Burhan und Carlos mehrfach die Identitäten wechseln und zwischen Fremd- und Anders-Sein oszillieren.

Diese Zwiespaltenheit der Figuren hinsichtlich der „nationalen“ Identität findet in einer weiteren Ambiguität Ergänzung: Burhan wird in einem kurzen Rückblick¹⁷⁷ vor allem als Kind adressiert, dem die für ihn unverständliche Welt der Erwachsenen in Form seiner Eltern und des Lehrers gegenüber steht. Burhan empfindet hier seine eigenen Eltern als das Andere. Sie haben kein Ohr für seine Probleme und kümmern sich nicht um ihn. Dieser Eindruck von der Erwachsenenwelt wird auf die Person des Lehrers übertragen, der als Gegner der Kinder aufgefasst wird und in indirekter Rede zur Sprache kommt: „Er [der Lehrer, Anm. d. Verf.] hatte Mitleid mit ihnen, aber nicht einmal das wollten sie. Streit schlichten durfte er auch nicht. Als er das vor kurzem versucht hatte, mußte er zu seiner Verzweiflung feststellen, daß niemand seine Einmischung wollte; nicht einmal der geschlagene Antonio ließ sich überreden, Karl beim Direktor anzuzeigen.“¹⁷⁸ Die Gedanken des Lehrers beim Betreten der Klasse spiegelt das Unverständnis auf beiden Seiten wider.

Die Kinder sind hier „die Wilden“, die in die „Sonderschule“ abgeschoben wurden¹⁷⁹, weil niemand mit ihnen umzugehen weiß. Schami vermengt hier mehrere Ebenen einer Außenseiteridentität miteinander (Sonderschule, ungeklärte nationale Identität, Kindsein) und bringt sie in einer sozial gespannten Lage zur Sprache (Sonderschule, gespannte familiäre Situation). Immer wieder wird geschlagen, gezwickt und konkurriert, es bilden sich grenzübergreifende Allianzen gegen die Erwachsenen, die in hierarchischer Weise und unbewusst – so man es psychologisch interpretieren möchte – von den Kindern übernommen und innerhalb ihrer eigenen Regeln fortgesetzt werden. Die Wechselseitigkeit von „anders“ und „fremd“, die wir schon vermerken konnten, wechselt in diesem Text mehrfach ihr Erscheinungsbild: Die Kinder konkurrieren unter sich in einem System der Gruppenbildung – einheimische Kinder gegen Kinder mit Migrationshintergrund –, die Kinder stehen ihren Eltern und dem Lehrer gegenüber – sie kommen aus Problemfamilien, in denen sich niemand um sie kümmert, der Lehrer versteht sie nicht und glaubt nicht an ihre Fähigkeiten –, diese Erwachsenenebene wird zudem in der Schule verörtlicht, die als Sinnbild eines für die Kinder abzulehnenden Gesamtzustandes steht. Abgeschoben sind sie alle, ob einheimisch oder nicht, die Sonderschule dient ihrer temporären Verwahrung.

¹⁷⁷ Siehe Sfs, S. 41.

¹⁷⁸ Sfs, S. 42.

¹⁷⁹ Ibid.

Die Lüge ist dabei auch für die Kinder bereits ein Machtinstrument, um die eigene Identität zu verschleiern, sich eine vorteilhaftere Scheinidentität anzueignen. Und gerade diese Lüge kollabiert in der wahrheitsgetreuen Schilderung Burhans von einem Tag am See. Die Nähe der Erzählung zur Realität kommt u.a. darin zum Ausdruck, dass Burhan keine beschönigenden Angaben macht und die Sprache seines Vaters (wenn er deutsch spricht) mit dessen türkischem Akzent wiedergibt.¹⁸⁰ Ein wenig selbstironisch blitzt hier auch der Autor Schami hervor, wenn er den Jungen in „orientalischer“ Art von einer Erzählung zur nächsten ausschweifen lässt, ihn aber durch den Lehrer wieder zur Linearität zurück zwingt. Hier reflektiert Schami vor allem die Engstirnigkeit der Erwachsenenwelt den Kindern gegenüber. Burhans Bericht vom Tag am See ist eine Reflexion über kulturelle Mißverständnisse und hierarchische Denkweisen. Er endet mit der Beschreibung eines Disputes zwischen einem namenlosen Deutschen und dem Vater des Jungen. Sie streiten über einen Hund, der Burhan den Ball wegschnappt hat.

„Mein Vater sagte: Warum Hund Ball nehmen, Hund schuld. Der Mann sagte, ich soll mich entschuldigen. Mein Vater war böse und sagte: Du nix mit meinem Sohn sprechen. Burhan, schlag den Hund, sagte er auf türkisch zu mir. Ich hab dem Hund einen Tritt gegeben – wenn ich das nicht gemacht hätte, hätte es Ohrfeigen gegeben. Der Mann war sehr, sehr böse und sagte: Hier nix Türkei! Hier Hund wie Mensch. Mein Vater lachte und sagte: Scheißhund, Hund nix gut, Kind viel besser.“¹⁸¹

In gewisser Weise lässt Schami im Hund und dem Umgang der Menschen mit der Situation die ganze gespannte Lage der angedeuteten Leben münden. Die zuvor errichtete Hierarchie nimmt dankbar den Hund als kleinsten Nenner an.¹⁸² Er ist alleine seinem Spieltrieb (und aufgrund seiner schlechten Erziehung dem Ball) gefolgt und hat so die Situation verursacht. Der Hund steht in der Hierarchie ganz unten und ist außer Stande, seine Situation zu ändern. Gleiches könnte man von Burhan behaupten.

Die Übermacht der Erwachsenen kommt auf beiden Seiten destruktiv zum Ausdruck: Keiner ist willens, sich beim anderen zu entschuldigen, um so eine Eskalation zu vermeiden. Burhans Vater befiehlt dem Jungen, den Hund zu treten, was dieser aus Angst vor Ohrfeigen auch tut, der deutsche Mann wählt den institutionellen Weg und holt die Polizei, die den Vater mit

¹⁸⁰ Siehe Sfs, S. 46f.

¹⁸¹ Sfs, S. 48.

¹⁸² Das Bild des Hundes reiht sich hier in die Tradition des Begriffes „underdog“ ein oder der Phrase „unter jedem Hund sein“. Es fungiert als Sinnbild eines Geschöpfes am untersten Ende jeder Hierarchie.

einer Geldbuße belegt.¹⁸³ Die Erwachsenenwelt beherrscht die Erzählung, die Welt der Kinder jedoch ist der Ort, an dem sie ausgetragen wird. Dementsprechend tragen die Erwachsenen keine Namen und kommen zumeist indirekt zur Sprache. Wo sie sich doch äußern, geschieht dies ausschließlich im Befehlston. Der Fokus der Erzählung liegt auf Burhan, den Kindern und deren Pendant, dem Hund. Die zu Tage tretenden Differenzen auf der Figurenebene sind jene der Elterngeneration, die den Verhaltensweisen der Kinder vorstehen und eine Art „role model“ des Miteinander–(Nicht)–Zusammenlebens bilden. Schami bleibt beim Erzählen auf der Ebene der Kinder, versucht also die Position des „underdogs“ einzunehmen und die Situation aus dieser Perspektive zu reflektieren.

Der darauf folgende Text, er trägt den Titel „Der Kummer des Beamten Müller“, hat in der Sekundärliteratur hinlänglich Niederschlag gefunden, weshalb ich ihm hier wenig Aufmerksamkeit widme. Er sei nur deshalb erwähnt, weil er die erste Inanspruchnahme eines „einheimischen“ Ich darstellt: Der Ich–Erzähler, der größtenteils die Szene beherrscht und nur selten vom omnipotenten Erzähler ergänzt wird, berichtet monologisch von seinen Problemen am Arbeitsplatz. Gedoppelt wird diese Erzählsituation, indem Schami das Ich in einer Bar erzählen lässt. Für den Barmann ist der Kummer des Herrn Müller nur eine weitere Belastung, die zu den negativen Seiten seiner Arbeit zählt. In der gleichen Weise, wie sich der Ich–Erzähler Müller über seine Klientel erhebt, sie despektierlich betitelt und abschätzig behandelt – er arbeitet in einer „Behörde“, die MigrantInnen Arbeitsbewilligungen ausstellt, dort trifft er laut eigener Aussage auf „Kanaken, Kameltreiber und Spaghettis“¹⁸⁴ und bedient so ziemlich jedes gängige Klischee in diesem Umfeld –, so ist auch dem Barmann die Anwesenheit des vor sich hinsprechenden Herrn Müller unangenehm. Beiden ist eines gemeinsam: Sie haben keine Wahl. Im Kontext des gesamten Bandes ist dies der erste Wechsel ins „andere Lager“, weil das Gros der Erzählung durch den Mund eines Deutschen wiedergegeben wird.

Als Kontrast zur Arbeitsbeschreibung des Herrn Müller ist die Geschichte „Araber oder Grieche, macht doch nix“ zu sehen. Ein interessanter Regieeinfall begegnet uns hier und dient Rafik Schami dazu, den Plot durch zweierlei Linsen zu beleuchten: Zwei Ebenen werden optisch (durch Kursivsetzung der einen) und inhaltlich gegeneinander gesetzt; eine interne, persönliche, durch den Ich–Erzähler markierte und eine externe, durch den omnipotenten Erzähler wiedergegebene. Erzählt wird die Geschichte eines Gastarbeiters, der „[...] in einem Röhrenlager in Mannheim“¹⁸⁵ arbeitet. Zunächst begibt sich die Handlung in eine

¹⁸³ Die diesen tatsächlich sehr schmerzt, weil er einer finanziell minderprivilegierten Lebenssituation entstammt. Die vor dem Lehrer verheimlichte Information, dass der Vater zuhause geweint hat, scheint Burhan sehr wichtig zu sein. Siehe Sfs, S. 49.

¹⁸⁴ Siehe Sfs, S. 50 – 54.

¹⁸⁵ Sfs, S. 55.

Retrospektive, die dem Leser die harte und gefährliche Arbeit des palästinensischen Gastarbeiters näher bringt. In dieser Erzählung nähert sich Rafik Schamis Text der klassischen „Literatur der Betroffenheit“, die auf die Vermittlung anderer Perspektiven auf die „MigrantenInnenkultur“ der 1980er Jahre abzielte.

„Als ich dort angefangen habe, war ich der erste Ausländer im Betrieb. Später kamen Jugoslawen und Türken dazu, aber am ersten Tag haben mich die Leute angeglotzt, als wäre ich von einem anderen Stern. [...] Nach ein paar Stunden kamen die Angestellten von dem flachen Bau neben der Halle, sie standen vor der Tür und staunten mich an [...]. Gegen Mittag kam dieser ekelhafte Nazi, der mich noch jahrelang gequält hat [...].“¹⁸⁶

Der Protagonist sieht sich einer Situation völliger Wehrlosigkeit gegenüber, die ihn durch seinen ganzen Arbeitsalltag verfolgt:

„Ich habe das Essen in der Kantine aufgegeben. [...] Alle beobachteten mich, während ich aß. Kannst du dir ein Essen unter vierzig Richteraugen vorstellen? Auch wenn du unschuldig bist, fühlst du dich als Angeklagter.“¹⁸⁷

Der Leser erfährt Details aus dem Leben eines Migranten, insbesondere aus dem Arbeitsalltag und dessen negativen Seiten. Jahrelang wird er zum Außenseiter degradiert und ist durch den Betriebsnazi rassistischen Anfeindungen ausgesetzt. Die psychische Anspannung dieser Fremdsituation und ihre jahrzehntelange Dauer werden mit einem zentralen sozialen Motiv – dem der Essensaufnahme – verbunden. Was gegessen, wie und wann die Nahrungsaufnahme zelebriert wird, ist ein wesentliches Phänomen verschiedener Sozialisation. Dass Schami dieses Bild hier gleich eingangs wählt, um die Fremde und die mit dem Fremd-Sein verbundene psychische Anstrengung darzustellen, zeigt bereits seine Tendenz, jenseits von Arbeiterliteratur (in biographischem und inhaltlichem Sinne) die sozialen Verflechtungen und Missverständnisse, die Sackgassen des Nicht-Verstehen-Wollens und -Könnens darzustellen und sie mit Utopie und Märchenhaftigkeit zu perforieren. Was ihm die Literaturwissenschaft zum Vorwurf machen könnte – die Typenhaftigkeit der Figuren, ihre zum Teil eklatante Klischeeverbundenheit und die Selbstverständlichkeit, mit der er an manchen Stellen In- und Ausländer voneinander zu unterscheiden weiß – wird konterkariert von einer genauen Beobachtungsgabe und der Fähigkeit, diesen Typen in ihren sozialen Handlungen Charakter abzugewinnen.

¹⁸⁶ Sfs, S. 55.

¹⁸⁷ Sfs, S. 58.

Im Mittelpunkt der persönlichen Ebene der Geschichte, die über die eigentlichen Handlungen dominiert, stehen die psychischen und physischen Belastungen, denen die Figur des Gastarbeiters während zwanzig Jahren ausgesetzt ist. Die Arbeit ist die alles verbindende Wertigkeit, ein magisches Wort, das uns bei Dimitré Dinev wieder begegnen wird. Der Protagonist zerbricht, nachdem er seine Arbeit und damit die Wertigkeit verliert, an den Lebensumständen: Die berufliche Misere leitet eine familiäre ein und die Hauptfigur hält dem Druck, ein Fremder in Deutschland zu sein, nicht stand. Vor dem Hintergrund des Drei-Tage-Krieges zwischen Israel und Palästina verdichtet sich die Handlung zu einem die Identität bedrohenden Gesamtzustand, der wiederum durch institutionelle Gewalt zum Ausdruck gebracht wird: „Ich kann dir nicht beschreiben, wie die Hurensöhne in den arabischen Botschaften mich gequält haben. Woher kommst du? Aus Nazareth? Also aus dem 48. Gebiet? So nennen sie Israel. Du hast einen israelischen Pass! Du darfst nicht einreisen!“¹⁸⁸ Einziger Lichtblick bleibt sein Sohn, der angesichts der Berichterstattung über den Krieg politisiert wird: „Sabra und Shatila haben ihn erschüttert, und er stritt in der Schule mit vielen Lehrern wegen Palästina herum. Mein Leben war doch nicht umsonst.“¹⁸⁹ Doch das zentrale Motiv bleibt jenes des Essens und damit verbunden des Feierns. Nach und nach löst sich das Rätsel um den Tatbestand, den ein Reporter im Interview zu klären versucht:

„Wie konnten sie einen so großen Tisch decken, ohne daß sie es sahen?“ fragte der Abteilungsleiter. „Es waren mehrere Tische. Sie holten sie von der Möbelabteilung und stellten sie nebeneinander bei der großen Geflügeltiefkühltruhe auf. Da ist viel Platz!“ antwortete eine alte Dame. „Was heißt ‚sie‘?“ „Es waren mehrere, die dieser Verrückte anführte!“ „Ausländer?“ „Ja, und Deutsche. Sie holten Teller, Gläser, Schüsseln und schmückten, als wäre es ein Fest“, sagte die alte Dame etwas verwirrt.“¹⁹⁰

Konterkariert wird dieser retrospektive Monolog des Täters¹⁹¹ durch die kursiven Einschübe in vermehrt direkter Rede. Eine der Hauptfigur tendenziell gegenüberstehende Presse, personifiziert durch den Reporter, markiert einmal mehr Rafik Schamis Kritik an der Verfestigung eines institutionalisierten Rassismus. Die über Jahrzehnte angestaute Spannung entlädt sich in dieser Endsequenz zum „Fest der Freundschaft“¹⁹², an dem jede Nation ohne

¹⁸⁸ Sfs, S. 60.

¹⁸⁹ Sfs, S. 62.

¹⁹⁰ Sfs, S. 63.

¹⁹¹ Auffallend ist hier eine Bedeutungsverschiebung: Während der Protagonist sich selbst als Opfer sieht und nicht verstehen kann, weshalb durch seine Handlungen ein solcher Aufruhr entsteht, wird er in den kursiven Passagen durchwegs als Täter oder „Verrückter“ adressiert.

¹⁹² Sfs, S. 64.

Vorbehalte teilnehmen darf. Für den Initiator des Festes bedeutet dies den Negativbescheid für den Staatsangehörigkeitsantrag und die Inhaftierung in einer Nervenheilanstalt.¹⁹³ Er kommt für sich selbst zum Schluss: „Ich pfeife darauf. Wenn ich nicht einmal als Araber in Arabien gelte, soll ich dann etwa Deutscher werden? Ein Pass macht den Menschen nicht aus.“¹⁹⁴

In dieser Geschichte, die eine Reihe persönlicher Konfrontationen (zum Teil Erlebnisse des Autors selbst, zum Teil der Figuren) einleitet, zeigt sich programmatisch die Herangehensweise Rafik Schamis an solch polylogische¹⁹⁵ Problemstellungen. Die Literatur, die er schreibt, ist eine Kunst des Marginalen und der Randständigen. Das heißt konkret zweierlei: Zunächst werden ihm alltägliche, marginale soziale Wahrnehmungsmuster zu Abbildungsflächen für Vorurteile und Missverständnisse. Sie stehen im Mittelpunkt von Klischeebildungen und (institutionellen) Rassismen, deren Struktur er mithilfe der Sprache erkennbar machen will, um sie in einer mit didaktischem Anspruch¹⁹⁶ verfassten Literatur zur Diskussion zu stellen. Insofern entspricht diese Herangehensweise den Forderungen des PoLiKunst Vereins nach der Beteiligung aller Parteien an einem Polylog¹⁹⁷ über das „Liebesproblem“¹⁹⁸ der Kulturen. Für Rafik Schami steht dabei anfangs die Bemühung im Vordergrund, differenzieren zu lernen: „Jeder ist anders, aber der Fremde ist gleich“¹⁹⁹, kommentiert er in einer Erzählung die Aussagen eines deutschen Freundes und will damit sagen, dass alle gleich und somit jeder fremd ist.²⁰⁰

Zum zweiten ist die Literatur Rafik Schamis eine, die der Perspektive von Betroffenen ihren Platz einräumt. Die Texte erzählen von gesellschaftlich Randständigen, schwer erziehbaren Kindern, illegalen Einwanderern, vermeintlichen Straftätern, kurzum: Menschen, die nicht in ein institutionalisiertes Bild der Welt passen und sich diesem entweder unterordnen, um darin

¹⁹³ Dies wird nicht ausdrücklich gesagt, ist jedoch aus dem Kontext ersichtlich.

¹⁹⁴ Sfs, S. 64f.

¹⁹⁵ Polylogisch ist hier im Sinne eines kulturellen Polylogs zu verstehen, der zwischen Streitgespräch und intimer Unterhaltung zwischen kulturellen Positionen pendelt. In diesem speziellen Fall dient die Darstellung sprachlicher oder habitueller Ungleichheiten der Zueinanderführung von Varianten der Überbrückung (Fest der Freundschaft) und Zerteilung (Kursivebene). Dass dieser Polylog zum Teil als institutionell verhärtet reflektiert und in den Dia- oder Monolog gezwungen wird, ist eine weitere Facette von Schamis literarischer Betrachtungsweise.

¹⁹⁶ Betrachtet man seine zahlreichen Kinderbücher, so wird dieser didaktische Ansatz noch deutlicher.

¹⁹⁷ Zum Terminus Polylog siehe Wimmer, Franz Martin: Polylog – interkulturelle Philosophie. In: Schmied-Kowarzik, Wolfdieter (Hg.): Verstehen und Verständigung. Ethnologie – Xenologie – Interkulturelle Philosophie. Würzburg 2002. (= Verlag Königshausen und Neumann). S. 318 – 324.

¹⁹⁸ Sfs, S. 70.

¹⁹⁹ Ibid.

²⁰⁰ Die von mir präferierte Leseweise dieser Textstelle muß durch eine weitere ergänzt werden: „Jeder ist anders, aber der Fremde ist gleich“ kann auch als Individualisierung des Einheimischen und Entindividualisierung des Migranten interpretiert werden.

ihre sozialen Handlungsweisen zu verhärten²⁰¹, oder sich verweigern, wie es der „Verrückte“ in genannter Geschichte tut. In diesem Sinne entspricht er den Forderungen der Arbeiterliteratur, die eine Literatur von unten fordert, eine Literatur der Reflexion von Alltagsproblemen einer durch Migration entstandenen Arbeiterklasse in der BRD. Und doch wäre es verkürzend, hier ausschließlich von Arbeiterliteratur zu sprechen. Rafik Schami deutet weit über deren Grenzen hinaus, indem er das utopische Element zu einem Kontrapunkt der Realität macht. Er bricht die Erzählung immer wieder mit utopischen und märchenhaften Elementen, sei es, dass er Jesus in einem Ausländer wieder auferstehen lässt, ein Fest der Freundschaft feiert oder – wie wir im Roman „Reise zwischen Nacht und Morgen“ feststellen werden – eine in sich geschlossene Gegenwelt im Circus erschafft. Eine wesentliche Komponente des Kurzgeschichtenbandes „Die Sehnsucht fährt schwarz“ ist die ständig wechselnde Perspektive des Erzählers. Hier wird vom Ich zur omnipotenten Erzählperspektive gewechselt, gegensätzliche Erzählpositionen treffen aufeinander und der personale Erzähler, die am seltensten verwendete Erzählhaltung, führt in eine spannungsgeladene Welt zwischen Exotismus und Authentizität ein.

„Sein Verfahren bezieht die narrative Mittelbarkeit ein, die sich in der Präsenz eines Erzählers zeigt, der dem Leser Geschichten übermittelt. Der Ich-Erzähler, die bevorzugte Erzählperspektive Schamis, verstärkt den Eindruck der epischen Ich-Aussage gegenüber einem auktorialen Erzähler. [...] Hier spielt er mit der Opposition von Erzählermodus und Reflektormodus, indem er ironisiert [...] oder Gegenbilder zum Metabild seiner Leser ebenso wie Klischees und Stereotypen zeichnet [...]. Schami spielt mit den exotischen Erwartungen seiner Leser, indem er seine Person und sein Werk bewußt mit exotischen Elementen ausstattet, ohne sich jedoch eindeutig zuordnen zu lassen.“²⁰²

Am Häufigsten bleiben die Erzählungen in „Die Sehnsucht fährt schwarz“ der Ebene der Hauptfiguren verhaftet, erheben sich kaum über deren Wahrnehmungsmöglichkeiten. Die Protagonisten sind es, denen der Erzähler die Geschichte schuldet, auf sie bleibt der Text fokussiert. In ebensolcher Weise verfährt er in „Araber oder Grieche, macht doch nix“, wo er die öffentliche und persönliche Ebene kollidieren lässt, indem er die Aussagen des Boulevard-Journalisten mit jenen des inhaftierten Migranten konfrontiert. Ein Aufeinandertreffen nicht von ungefähr, war doch die erste Welle mehrheitskultureller

²⁰¹ Gemeint ist jene Verhärtung „institutionalisierter“ Figuren, die etwa der Lehrer von „Ausflug mit Strafanzeige“ oder der Beamte Müller zeigen.

²⁰² Aifan, Uta: Über den Umgang mit Exotismus im Werk deutsch-arabischer Autoren der Gegenwart. In: Schenk, Klaus, Almut Todorow und Milan Tvrđik: Migrationsliteratur. Schreibweisen einer interkulturellen Moderne. Tübingen und Basel 2004. (= A. Francke Verlag). S. 215f.

deutscher Meinungsbildung hinsichtlich der ImmigrantInnen von dieser Art der Berichterstattung geprägt.

Die unweigerlich zu führende Diskussion über die Authentizität der Berichterstattung und die nur imaginierte Lebenswelt der MigrantInnen klingt hier an. Der Exotismus als Teil dieses Diskurses ist in Rafik Schamis Werk als mehrdeutiges Spiel wahrnehmbar. Seine Taktik ist nicht jene von „[...] Gegenbildern, sondern [er arbeitet] mit einer Typenvarianz in der Figurenkonstellation.“²⁰³ Dieser „inszenierte Exotismus“²⁰⁴ verfolgt den Zweck, „[...] ein anderes, ein exotisches Verhalten rational nachvollziehbar zu machen [...]“²⁰⁵, indem er an die persönliche Ebene des Lesepublikums appelliert.

Dass Literatur sowohl Wahrheit als auch Lüge ist, liegt für Schami dabei in der Natur seines Handwerks. Er arbeitet diese Dichotomie subtil in seine Texte ein. Der Ich-Erzähler, seine bevorzugte Erzählhaltung auch im vorliegenden Band, gibt sich den Anschein der Authentizität. Der Autor war selbst vor Ort, es gab keinen Mittelsmann, es ist weder eine phantastische Geschichte, noch eine, die aus der Perspektive einer nicht dem Autor entsprechenden Person beschrieben ist. Alles könnte sich so zugetragen haben. Ob das aber tatsächlich der Fall ist, ist eine andere Frage.

Die Frage der Differenz ist hier auf mehrere Arten in die Texte eingewoben. Zunächst wird sie uns als eine räumliche verdeutlicht: die Entfernung des Individuums vom Ziel seiner Reise, der weite Weg, den der Ich-Erzähler zu gehen hat. Hand in Hand geht diese Erkenntnis von der räumlichen Trennung mit jener der kulturellen Differenz. Schamis Protagonisten sehen sich einer Weltordnung gegenüber, die ihnen nicht vermittelt wird und sich nur langsam selbst erklärt. Der „Gast“ – um in der Diktion dieser Zeit zu bleiben – ist hier auf sein detektivisches Gespür angewiesen. Die Protagonisten schlussfolgern empirisch und sind in einen Prozess verwickelt, der die Unerwünschtheit des Fremden im Gastgeberland verdeutlicht. Das Andere ist das kulturell differierende Anders-Sein, das den Fremden zum Objekt rassistischer Reaktionen macht. Kaum eine dieser Reaktionen ist mit körperlicher Gewalt verbunden, die Differenz wird in zwischenmenschlichen Reflexen deutlich, die von den „einheimischen Individuen“ repetiert werden. Diese interkulturelle Begegnung – ob sie nun stattfindet, verhindert wird, erfolgreich verläuft oder problematisch bleibt – ist zumeist institutionell geregelt. Gerade der erste Teil des Bandes bedient sich der Typenhaftigkeit der Institutionen und der darin arbeitenden Beamten, die an ihrem Unvermögen scheitern, jenseits der imaginären (National-, Institutions-)Grenzen zu denken. Damit spricht Schami sehr früh

²⁰³ Aifan, S. 218.

²⁰⁴ Ibid., S. 219.

²⁰⁵ Ibid., S. 218.

strukturelle Probleme an, die sich – mangels Interesse oder Willen der Mehrheitsgesellschaft – zu Negativpositionen verfestigen. Wo das Individuum aus seinem strukturellen Prozess ausbricht (wie etwa in der zuletzt besprochenen Geschichte), verkehrt sich die Lage zum Positiven und gerät in den Dunstkreis des Utopischen. Die Rädelsführer dieser positiv konnotierten Situationen zeigen die Möglichkeit des Heraustretens aus den verhärteten Ansichten hin zum polylogischen Miteinander. Der Autor reflektiert diese soziale Kompetenz (Heraustreten, Verändern der eigenen Position hin zum Möglichen bzw. Utopischen), indem er den solcherart agierenden Figuren mehr Charakterlichkeit verleiht.

Dies spiegelt vielleicht am direktesten die innere Situation wider, in der sich MigrantInnen der 60er bis 80er Jahre befunden haben müssen: Zwischen den ihnen gegenüber mehr oder weniger feindlich eingestellten fremden Inländertypen treten einige wenige Charaktere auf, die sich besser erklären (lassen) oder den Versuch anstellen, Brücken zu schlagen. Dass die Überbrückung oft problematisch verläuft, findet insbesondere in der Satire Niederschlag, die Schami dazu verwendet, diese „Allianz der Willigen“ durch Humor zu problematisieren und stellenweise zu kritisieren. Jedoch fällt die Kritik an den zum Polylog Bereiten, beachtet man die Absichten, die Schami mit seinen Texten verfolgt, nicht allzu stark aus. Der Autor möchte den in den 80ern gerade beginnenden Diskurs nicht durch allzu heftige Angriffe gefährden – eine Position, die Rafik Schami bis heute vertritt und die ihm seitens der eigenen Kollegenschaft (z.B. Franco Biondi) harsche Kritik einbrachte.

Dem Leser selbst wird die Außenseiterposition als Vorschlag unterbreitet, die Sachverhalte differenzierter zu sehen. In diesem Sinne ist die Differenz ein Mittel, den interkulturellen Polylog in Gang zu bringen. Nicht das Missverständnis als solches wird hier negativ oder positiv gesetzt, sondern der Umgang der Protagonisten mit der Herausforderung sozialer Differenz, die sich auf exemplarische Weise in ihm zeigt. In einigen Texten wird dezidiert eine sachliche Gattung oder Erzählweise zur Rekonstruktion des Geschehenen gewählt, dies kontrastiert die humoristisch-satirischen Passagen und nimmt auf jene Texte Bezug, denen sich MigrantInnen gerade am Beginn ihres Aufenthaltes im Zielland gegenübergestellt sehen: Gesetzestexte, Protokolle und Schreiben beamtischer Art. Differenz auf Seiten des Lesers bedeutet hier, der Andere unter Gleichen zu sein. Dieses Angebot macht Schami, indem er realistische Positionen gegen satirische und utopische Elemente ausspielt und so rassistische oder kulturimperialistische Denkweisen in ihrer Lächerlichkeit preisgibt. Er geht nicht so weit, chauvinistische Tendenzen zu behandeln, infolgedessen behandelt er den Gender-Diskurs in seinen Texten kaum.

3.1.2 Dimitré Dinev – „Die Inschrift“ & „Ein Licht über dem Kopf“

Wir haben nun einen ersten Eindruck davon bekommen, wie Rafik Schami seit den 1970er Jahren in seinen Texten das kulturelle Problemfeld²⁰⁶ von Migration und Mehrheitsgesellschaft, das Leben von MigrantInnen und deren Kindern reflektiert. Als Kontrast hierzu möchte ich einen vergleichsweise jungen Autor einführen, über den zum Zeitpunkt der Entstehung dieser Arbeit keine sekundärliterarischen Texte zur Verfügung stehen, wenngleich er mit seinen bisherigen Veröffentlichungen beachtliche Erfolge in Österreich und darüber hinaus feiern konnte. Das Feuilleton einschlägiger deutschsprachiger Zeitungen und Zeitschriften – unter ihnen die FAZ, die Zeit, oder der Spiegel – ist hier der Literaturwissenschaft ein wenig voraus, wenngleich vermerkt werden muss, dass erst ein gewisser Textumfang für eine adäquate literaturwissenschaftliche Bearbeitung vorhanden sein muss. Die Beobachtungen der folgenden Seiten sind mithin ein Vorschlag an die Literaturwissenschaft, sich mit der Formenvielfalt xenographischer Literatur eingehender zu befassen und diese neue Herausforderung anzunehmen.

Dimitré Dinev, von dem hier die Sprache ist, hat mit Rafik Schami einiges gemein, wobei ich mich im Moment auf die Ausgangssituation ihrer migrantischen Karrieren beschränken möchte: Beide entstammen einer gebildeten Schicht ihres Heimatlandes und sind als Flüchtlinge nach Österreich bzw. in die BRD gekommen, wo sie zu studieren begannen. Beide schreiben exklusiv in der Zweitsprache Deutsch und werden in ihren Heimatländern in Übersetzung gelesen.²⁰⁷ (Sie übersetzen ihre eigenen Texte nicht selbst.) Beide sind fester, sogar illustrierter Bestandteil der heimischen Literaturszene und leben ausschließlich vom Verkauf ihrer Kunst. Und beide decken eine große Bandbreite an Textsorten ab, die von Kurzgeschichten über Romane bis hin zu Theaterstücken bzw. theatralischen Erzählformen reicht. Insbesondere Dinev hat sich nach seinem Romanerstling „Engelszungen“ (2003) mit den Veröffentlichungen „Haut und Himmel“ (2006, Rabenhof Theater) und „Im Haus des Richters“ (2007, Akademietheater), wieder dem Theater zugewandt. Sein Werk ist bislang überschaubar, was damit zu erklären ist, dass er erst seit 1999 in deutscher Sprache veröffentlicht.

²⁰⁶ Ein „Problem“ aus der Sicht einer nationalstaatlich orientierten Nachkriegs-Mehrheitsgesellschaft der BRD und Österreichs.

²⁰⁷ Im Falle Rafik Schamis war dies nicht möglich, weil er als Deserteur weder nach Hause zurückkehren noch dort veröffentlichen konnte. Erst Ende der 90er Jahre fanden die ersten Texte ihren Weg nach Damaskus.

Meine Recherchen beziehen sich explizit auf seine Kurzgeschichten²⁰⁸ und den Roman „Engelszungen“, den ich zusammen mit Schamis Roman „Reise zwischen Nacht und Morgen“ im nächsten Teil dieser Arbeit behandeln werde. Zunächst wollen wir aber einen Blick auf die Kurzgeschichten von Dimitré Dinev werfen, die wir in den beiden Veröffentlichungen „Die Inschrift“ (2001, Edition Exil) und „Ein Licht über dem Kopf“ (2005, Deuticke) finden. Die genannten Kurzgeschichtensammlungen überschneiden sich insofern, als in ihnen einige Texte doppelt vorhanden sind. Dimitré Dinev arbeitet ähnlich wie Rafik Schami mit dem Ironischen und erreicht dadurch eine Verfremdung des Alltäglichen in einem knappen, pointierten Stil. Grundsätzlich bevorzugt er die parataktische Aneinanderreihung von Hauptsätzen, die mit trockenem Humor die figuren–interne Dimension mit jener der externen Einflüsse und Sachverhalte kollidieren lässt. Er kommt damit in Stil und Sprachgestus dem Schelmenroman Grass’scher Ausprägung nahe. Ziel ist die Erzählung des Vergangenen, eine Brechung des Erzählten durch die Linse der Literatur, für jene begehbar gemacht, denen andere Möglichkeiten verwehrt bleiben. Ein großer Teil seiner literarischen Arbeit fußt in der Vergangenheit des kommunistischen Bulgariens, das größtenteils Schauplatz von „Engelszungen“ ist und neben Wien auch seine Kurzgeschichten als Handlungsort dominiert. Die „Repräsentation der Nation als zeitlichem Prozeß“²⁰⁹ ist hier eine Erzählung des Wandels der Individuen innerhalb einer sich spaltenden und auflösenden Welt. Die literarische Darstellung, geprägt durch den Zusammenfall des kommunistischen Regimes in Bulgarien sowie zwischenmenschliche und wirtschaftliche Verlust– und Notsituationen, ist mit autobiographischen Elementen hinterlegt. Der Identitätswechsel als Anhaltspunkt für die im Wandel begriffene Welt spielt dabei eine tragende Rolle. So wird über Figuren die Mehrdeutigkeit der Dinge verhandelt, und die Dinge selbst besitzen Geschichte im Sinne einer greifbaren nationalen Historie.

„Die Zeiten waren wechselhaft. Man wechselte Fahnen, Wappen und Uniformen. Man wechselte die Namen der Städte, Straßen, Schulen und Sportplätze, der Parks, Krankenhäuser und Fabriken, und wenn man keinen geeigneten Namen für die Fabriken fand, schloß man sie wieder. So schien es jedenfalls. Man wechselte sogar die Sprachen.“²¹⁰

²⁰⁸ Ich beziehe mich auf die Geschichten des Kurzgeschichtenbandes „Ein Licht über dem Kopf“. Dinevs erster Band, „Die Inschrift“, bleibt in dieser Arbeit aus Gründen der Übersicht unzitert und weil sich zudem der Textkorpus beider Veröffentlichungen überschneidet. So finden sich in „Ein Licht über dem Kopf“ alle in „Die Inschrift“ enthaltenen Texte.

²⁰⁹ Bhabha, S. 212.

²¹⁰ Dinev, Dimitré: Wechselbäder. In: Ibid.: Ein Licht über dem Kopf. Wien 2005. (= Deuticke). S. 5. Im weiteren Verlauf mit der Sigle LÜK bedacht.

Die Erzählung „Wechselbäder“ beginnt mit diesem programmatischen Lippenbekenntnis. „Wechsel“ ist das Reizwort der gesamten Erzählung, und er durchwächst alle relevanten Teile des Textes mit seinem historischen Festwert: Nichts bleibt wie es war, der Wechsel ist die einzige Konstante. Er ändert Dinge, Verhältnisse und greift schließlich in die Identität der Individuen ein: „Stojan Wetrev liebte die Abwechslung. Was er nicht schon alles gewechselt hatte im Leben: Aussehen, Wohnungen, Berufe, Orte, Freunde und Frauen. Nicht einmal Stojan Wetrev hatte er immer geheißen. Er liebte eben die Abwechslung.“²¹¹

Was zuvor für Materielles (Städte, Straßen, Schulen etc.) galt, wird ohne Widerstand in fast kafkaesker Selbstverständlichkeit auch ins menschliche Leben übertragen. Dinge und Menschen sind das Ergebnis derselben Prozesse, austauschbar erscheint alles oder kann zumindest durch Änderung der Identität ersetzt werden. Die Veränderung ist eine nach außen getragene, die sich in die alltäglichen Kleinigkeiten einschreibt. Sie kann jedoch nur in umgekehrter Reihenfolge entziffert werden. Dinev macht dies kenntlich, indem er durch seine Begriffswahl eine Bewegung vom Allgemeinen zum Speziellen beschreibt, von den „Städten“ über die „Straßen“ zu den „Schulen“, vom Äußerlichen zum Persönlichen. Wer dies zu lesen weiß, kann dechiffrieren, wohin die Bewegung geht: „Er [Stojan Wetrev, Anm. des Verf.] wußte, wann die Gegenwart billiger und wann sie teurer sein würde als die Zukunft.“²¹² Wer zu dechiffrieren weiß, kann schneller als die Konkurrenz reagieren und den persönlichen Vorteil für die eigenen Zwecke nutzen.

Die Mobilität des Materiellen innerhalb des Zeitlichen erlangt zunächst dreifache temporäre Bedeutung (vergangen, gegenwärtig, zukünftig) und wird mit dem Topos einer bipolaren Welt kombiniert (Himmel vs. Erde, Vogel vs. Hund). Seine individuelle Entsprechung findet der Protagonist zwischen den Polen „arm“ und „reich“ wie auch die abwesenden Figuren der Erzählung „[...] dem Glück hinterher [hinken]“²¹³. Ihr gemeinsamer Nenner ist das Streben nach mehr Geld, um den Armutsverhältnissen zu entkommen.

Doch wird hier nicht das Reiche biographisiert, vielmehr fokussiert die omnipotente Erzählposition das Marginale, Neben-Sächliche, das Verbrecherische, das sich am Rande des Reichtums aufhält und von ihm auf die eine oder andere Weise profitieren möchte. Dass hier das Brechtsche Prinzip vom Fressen und der Moral durchklingt, darf wohl als Absicht des Autors gewertet werden, ebenso die neoliberale Lebenshaltung des Protagonisten, der sich bedingungslos dem Wandel unterwirft und ihn für seine Zwecke zu nutzen weiß. Er steht sich selbst am nächsten und handelt zu seinem eigenen Vorteil, auch wenn dabei Frau und Kind

²¹¹ LüK, S. 6.

²¹² Ibid.

²¹³ LüK, S. 7.

auf der Strecke bleiben. Doch ist der Protagonist nicht von Anfang an dieser Überzeugung, sondern wird es erst, indem er sich dem Wandel unterordnet. Stojan Wetrev, das ist der Protagonist als Verbrecher, der Vater, der seine Tochter im Stich gelassen hat. Vasil Gelev, der seine Familie ernähren und seiner Tochter die Operation für das rechte, zu kurz geratene Bein zahlen will, ist sein moralisches Alter Ego aus der Zeit vor dem Identitätswechsel. Indem Gelev durch den Übertritt in eine andere Identität als Wetrev die Hierarchie in verbrecherischer Weise zu überwinden sucht, nimmt er sie als real an. Er wird zum Verbrecher, der zuerst eine Bank überfällt und sich dann, ohne weitere moralische Bedenken, aus dem Staub macht.

Eine Spiegelfigur für den Protagonisten finden wir in der Person des Komplizen Trojan, der das Spiel rund um den Wandel der Identitäten bis ins Absurde weitertreibt. Als ein illegales Geschäft platzt und die Geldgeber drei Millionen Dollar zurückfordern, lässt er sich „Silikondinger“²¹⁴ einsetzen und tarnt sich als Frau. Die Erwartung an das Leben, nämlich sich ständig zu ändern, dem konstanten Wandel zu unterliegen, greift mithin bis in die intimsten Bereiche des menschlichen Körpers ein und verhindert dauerhafte Bindungen oder familiäre Verhältnisse: „Er sagte auch nie einer Frau, daß er sie liebte, denn kaum war er mit ihr, liebte er schon die nächste. Denn nichts liebte Stojan Wetrev mehr, als die Abwechslung.“²¹⁵ Diese Dimension, in der das soziale Leben ohne Bezug bleibt und Körper verformbar erscheinen, wird fortgeführt im Glauben an den Wandel, die Veränderung oder die Abwechslung, Worte, die wie ein Mantra immer wieder hervortreten und die Basis aller Überzeugungen des Protagonisten darstellen.

Die Handlungen der Hauptfigur sind verbunden mit der Überzeugung, dass Geld das einzig wertvolle Gut ist und alle Probleme lösen kann. Zunächst unterliegt dieses Gedankenkonstrukt noch einem positiven Impuls (Vasil Gelev will seiner Tochter die Operation finanzieren) wandelt sich jedoch zusammen mit der Identität zur verbrecherischen Praxis des Sich-Häutens, Untertauchens und Entkommens.

Grundmotiv des Textes ist die Veränderung selbst, die sich bis in die innersten Bereiche des menschlichen Lebens (Familie, Körper, Identität) fortspinnert. An Trojan, dem fast zwitterhaften Komplizen, ist zu verfolgen, wie auch Stojan Wetrev enden wird: Die konstante Veruntreuung des Eigenen hinterlässt bleibende Spuren und der Protagonist findet sich schließlich entfremdet und buchstäblich gefangen in sich selbst wieder. Der Psychiater, dem er Rechenschaft ablegen muss, stellt den Antipoden dar, denn „[d]ie Zeiten hatten bei ihm

²¹⁴ LüK, S. 12.

²¹⁵ LüK, S. 9.

nichts verändert.“²¹⁶ Stojan Wetrev trifft auf sein früheres Ich und verwickelt sich mehr und mehr in eine pathologische Identitätsverwirrung, aus der er nicht mehr entkommt:

„Damals war ich nicht ich. Ich heiße nämlich Vassil und habe eine schöne, lächelnde Frau und eine kleine Tochter, der nur ein kleines Stapelchen Geld unter ihrem rechten Füßchen fehlt, um die Erde zu erreichen... [...] Gebt mir meine Seele zurück! Ich will meine alte Seele wieder!’ schrie er und versuchte immer wieder über das Gitter zu klettern. Dann wurde er abwechselnd warm und kalt geduscht. Aber das gefiel ihm nicht. Er liebte die Abwechslung nicht mehr.“²¹⁷

Die Differenz in dieser Erzählung ist nicht auf einem bloß kulturellen Feld verarbeitet, sondern stellt das Individuum in Bezug auf sich selbst und die Vergänglichkeit seiner eigenen Identitätswelt in Frage. Wir begegnen dem Verlust der gesicherten Zuschreibung der Identität eines Protagonisten, der sich im Prozess des zunächst freiwilligen, danach erzwungenen Identitätstausches wieder findet und an diesem „[...] Mythos von der transformierenden Kraft der Kultur als einer universalen und sozial generalisierbaren Sprache“²¹⁸ schließlich scheitert. Differenz meint hier eine Dimension zwischen dem Vergangenen, dem Gegenwärtigen und dem Zukünftigen, die der Autor zunächst durch die Vergänglichkeit der Dinge ins Bewusstsein des Lesers ruft, um sie schließlich und fatal in der Person des Protagonisten münden zu lassen. Die Identitäten bedingen einander; um bestehen zu können, müssen sie einander kennen. Indem sie gewechselt werden, verlieren sie jedoch diese Substanz des Vergangenen, aus dem sie eigentlich mit bestehen, und gehen in den Zustand der konstanten Änderung über, der ihnen am Ende nicht mehr die Wahl lässt, sich für eine bestimmte (gesicherte) Existenz zu entscheiden. Mit jedem Wechsel geht ein Teil verloren, bis die Verfallssituation pathologische Ausmaße erreicht. Die Figuren sehen sich in eine historische Dimension verstrickt und nehmen diese zum Anlass, ihre Identität zu wechseln. Die Suche nach Geld im Wechselspiel mit den Topoi Kriminalität und Flucht aus der Armut begleiten sie und sind im Hintergrund immer präsent. Der Protagonist nutzt zu diesem Zeitpunkt seine (historische) Differenz nicht, um als „anders“ oder gar „fremd“ erkannt zu werden, sondern verkehrt diese in ihr kriminelles Gegenteil: Er taucht unter und unerkant wieder auf. Ein existentielles Spiel beginnt, das zunächst aus freien Stücken gespielt wird, Vasil Gelev wird zu Stojan Wetrev, aus Hassan wird der Komplize Trojan. Drei Identitäten durchlaufen die Charaktere, in drei Schritten wird das Scheitern vollzogen, das im Zwitterwesen Reni seine

²¹⁶ LüK, S. 14.

²¹⁷ LüK, S. 15.

²¹⁸ Bhabha, Homi K.: Die Artikulation des Archaischen. Kulturelle Differenz und kolonialer Unsinn. In: Die Verortung der Kultur. Tübingen 2000. (= Stauffenburg Verlag, Stauffenburg discussion Bd. 5). S. 184.

Vorausdeutung erfährt, an drei Orten wird auch die Differenz der Identitäten verhandelt: Die historische Identität, deren Vergänglichkeit an den Dingen abzulesen ist; die Identität der Körper, die zu einer Pervertierung des eigenen Ich führt (erfüllt in der Figur Reni) und für Vasil Gelev in einer geschlossenen Anstalt endet; schließlich die Identität des Individuums in einer sozio-historischen Dimension, die die genannten Aspekte zu jenem politischen Körper der Gegenwart vereint, den Homi K. Bhabha anspricht, wenn er schreibt:

„Das Volk besteht nicht nur einfach aus den historischen Ereignissen oder den Teilen eines patriotischen politischen Körpers. Es ist auch eine komplexe rhetorische Strategie sozialer Bezugnahme: Ihr Anspruch auf Repräsentativität führt zu einer Krise im Prozeß der Signifikation und der diskursiven Referenz der Nation. Wir haben es dann mit einem strittigen begrifflichen Territorium zu tun, in dem man das Volk der Nation aus der Perspektive einer Doppel-Zeit betrachtet; die Menschen sind die historischen ‚Objekte‘ einer nationalistischen Pädagogik, die dem Diskurs eine Autorität verleihen, welche auf dem vorgegebenen oder konstituierten historischen Ursprung *in der Vergangenheit* beruht; die Menschen sind aber ebenfalls die ‚Subjekte‘ eines Signifikationsprozesses, der jegliche frühere oder ursprüngliche Präsenz des Nation-Volkes auslöschen muß, um die außergewöhnlichen, lebendigen Prinzipien des Volkes als Gleichzeitigkeit unter Beweis zu stellen: als das Zeichen der Gegenwart, durch das nationales Leben als reproduktiver Prozeß aufrecht erhalten und wiederholt wird.“²¹⁹

Die metarealistische Darstellung der Körper in „Wechselbäder“, Bhabha nennt es eine „doppelte narrative Bewegung“²²⁰ des Individuums innerhalb seines Werdens und Vergehens, seiner nationalen Vergangenheit und dis-nationalen Gegenwart, steht neben anderen Topoi im Mittelpunkt der Texte Dinevs.²²¹ Es ist vor allem die Erzählung des Vergangenen, die uns erkennen lässt, wer die Charaktere sind und welchen Regeln sie glauben, gehorchen zu müssen. Die Verhandlung dieses nationalen „Territoriums“ in den menschlichen Bezirken des Körpers – der durch seine Stellungnahme zur Vergangenheit de facto erst politisch wird – und vor allem der Verlust in der Gegenwart nehmen eine wichtige Rolle in „Wechselbäder“ ein. Anders als Rafik Schami, dessen Figuren durchwegs von psychologischen Motiven getrieben sind, gibt Dinev ihnen Raum jenseits psychologischer Handlungsgründe. Er sieht seine Figuren als Grenzgänger und doppelt dies in seinem literarischen Zugang, indem er sie von der Grenze her zu begreifen versucht. Oft beginnt der Text mit Reizwörtern von denen aus sich der Autor in den Bedeutungshorizont der Geschichte vorarbeitet. In der Erzählung

²¹⁹ Bhabha, S. 217.

²²⁰ Ibid.

²²¹ Vor allem in seinem Theaterstück „Haut und Himmel“, das in dieser Arbeit keinen Niederschlag findet, verarbeitet er wichtige Teile der Geschichte im Territorium Körper.

„Wechselbäder“ war dies, wir haben es schon versucht zu zeigen, das Wort „Wechsel“ in verschiedensten Ausformungen. Im Text „Spas schläft“ führt uns Dimitré Dinev zu einem weiteren Reizwort, das einen zentralen Stellenwert im Schaffen von xenographischer Literatur einnimmt:

„Man fand ihn unter einem Plakat. ‚Lebt und arbeitet in Wien‘, stand auf dem Plakat. Er hatte beides erfüllt, nun lag er friedlich darunter. Er lag auf dem Rücken. Wie eine brennende Kerze, die man Toten zwischen die Hände schiebt und die sie dann brav, wenn auch teilnahmslos halten, hielt er eine halbvolle Dose Bier über seinem Bauch. Aber der Mann war nicht tot. Auf dem Plakat stand ja nicht ‚Arbeitet und stirbt in Wien‘. Der Liegende lebte. Er schlief nur, und weil er im Schlaf nicht redete, konnte keiner merken, daß er ein Ausländer war. Er hieß Spas Christov. Hätte man in die Innentasche seiner Winterjacke gegriffen, hätte man dort einen abgelaufenen Studentenausweis gefunden, in dem man auf denselben Namen gestoßen wäre. Der Name war echt. Der Ausweis war auch echt, nur abgelaufen.“²²²

Wenden wir uns diesem Anfangsbild der Erzählung einmal in detektivischer Weise zu, so können wir einige Indizien erkennen, die für das Verständnis des restlichen Textes wesentlich sind. Zunächst führt Dinev den Lesenden ohne Umschweife hin zu den Reizwörter der Erzählung: „[l]ebt und arbeitet“. Sie werden die Handlungen von Spas Christov im gesamten Text hinterlegen und bilden ein wichtiges Detail seiner Umwelt. Im selben Atemzug wenden sich die Worte gegen diesen am Boden liegenden Mann. Die Frage, ob er tot ist, wird eindeutig verneint, nicht jedoch jene, ob er Arbeit (und somit die Möglichkeit auf ein lebenswertes Leben) hat. Die Dose Bier sowie sein Aufenthaltsort suggerieren eine negative Ausgangsposition, die im Umfeld des möglichen, aber bereits negierten Tot-Seins eine Intensivierung erfährt. Die Identität des Protagonisten wird vorab grob umrissen und erscheint soweit gesichert, denn er ist ein „Ausländer“ und „[d]er Name war echt.“

Dass sein Ausweis zwar echt, aber abgelaufen ist, kann als existentielle Aussage gewertet werden und erlangt so Bedeutung über den eigentlichen Wortsinn hinaus. Hier kehrt wieder, was in „Wechselbäder“ bereits zur Anwendung gekommen ist: die Verflochtenheit der materiellen Welt mit jener der Existenzen. Die kontinuierliche Zusammenführung des Gegensatzpaares Leben – Tod gibt weitere Hinweise darüber, wo sich Spas in diesem materiell-existentiellen Feld befindet: Wir haben es mit einer Gestalt zu tun, die an der Schwelle steht, deren Existenz von jenem Übel bedroht ist, dem Stojan Wetrev nachgegeben hat. (Am Ende der Geschichte werden wir feststellen, dass Dinev die Möglichkeit eines

²²² LüK, S. 93.

Happyends offen lässt.) Die ultimative Schwelle – der Tod (er wird uns in einer anderen Erzählung noch einmal begegnen) – ist dafür ebenso Zeichen wie der dramaturgische Rückgriff auf die Vergangenheit des Protagonisten, die uns seine Herkunft verrät und somit preisgibt, wer er ist²²³.

Doch genauso wie der Ausweis von Spas abgelaufen ist, ist auch seine Existenz vom Scheitern bedroht. Und über all dem steht ein Wort, „[...] das Spas Lippen keine Ruhe gönnte. Unermüdlich drängte es aus seinen Träumen. Es schaffte und schaffte es nicht, Wirklichkeit zu werden.“²²⁴ Wir ahnen schon, das Wort ist „Arbeit“. „Arbeit war das erste Wort, das Spas auf deutsch gelernt hatte. Es war weder das Wort Liebe noch das Wort Hoffnung, geschweige denn Glaube. Denn ohne Arbeit gab es nichts als Angst. Dies war das Wort am Anfang. Erst dann kamen die vielen anderen. So war es für jeden Flüchtling.“²²⁵ Die Sprache tut hier ihr Übriges, um diese Wirklichkeit zu relativieren, indem sie vom Irrealen (z.B. des Traumes²²⁶) zum Realen der Vergangenheitsbeschreibung überwechselt. Dinev ändert mit seinem Protagonisten die Seiten, indem er ihn das eine Mal als Menschen mit Herkunft zeichnet (bulgarische Abstammung, Flüchtling in Traiskirchen – sprachlich: reale, beschreibende Dimension), ihn ein anderes Mal bis in die Surrealität abdriften lässt (Traumsequenz, Ende der Geschichte – sprachlich: Einsatz des Konjunktivs, bewusster Einsatz von Behauptung vs. Negation), um so seine Schwellensituation zu verdeutlichen. Und diese wird durch den Umstand erweitert, den das Wort Arbeit im folgenden Kontext annimmt:

„Asyl kriegte man nicht mehr. Man bekam nur sechs Monate Aufenthaltserlaubnis, danach wurde man abgeschoben. Es sei denn, man fand Arbeit. [...] Arbeit war ein magisches Wort. Alle anderen waren ihm unterworfen. Es allein bestimmte alles. Arbeit war mehr als ein Wort, es war die Rettung.“²²⁷

Ausgehend von dieser Zusatzinformation wird das existentielle Moment der ersten Zeilen deutlich. Dinev konkretisiert nach und nach alle Angaben zur Person, zum Charakter sowie der Situation des Protagonisten und entspricht dieser Vorgehensweise auch in sprachlicher Hinsicht. Die im Grunde einfachen Stränge verdichten sich zu einem Netz an Abhängigkeiten, die zur Bedrohung anwachsen, er kann nur sich und seine Existenz dagegen aufbringen.

²²³ Im Gegensatz zu Stojan Wetrev, der in „Wechselbäder“ immer zu etwas *wird* und niemals wirklich jemand *ist*, treffen wir auf Spas in einem Ist-Zustand, der droht, ins Werden abzudriften.

²²⁴ LüK, S. 94.

²²⁵ LüK, S. 95f.

²²⁶ Siehe LüK, S. 94.

²²⁷ LüK, S. 95.

Ein weiterer Aspekt, der zu diesem Zeitpunkt Einzug in die Geschichte hält, ist eine gewisse Hierarchieergebenheit der Figuren. Die Sprache ist hierarchisch geprägt, Arbeit steht an oberster Stelle, die Flüchtlinge „[...] [teilen] sich in zwei Gruppen [...]: in solche, die Arbeit hatten, und in solche, die keine hatten. [...] Spas erfuhr auch, daß es schwarze und weiße Arbeit gibt.“²²⁸ Ähnlich wie bei Rafik Schami finden wir also in Dimitré Dinevs Literatur die Darstellung hierarchischer Differenzierung, die hier jedoch um einiges radikaler ausfällt. Sind es bei Schami noch die Institutionen, die den MigrantInnen ihre Hierarchiefunktionen aufoktroieren und so das Zusammenleben prägen, so ist bei Dinev die Hierarchie schon in die Sprache eingedrungen und verformt sie strukturell. Das Individuum ist hier mehr politischer Körper als es bei Schami der Fall ist, dessen Figuren ihre Persönlichkeit anpassen, um in der für sie harten Arbeitswelt ihr Auslangen finden zu können, nicht jedoch ihren Körper oder die Identität verlieren. Bei Dinev scheitern die Charaktere zum Teil am Unvermögen, Arbeit zu finden: „[...] Man bekommt Arbeit nur dann, wenn man eine Arbeitsbewilligung hat. Und eine Arbeitsbewilligung bekam man erst dann, wenn man eine Arbeit hatte. Viele Herzen zerbrachen an diesem Paradoxon. Sie wurden kalt und unempfindlich.“²²⁹ Der Druck, den die hierarchische Handlungs- und Denkweise auf die Flüchtlinge ausübt, wird durch den Konkurrenzkampf zwischen den MigrantInnen noch verstärkt. Jeder ist sich selbst der Nächste. Ein Prinzip, das die Figuren in nationalstaatlichen Kategorien anwenden: „Spas kam dahinter, daß nur die wenigsten Bulgaren und Rumänen, die er kannte, Arbeit hatten, dafür aber alle Polen. [...] Die Polen halfen einander gegenseitig. Mehr als die anderen. [...] Als Grieche hatte er gleich Arbeit gefunden [...]. [...] Ein Afrikaner zu sein, war eine Strafe. [...] Am besten war es, ein Österreicher zu sein. [...] Ein Österreicher zu sein, war eine Erlösung.“²³⁰

In dieses Moment der existentiellen Bedrohung und des zermürbenden Konkurrenzkampfes im Alltagsleben setzt Dimitré Dinev eine weitere Figur, einen ehemaligen Schulkameraden von Spas namens Ilja ein. Die beiden Figuren sind durch ihre gemeinsame Vergangenheit verbunden und teilen sich eine Deutungsebene. „Das Rot des Weins lag zwischen ihnen. Das Rot der Kindheit, das Rot des Kommunismus und auch die Morgenröte. Viel Rot lag zwischen ihnen. Sie teilten es. Ihre Herzen waren erwärmt, die Wangen durchblutet, Ihre Augen, rot von der durchwachten Nacht, blickten in die Zukunft. Sie waren Freunde.“²³¹ Mit dem Auftauchen der neuen Figur beginnt eine positive Entwicklung. Die zuvor proklamierte

²²⁸ LüK, S. 96.

²²⁹ LüK, S. 96.

²³⁰ LüK, S. 99.

²³¹ LüK, S. 97.

Hierarchie wird durch die Freundschaft relativiert. Die Kameradschaft zwischen Spas und Ilja ist darauf ausgerichtet, beide vorwärts zu bringen, und stellt daher einen Gegenpol zur Hierarchie dar, die – wie wir bereits feststellen konnten – den Einzelnen im Konkurrenzkampf mit der eigenen Identität zurücklässt. Wie die Polen zueinander halten und deshalb immer Arbeit haben, so steigen auch die Chancen für Spas und Ilja, wenn sie kooperieren. Das Wort „Zukunft“ kennzeichnet hier schon Iljas Wichtigkeit. Solidarität, Freundschaft in einer sich vereinzelnden Welt, einer Welt der Flüchtlinge, ist Zukunft. In der Gemeinschaft kann der Einzelne mehr erreichen und die Erfüllung seiner Träume erhoffen. Und sie bringt die Hierarchie in Beziehung zum Standpunkt, von dem aus man sie betrachtet. So wird es für beide möglich, für kurze Zeit die Hierarchie hinter sich zu lassen und auf der Leiter eine Sprosse weiter nach oben zu kommen.²³²

„Sechs Monate sollten reichen, meinte das Gesetz. Danach verfolgte es jeden, der noch ohne Arbeit herumspukete. Ein Exorzist, der meinte, sechs Monate würden reichen, um zu beweisen, wer Mensch ist, wer Geist. Die Welt sollte heil bleiben. Die Flüchtlinge wußten das. Sie befanden sich in einer heilen Welt, in der jeder Fremde auf die Probe gestellt wurde. Sie hatten gewußt, daß sie kämpfen mußten. Sie waren nur überrascht, daß sie in dieser heilen Welt auch mit so vielen Ängsten kämpfen mußten. Sie begriffen nur schwer, daß das Gesetz sie selber in Angst verwandelt hatte. Sie waren die Ängste der heilen Welt. Aber sie hatten keine Zeit, es zu begreifen. Sie mußten Ängste bekämpfen und sie bekämpften einander.“²³³

Die psychoanalytische Note, die in diesen Zeilen anklingt, erinnert an den Ausspruch Julia Kristevas vom „[...] Fremde[n] in uns selbst“, „[...] die verborgene Seite unserer Identität“, die sich als „Raum [konstituiert], der unsere Bleibe zunichte macht“²³⁴. Spas und Ilja sind in diesem Sinne verkörperte Ängste zweier Pole, die von je verschiedenen Seiten auf die Probleme des MigrantInnentums zugreifen, im Kern jedoch dasselbe behandeln. Hier die „verlorene“ Generation der postkommunistischen Ära, jene Endzwanziger und Mittdreißiger aus den Ostblockstaaten (insbesondere des Balkan), die mit dem Zerfall des Kommunismus in die vermeintliche Freiheit des Kapitalismus entlassen wurden. Dort die Einheimischen eines kapitalistischen Systems (österreichischer Prägung), die mit dem Wohlstand auch ihre Ängste horten und sozial verwahrlosen.

²³² Ein durchaus sozialdemokratischer Gedanke. Die Relativität hierarchischer Strukturen wird besonders deutlich, wenn Ilja und Spas die Straßenkehrer Wiens bewundern. Siehe LüK, S. 100.

²³³ LüK, S. 103.

²³⁴ Kristeva Julia: Tokkata und Fuge für den Fremden. In: dieselbe: Fremde sind wir uns selbst. Frankfurt am Main 1990. (= Suhrkamp Verlag). S. 11.

Die Verdinglichung dieses Zustandes tritt in der direkten Form der (Einwanderungs-)Gesetze an die Oberfläche der österreichischen Gesellschaft. Sie sind für Dinev der Indikator einer österreichischen Psyche²³⁵, die sich mit den Begleiterscheinungen von Migration auseinander zu setzen hat. Indem sie MigrantInnen durch Gesetzgebung zu Geistern degradiert, Menschen vor uneinholdbare Fristen stellt, um sie nach deren Nichteinhaltung so kostengünstig wie möglich in einen Drittstaat abzuschicken, droht sie die eigene Fähigkeit zur Selbsterkenntnis zu verlieren. Was in diesen Zeilen anklingt, ist aber nicht nur die Warnung vor der Ignoranz jenen gegenüber, die um humanitäre Hilfe ansuchen oder sich aus wirtschaftlichen Gründen auf der Flucht befinden, sondern auch die Reaktionen dieser wie auch immer gearteten MigrantInnen auf den Druck des ungewissen Interimsdaseins, das den migrantischen Alltag (in Europa) bestimmt. Problematisiert wird in diesem Kontext vor allem eines: „Die großen verbindenden Geschichten von Kapitalismus und Klasse treiben die Motoren der sozialen Reproduktion an, aber sie liefern selbst keinen grundlegenden Rahmen für diejenigen Arten kultureller Identifikation und affektiver politischer Haltung, die sich auf Sachverhalte wie [...] die Lebenswelt von Flüchtlingen und Migranten [...] beziehen.“²³⁶

Spas, Ilja und die später in der Geschichte relevanten Bewohner des Zugabstellplatzes zeigen – wenn auch nur für kurze Zeit – den Gegenentwurf zur konkurrenzorientierten Welt des (sozialen) Kapitalismus. Loyalität und die Zusammenarbeit einer gleichgesinnten Gruppe zur Erlangung gemeinsamer Ziele – wir haben weiter oben schon die sozialdemokratische Färbung dieser Ideen bemerkt –, sind Leitgedanken, an denen sich der Text orientiert. Die „[...] radikale Revision des Begriffes der menschlichen Gemeinschaft“²³⁷, ein nach Homi K. Bhabha wesentliches Merkmal postkolonialer Literatur, ist in die Texte Dinevs kritisch eingeschrieben. Der Autor spielt hier wie in „Wechselbäder“ mit dem Scheitern genauso, wie mit dem Gewinn und lässt seine Figuren vor allem den Druck des ständigen Auf-und-Ab durchleben. Er zeigt so auf relativ nüchterne²³⁸ Weise eine westliche Welt, die geprägt ist von den Freiheiten des kapitalistischen Systems, sich jedoch auch ihren Ängsten gegenüber sieht: jenem verdrängten Material, das – nach außen projiziert – das Abbild des bedrohlichen Fremden ergibt.

²³⁵ Man verzeihe mir die oberflächliche Annahme einer österreichischen Psyche, die aus gemeinsam erlebter Geschichte resultieren möge. Sie muss ohne weiteres angezweifelt werden, dient mir hier allerdings als Folie für weitaus komplexere gesellschaftliche Vorgänge, denen die Arbeit in ihrem Umfang nicht gewachsen ist.

²³⁶ Bhabha, S. 8.

²³⁷ Ibid.

²³⁸ Abgesehen natürlich von der Ironie und seinem sarkastischen Humor, über den er zwischen den Zeilen Stellung bezieht.

Spas und Ilja sind in diesem Spiel durchaus als erfolgreich zu bewerten, weil sie ihre persönlichen Differenzen²³⁹ zugunsten einer Lebensgemeinschaft mit ähnlichen Zielen überwinden. Für sie „[kam] [e]in gemeinsames Scheitern [...] nicht in Frage. Es war immer möglich, viel eher möglich als die Erfüllung jedes Traumes. Und um zu scheitern, brauchte man auch nicht unbedingt Freunde. Beide fühlten, beide dachten das Gleiche.“²⁴⁰ Die Überzeugung, es nur gemeinsam schaffen zu können, gibt ihnen den Vorteil, der zum vermeintlichen Happyend der Erzählung führt.

Ich möchte an dieser Stelle die Bedeutung des „klassischen“ Einheimischen²⁴¹ nicht unerwähnt lassen, der sowohl in den Texten Rafik Schamis als auch Dimitré Dinevs nur marginal zur Sprache kommt. Beschäftigt sich Schami etwas eingehender mit der Psyche seiner sehr typenhaften Deutschen – etwa jene Figur des Beamten Müller, oder der Lehrer im Text „Ausflug mit Strafanzeige“ –, fehlt diese Komponente fast gänzlich bei Dinev. Als mögliche Erklärung dafür kann herangezogen werden, dass die von mir gewählten Erzählungen dem jeweiligen Frühwerk der Autoren entstammen und der Aufarbeitung von Erlebnissen dienen, die offensichtlich geprägt waren von einer gewissen Oberflächlichkeit im Umgang mit den Einheimischen. Zweifelsohne besaßen beide Autoren vor ihrer Abreise Kenntnisse über die Kultur des jeweiligen Ziellandes und den nötigen Bildungsstand, um dort bestehen zu können, jedoch vergehen rund 10 Jahre – sei es aus mangelnder Sprachkenntnis (bei Rafik Schami) oder unsicherem Status (bei Dinev) – bevor sie einer literarischen Tätigkeit nachgehen. Die zum Teil traumatischen Erlebnisse dieser frühen Immigrationszeit, der gesellschaftliche Druck und die fremde Sprache trugen ihr Übriges dazu bei, die Schriftsteller für eine Weile verstummen zu lassen. Da viele der Geschichten merkbar autobiographische Züge tragen, ist anzunehmen, dass die Erzählungen der Bände „Die Sehnsucht fährt schwarz“ und „Die Inschrift“ bzw. „Ein Licht über dem Kopf“ Erlebnisse verarbeiten, die am ehesten einer Isolation gleichen. Wo bei Rafik Schami die Utopie die Realität ablöst (und oft genug auch daran scheitert), bleibt Dimitré Dinev nur der Humor der Sprache, um sich vor dem Eindringen der Mehrheitsgesellschaft zu schützen. Begegnen wir in den Kurztexten Dinevs einem Österreicher, so befindet er sich auf derselben sozialen Stufe wie die Protagonisten selbst.²⁴² Erst diese vermeintliche Gleich(un)wertigkeit vor der Mehrheitsgesellschaft macht die unsichtbare Grenze zwischen jenen spürbar, die am Rande der Gesellschaft stehen, und jenen, die sich das Zentrum teilen. Die Differenz ist in diesem

²³⁹ Sie sind während ihrer Schulzeit Rivalen und geraten auch während ihres Zusammenlebens aneinander.

²⁴⁰ LüK, S. 114.

²⁴¹ Gemeint sind in Deutschland bzw. Österreich geborene und durch mitteleuropäische Wertigkeiten sozialisierte Menschen.

²⁴² Siehe LüK, S. 118f.

Fall keine religiös oder kulturell geprägte, sondern resultiert ausschließlich aus dem sozialen Gefälle des Individuums hinsichtlich der Mehrheit, die eine Vermischung zu ihren Ungunsten zu verhindern weiß.

Eine etwas andere Vorgehensweise erwartet uns jedoch in der Erzählung „Die Totenwache“, in der Dinev ungewöhnliche Umstände etabliert, um verschiedene Ebenen der Differenz auf einen Nenner zu bringen. Die Rahmenhandlung erstreckt sich über einen Abend, an dem Pavlina Starewa die Vorbereitungen für die Totenfeier ihres Mannes Nikodim beginnt. Die Kinder des bulgarischen Ehepaares wurden von der Mutter außer Haus gebracht, um ihnen den Anblick des toten, aufgebahrten Vaters zu ersparen. Die Totenwache sollen einstweilen fünf Freunde des Verstorbenen übernehmen, „[d]enn eine Leiche soll nie alleingelassen werden. So hatte sie es von ihrer Mutter gehört und von ihrer Großmutter, die besonders gern Geschichten von verirrtten Seelen erzählte [...]“. ²⁴³ Pavlina will ihre Kinder besuchen und danach wieder zurückkehren, um die Totenwache fortzusetzen. Der Text behandelt den Zeitraum der Abwesenheit von Pavlina, in dem die Freunde mit dem Toten und einigen Schnapsflaschen alleine sind.

Kulturelle Unterschiede beherrschen von Beginn an den Text: Pavlina informiert ihre österreichischen Nachbarn, bevor die Totenwache beginnt. Die Vorbereitungen, die sie trifft, um ihren Mann „[...] nach allen Regeln des Rituals [...]“ ²⁴⁴ zu bestatten, werden im Detail wiedergegeben (um den Leser über die unbekannteren Abläufe zu informieren):

„Zu diesem Zwecke hatte sie schon alle Spiegel in der Wohnung verdeckt, das Wasser aus den Vasen geleert, Essen und Getränke für die Totenwache aufgestellt. Zu diesem Zwecke hatte sie für das morgige Begräbnis Sacharina Srebrevna angeheuert, eine professionelle Klagefrau, die, wenn das Geld stimmte, so loslegte, daß kein Auge in der Umgebung trocken blieb.“ ²⁴⁵

Der Leser bekommt also eine sehr detailreiche Erläuterung über die Erfordernisse eines traditionellen bulgarischen Begräbnisses, die eines gewissen didaktischen Wertes nicht entbehrt. Die Vorstellungswelt des Aberglaubens scheint zwischen den Zeilen durch und transportiert so das Bild einer Trauerkultur, die dem Gros der west- und mitteleuropäischen Literaturkonsumenten weitgehend unbekannt sein dürfte. Die Figuren, die nun nach und nach in die Geschichte Einzug halten und späterhin wesentlich werden, sind die fünf besten Freunde des Verstorbenen. Hier gelingt Dimitré Dinev ein Kunstgriff, der die Geschichte über

²⁴³ LüK, S. 173.

²⁴⁴ LüK, S. 171.

²⁴⁵ LüK, S. 172f.

die bereits besprochenen Ebenen von Differenzdarstellungen erhebt. Die fünf Freunde sind zunächst verschiedenen geographischen Ursprungs: Josef Schutt, österreichischer Maurermeister; Virgil Mistrianu, rumänischer Bergarbeiter; Bora Zoric, serbischer Bauarbeiter, Zeko und Wlado, bulgarische Freunde des Verstorbenen, die „undurchsichtigen Berufen“²⁴⁶ nachgehen.

Auffällig ist an diesem Figurenkabinett die soziale Zusammensetzung, denn alle Protagonisten entstammen demselben (Arbeiter-)Milieu wie die Figuren der anderen hier besprochenen Geschichten, berufen sich jedoch – aufgrund ihrer verschiedenen Herkunft – auf jeweils andere kulturelle Traditionen. Der Text ist zudem der einzige in den beiden Sammlungen „Ein Licht über dem Kopf“ und „Die Inschrift“, der sich eingehender mit der Situation eines Österreichers innerhalb dieser Gruppe beschäftigt. Es stehen jedoch nicht die Reaktionen des Einzelnen im Vordergrund, sondern jene des Kollektivs, welches dem immer wieder als Person dargestellten Tod durch seine Trauerarbeit gegenüber tritt. Die Ambivalenz des menschlichen Lebens, das sich dem Tod als dem unbekanntem Anderen, dem absolut Fremden schutzlos ausgeliefert sieht, wird so als völkerverbindende Konstante über die kulturellen Differenzen der Charaktere gestülpt. Der Tod als der große Gleichmacher ist der Antipode zum lebendigen Kollektiv, dem er Trauerarbeit abfordert. Immer wieder tritt der Tod als Person in Erscheinung – etwa, wenn er Nikodim auf der Baustelle besucht²⁴⁷ – und bildet so den mythischen, unsichtbaren Gegenpol zur Gruppe der fünf Trauernden. Dinev lässt ihn als eigene Figur bestehen, ohne ihn näher zu umreißen. Was vom Tod gesprochen, durch ihn zur Handlung gebracht wird, ist den Figuren selbst zuzuschreiben, die in einer Art Projektion nach außen all jene Ängste und Sorgen zu reflektieren beginnen, die sie auf Grund der Ausnahmesituation verdeutlicht bekommen.

„Doch zum Schluß waren sich alle einig, daß der Tod im allgemeinen und ein paar Ereignisse im besonderen etwas Unnötiges, Überflüssiges und Dummes seien, und die Gläser wurden wieder gefüllt und seufzend gekippt, und die Augen wurden klebriger, um das Leben noch stärker festzuhalten.“²⁴⁸

Interessant hierbei ist die Rolle des einzigen Österreichers im Kollektiv, der eine gewisse Schüchternheit an den Tag legt. Er ist der Einzige, dem die Erfahrung im interkulturellen Kontext zu fehlen scheint und er ist in seinen Verhaltensweisen gehemmt. Immer wieder erkundigt er sich, was er machen solle oder ob dieses und jenes erlaubt sei. Die vier übrigen

²⁴⁶ Lük, S. 175.

²⁴⁷ Siehe Lük, S. 172.

²⁴⁸ Lük, S. 177.

Totenwächter erklären ihm den Ablauf und leiten ihn geduldig durch die eigentümliche Zeremonie.

„Ich will ihm einen Kuß geben.’ Er erhob sich, strich zuerst dem Toten über den Kopf und gab ihm einen Kuß. ‚Hab nichts Falsches gemacht, oder?’ fragte er anschließend. ‚Keineswegs, man kann alles tun, was der Verstorbene auch gerne getan hätte’, meldete sich Zeko. ‚Schaut, seine Schuhbänder sind nicht gebunden. Ich bind’ sie gleich.’ ‚Nein. Die sollen offen bleiben! Keine gebundenen Schuhe, keine geschlossenen Gürtelschnallen. Sonst bleibt seine Seele hier hängen’, erklärte Zeko. ‚Na so was’, kratzte sich Josef am Kopf und versuchte jene Zentren in seinem Hirn zu aktivieren, die für solche unentwirrbaren Angelegenheiten zuständig waren. ‚Eine heikle Sache, diese Seele’, stellte er fest.“

Das Kollektiv steht also einerseits vor der Aufgabe, sich seiner selbst bewusst zu werden, indem es als lebendiges Gegenstück zum toten Nikodim (und zum personifizierten Tod) inszeniert wird, den es durch seine Feier noch einmal auferstehen lassen will. Die Totenwächter übernehmen den Auftrag, dem Tod Paroli zu bieten, Nikodim sozusagen doch vom Leben zu überzeugen. Dabei wird immer deutlicher, wie ähnlich sich die Protagonisten in diesem Zusammenhang trotz ihrer verschiedenen Herkunft sind. Sie haben alle dieselbe Weise, den Tod des Kameraden zu bewältigen, indem sie auf melodramatische Art klagen und Unmengen an Schnaps zu sich nehmen. Der zunehmende Alkoholkonsum hilft zudem bei der Überwindung von Grenzen und enthemmt die Gruppe so sehr, dass sie den Toten aus seinem Sarg zu sich an den Tisch holen, um ihn als gleichwertigen Trinkpartner in die Runde aufzunehmen. Das Maß aller Dinge ist nun der Tote selbst. Was er getan hätte, wird obligatorisch für die Gruppe, die es zu ihrer Aufgabe macht, all das auszuleben, was dem Toten verwehrt geblieben ist.

„Man redete über das Leben und man wußte bald nicht so richtig, was blöder sei, das Leben oder der Tod. Man war sich uneinig. Der einzige, der es eigentlich wissen sollte, war der Tote. Man fragte ihn. Er antwortete aber nicht. Die Flasche war schon bis zur Hälfte leer, das Problem blieb aber immer noch zur Gänze ungelöst.“²⁴⁹

Andererseits ist jeder einzelne Charakter vor die Aufgabe gestellt, sich selbst innerhalb des lebendigen, multinationalen Kollektivs und im Wechselspiel mit dem Tod neu zu erfinden. Deshalb sind sich die Totenwächter auch uneinig über die Sinnhaftigkeit des Todes bzw. des Lebens, weil sie in dieser Grenzsituation auf beide blicken, ohne sie eindeutig für sich in

²⁴⁹ Lük, S. 180.

Anspruch zu nehmen. Zwar gehören sie dem Leben an, überschreiten jedoch symbolisch immer wieder die Grenze hin zum Tod, indem sie den Sarg als Bett benutzen, sich selbst tot wünschen oder von ihrem eigenen Tod träumen. Umgekehrt stellen sie den Versuch an, den verstorbenen Nikodim wieder zu sich ins Leben zu holen, wenn sie ihn bei sich am Tisch sitzen lassen, ihm einen Teller mit Köstlichkeiten vorsetzen und ihm das Besteck zwischen die Finger klemmen. Damit werden mehrmals – durchaus unerkant für Nichteingeweihte – die Rollen getauscht. Die beiden Roma-Musiker, die später zur Gruppe stoßen, erschrecken, als sich die vermeintliche Leiche (in Wahrheit einer der Totenwächter, der den Platz des Verstorbenen im Sarg eingenommen hat, um seinen Rausch auszuschlafen) zu bewegen beginnt.

Innerhalb der Gruppe beginnt ein Lernprozess übereinander, der durch die Anwesenheit des Todes die übergeordnete Rolle eines Überlebenskampfes erhält. Die multikulturelle Anordnung der Totenwächter ist Ursprung bizarrer Situationen, die durch die Todesnähe an Humor gewinnen. Dinev versetzt mithilfe des Verstorbenen die gesamte Gruppe jenseits einer möglichen multilateralen Ebene und lässt die Feiernden als Gruppe von Lebenden zum Gegenpol des Todes werden. Er erreicht damit eine Grenzverschiebung vom Kulturellen hin zum Existenziellen, das dem territorialen bzw. kulturräumlichen Ursprung der einzelnen Charaktere keine eigentliche Bedeutung beimisst, sondern seine Kraft aus dem Zwiespalt zwischen Leben und Tod bezieht.

3.1.3 Zusammenfassung

Es ist nun an der Zeit, ein erstes Resümee über die getätigten Beobachtungen anzustellen. Einige der Begriffe, die in den obigen Kapiteln Verwendung gefunden haben, sollen weiter spezifiziert werden, um ihrer missbräuchlichen Verwendung vorzugreifen. Schließlich soll erstmals die Frage danach, was xenographische Literatur ist und will, gestellt werden, um anhand einiger Überlegungen eine mögliche Begriffseinschränkung hinsichtlich der von mir behandelten Literatur vornehmen zu können. Die folgenden Zeilen sind nicht als Lösung des komplexeren Problems von Literatur im multi- und interkulturellen Kontext gedacht, noch sollen sie eine alleine gültige Antwort geben, vielmehr stellen sie eine weitere Verdeutlichung dessen dar, was xenographische Literatur im Kontext dieser Arbeit bedeutet.

Beide Autoren produzieren – folgen wir unserem momentanen Wissenstand – xenographische Literatur in mehrfacher Hinsicht. Zunächst nimmt die von Rafik Schami und Dimitré Dinev angestrebte Form des literarischen Schreibens direkt Bezug auf zwischenmenschliche Problemsituationen, die in ihrer Mehrheit kulturelle Ursprünge haben. Es werden alltägliche

Konflikte zum Anlass genommen, einen differenzierten Blick auf deren Entstehung zu werfen. In diesem Sinne zielt xenographische Literatur vor allem auf die Darstellung der sozio-politischen Substanz ihrer Inhalte ab. Sie bezieht dabei – ein wesentliches Merkmal auch xenographischer Literaturwissenschaft – eindeutig Stellung gegen das soziale Gefälle zwischen den marginalen Positionen der minderprivilegierten MigrantInnen²⁵⁰ und den zentralen der Mehrheitsgesellschaft. Mehr noch steht das angesprochene Machtgefälle in seiner Struktur zur Diskussion, um damit die Verhältnisse neu zu überdenken und veränderbar zu machen. Die xenographische Literaturwissenschaft wie auch jede mit Migrationsthematiken beschäftigte Wissenschaft muss unweigerlich dieses Gefälle thematisieren und in ihren eigenen Strukturen darauf reagieren.

Die Mittel, die xenographische Literatur dazu verwendet, dieses Vorhaben in die Tat umzusetzen, sind so vielfältig, dass eine simple Aufzählung dem nicht genügen kann. Sie variieren von Autor zu Autorin und stellen das ureigenste Inventar des/der jeweiligen Schaffenden dar. Insbesondere Rafik Schami bedient sich eines Pools an Stilmitteln, die von der multiperspektivischen Darstellung des Erzählten bis hin zur Übernahme von Stilmitteln aus dem Umfeld beamteter Texte reicht. Für ihn spielen vor allem die Institutionen des menschlichen Lebens – Schulen, Einwanderungsbehörden, Zoll- und Grenzstationen, aber auch die Familie selbst – eine wesentliche Rolle bei der Regulierung des sozialen Zusammenlebens. Immer wieder schickt er seine Figuren durch ein System, das ihnen nicht genügt und sie auf Grund dieses Ungenügens zur Kritik zwingt. Das utopische Heraustreten der Figuren aus dem alltäglichen Konflikt ist für kurze Zeit ein probates Mittel, die Reaktionen der Mehrheitsgesellschaft in Frage zu stellen und von ihr den Polylog zu fordern, den die Mehrheitsgesellschaft nicht bereit ist, von sich aus zu führen. Rafik Schami arbeitet hier – wie wir feststellen konnten – mit einer Variation an Typen, die er exemplarisch für die Mehrheitsgesellschaft sprechen lässt. Gerade weil er die Klischees der Mehrheitsgesellschaft bedient, gelingt es ihm, diese mit anderen Vorzeichen zu versehen oder sie differenzierter zu gestalten.

Dabei ist die Frage der Perspektive für jeden Autor immer wieder neu zu stellen und beständig zu reflektieren. Deshalb soll das literarische Werk der Literaturwissenschaft nicht als Endprodukt gelten, sondern von ihr ebenfalls immer neu gelesen und in neuen Zusammenhängen gedacht werden. (Lisl Ponger, die diese Praxis der Selbstreflexion in ihre Ausstellungstätigkeit übernommen hat, zeigt uns einen gangbaren Weg, die Problematik des eigenen Standpunktes bzw. Blickwinkels in die Kunstarbeit einzubringen, indem sich der/die

²⁵⁰ Natürlich gilt es an dieser Stelle die nicht in dieser Arbeit erwähnten autochthonen Minderheiten mit einzubeziehen.

Kunstschaffende konstant in Frage stellt und über die Selbstreflexion Erkenntnisse über sein/ihr eigenes Schaffen gewinnt.)

Dimitré Dinev wählt hier einen anderen Zugang, der das Gewicht von den Institutionen – den übergeordneten, heterotopischen Plätzen des sozialen Koexistierens – nimmt und auf die Strukturen des individuellen Zusammenlebens legt. Dinev betont die Wichtigkeit der Gruppe, die es dem Einzelnen ermöglicht, Ziele zu erreichen. Er übernimmt damit ein wichtiges Moment postkolonialer Literatur: die ambivalente Definition der Gruppe oder eines gesellschaftlichen Teilbereiches innerhalb einer Mehrheitsgesellschaft. In sozialistischer Manier offeriert er seinem Publikum die Gemeinschaft als Lösungsvorschlag. Wo diese Schutzzone von Freundschaft, Loyalität und Schicksalsgemeinschaft fehlt, ist der Einzelne den Erosionen der Gegenwart ausgesetzt, die sich an den Körpern ebenso festmachen („Wechselbäder“), wie sie in familiäre Strukturen eingreifen und sich schließlich in die Identität des Individuums einschreiben. Der Kampf um eine menschenwürdige Identität steht dabei im Vordergrund, Arbeit als probates Mittel, um Geld zu verdienen, wird in seinen Texten zu einem zentralen Anliegen der Protagonisten. Die Chancen, Bildung, Arbeit und schließlich ein besseres Leben zu erlangen, sind kaum gegeben, einzig der Zusammenhalt innerhalb der Gruppe steigert die Möglichkeiten des Einzelnen. Dabei fällt auf, dass die Dinevschen Figuren erstaunlich homogen auftreten: Für gewöhnlich gibt es zwischen den Protagonisten und weiteren Figuren wenig bis kein soziales Gefälle, ihr Ausgangspunkt ist der gleiche; die Ignoranz, mit der den Protagonisten begegnet wird, gehört einer namenlosen Masse und sie tritt als anonymer Faktor etwa in Gesetzestexten auf, um die Migranten ihrerseits zu „Geistern“ im System zu machen.

Rafik Schami zeichnet die Gesellschaft durchmischer und geht mit ihren sozialen bzw. strukturellen Unterschieden bewusster um. In diesem Sinne könnte man die Gesellschaft Rafik Schamis als heterogener als jene Dinevs bezeichnen, der seine Figuren individualisiert darstellt, sie jedoch aus dem jeweils selben Milieu entlehnt. Die Dinevschen Geschichten sind Geschichten eines Individuums, das sich zwischen der Integration in die Mehrheitsgesellschaft und der Erfüllung seiner Wünsche gefangen sieht.

Xenographische Literatur verpflichtet sich zum Polylog in jeder Hinsicht. Die Forderung Michail Bachtins, der Roman entspringe einer dialogischen Situation²⁵¹, wird in der Literatur xenographischer Machart zum Prinzip erhoben. Der Dialog findet in ihr seine Ausweitung zum Polylog vieler Stimmen, die den Gegenstand auf verschiedenste Weise verhandeln und gleichwertig nebeneinander bestehen bleiben. Besonderes Augenmerk liegt auf der Erzählung

²⁵¹ Bachtin, Michail M.: Das Wort im Roman. In: Gröbel, Rainer (Hg.): Michail M. Bachtin. Die Ästhetik des Wortes. Frankfurt a. M. 1979. (= Suhrkamp Verlag). S. 166 – 168.

des Nationalen, das sich im Utopischen zu einer übernationalen Einheit verbindet. Erzählungen wie jene Dinevs von der Totenwache oder jene Schamis vom Fest der Freundschaft zeugen von diesem Bestreben xenographischer Literatur, die Strukturen des Nationalstaats, seine historische Dimension aufzuweichen, um jenseits davon die noch fest verankerten Denk- und Deutungsschemata der Mehrheitsgesellschaft zu reformulieren. Die durch diese Reformulierung angestrebte Veränderung zielt zunächst auf strukturellen Rassismus und dessen Bekämpfung ab.

Analog zum ambivalenten Begriffspaar „fremd“ und „eigen“ lassen sich noch andere Spannungsebenen festhalten, denen xenographische Literatur ihre Aufmerksamkeit zuwendet: die historische Ebene, welche sich zwischen dem Vergangenen, Gegenwärtigen und Zukünftigen polylogisch positioniert; die Verhandlung familiärer Strukturen und Problematiken im Gegensatz zur Mehrheitsgesellschaft und dem eigenen Individuum innerhalb eines Generationengefüges; damit zusammenhängend die Frage nach dem Ursprung von Identität und deren Aufhebung in Differenz.

Schließlich hat xenographische Literatur zum Ziel, eine Kommunikationsbasis zwischen gegensätzlichen Polen zu schaffen. Zu diesem Zwecke thematisiert sie das Fremde und Andere in ihren Strukturen und diskutiert über Wertigkeiten und Regeln des Sich-Begegnens zwischen den Kategorien „fremd“ und „eigen“. Diese zentralen Begriffe bedingen sich gegenseitig und stellen den Mittelpunkt der Betrachtungen von xenographisch orientierter Literatur dar. Die spannungsbeladene Verhandlungsebene für eine (über-)nationale, historisch orientierte Erzählung vom Fremden und Eigenen ist für beide Autoren die Mehrheitssprache Deutsch. Rafik Schami fordert dies u.a. explizit in seinen Schriften aus der Zeit des PoLiKunst-Vereins, wo die Mehrheitssprache als Kommunikationsbasis herangezogen wird, um den Dialog²⁵² zwischen den Parteien in Gang zu bringen. Diesem Umstand liegen zum einen sicherlich finanzielle Überlegungen zu Grunde – so war die Motivation für Dinev, in deutscher Sprache zu schreiben, der größere Absatzmarkt –, zum anderen dient die Sprache der Mehrheitsgesellschaft dazu, das Publikum in diesem Idiom besser erreichen zu können. Dies stellt die Forderung an jene, die dieser Sprache nicht mächtig sind, sie zu lernen. An jene, die sich in ihrer Muttersprache bewegen, ergeht die Forderung, sich eingehender mit der Sprache und ihrem Geworden-Sein auseinanderzusetzen, um so eigenen Rassismen und Vorurteilen, gesellschaftlichen Klischees und (Fremd-)Zuschreibungen vorzubeugen.

²⁵² Hier bewusst als Dia-log bezeichnet, weil sich die Ausweitung des gesellschaftlichen Dialoges zum Polylog zunächst als ein zeitlicher Prozess der Bewusstwerdung erweist. So attestiere ich dem Prozess des Polylogisierens, dass er über den Umweg des Mono- zum Dialog wird, dessen Ausweitung den Polylog ergibt.

3.2 Romane zwischen Heimat und Fremdsein

Nachdem wir uns nun ausführlich mit den Kurzgeschichten der beiden Autoren beschäftigt haben und feststellen konnten, dass sich beide intensiv und auf ihre je verschiedene Art mit kulturellen Phänomenen beschäftigen, ist eine Erprobung der Erkenntnisse an der umfangreicheren Form des Romans vonnöten, um feststellen zu können, ob und wie sich dort die Beschäftigung mit kultureller Differenz und Identität niederschlägt.

Eine Auswahl bei Dimitré Dinev fällt – unter dem Gesichtspunkt dieser Gattung – sehr leicht, hat er doch bislang nur einen Roman geschrieben, der den Titel „Engelszungen“ trägt. Die Auswahl bei Rafik Schami, dessen Werk viele Romane umfasst und der sich seit den 1970er Jahren insbesondere mit einer Form des Romans zwischen Märchenerzählung, Utopie und Realsatire am deutschsprachigen Buchmarkt positionieren konnte, fällt auf den 1995 erstmals erschienenen Roman „Reise zwischen Nacht und Morgen“. Bei dem mir vorliegenden Exemplar dieses Textes handelt es sich um die fünfte, bisher letzte Auflage, was den großen Erfolg von Schamis Erzählungen verdeutlicht. Zusammen mit dem Roman „Der ehrliche Lügner“ bildet „Reise zwischen Nacht und Morgen“ eine thematische Einheit, die sich auf eindringliche Weise mit dem Komplex des Fremden und Eigenen beschäftigt, indem sie diesen als Grundlage des Textes in die Handlung, die Figuren und die Perspektiven einfließt. Rafik Schami war zur Zeit der Veröffentlichung von „Reise zwischen Nacht und Morgen“ als Autor bereits in aller Munde. Sein 1989 veröffentlichtes Buch „Erzähler der Nacht“, „[...] eine Sammlung phantastischer und märchenhafter Geschichten, die durch eine Rahmenhandlung zusammengehalten werden [...]“²⁵³, ist ein Bestseller, der bereits in über 1,5 Millionen Exemplaren und 22 Sprachen verkauft wurde.²⁵⁴ Mit dem Bewusstsein einer solchen Breitenwirkung entstehen in den Jahren darauf die beiden Circusromane „Der ehrliche Lügner“ (1992) und „Reise zwischen Nacht und Morgen“.

Schami schreibt für ein großes Publikum und verfolgt seinen eigenen Weg als Autor, was zur Trennung von zwei Verlagen führt; immer wieder ist er zudem den Anfeindungen der Kritik ausgesetzt, die ihm Klischeebefahtheit vorwirft.²⁵⁵ „Schami seinerseits erhebt gegen diese Kritiker zwei Hauptvorwürfe: Zum einen wirft er ihnen enge Zusammenarbeit mit den Kultusministerien und offiziellen Zeitungsredaktionen in den arabischen Ländern vor. [...] Zum anderen wirft er ihnen die Förderung der arabischen Literaturen aus eurozentristischer

²⁵³ Wild, Bettina: Rafik Schami. München 2006. (=dtv portrait). S. 119.

²⁵⁴ Vgl. Ibid., S. 118.

²⁵⁵ Dass dem nicht so ist, sondern Schamis Verhältnis zu „Orient“ und „Arabien“ sowie seine Rolle als Märchenerzähler ganz bewusst gewählt ist, soll anhand der noch folgenden Beobachtungen im Hinblick auf „Reise zwischen Nacht und Morgen“ geklärt werden.

und neokolonialer Sicht vor [...].²⁵⁶ Da wir es also mit einem Autor zu tun haben, der sich in Deutschland auch außerhalb seiner fiktionalen Werke in die Diskurse über Orientalismus und Migration einbringt, darf ein differenziertes Verhältnis zu diesen Themen erwartet werden.

3.2.1 Allgemeines über Rafik Schamis „Reise zwischen Nacht und Morgen“

Der Titel des Romans verrät in seiner Symbolik schon das Programm. Erzählt wird die Geschichte von Valentin Samani, einem alternden Circusdirektor, dessen Circus²⁵⁷ Samani schon bessere Zeiten erlebt hat. Hoch verschuldet und mit seiner Lebenslage unzufrieden fristet Valentin ein trostloses Leben irgendwo „[b]ei Mainz“²⁵⁸, bis ihn der Brief eines sehr wohlhabenden, in Ulania²⁵⁹ beheimateten Jugendfreundes erreicht. Darin teilt ihm Nabil Schahin, so der Name des Freundes, mit, dass er nicht mehr lange zu leben habe und bittet ihn darum, mit dem Circus nach Arabien zu fahren, da das Leben in einem Circus sein sehnlichster Wunsch sei, bevor er sterbe. Nach einigem Zögern und motiviert durch die Vorauszahlung einer großen Summe Geldes treten Valentin Samani und seine Circusleute die Reise an. Per Schiff geht es in das fremde Land, mit dem Valentin schicksalhaft verbunden scheint, gehört doch ein Teil seiner Vergangenheit in diese Weltgegend²⁶⁰: Seine Mutter und der arabische Friseur Tarek Gasal, Valentins potentieller Vater, lernten sich während eines Aufenthaltes dort kennen und lieben. Nach der Ankunft in Ulania gastieren sie einige Zeit dort und fahren dann von Ort zu Ort, um gegen Ende des Romans wieder nach Ulania zurückzukehren.

Der Roman kann grob in zwei Teile geordnet werden, die symbolisch den Titel widerspiegeln. Der erste Teil umfasst die Zeit in Deutschland, die beginnende Liebesgeschichte zwischen Pia (der Postbotin) und Valentin sowie die Reise der gesamten Circusmannschaft nach Ulania; im zweiten Teil sind die Stadt Ulania, die Suche Valentins nach der Vergangenheit, die Freundschaft zwischen Nabil und Valentin, die Liebesgeschichte zwischen Tarek Gasal und Valentins Mutter sowie mehrere Nebenhandlungsstränge verortet. Hier ist wieder zwischen

²⁵⁶ Wild, S. 112.

²⁵⁷ Rafik Schami favorisiert in seinem Text ausdrücklich die anachronistische Schreibweise des Wortes Circus zu Ungunsten der dudendeutschen.

²⁵⁸ Schami, Rafik: *Reise zwischen Nacht und Morgen*. München 2006⁵. (= DTV). S. 11. Im weiteren Verlauf der Arbeit mit der Sigle RNM bedacht.

²⁵⁹ Ulania ist eine „orientalische“ Stadt, in der der Circus Samain während eines Großteils der Handlung gastiert. Sie dient Rafik Schami als Folie für seine Poetik.

²⁶⁰ Tatsächlich wird Rafik Schami in diesem Stadium des Romans örtlich nicht konkret, weshalb ich es auch nicht bin.

jenen Geschehnissen zu unterscheiden, die in Ulania passieren, und jenen, die an Orten außerhalb der Stadt situiert sind.²⁶¹

In der Manier eines Stationenromans schickt uns Rafik Schami linear von einem Schauplatz zum nächsten auf eine „Reise zwischen Nacht und Morgen“, die er als märchenhafte Grenzerfahrung inszeniert. Er erfüllt diesen Anspruch in mehrerlei Hinsicht: in seiner Erzählhaltung, in seinen Hauptfiguren und –handlungssträngen, in der Darstellung des Circus als Gemeinschaftsutopie, schließlich in der Verhandlung von „Orient“ und „Arabien“, die im Text an markanten Stellen auftauchen und kontextuell reflektiert werden. Die lineare Erzählweise wird durch eingeschobene Nebengeschichten in ihrer Breite angereichert, nicht jedoch unterbrochen. Der Autor verschafft seinen Figuren Raum zum Verweilen, oft wird dieser mit gleichnis- oder märchenhaften Erzählungen gefüllt und dient der Reflexion der Handlung.²⁶²

In „Reise zwischen Nacht und Morgen“ begegnen wir Rafik Schamis bevorzugter Erzählhaltung wieder: jener des auktorialen, omnipotenten Erzählers, der seinen Status bisweilen durch Andeutungen unterbricht, die den Topos des Erzählers²⁶³ aufgreifen, welcher seinem Publikum die Geschichte mündlich zum Besten gibt. Er lässt den hinter der Geschichte weilenden Erzähler durch Einschübe wie „[...] aber das ist wirklich eine andere, lange und tragische Liebesgeschichte“²⁶⁴ oder „[...] [d]och zurück zu unserer Geschichte“²⁶⁵ für kurze Zeit vor die Geschichte treten, um so den Eindruck des direkten Mitteilens zu erwecken.

Das unmittelbare Erzählen wird noch verstärkt durch die Wiedergabe des O-Tons der sprechenden Figuren, die mithilfe der theatralischen Akzentfärbung zum einen Multikulturalität in der Erzählung impersoniert und zum anderen didaktischen Mitteln dient.²⁶⁶ Die regelgemäße Mehrheitssprache, derer sich der Autor größtenteils bedient, der er sich aber auch bewusst verweigert – etwa wenn er „Circus“ statt „Zirkus“ verwendet²⁶⁷ –, trifft auf diese Weise eine multikulturelle, expandierende Sprachrealität der Peripherie,

²⁶¹ Schematisch wäre der Aufbau des Romans folgendermaßen darstellbar: a (Deutschland und die Reise nach Ulania) b (1. Aufenthalt in Ulania) c (außerhalb Ulanias) b (Zweiter Aufenthalt in Ulania).

²⁶² Im Falle Valentins und Nabils institutionalisiert Schami diesen Raum sogar, indem er die beiden Freunde den „Nachmorg“ zelebrieren lässt. Vgl. RNM, S. 117.

²⁶³ Wenn im Falle Rafik Schamis das Wort Märchenerzähler genannt wird, so ist meist vom „arabischen Märchenerzähler“ oder der arabischen Märchentradition die Rede, in der er stünde. In meiner Ansicht der hier behandelten Texte ist er sowohl arabischen, als auch europäischen Erzähltraditionen verhaftet. Letztere erwähnt er als Bezugspunkt sehr detailliert: Cervantes' Don Quixote.

²⁶⁴ RNM, S. 25.

²⁶⁵ RNM, S. 31.

²⁶⁶ So etwa der Kapitän des Schiffes, das den Circus nach Ulania bringt. Vgl. RNM, S. 78. „Das ist unsere Victoria, die viiiel, wie sagt man auf deutsche, Ozeane, ja, Ozeane bezwang. [...] Plätze haben wir genügsam. Viel Plätze für Tier und Mensch. Zwei Circusse kann Victoria in ihrem Bauch nehmen.“

²⁶⁷ Ich übernehme die Schreibweise von Rafik Schami.

welche die Hoheit des Zentrums „Mehrheitssprache“ zu relativieren sucht. Zugleich ist dieser Rand, von dem aus die Erzählung stattfindet, der Ursprung des Romans als literarisches Konzept von Vielsprachigkeit, ein Leitmotiv für die Form und Sprache xenographischer Literatur.

„Der Prosaschriftsteller vertreibt als Romancier die fremden Intentionen nicht aus der rededifferenzierenden Sprache seiner Werke, er zerstört diejenigen sozioideologischen Horizonte (die großen und kleinen Welten) nicht, die sich hinter den Sprachen der Redevielfalt auftun, er integriert sie in sein Werk. Der Prosaschriftsteller verwendet Wörter, die bereits mit fremden sozialen Intentionen besetzt sind, und zwingt sie, seinen eigenen, neuen Intentionen [...] zu dienen. [...] Die Orientierung des Wortes unter den fremden Äußerungen und fremden Sprachen sowie alle mit dieser Orientierung zusammenhängenden spezifischen Erscheinungen und Möglichkeiten erlangen im Romanstil eine künstlerische Bedeutung. Stimmen- und Redevielfalt finden Eingang in den Roman und organisieren sich darin zu einem [...] künstlerischen System. Darauf beruht die Besonderheit der Gattung Roman.“²⁶⁸

In diesem konkreten Fall konfrontiert der Erzähler die Leserschaft der Mehrheitssprache mit den lebendigen Aspekten der eigenen Sprache im multikulturellen Zusammenleben. Der Erzähler weist mehrfach auf die implizite Übersetzung²⁶⁹ mancher Dialoge hin, erläutert, wo Fremdwörter unklar sind oder befremdliche Situationen einer Aufklärung bedürfen²⁷⁰, um Missverständnissen und –interpretationen vorzubeugen.²⁷¹ Er stellt aber auch exemplarische Möglichkeiten kulturell bedingter Missverständnisse dar.²⁷² „Es geht in literarischen Werken wie den hier besprochenen darum, an die Stelle von Feindbildern neue Einsichten zu setzen, so daß die Angst und die Sensation im Umgang miteinander von Menschen aus verschiedenen Kulturen schwinden.“²⁷³

Dieser didaktische Anspruch wird von Rafik Schami darüber hinaus erweitert um den Aspekt der zweiten, darin virtuell vorkommenden Mehrheitssprache: Arabisch. Indem er seinen Protagonisten den einheimischen Konditor Ismail fragen lässt, ob er ihm die arabische

²⁶⁸ Bachtin, Michail M.: Das Wort in der Poesie und das Wort im Roman. In: Gröbel, Rainer (Hg.): Michail M. Bachtin. Die Ästhetik des Wortes. Frankfurt a. M. 1979. (= Suhrkamp Verlag). S. 190f.

²⁶⁹ Implizit deshalb, weil sie in den meisten Fällen in der Mehrheitssprache oder in indirekter Rede wiedergegeben werden.

²⁷⁰ Wie wir später noch sehen werden, entzieht er diese Hilfeleistung aber auch gelegentlich.

²⁷¹ Vgl. RNM, S. 82. „Valentin verstand nur die Wörter ‚Habibi‘, mein Geliebter, ‚Allah‘, Gott, und ‚Salam‘, Gruß oder Frieden. Mit seinem Arabisch war es nicht weit her.“ Hier ist die Hauptfigur der Leserschaft sehr nahe, beide verfügen über denselben Informationsstand und werden vom Erzähler über Basisbegriffe des Arabischen belehrt.

²⁷² Vgl. RNM, S. 174 – 176.

²⁷³ Khalil, Iman: Orient-Okzident-Stereotype im Werk arabischer Autoren. In: Howard, Mary: Interkulturelle Konfigurationen. Zur deutschsprachigen Erzählliteratur von Autoren nichtdeutscher Herkunft. München 1997. (= iudicium Verlag). S. 91.

Sprache näher brächte, finden sich immer wieder Gelegenheiten, arabische Sätze zu formulieren, von denen einige nur bei der ersten Nennung übersetzt werden. Im weiteren Verlauf wird vom Lesepublikum das Verständnis vorausgesetzt. Die Grenzfigur Rafik Schami (auch dies ein Künstlername, eigentlich Suheil Fadel) ist in die didaktischen Anliegen seines Romans als erzählender Übersetzer eingewoben und nimmt die Position eines Seiltänzers ein. Er versucht ein Vermittler kultureller Konzepte zu sein, die er häufig mithilfe von Gegensatzpaaren transponiert.

3.2.2 Die Figur Valentin Samani und das Seiltänzertum

Ich möchte diese Andeutung²⁷⁴ einer hybriden Erzählweise, einer Perspektive gedacht von der Grenze aus und inspiriert vom Bachtinschen Romankonzept, zum Anlass nehmen, mich näher mit dem Protagonisten des Textes zu befassen. Ähnlich dem „Erzähler der Nacht“ lagert sich die Geschichte um die Figur Valentin Samani, einen „Circusdirektor und Seiltänzer aus Deutschland“²⁷⁵, (dessen mythisches Weltbürgertum die ausholende Geste des Märchens orchestriert)

„[...] einem sechzigjährigen Mann, der in einem Wohnwagen in Australien zur Welt gekommen war und [...] schon vierzig Länder der Erde bereist, vor vier Königen gespielt, mit sieben Präsidenten getafelt und in drei Gefängnissen seine Taschenspielerereien vorgeführt hatte.“²⁷⁶

Valentin ist ein seiner Herkunft entsprechend weit gereister und weltgewandter Hauptdarsteller, der als letzter Spross der berühmten Circusfamilie Samani, die eigentlich Ruprecht hieß, im grauen und kalten Deutschland sein Auskommen sucht. Wahrlich also eine barocke Figur, deren Charakteristik zunächst vor allem eines verrät: Zwiegespaltenheit zwischen einem Ort und vielen. Valentin Samani besitzt keine familiären Bindungen im eigentlichen Sinne, er ist Witwer und kinderlos, lebt alleine und ist nur durch die Schulden seines Circus örtlich verhaftet. Er stellt den Prototyp eines *Erdenbürgers* dar, der die Wunder der *Welt* gesehen hat und sie zu deuten weiß, eine Gestalt, die frappante Gemeinsamkeiten mit dem Helden Jean de Mandeville und dem Reisenden Marco Polo aufweist.²⁷⁷

²⁷⁴ Auf die verschiedenen Aspekte der Figurenrede bzw. der Autorenrede einzugehen, führe zu weit und ist nicht Teil meiner Intentionen. Bachtin ist in dieser Arbeit lediglich als Inspiration vorhanden, diese allerdings bringe ich mit jedem der beiden Autoren in Verbindung.

²⁷⁵ RNM, S. 10.

²⁷⁶ RNM, S. 9.

²⁷⁷ Siehe S. 18 – 21.

Im ersten Kapitel des Buches beginnt zudem eine Metamorphose in ihm zu reifen, die den alten, gebrechlichen Mann einem Verjüngungsprozess unterzieht²⁷⁸, der immer wieder Erwähnung findet.²⁷⁹ Er, der an Rheuma und Schlaflosigkeit leidet, beginnt sich mit Erfolg gegen den Alterungsprozess zu stemmen und überwindet zumindest in der Erzählung die metaphysische Grenze von Leben und Tod. Der Circusdirektor steht in mehrfacher Hinsicht zu seiner Umwelt in fundamentaler²⁸⁰ Opposition und Rafik Schami verknüpft diese Differenz der Figur²⁸¹ mit den Hauptsträngen der Geschichte.²⁸² Am besten verdeutlichen dies folgende Zeilen:

„Valentin lernte von Kind an den Tanz auf dem Hochseil, und er lernte ihn bei seiner Mutter. Durch sie wurde er zum begnadeten Seiltänzer. ‚Dort oben‘, sagte sie ihm immer wieder, ‚bist du ein Engel. Du bist nicht mehr von dieser Welt, und keiner kann dir befehlen, nicht einmal dein Vater.‘ [...] Und doch war der Seiltanz nur eine von zwei Lieben, [...] die sein Leben bestimmten. Seine zweite, nachhaltigere Liebe gehörte den Büchern.“²⁸³

Hier finden wir das Circusmotiv im Einklang mit dem Topos der Familie, die in der Opposition Vater – Mutter als Differenz auftritt.²⁸⁴ Die mythische Überhöhung des „Helden“, der „nicht mehr von dieser Welt“ ist, sich also über seine Herkunft im positiven Sinne erhebt, wird begleitet vom Liebesmotiv, das sowohl in der arabischen, als auch der deutschen Literaturtradition zentralen Raum einnimmt. Valentin ist der Grenzgänger schlechthin, der den Drahtseilakt wagt und „Seiltanzgeschichte“²⁸⁵ schreibt. Er wird dabei allerdings durchwegs positiv konnotiert und als Oberhaupt einer Familie von Circusleuten inszeniert:

²⁷⁸ RNM, S. 18. Valentin beschließt: „Von heute an werde ich täglich jünger[.]“

²⁷⁹ Vgl. RNM, S. 134f.

²⁸⁰ Ich verstehe dieses Wort jenseits der negativen Konnotationen, die es in der jüngeren Geschichte erhalten hat.

²⁸¹ Gemeint ist damit die Idee der Differenz, die der Figur innewohnt, die ihr durch die Herkunft quasi in die Wiege gelegt wurde, die aber auch einer Lebens- und Denkweise entspricht.

²⁸² Vgl. RNM, S. 74 – 76. Die Liebesgeschichte zwischen Valentin und Pia ist hier besonders deutlich als Differenz des Alters gesetzt. Kulturelle Unterschiede, auch wenn sie formuliert werden - wie etwa in RNM, S. 13. wo Valentin als „bunter Fleck im geregelten, bisweilen monotonen Alltag einer Briefträgerin“ bezeichnet wird - spielen in der Darstellung des Liebespaares keine Rolle. An derselben Stelle klingt auch die fundamentale Opposition zwischen Leben und Tod an: RNM, S. 18. „Er wollte sein neues Leben feiern. Den Weg zurück zu seiner Jugend und den Kampf gegen den Tod.“

²⁸³ RNM, S. 29.

²⁸⁴ Letzteres wird im Kontext deutlicher.

²⁸⁵ RNM, S. 29

„Und familia?“ fragte er.^[286] „Ich habe keine Familie. Meine Frau ist tot und wir haben keine Kinder. Alle meine Freunde sind hier.“²⁸⁷

Eine interessante Spiegelung der Figur Valentins begegnet uns im Kapitän der Victoria. Luciano Massari ist wie er eine alternde, erfolglose Führungspersönlichkeit, er steht einer Mannschaft von multikulturellen Matrosen vor²⁸⁸ und ist „[...] mit dem Teufel im Bunde.“²⁸⁹ Er bildet in mehrfacher Hinsicht den Konterpart Valentins und ist der antike Unterweltsfährmann Acheron, der den engelhaften Seiltänzer Valentin über die Grenze des Ozeans nach Ulania bringt, ihn ein Stück vom Tod zum Leben begleitet, vom Abend zum Morgenland, und ihn durch die biblische Feuertaufe des Sturmes²⁹⁰ in das Land seines Vaters hebt.

Wie sehr das Seiltanzmotiv mit dem Grenzgängertum im Bunde steht und als solches deutlich entlarvt wird, zeigt folgende Szene, in der ein besonderer Drahtseilakt beschrieben wird, der als großes Finale der Geburtstagsfeiern Ulanias stattfindet. Die Akrobatin Eva soll über eine Strecke von etwa 600 Metern von einer Kirche zur Moschee balancieren:

„Radio und Fernsehen hatten das Ereignis in den letzten Tagen zum eigentlichen Höhepunkt der Feier erklärt und verkauften den artistischen Spaziergang auf dem zwanzig Millimeter dicken, kalten Stahlseil ganz im Sinne der Regierung als Symbol der Verständigung und Verbindung zwischen Islam und Christentum. Doch nicht die Verbindung zwischen Glockenturm und Minarett entsprach der Beziehung zwischen Islam und Christentum, sondern der lebensgefährliche Balanceakt auf dem Seil.“²⁹¹

Dass dieses Vorhaben abermals am Wind eines heraufziehenden Sturmes scheitert, verweist einmal mehr auf die symbolische Grenze. Valentin überschreitet sie, auf der Suche nach seinem Vater und an Bord der Victoria. Eva misslingt das Vorhaben, weil der starke Wind das Seil unkontrollierbar macht. Doch ist dieses Scheitern in einen größeren Kontext eingebettet, in dem die Zerstörung des Circuszeltes den Höhepunkt darstellt. Die Machthaber des Landes

²⁸⁶ Valentin spricht mit dem Kapitän des Schiffes Victoria, das den gesamten Circus nach Ulania bringt. Sie erleben dabei u.a. einen weltuntergangsartigen Sturm. Victoria ist zudem der Name der verstorbenen Frau Valentins. Anm. d. Verf.

²⁸⁷ RNM, S. 97.

²⁸⁸ Vgl. RNM, S. 79. Beschreibung der Crew und Hierarchie.

²⁸⁹ RNM, S. 89. Auf der folgenden Seite wird diese Vorstellung von einem der Matrosen weiter konkretisiert: „Ich sage ihnen, er steht mit dem Teufel im Bunde. Die Rostmühle fährt, seit er das Kommando von seinem Bruder Marcello übernommen hat, ohne eine einzige Reparatur.“

²⁹⁰ RNM, S. 88. „Er war Noah mit seinen Tieren und wußte, daß diese Arche, die den Namen seiner Frau trug, das Unwetter besiegen würde.“ oder RNM, S. 92. Sechs Tage lang muss die Mannschaft gegen den Sturm kämpfen, erst am siebten Tag kehrt wieder Ruhe ein.

²⁹¹ RNM, S. 294.

wollen den Geburtstag der Stadt Ulania für ihre Zwecke instrumentalisieren und erleiden Schiffbruch an den metaphysischen Unwettern der Stadt: „In der Bevölkerung aber ging die Geschichte um, es sei gar kein Unwetter gewesen. Es hätten sich nur die Seelen all derer, denen in der Stadt seit ihrer Gründung Unrecht geschehen war, zusammengetan und aus Leibeskräften geblasen, um die Feier zu stören. Demnach mußten es viele gewesen sein.“²⁹² Die Bloßstellung der pseudo-interkulturellen Inszenierung deutet bewusste Kritik an. Es ist nicht alleine Ulanias Regime (hinter dem man Damaskus und in weitere Folge Syrien vermuten könnte), das hier kritisiert wird, es ist eine gewisse Art des Regierens, die Rafik Schami zwischen den Zeilen an den Pranger stellt und verurteilt. Er geht dabei nicht konkret vor, sondern zeichnet ein symbolisches Bild, das tatsächliche politische Vorkommnisse ebenso in die Darstellung einbaut, wie es sich mit den symbolischen Handlungen und politischen Haltungen beschäftigt, die einem menschenunwürdigen Regime zu Grunde liegen. Indem er die scheinbare Brücke zwischen den Religionen baut und sie mithilfe des Sturmes wieder abreißen lässt, spiegelt er in phantastischer Weise sein Verhältnis zur politischen und historischen Vergangenheit Syriens wie des gesamten arabischen Raumes wider.²⁹³

3.2.3 Orient und Arabien

Dies führt uns zu einem wichtigen Aspekt in „Reise zwischen Nacht und Morgen“ wie überhaupt im Werk Rafik Schamis, der sich bis in die Gegenwart seitens der Kritik gegen Vorwürfe behaupten musste, er perpetuiere orientalistische Klischees und trage dazu bei, dass arabische AutorInnen auf dem deutschsprachigen Buchmarkt dem Metier der märchenhaften Formen zugerechnet würden. Je mehr er jedoch auf diesen Nenner vom arabischen Märchenonkel reduziert wird, desto bewusster gestaltet sich der Umgang mit den Klischees in seinem Werk. Wie wir schon feststellen konnten, arbeitet Schami mit einer Typenvarianz²⁹⁴, die das Ziel verfolgt, dem Publikum die Klischeehaftigkeit der eigenen Imagination vor Augen zu führen, ohne vordergründig anprangern oder kritisieren zu wollen. Diese fehlende Radikalität hat dem Autor während seiner Wirkungszeit im PoLiKunst–Verein auch unter der Kollegenschaft harsche Kritik eingebracht und führte zur öffentlichen, konfliktreichen Spaltung der Gruppe.

Das Ziel von Schamis Texten ist in erster Linie der Dialog zwischen Mehrheit und Minderheit, Zentrum und Peripherie. Aus diesem Grunde verweigert er die klischeehaften

²⁹² RNM, S. 298.

²⁹³ Armut und Zensur sowie die Unterdrückung politischer Meinungsäußerung und die widrigen Bedingungen, unter denen Literatur in diesen Ländern entsteht, werden immer wieder thematisiert. Sie erreichen in Kapitel 30 ihren Höhepunkt mit der Verhaftung Nabils. Vgl. RNM, S. 352f und S. RNM, 218.

²⁹⁴ Vgl. S. 15 der vorliegenden Arbeit.

Bilder der Mehrheitsgesellschaft nicht, sondern sucht sie zu relativieren, sie bewusst in etwas umzudeuten, das zur Verkehrung des Stereotyps beiträgt. Dabei geht er nicht, wie etwa Franco Biondi oder Carmine Chiellino, von einer eigenwilligen Reformulierung der bestehenden Typisierungen durch die Adressaten selbst aus, sondern stellt den Versuch an, die Mehrheitsgesellschaft zum Empfänger differenzierter Klischeebilder zu machen, deren stereotypischer Gehalt im Moment der Bildung offenbart wird. Der Autor lässt die Bilder um Orient und Arabien mit jenen Imaginationen kollidieren, aus denen diese Bilder entspringen und die Homi Bhabha meint, wenn er „[...] das Volk der Nation aus der Perspektive einer Doppelzeit betrachtet; die Menschen sind [einerseits] die historischen ‚Objekte‘ einer nationalistischen Pädagogik“, die ihre Hoheit (über das Wort, die Vorstellung, das Klischee etc.) aus dem historischen Diskurs der nationalen Vergangenheit legitimiert. Demgegenüber stehen die Menschen als „Subjekte‘ eines Signifikationsprozesses“, der die „lebendigen Prinzipien des Volkes als Gleichzeitigkeit unter Beweis [stellt]“²⁹⁵ und der nationalen Einheit zuwider läuft.²⁹⁶ In diesem Sinne ist die von mir bereits erwähnte Mehrsprachigkeit des Romans ebenso ein Thema, wie es die didaktischen Bemühungen um Selbstverständnis sind, die in der folgenden Szene anklingen:

„Ein sonniger Tag kündigte sich an. Der Wind war schwach und trug vom Land den Duft von Aprikosenblüten herüber. Die riesigen Wogen der vergangenen Tage und Nächte waren zu winzigen Wellen zusammengesunken, die nur noch plätschernd den Schiffsrumpf kitzelten. Die *Victoria* wurde von einem starken Schlepper durch die große graue, moderne Hafenanlage gezogen, vorbei an Tanklagern für Erdöl und Flüssiggas, dem neuen Containerterminal, langgestreckten Gebäuden einer Fischkonservenfabrik und einem modernen Kai, an dem prachtvolle Luxusliner lagen. Valentin fragte sich im stillen, weshalb er wohl einen verträumten Hafen voller Segelschiffe erwartet hatte.“²⁹⁷

Immer wieder entlarvt Rafik Schami die in der Geschichte eingebetteten Klischees um romantische Orientphantasien und arabisches Leben durch die Kollision mit gegensätzlichen Bildern einer modernen Metropole samt negativer Begleiterscheinungen wie Verkehr, Korruption und Industrie. Er lässt den „Duft der Aprikosenblüten“, welchen es vielleicht wirklich gibt, der aber in jedem Fall dem Erwartungshorizont eines durchschnittlichen Lesepublikums entgegenkommt und den nötigen märchenhaften Zauber kreiert, mit einer

²⁹⁵ Bhabha, S. 217.

²⁹⁶ Die Definition des Phänotypus eines Mitteleuropäers sowie die Deutungshoheit über zentrale Elemente der Schriftsprache steht ebenso in dieser Tradition, wie die Perpetuierung des Mythos Monarchie oder jenes Bild der Nation als Einheit, das wir bereits zu Beginn der Arbeit entlarven konnten.

²⁹⁷ RNM, S. 92f. Kursivsetzung im Original.

nüchternen Beschreibung des Hafens in all seiner Modernität und Fabrizität kollidieren. Der Protagonist spiegelt zudem mit seiner Reaktion den Erwartungshorizont wider und führt über die metaphorische Enttäuschung²⁹⁸ bestenfalls zur Selbsterkenntnis, diesem entsprechen zu haben. Noch deutlicher wird dies artikuliert, wenn der Protagonist beginnt, die Erwartungshaltung einer ihm unbekanntem Figur zu enttäuschen.

„Er [der Unbekannte, Anm. d. Verf.] sprach sicherlich hundertmal besser Französisch als Ibrahim, der Konditor, aber alles, was er sagte, war hohl und laut. 'Lassen sie mich sehen, ob ich errate, woher sie kommen', sagte der aufdringliche Mensch und musterte Valentins Kopf. Er ging sogar um ihn herum. 'Sie sind Schwede, oder könnten sie Däne sein? Oh, ich liebe die Skandinavien, mein Herr, ich habe ein Auge für sie, das selten irrt. Sie sind Schwede', sagte er, als gerade der Diener kam. Valentin rief ihm entgegen: 'Naharak Said, Schai bidun Sukar, min Fadlak!', und der Diener lachte, denn Valentin sprach den Satz fast ohne Akzent. 'Naharak Mubarak, Schai bidun Sukar. Ala Aini', erwiderte er und eilte in die Küche. Der Koloß erstarrte und zog sein Badetuch enger. Schweigend und ohne Abschied ging er davon. [...] Valentin genoß seinen Tee und die Erkenntnis der zauberhaften Kraft der Sprache. Noch nie im Leben hatte er die Wirkung einiger Worte so deutlich sehen können wie an jenem Tag.“²⁹⁹

Hier liegt in mehrfacher Hinsicht eine Irritation vor, die vor allem dem Leser gilt. Der Mann, den Valentin hier im Hammam, dem städtischen Bad, trifft, scheint gebildet zu sein, weil er des Französischen auf hohem Niveau mächtig ist. Jedoch ist alles, was er von sich gibt, „hohl und laut“. Es kommt dem Erzähler also nicht darauf an, wie gut eine Sprache gesprochen wird, sondern was darin gesagt, vermittelt wird. Er gibt damit dem Inhalt einer Aussage mehr Bedeutung als ihre Form.

Zur gleichen Zeit kehren sich die kulturellen Vorzeichen (für die Leser) um, wenn der Unbekannte Valentin bäugt, als wäre er im Zoo und nicht im Hammam, und ihn auf Grund seines Aussehens und seiner Statur für einen Schweden oder Dänen hält. Hier wird der Protagonist zum zwar positiv konnotierten, jedoch missverstandenen Objekt, ein Exote, dessen eigentliche Identität für die Zuschreibungen seines Gegenübers keine Rolle spielt. Wohl aber ist sie wichtig für das Lesepublikum, das seine Herkunft genau kennt und sich über die Identifikation mit der Hauptperson der Irritation mit aussetzt. Der „koloniale Blick“, den Bhabha in den Augen jener sieht, die sich ihrer Herkunft und Macht sicher zu sein scheinen,

²⁹⁸ Gemeint ist jene Kollision von wunderbar konnotierten Darstellungen (Aprikosenduft / Märchenebene) mit negativ konnotierten (Hafen, Industrie / Realitätsebene). Dadurch wird die Hoffnung auf das Märchen und seine wunderbare Geschlossenheit enttäuscht, der Wirkraum der Darstellung jedoch erweitert.

²⁹⁹ RNM, S. 194f.

er ist auch bei diesem Unbekannten zu finden, der sich der Identität Valentins ohne Weiteres bemächtigt, indem er ihm seine Perspektive aufzwingt.

Dass Valentin nun aber in einer *Fremdsprache* auf die Situation reagiert, muss die Leserschaft alleine schon deshalb irritieren, weil die arabischen Sätze, die der Diener des Hamam mit Valentin wechselt, unübersetzt bleiben, mithin nur aus dem Kontext der Geschichte abgeleitet werden können oder für jene erreichbar sind, die die arabische Sprache verstehen. Damit wird der Leser aus der intimen Betroffenheit, die er mit der Hauptperson teilt, herausgerissen und vor die Mauer der Sprache gestellt, die in ebendiesem Moment ihre Macht auf mehrdeutige Weise demonstriert: Sie lässt dem aufdringlichen Mann keine andere Wahl, als sich aus der für ihn peinlich gewordenen Situation zurückzuziehen; sie verdeutlicht Valentin die „zauberhafte[...] Kraft der Sprache“; schließlich bewirkt sie bei den Lesern eine Erweiterung des Blickwinkels, indem diese das Geflecht kultureller Perspektiven wahrnehmen und so eine Standardsituation des migrantischen Alltags nacherleben.

Strukturen des Orientalismus werden also sowohl über eine zeitlich-räumliche Differenz ausgetragen, als auch innerhalb ambivalenter kultureller Schemata verhandelt, die zu exemplarischen Situationen führen. Die ambivalenten Verhältnisse, derer Rafik Schami sich bedient, um seine Kritik an den Vorurteilen darzustellen, sind nicht offenkundig, sondern fließen in die Perspektiven sowohl des Erzählers als auch der Darstellung selbst ein. Er setzt dabei auf Irritation und die Konfrontation gegensätzlicher Paarungen, um so den Umkehreffekt hinsichtlich des Klischees anzuregen. „Aus Schamis Sicht geht der Europäer von der Position eines ökonomisch überlegenen Volkes aus und hält sich deswegen auch für kulturell überlegen. In Reaktion auf diese Haltung unterstreichen arabische Autoren Kulturdifferenzen im Sinne der Gleichwertigkeit der Kulturen.“³⁰⁰

3.2.4 Der Circus als Wertegemeinschaft

Diese Aus-Differenzierung prägt die symbolischen Handlungen der Hauptfigur. Diese definiert sich in ihrem Verhältnis zur jeweiligen Differenz einer (kulturellen) Handlung oder eines Zustandes. Im Falle Valentins ist es die Position der Mitte, die jegliche Differenz zu überwinden versucht. Wir haben ihn weiter oben schon den *Vermittler* der Erzählung genannt, Rafik Schami nennt ihn einen Seiltänzer, der im Sinne einer „[...] aus der Erfahrung der Fremde entstandene[n] Literatur“³⁰¹ handelt, die sich – mit PoLiKunst und anderen

³⁰⁰ Khalil, Iman: Orient-Okzident-Stereotype im Werk arabischer Autoren. In: Howard, Mary: Interkulturelle Konfigurationen. Zur deutschsprachigen Erzählliteratur von Autoren nichtdeutscher Herkunft. München 1997. (= iudicium Verlag). S. 90.

³⁰¹ Ibid. S. 91.

migrantischen Unternehmungen – in permanenter Differenz zur politischen (Lebens-) Situation im Zielland und an der Grenze der deutschen Literatur entwickeln hat.³⁰² Valentins Perspektive ist jene des Lernend–Lehrenden, der als Instanz für das alte Wissen der Generationen fungiert.³⁰³ Er ist ein Kommunikator alter und neuer Werte zugleich, die er mit seinem Verjüngungsprozess metaphorisch aneinander bindet. (In gewisser Weise spiegelt dies die Haltung Rafik Schamis wider, der literarisch nicht auf Konfrontation aus ist, sondern symbolisch zur Zusammenarbeit aufruft.)

Er, der Circusdirektor, Spross einer weltgewandten Familie, die es nicht mehr gibt, ist auf der Suche nach der Vergangenheit, die in Auflösung begriffen ist. Einziges Zeugnis seiner Identität sind die eigenen Erinnerungen und zwei Erzählungen seiner Familie: das Tagebuch der Mutter und die Circuschroniken seiner Vorfahren. Er ist die Personifikation des Circus Samani, weil er in ihm festgeschrieben wurde. Er ist aber auch Teil eines vergangenen Ortes Ulania, dessen Gegenwart im Kontrast zum Tagebuch der Mutter steht. Das geschriebene Wort ist in diesem Sinne die Folie für eine Projektion der Vergangenheit auf die Gegenwart, mit der es den Vergleichsbereich bildet. Die literarische Darstellung verfolgt das Ziel, die statische Perspektive der Historie mit der postmodernen Fraktur der Gegenwart zu versöhnen. Es ist die narrative Bewältigung des Sich–Erinnerns der eigenen Identität, die die Manege des Circus zum Verhandlungsraum für Sprachen– und Formenvielfalt werden lässt. In ihr findet das Erinnern Zeit und Raum seine Ambivalenzen zu verarbeiten, seine Gespaltenheit zu überbrücken und sich der Möglichkeiten gewahr zu werden, die in der Gleichwertigkeit liegen.

„Valentin konnte es sich nur so erklären, daß nicht die Zeit Erinnerungen auslöschte, sondern im Gehirn ein Kampf zwischen allen dort aufbewahrten Erinnerungen stattfand, bei dem manche die Plätze der anderen, schwächeren Erinnerungen eroberten und diese gefangennahmen oder sogar vernichteten. Ein merkwürdiges Reich ist das Gehirn, nicht einmal sein Träger und Brotgeber, der Mensch, kann sich in seine Geschäfte einmischen.“³⁰⁴

Der Circus bedeutet zugleich diese Erinnerung an eine Vergangenheit, in der die Familie Samani weltweit große Erfolge verzeichnete, wie er unweigerlich die Konfrontation mit der Gegenwart in sich birgt. Den Circus als gesellschaftliches Gegenmodell anzusehen, mag

³⁰² Ähnliches tut der Circus, indem er nach Ulania fährt. Er überschreitet die Grenze und begegnet dem Krieg. Vgl. RNM, S. 291f.

³⁰³ In Erinnerung sei noch einmal die mythische Genealogie Valentin Samanis gerufen, die wir am Beginn des Romans finden und die charakteristisch für eine Perspektive auf die Circusfamilie Samani bleibt.

³⁰⁴ RNM, S. 193f.

gelingen, überstrapaziert aber die Möglichkeiten von Rafik Schamis Roman. Ihn eine Schutzzone zu nennen, wäre vielleicht angebrachter, dient er doch vor allem einem Zweck: Zeit und Raum für die Erprobung neuer Blickwinkel zu schaffen. Das Publikum des Circus schenkt seine Aufmerksamkeit den Personen, die darin auftreten, sich mit ihren Kunststücken besser oder schlechter behaupten und die Bühne für das nächste Schauspiel freigeben. Es ist ihnen aber auch selbst die Möglichkeit gegeben, am Schaffensprozess teilzuhaben, indem sie den „Circus in sich“³⁰⁵ durch Mut zur Kreativität befreien. Dadurch beteiligen sie sich an einer Form des Erinnerns, die ich – im Hinblick auf die erwähnte „[...] Spannung zwischen dem Pädagogischen und dem Performativen, die [...] in der narrativen Referenz der Nation aufgezeigt [ist]“³⁰⁶ – *integrativ* nennen möchte.

Das fahrende Volk hat kein Territorium zu verteidigen (außer jenes, auf dem der Circus gerade Stellung bezogen hat); es steht jenseits der Zuschreibungen von Blut oder Boden und auf Seiten des Performativen, weshalb in der räumlichen Realität und Mobilität des Circus die symbolische Möglichkeit der Auflehnung gegen statische Weltvorstellungen denkbar wird.

„Wenn das so ist, dann sollten wir die Leute ermuntern zu zeigen, was sie können“, sagte Valentin nach einer langen Pause. „Die Circusartisten werden nach Abschluß ihrer Vorstellung selbst Zuschauer einer Zusatzvorstellung einiger begabter Zuschauer. Das bringt gute Ideen und Überraschungen, und meine Leute werden dadurch zu neuen Nummern inspiriert.“³⁰⁷

Der Circus Samani gibt sich als offenes Modell³⁰⁸ einer Vorstellungswelt zu erkennen, die Raum und Zeit für Unbekanntes zur Verfügung stellt. Eine Manege der Langsamkeit, in der ohne Eitelkeit oder Hierarchie die Rollen getauscht werden. Valentin, als Vordenker dieser Idee, der dem Codex des Circuslebens folgt, ist damit so untrennbar verbunden, wie der Kapitän der Victoria mit seinem Schiff. Beide sind durch das Schicksal ihrer Familie an die Orte ihres Wirkens gebunden³⁰⁹: „Nun versprach er dem Vater im Beisein der Mutter hoch und heilig, in jedem seiner Circusleute von Stund an Vater, Bruder, Mutter oder Schwester zu sehen [...].“³¹⁰ In diesem Moment wird der Circus zu einer Form von Familie, die sich zwar

³⁰⁵ RNM, S. 116.

³⁰⁶ Bhabha, S. 218.

³⁰⁷ RNM, S. 116.

³⁰⁸ Das er ja in der Realität nicht ist: Die Vorstellung ist für das Publikum gedacht, nicht das Publikum für die Vorstellung. Erst mit der Öffnung des Raumes für das Publikum erlangt der Circus seine symbolische Stärke als Modell des Performativen.

³⁰⁹ Der Kapitän übernimmt das Kommando des Schiffes von seinem Bruder. Valentin führt die Geschäfte seiner Familie weiter.

³¹⁰ RNM, S. 12. Vgl dazu auch: RNM, S. 99. „Kein Circusdirektor verläßt seine Mannschaft in der Fremde. Wo sie schlafen, schlafe auch ich. Das ist unsere Circusehre. Aber du kannst zu mir kommen und in unserer Circusstadt mitleben. [...]“

nicht jenseits von Hierarchien abspielt – Valentin ist klares Oberhaupt und zeigt die Richtung an – und die keineswegs problemlos verläuft³¹¹, jedoch von der grundsätzlichen Idee des Gleichwertigen bestimmt und durchdrungen ist.

„Allmählich faßten alle Circusartisten eine Zuneigung zu Nabil, die [...] Bewunderung für einen Mann, der nicht sterben wollte [...]. Circusleute nehmen nur selten einen Fremden, in der Circussprache Gadschi oder Gadjö genannt, in ihrer Mitte auf. Ein lebhaftes, nie abebbendes Geflüster trug die gesammelten Beobachtungen über Nabil weiter. So wurde er erst ein sympathischer Gadschi und war bald gar kein Fremder mehr, sondern einer der ihren.“³¹²

Der Gadjö, ein Wort des Romanés, der Sprache des größten Volkes ohne Nation in der Europäischen Union, benennt ein Verhältnis, das nicht ganz mit dem Verhältnis zum Fremden aus mitteleuropäischer Sicht übereinstimmt. Es meint vielmehr Unbekannter im Sinne von Nicht-Roma.³¹³ Damit ist etwas über die Abstammung, jedoch nichts über die Herkunft gesagt. Der Terminus dient einerseits der Verdeutlichung einer offenen und selbstregulierten, integrativen Gesellschaft, die mit dem Unbekannten offen umzugehen weiß, andererseits wird über diesen Begriff jener Sachverhalt von Identität und Herkunft verhandelt, der im Deutschen als zu determiniert erscheint.

Ähnliches geschieht im Moment in vielen Kulturbereichen³¹⁴ und zeugt von einer Reformulierung der Grenzen jenseits nationalstaatlicher Etymologien. Diese Relativierungstendenzen der Bedeutung von Territorium (in seiner Funktion als identitätsstiftender Bezugspunkt) gehen einher mit einer transnationalen Suche nach Gleichwertigkeiten und gemeinsamen (Über-)Räumen der Selbstdefinition. Auch in diesem Zusammenhang kann die Metapher des Circus Samani als ein offenes literarisches Projekt Rafik Schamis gelesen werden, das seine Überzeugung der gesellschaftsbildenden Aufgaben von Literatur reflektiert. Am Ende stellen sie alle die gleiche Frage nach der Geschichte vom Menschsein: „Willst du sie hören? Ich will sie aber unbedingt aufschreiben, und wenn ich sie erzähle, wird sie mir selbst vielleicht ein wenig klarer.“³¹⁵

³¹¹ Vgl RNM, S. 300.

³¹² RNM, S. 198.

³¹³ Da für die fahrenden Roma eine identitätsstiftende Zuschreibung von Territorium lange Zeit keinen Sinn machte, ist dieses Wort etymologisch ohne territoriale Konnotationen zu verstehen. Die Juden haben dafür das Wort *Goi* (Pl. *Gojim*) im religiösen Sinn. Rafik Schami nimmt hier außerdem Bezug auf die traditionelle Verbindung des Circus mit der Volksgruppe der Roma.

³¹⁴ So ist in Wien vom Balkan die Rede, der die Gebiete des südosteuropäischen Raumes in eine ähnliche zeitlich-räumliche Beziehung zueinander setzt.

³¹⁵ RNM, S. 120.

3.3 Dimitré Dinevs „Engelszungen“

Wir kommen nun abschließend zum Roman „Engelszungen“, den Dimitré Dinev 2003 im Paul Zsolnay Verlag veröffentlicht hat. Der Roman wurde von der Kritik durchgehend positiv bewertet und ist der bislang größte Erfolg des bulgarisch–deutschen Schriftstellers, der sich nach seinem Romanerstling mit zwei Theaterstücken³¹⁶ wieder dem Theater zugewandt hat. „Engelszungen“ ist eine biographische Erzählung in der europäischen Tradition des Gesellschaftsromans, wie ihn etwa Thomas Manns „Buddenbrooks“ oder Günter Grass’ „Die Blechtrommel“ in deutscher Sprache verkörpern. Letzterem steht – es soll hier nur vermerkt werden – Dinevs Text in humoristischem und stilistischem Sinne nahe: Beide Autoren bedienen sich einer sehr knappen, oft emotionslos sarkastisch bis schelmisch wirkenden Sprache, beide zeichnen eine Familiengeschichte vor dem Hintergrund eines totalitären Regimes und seiner historischen Veränderungen, die an Material, Leib und Leben erkennbar werden.³¹⁷

3.3.1 Ein interkultureller Roman

Die Handlung des Romans ist zu etwa zwei Dritteln in Bulgarien situiert, vor allem in und um Plovdiv. Anfangs- und Schlussteil von „Engelszungen“ sind in Österreich verortet und betten die Haupthandlung ein. Dinev erzählt die Geschichte der Familien Mladenov und Apostolov vor dem Hintergrund der Historie Bulgariens, die sich in „Engelszungen“ von den 1920er Jahren (Zeit der Urgroßeltern) bis in die Gegenwart des Jahres 2001 (Zeit der Söhne) erstreckt. Im Mittelpunkt des Textes stehen die Söhne, Iskren Mladenov und Svetljo Apostolov, sowie deren Väter. Dinev berichtet kapitelweise abwechselnd, einmal aus dem Umfeld Svetljos, einmal aus jenem Iskrens, wobei er den Fluss der Geschichte oft unterbricht, um die Spannung zu steigern und Motive ineinander fließen zu lassen.³¹⁸ Seine bevorzugte Erzählposition ist die des omnipotenten Erzählers, der oft Ort und Einheit der Erzählung zerstört³¹⁹, ohne sie eigentlich zu verlassen. Der Erzähler bleibt analytisch, hält sich sehr eng an die Perspektiven seiner Figuren und tritt selten, kaum merkbar in den Vordergrund, um frei von Pathos das Geschehene zu reflektieren.

³¹⁶ „Haut und Himmel“ wurde im Jahr 2006 im Rabenhof Theater uraufgeführt, „Im Haus des Richters“ war 2007 ein beachtlicher Erfolg im Akademietheater.

³¹⁷ In beiden Romanen ist die Sprachlosigkeit als Mittel des stummen Aufbegehrens vorhanden. Bei Grass ist dieses mit der Hauptfigur Oskar Matzerath, bei Dinev mit dem Protagonisten Svetljo verbunden, der sich auf diese Weise seiner Umwelt verweigert. Siehe EZ, S. 159.

³¹⁸ So wird etwa Radost, eine Nebenfigur, die sowohl Iskren als auch Svetljo verbunden ist, über mehrere Kapitel verhandelt. Diese Passagen sind voneinander getrennt zu finden und nur inhaltlich verflochten.

³¹⁹ Er bedient sich jedoch – dies sei hier ausdrücklich vermerkt – keiner fraktalen Erzählweise oder eines elliptischen Stils. Vielmehr ist die Darstellung der Negation, des Nicht-Vorhandenen oder Nicht-Zustandegekommene eines seiner Ziele. Davon wird weiter unten noch die Rede sein.

Dimitré Dinev schuf mit „Engelszungen“ einen Roman, den ich im Sinne Carmine Chiellinos als interkulturellen Roman bezeichnen möchte, „[...] in dem die Hauptfigur oder der Ich-Erzähler bestrebt ist, das eigene interkulturelle Gedächtnis aufzuspüren, oder es weiterzugeben, oder es vor der Auflösung zu bewahren.“³²⁰ Der Kriterienkatalog Chiellinos zeigt, dass Dinevs Roman in jeder Hinsicht unter dem Aspekt der Interkulturalität entstanden ist, die gleichsam sämtliche Themenkomplexe des Romans durchwächst. Er ist geleitet vom „[...] Wunsch oder [...] Drang nach Zusammenführung von Erfahrungen aus Lebensabschnitten, die sich in unterschiedlichen Kulturen zugetragen haben.“³²¹ Zunächst macht Chiellino den interkulturellen Roman an seiner Gestaltung fest, wenn er meint, „[...] daß die Gestaltung der Erzählperspektive der Distanz zwischen angewandter Sprache und Raum / Zeit-Konstellation im Roman entspricht.“³²² In „Engelszungen“ findet sich dieser Aspekt explizit in folgendem Beispiel und wird dabei in eine gesellschaftliche Raum-Zeit eingebettet: Jordan Apostolov reist mit seinem dreijährigen Sohn Svetljo nach Sofia, um den obersten Genossen Todor Shivkov „[...] anlässlich des 25. Jahrestages der Gründung der Organe des Ministerium des Inneren live zu erleben.“³²³ Das Datum, der 15. September 1969, wird genau verortet und im Weiteren die historische Rede des Genossen Todor Shivkov³²⁴ mit jener persönlichen Ausdrucksebene Jordan Apostolovs in einer Innen-Außen-Perspektive kombiniert.³²⁵ Svetljo, der in dieser Szene fast erstickt, nimmt hier bereits passiv dieselbe Position ein, die er im Roman weiter verfolgen wird: jene des Dazwischen. Er entwächst der Konfliktmasse des Weltbildes seines Vaters und bezieht in seiner Reaktion symbolisch Stellung gegen den Ist-Zustand, indem er sich distanziiert.³²⁶ „Die Distanz ist von den Autoren als Spannungsfeld angelegt, in dem der [...] Protagonist sich der Eigenart seines kulturellen Gedächtnisses bewußt wird.“³²⁷ Damit einhergehend ist die Handlung auf jene Themenkomplexe ausgerichtet, die im Roman an Bedeutung gewinnen werden, sich jedoch zu diesem Zeitpunkt noch nicht voll entfaltet haben: Familie, Ideologie bzw. Verlust der ideologischen Vergangenheit, Sprache bzw. Sprachlosigkeit³²⁸ und (nationale) Identität.

³²⁰ Chiellino, Carmine: Der interkulturelle Roman. In: Blioumi, Aglaia (Hg.): Migration und Interkulturalität in neueren literarischen Texten. München 2002. (= iudicium Verlag). S. 41.

³²¹ Ibid.

³²² Ibid., S. 42.

³²³ EZ, S. 148.

³²⁴ Dinev führt am Ende des Buches seine Quelle für die Rede Shivkovs an, es handelt sich also um eine Übersetzung der tatsächlichen Rede.

³²⁵ Siehe EZ, S. 148 – 153.

³²⁶ Er weitet seine passive Gegnerschaft im weiteren sogar aus, indem er das Sprechen verweigert. Erst mit den verhängnisvollen Worten „Der Genosse Shivkov kackt von unten und von oben“ (siehe EZ, S. 160.) wird er zum Aktivist gegen die Weltbilder seiner Eltern.

³²⁷ Chiellino, S. 43.

³²⁸ Man könnte hier auch Macht vs. Ohnmacht anführen.

Dimitré Dinev zielt also in der Wahl seiner Perspektive schon auf die Darstellung von Konflikten und inkongruenten Weltbildern ab, „[...] in denen Sprache und Raum / Zeit nicht deckungsgleich im Sinne einer nationalen Identität sind.“³²⁹

Als zweiten, sehr zentralen Punkt führt Chiellino die Sprachlatenz an, wenn er schreibt: „[...] [D]ie Hauptfiguren eines interkulturellen Romans handeln in einem sprachlichen Kontext, der sich aus einer angewandten und mindestens aus einer latenten Sprache zusammensetzt.“³³⁰ In unserem Fall handelt es sich nicht vordergründig um Nationalsprachen, sondern um soziale Sprachen, die den Protagonisten anhaften, ihre Lebens- und Ansichtsweise wiedergeben und die Redevielfalt bedienen.³³¹ „Engelszungen“ wurde in Deutsch verfasst, bedient sich jedoch der Sprachenvielfalt, um konfliktreiche Sprachsituationen hervorzurufen. Wenden wir dieses Kriterium auf die bereits angeführte Szene an, so treffen diverse Jargons aufeinander und gehen ein konfliktreiches Wechselspiel ein, das in der Negation jedweder Sprache durch Svetljos zunächst pathologische, danach ideologische Verweigerung zu sprechen bzw. das Richtige zu sagen mündet.

Doch wird auch dem Umstand Rechnung getragen, dass die Protagonisten in einem mehrsprachigen Kontext agieren. Das Deutsche – als die „angewandte Sprache“ – ist weder Herkunftssprache des Autors, noch der Hauptfiguren. Darin verpackt tritt der Großteil der sozioideologischen und (National-)Sprachen auf. Im Roman sind mehrere Sprachen gegenwärtig, von denen Deutsch (in hochdeutscher und österreichischer³³² Prägung) die angewandte Sprache und Bulgarisch sowie Romanés die latenten Sprachen sind³³³, die sich unter der Oberfläche des Deutschen zu entfalten versuchen. Das Deutsche ist dabei der Ort, an dem die Konflikte verhandelt werden. Es ist in seiner eigenen Einheitlichkeit durch die Anwesenheit der bereits genannten Sprachen hinterfragt, beinhaltet jedoch eine besondere Bedeutungsebene, die sich in der Logik des heranwachsenden Iskren so manifestiert: „Also war Deutsch etwas, was allen sehr gefiel, etwas, das die Liebe aller weckte, wenn man es

³²⁹ Chiellino, S. 43.

³³⁰ Ibid. Mit „angewandter Sprache“ meint Chiellino jene Sprache, in der das Gros des Textes geschrieben ist, als „latente Sprachen“ benennt er jene sprachlichen Referenzpunkte, die dazu dienen, Distanz in der Darstellung aufrecht zu erhalten.

³³¹ Siehe dazu Bachtin, Michail M.: Das Wort in der Poesie und das Wort im Roman. In: Gröbel, Rainer (Hg.): Michail M. Bachtin. Die Ästhetik des Wortes. Frankfurt a. M. 1979. (= Suhrkamp Verlag). S. 157. „Der Roman ist künstlerisch organisierte Redevielfalt, zuweilen Sprachvielfalt und individuelle Stimmenvielfalt. Die innere Aufspaltung der einheitlichen Nationalsprache in soziale Dialekte, Redeweisen von Gruppen, Berufsjargon, Gattungssprachen, Sprachen von Generationen und Altersstufen, Sprachen von Interessengruppen, Sprachen von Autoritäten [...], bis hin zu den Sprachen sozial-politischer Aktualität [...] – diese innere Aufspaltung jeder Sprache im je einzelnen Moment ihres geschichtlichen Daseins ist die notwendige Voraussetzung für die Romangattung: der Roman orchestriert seine Themen, seine gesamte abzubildende und auszudrückende Welt der Gegenstände und Bedeutungen mit der sozialen Redevielfalt und der auf ihrem Boden entstehenden individuellen Stimmenvielfalt.“

³³² So verwendet Dinev etwa auf S. 210f und S. 353 Austriazismen.

³³³ Es ließen sich noch mehr latente Sprachen finden, diese spielten jedoch im Roman keine Rolle.

konnte.“³³⁴ Iskren wird seine Meinung kurz darauf wieder ändern und damit seine Rolle als Mittler zwischen den Weltbildern einmal mehr erfüllen.³³⁵

Die deutsche Sprache als Ort der Erzählung „[...] ist in der Lage, Farben und Gegenstände in Besitz zu nehmen, indem sie sie in ihrer Gegenwart benennt. Ihr entgeht jedoch die zeitliche Tiefe der Erfahrung [...], denn der Ort des Sich-Erinnerns ist die Herkunftssprache des Protagonisten, die wiederum im Roman als latente Sprache fungiert.“³³⁶ Das Deutsche ist in „Engelszungen“ der Ort, an dem der Autor die Kontroverse der Generationen zwischen dem Ideologischen und Familiären stattfinden lässt, weil er sie analysieren, sie dingfest machen will. Damit verfolgt er jedoch auch die Absicht, dem Deutschen das einheitliche Auftreten einer Nationalsprache zu nehmen, um es in der Sprachenvielfalt der handelnden Figuren aufzulösen und in das literarische System des Romans einzugliedern.

Doch geht es bei der Darstellung persönlicher und öffentlicher Geschichte nicht um eine historische Nacherzählung oder eine in der Vergangenheit situierte fiktive Story, sondern um die „[...] Thematisierung von Kulturkonflikten und sozio-historischen Prozessen“, die von den „[...] mit der Landesgeschichte verknüpften Lebensläufe[n] der Protagonisten“ transportiert werden. Der Autor fokussiert mithilfe dieser „Linse der Lebensläufe“ auf darstellungsrelevante Inhalte, bricht oder lenkt mit ihrer Hilfe die Perspektiven und verzerrt, wo ihm bzw. ihr dies nötig erscheint, das Dargestellte, um es zu verdeutlichen. Dabei ist die Erzählung der Historie – als objektive Berichterstattung von Tatsachen – mithilfe der Familiengeschichte fiktionalisiert, die der Gefühlsebene des Berichteten erst ihre körperliche und seelische Dimension verleiht. „Die Generation der Kinder bzw. der Enkel [...] versteht sich als Geburtsort und Trägerin eines interkulturellen Gedächtnisses [...]“³³⁷ Dieses ist das Ergebnis von Brüchen, die sowohl zum Verlust der eigenen Identität führen können, wie dies mit Iskren geschieht, der seine Identitäten zu wechseln beginnt, als auch zu deren Stärkung, wie es bei Svetljo am Ende des Romans der Fall ist.

Wenn Carmine Chiellino die Nähe zum Bildungs- und historischen Roman verdeutlicht, so auch deshalb, weil beide die Grundlage für den von ihm anvisierten interkulturellen Roman bilden. Letzterer stellt jedoch auch eine Überwindung dieser Formen dar, indem er die Persönlichkeit der Geschichte bzw. die Geschichtlichkeit der Person zum Mittelpunkt seiner Verhandlungen macht. „Die Überlieferung des kulturellen Gedächtnisses der Familie bzw. der

³³⁴ EZ, S. 210. Siehe dazu auch: EZ, S. 224.

³³⁵ Siehe EZ, S. 211f.

³³⁶ Chiellino, S. 47. Deutlich wird dies bei „Engelszungen“ in jenen Passagen, wo es um die Erinnerung schlechthin geht: auf dem Friedhof, wo Iskren lesen lernt und mit den Toten – bulgarisch und deutsch – spricht. Vgl. EZ, S. 218f. und EZ, S. 215.

³³⁷ Ibid., S. 51.

Minderheit stellt in der Tat das Hauptmerkmal dar, das jeden historischen bzw. Entwicklungs- und Bildungsroman zum interkulturellen Roman macht.“³³⁸

3.3.2 Familiäre Ansichten – Ideologische Aussichten

Schon zu Beginn der Erzählung wird die von Dinev intendierte ideologische Ausrichtung der Familiengeschichte spürbar. Iskrens Vater Mladen ist „Vorsitzender des Kreisstaatskomitees der [kommunistischen, Anm. d. Verf.] Partei“³³⁹, mithin also ein hoher Funktionär, dessen Position ihm die Macht verleiht, seinen Willen durchzusetzen, was uns folgende Zeilen verdeutlichen: „Genosse Mladenov war so schnell gegangen, weil er glaubte, den Schuldigen gefunden zu haben. Und was Genosse Mladenov glaubte, bekam im realen Sozialismus oft auch realen Charakter.“³⁴⁰ Mladen Mladenov ist also ein sowohl machtvoller wie gefährlicher Mann, der seiner Familie den nötigen finanziellen Hintergrund bietet, um ein von Geldsorgen befreites Leben führen zu können.³⁴¹

Dem gegenüber steht „der Schuldige“, Svetljós Vater Jordan als „Unteroffizier der Volksmiliz“³⁴², der „aus einfachem Holz geschnitzt [ist]“³⁴³ und versucht, die Parteileiter emporzusteigen. Er hat das Pech, in einem ungünstigen Moment auf Mladen Mladenov zu treffen, der ihn für den Tod seiner Tochter³⁴⁴ verantwortlich macht. So bleibt Jordan Apostolov die Karriere über die Partei verwehrt und er führt ein zwielichtiges Dasein als Handlanger der kommunistischen Führung: „Jordan beschattete den Sozialismus zersetzende Elemente. Jordan beschattete Intellektuelle, Schriftsteller, Maler, Regisseure. Einst hatte er eine Uniform getragen, jetzt war er ein Schatten geworden.“³⁴⁵

Was für Jordan Apostolov gilt, mag bedingt auch für Mladen Mladenov zutreffen. Sie beide führen ein schattenhaftes Dasein, das sich am Rande der Legalität bewegt und nur einem Zweck dient: der persönlichen Karriere im totalitären, kommunistischen Staat. In Frage gestellt wird dabei vor allem die eigene Identität, die sich in der Ideologie der kommunistischen Partei zu verlieren droht. Der Partei wird alles untergeordnet und schließlich geopfert. Wir begegnen in den Vätern einer Art von Charakteren, die im Dinevschen Universum die wesentliche Rolle des Verlustes von Eigenidentität thematisieren.

³³⁸ Chiellino, S. 53.

³³⁹ EZ, S. 40.

³⁴⁰ EZ, S. 70.

³⁴¹ So schickt er Iskren etwa auf eine private deutsche Schule. Für seine Frau Dorothea, die eigentlich als Schauspielerin arbeitet, ist ihr Beruf über weite Strecken des Textes kein Thema. Das Haus, das sie bewohnen, hat drei Stöcke, wobei jeweils ein Stock für seinen Sohn und für die totgeborene Tochter reserviert ist.

³⁴² EZ, S. 39.

³⁴³ EZ, S. 43.

³⁴⁴ Sie trägt den Namen Radost und wird tot geboren. Zu einem späteren Zeitpunkt wird eine Figur als Freundin von Iskren und Svetljo in den Roman eingeführt, die ebenfalls diesen Namen trägt.

³⁴⁵ EZ, S. 143.

Wenn wir uns an die bereits besprochene Erzählung „Wechselbäder“ erinnern, so wird deutlicher, was diesem Verlust anhaftet: pathologische Lebenssituationen, die in den Individuen ihren negativen Einfluss geltend machen. Endet die Erzählung vom Verlust in „Wechselbäder“ noch in einer Nervenheilanstalt³⁴⁶ und bleibt auf die beiden Protagonisten fokussiert, so weitet sie sich in „Engelszungen“ auf Grund der Machtverhältnisse innerhalb der Familie auf die anderen Mitglieder aus. Vor allem Frauen sind von dieser negativen innerfamiliären Machtbesessenheit betroffen, sie sind nicht dazu in der Lage, sich dem Druck, der auf ihnen lastet, zu entziehen: „Sehr kurz liebte Jordan. [...] Es gab da keine Zeit, weder für Worte noch für Stöhnen, nicht mal für Tränen, für die es sonst immer genug Zeit gab. Marina zog schnell ihre Kleider an und suchte weiter nach nichts.“³⁴⁷ So kreierte der Autor mithilfe der Väter eine widerstreitende Ausgangsposition. Ihre Perspektive, Dinev nennt es den „Blick eines dialektischen Materialisten“³⁴⁸, bricht sich mit jener der Familie, die sich im Kern bedroht fühlt, weil ihr jedes Recht auf Privatsphäre genommen wird. Ideologischer Ehrgeiz und Machtbesessenheit, der Hang zur Gewalt und zur Intrige, aber auch der Verlust von Individualität an die Allmacht der Partei, die ihre Augen und Ohren überall zu haben scheint, prägen das Bild des kommunistischen Bulgariens von „Engelszungen“. Die Geschichten der Familien Mladenov und Apostolov dienen als Projektionsflächen für die Erzählung einer totalitären Nation, die bis in die intimsten Bereiche des Lebens vordringt, um zwanghaft ihre Pädagogik³⁴⁹ zu entfalten. Es sind zunächst vor allem die Väter, die das Zentrum der Familie okkupieren. Sie, die mit ihrer alles einnehmenden Gewalt zu herrschen versuchen, sind der aggressive Angelpunkt des Lebens von Svetljo und Iskren, wenngleich beide Väter sehr wenig direkten Einfluss auf die Erziehung und Bildung der heranwachsenden Jungen ausüben. Tatsächlich sind sie mehr mit sich und ihrer Arbeit beschäftigt, als mit dem Leben jenseits der Partei. Sowohl Jordan Apostolov, als auch Mladen Mladenov sind an je verschiedenen Punkten der ideologischen Gewalt nahe und üben sie beruflich und privat aus. Auch in diesem Detail stellt sie Dinev als widersprüchliche Charaktere ein und derselben Kraft dar, die in „Engelszungen“ zunächst vor allem als ideologische Familiengeschichte angelegt ist.

„[...] Ihre Schwester ist schon im Hotel, wenn sie zu ihr wollen, bitte, wir stellen nur die Mikros lauter.’ ,Nicht nötig.’ ,Wollen sie vielleicht ein bißchen zuhören?’ ,Hört man überhaupt etwas?’ ,Kommen sie, überzeugen

³⁴⁶ Auch Iskrens Mutter wird später ein ähnliches Schicksal erleiden, weil sie die lieblose Ehe mit ihrem Mann und die ständige Erosion der Identität dazu bringen.

³⁴⁷ EZ, S. 144. oder EZ, S. 153. Zu Mladen Mladenov siehe auch EZ, S. 128f.

³⁴⁸ EZ, S. 248.

³⁴⁹ Ich verwende das Wort hier im Sinne Homi K. Bhabhas. Siehe Bhabha, S. 217f.

sie sich selbst', machte der Mann die Autotür auf. Beide stiegen ein, drinnen roch es nach Leder und Rasierwasser. Hinter dem Lenkrad saß ein Mann mit breiten Schultern und schmalen Lippen. Er grüßte höflich und überreichte Mladen ein paar Kopfhörer. Mladen setzte sie auf. 'Sie putzt sich gerade die Zähne', begann er die verschiedenen Geräusche zuzuordnen. 'Sie geht dabei gern durchs Zimmer... Jetzt packt sie ihren Koffer ... Sie summt, ihre Schwester summt gern.' 'Faszinierend', sagte Mladen und gab die Kopfhörer zurück. 'Der neueste Stand der Technik', bekam er zu hören. 'Spricht meine Schwester im Schlaf?' interessierte er sich. 'Nein ... ab und zu stöhnt sie, das ist alles.' 'Muß ein anstrengender Beruf sein, die Träume anderer zu belauschen.'³⁵⁰

Der Besuch der Schwester Rosa aus Amerika wird zum Eklat in mehrfacher Hinsicht: Mladen Mladenov sieht sich außer Stande, ihr zu begegnen. Er weiß um die Mikrofone der Partei und die Gefahren, die von einem Treffen für ihn und die Seinen ausgehen würden. Auch wenn er nur temporär dazu gezwungen ist, seine Familie zu verlassen, gibt er doch aus ideologischen Gründen die Beziehung zur Schwester auf, wenn er in einem Telefonat mit dem Staatssicherheitsdienst meint: „Unsere Ziele [= die Ziele der kommunistischen Partei, Anm. d. Verf.] gehen über das Private hinaus. Nur so kann sich rückwirkend auch alles in der Privatsphäre der Menschen zum Besseren wenden.“³⁵¹ Es ist also erklärtes Ziel der Partei, das Privatleben der Menschen grundlegend zu durchsetzen. Mladens Position scheint eindeutig, doch entspringt sie der Notwendigkeit widersprüchlicher Überlegungen, die Familie und Partei als Gegensätze und Einheit zueinander in Beziehung bringen. Wie sehr sich das Leben als Geflecht ideologischer Interessen darstellt, wird deutlich, betrachtet man die Räume, die Dimitré Dinev öffnet (oder schließt), um Mladen mit Rosa kommunizieren zu lassen. Der Dialog zwischen Mladen und der Schwester, der nicht stattfindende Dialog der Familie über die Grenzen des Ideologischen hinweg, wird durch die Abhörtechnik der Partei gefilterte Teilrealität. Mikrofone und die indirekte Nacherzählung der Geräuschebene umschreiben etwas, das vor allem als nicht gegenwärtig erscheint und durch seine Abwesenheit eine kommunikative Kluft hinterlässt. Rosa, oder das was von ihr zu hören ist, erhält aber auch ihre Eigendynamik, wenn sie in den Körper Mladens migriert, der sich in seinem Büro zu Bett begibt und unbewusst nachahmt, was er kurz zuvor gehört und als Tätigkeiten seiner Schwester vor dem Schlafengehen identifiziert hat.³⁵²

Rosas Geräusche, die wir als Leser nicht hören können, sind zudem eine Ausweitung jenes Perzeptionshorizontes, den Mladen in ideologischer Hinsicht nicht überwinden kann und dessen (familiäre) Räumlichkeit deshalb so unüberwindlich erscheint, weil zwischen Rosa

³⁵⁰ EZ, S. 271.

³⁵¹ EZ, S. 254.

³⁵² EZ, S. 272.

und Mladen ein ideologisches System errichtet wird, das alle Mitteilungen privater und öffentlicher Natur reguliert. Die Männer, die „die Träume anderer belauschen“ und nicht ohne Stolz auf ihr modernes Equipment hinweisen, sind Teil jenes Systems ideologischer Vereinnahmung, das die Väter in ihren Extremen mitgestalten. Deutlich wird dies in den Worten Mladen Mladenovs, wenn es heißt: „,Alles nur Dialektik’, liebte er zu antworten, falls sich jemand für seine Überlebensstrategie interessierte. Und je nachdem wer fragte, ergänzte er, ‚Negation der Negation’ oder ‚Einheit und Kampf der Gegensätze’.“³⁵³

„Sowohl Gentleman als auch Sklave stellen, wenn auch mit unterschiedlichen kulturellen Mitteln und zu sehr verschiedenen historischen Zwecken, unter Beweis, daß Kräfte sozialer Autorität und Subversion oder Subalternität in de-plazierten und sogar in dezentrierten Signifikationsstrategien entstehen können. Dies hindert diese Positionen nicht daran, in einem politischen Sinne effektiv zu sein, es legt jedoch die Vermutung nahe, daß die Autoritäts-Positionen selbst Teil eines Prozesses ambivalenter Identifikation sein können.“³⁵⁴

Weder für Mladen Mladenov, noch für Jordan Apostolov sind die Graubereiche³⁵⁵ des Lebens existent. Sie sind Charaktere einer dualen Welt, die sich durch Intrige und soziales Mimikry die eindeutige Zuschreibung zur Partei erkaufen. Die Partei wiederum lässt keinen Zweifel daran, dass sie Allmacht über die Deutungshoheit anstrebt und sogar die Aufgaben höherer Instanzen für sich in Anspruch nimmt: „Um alles, worum sich früher Gott gekümmert hatte, kümmerte sich jetzt die Partei, und für alles Schlimme, was in der Welt geschah, machte man nicht mehr ihn, sondern den Imperialismus und Monopolismus verantwortlich. [...] [A]lles deutete darauf hin, daß sich Gott aus dem Staub gemacht hatte, und über sein Haus, wie über das Gut eines nicht zurechnungsfähigen Menschen, verfügte jetzt die Partei.“³⁵⁶ Die eine und einzige Wahrheit wird durch die nächste und einzige ersetzt, die Vorstellung der Allmacht bleibt jedoch die gleiche.

Wie sehr sich das System selbst in Frage stellt, kommt in der Generation der Söhne zur Sprache, die sowohl die Dynamik autoritärer (väterlicher) Widersprüche, als auch die Konkurrenz der egoistischen Lebensweise des Kapitalismus reflektieren. Einzig die ideologische Gewalt und das Machtbewusstsein der Familienoberhäupter hält zunächst dieses Konstrukt zusammen. „[...] [D]as Zentrum kannte keiner. Dort gab es keine Gesetze, dort gab

³⁵³ EZ, S. 71.

³⁵⁴ Bhabha, Homi K.: DissemiNation. Zeit, narrative Geschichte und die Ränder der modernen Nation. In: Die Verortung der Kultur. Tübingen 2000. (= Stauffenburg Verlag, Stauffenburg discussion Bd. 5). S. 217.

³⁵⁵ Die Farbe Grau erhält in Text mehrmals symbolische Bedeutung in Verbindung mit der Generation Iskrens und Svetljós, die das Schwarz-Weiß-Denken des Vaters zu überwinden suchen.

³⁵⁶ EZ, S. 265.

es nur Kräfte.“³⁵⁷ heißt es fast metaphysisch über die Möglichkeiten der Partei, die den Versuch anstellt, eine uniforme Welt zu erschaffen, indem sie klare Feindbilder kreiert. Die Väter sind ihre Despoten und Agenten, die Söhne unterwandern sie in gewisser Weise als Delinquenten. Wo die Macht der Väter endet, beginnen die Fragen der Söhne, die homogene Oberfläche zu perforieren.

3.3.3 Die Protagonisten – Eine perspektivische Brechung

Iskren und Svetljo sind unter diesem Aspekt zugleich das Ergebnis und die Widersacher der väterlichen Überzeugungen. Sie sind dezentrale Charaktere, die den Niedergang eines totalitären Vereinheitlichungsprozesses miterleben und verarbeiten müssen. In ihnen zeigt sich die Widersprüchlichkeit des so uniformen Systems. Dabei ist – ähnlich den Vätern – sowohl der kommunistische Status quo ein Problem der persönlichen Sphäre³⁵⁸, wie auch der Verlust von fixen Strukturen nach dessen Wegfall zu einer Situation der Ausweglosigkeit führt.³⁵⁹

Es beginnt damit, dass Svetljo ohne Wissen seines Vaters getauft ist und somit die Brücke zwischen Kommunismus und Religion schlägt. Svetljo, der sich auf Grund eines traumatischen Erstickungserlebnisses während der Rede des obersten Genossen Todor Shivkov weigert zu sprechen, wird sein Schweigen später mit dem verräterischen Satz „Der Genosse Shivkov kackt von unten und von oben[.]“³⁶⁰ brechen. Diese Phrase gewinnt im Laufe der Erzählung an Eigendynamik und verursacht einige Probleme, wenn sie Simo, ein Junge, dem Svetljo am Strand begegnet, an Iskren weitergibt. Beide sind – wie in diesem Beispiel – immer wieder symbolisch miteinander verbunden³⁶¹, sie treffen jedoch erst im letzten Teil des Romans tatsächlich aufeinander und lernen sich kennen. Prädisponiert sind sie durch die Machenschaften ihrer Väter. Während der eine, Mladen Mladenov, dem anderen verspricht, ihn nicht zu vergessen, wohingegen der andere, Jordan Apostolov, davon träumt, Mladenov zu verhören und ihm die Schikanen auf dem Weg nach oben heimzuzahlen³⁶², wird auch die Zukunft der Söhne mitbestimmt.³⁶³ (Umso auffälliger ist, dass Iskren und Svetljo am Anfang/Ende vor demselben Grab stehen und den Engel Miro um Hilfe bitten, der sowohl zu

³⁵⁷ EZ, S. 105.

³⁵⁸ Etwa bei der nicht stattfindenden Aufklärung der Jungen.

³⁵⁹ Zu Beginn des Textes, im Jahr 2001, befinden sich sowohl Svetljo als auch Iskren in Geldnöten. Sie versuchen beide getrennt von einander ihr Glück im Casino und verlieren alles, was sie besitzen.

³⁶⁰ EZ, S. 160.

³⁶¹ So kennen beide Miro, von dem später noch die Rede sein wird. Beide sind mit derselben Frau, Radost, liiert.

³⁶² Siehe EZ, S. 143f. und EZ, S. 41.

³⁶³ Siehe EZ, S. 300-302.

Lebzeiten jenseits der Gesellschaft stand, als auch in der Gegenwart des Jahres 2001 eine Außenseiterposition einnimmt.)

Auch Iskren und Svetljo hat Dinev in ihren Charaktereigenschaften divergent angelegt. Während Iskren ein unbeschwertes Leben führt, von Reichtum und Einfluss seines Vaters profitiert, ist das Leben des jungen Svetljo härter; während Iskren schon sehr früh zu sprechen beginnt und scheinbar ohne Erinnerung lebt, ist es eine Erinnerung, die Svetljo schweigen lässt.³⁶⁴ Die Herren und Sklaven aus Homi K. Bhabhas Zitat stimmen in unserem Falle durchaus mit den Vätern und Söhnen Dinevs überein. Die Mittel, die Väter und Söhne anwenden, um das zu bekommen, wonach ihnen ist, ähneln einander frappant. Auch die Söhne intrigieren, doch stehen sie der Gewalt nicht so nahe sondern bedienen sich zeitgemäßer Methoden. Interessant ist, dass Iskren einen eher nicht-materialistischen Weg wählt, wohingegen Svetljo früh erkennt, dass Geld zum Ziel seiner Wünsche führt.³⁶⁵ Für Iskren ist der Weg über die Lüge, den Identitätswechsel und den Betrug (als Lüge zur Geldbeschaffung) die Lösung und Ursache seiner Probleme. Er beschreitet eine ähnliche Negativ-Metamorphose, wie sie in der Erzählung „Wechselbäder“ zugespitzt formuliert wird. Svetljo ist eher als eine erweiterte Figur der Erzählung „Spas schläft“ zu lesen³⁶⁶, die den Versuch anstellt, mithilfe der eigenen Identität und einem starken sozialen Umfeld die Hürden zur Legalität zu überwinden. Die Zwecke sind grundsätzlich verschiedene: Während Mladen und Jordan an der Einheit ihrer (politischen) Leben arbeiten, dabei Identität und Familie verlieren, befinden sich Iskren und Svetljo an einer historischen Nahstelle, dem Aufeinandertreffen dreier inkongruenter Ideologien. Sie sind sowohl von der Großelterngeneration beeinflusst, die sie als verformbare zeitliche Erzählung positiv wahrnehmen,³⁶⁷ wie sie geprägt sind von der autoritären Vatergeneration.³⁶⁸ Zugleich müssen sie die politischen Veränderungen ihres Heimatlandes miterleben und den fundamentalen kulturellen Wandel hin zum Kapitalismus verarbeiten.³⁶⁹

In mehrfacher Hinsicht also stehen die Protagonisten in einem zersplitterten Raum, der Zeit, Ort, Material und Perspektive zueinander in Beziehung setzt. Zur Darstellung kommen bei Dinev vor allem jene Aspekte des menschlichen Lebens, die im Spannungsverhältnis des Ideologischen mit dem Familiären stehen oder dem Öffentlichen versus dem Privaten

³⁶⁴ Siehe EZ, S. 197f. und EZ, S. 159.

³⁶⁵ Siehe EZ, S. 282. und EZ, S. 297f.

³⁶⁶ Er trifft am Ende des Romans tatsächlich kurz auf Spas.

³⁶⁷ Siehe EZ, S. 313. „Das Leben seines Großvaters erwies sich als ein sehr dankbares, dehnbares und leicht zu formendes Material.“ und EZ, S. 328.

³⁶⁸ Siehe EZ, S. 285. „Das ist ein Wettbewerb, und alle sind deine Gegner. Du darfst kein Mitleid mit deinem Gegner haben.“

³⁶⁹ EZ, S. 518f.

entspringen. Das, was Homi K. Bhabha die „Spannung zwischen dem Pädagogischen und dem Performativen“³⁷⁰ nennt, ist in unserem Falle die Ursprungskondition der handelnden Figuren wie des Materials, das sie umgibt.³⁷¹ Insofern ist der Roman auch als autobiographische Perspektive³⁷² des Autors Dimitré Dinev auf die jüngere Geschichte Bulgariens zu lesen, als eine Geschichte „[...] im Moment des Übergangs“³⁷³.

Homi K. Bhabhas Konzept der Nation als Erzählung wird von Dinev in ironischer Weise erfüllt, indem er die Zeichen und Handlungen durch immer wiederkehrende *Bedeutung* zu zersetzen sucht. „Denn die Wiederholung des ‚Selben‘ kann in Wirklichkeit seine eigene Deplazierung sein [...]. Denn im psychoanalytischen Sinne bedeutet ‚Imitieren‘ Anklammern an die Verleugnung der Grenzen des Ego; ‚Identifizieren‘ bedeutet Anpassung auf dem Weg über den Konflikt.“ Die fehlende Anpassungsfähigkeit Svetljos kann hier durchaus programmatisch verstanden werden: Er, der zuerst seine Zunge verschluckt, danach nicht redet, bis er schließlich das Falsche sagt, befindet sich im „[...] Raum zwischen diesen Polen, wo der Buchstabe des Gesetzes nicht als Zeichen zugewiesen wird“ und das „Doppel der Kultur auf unheimliche Weise [...] zurück[kehrt], um zu verspotten und nachzuäffen, das herrische Selbst und seine soziale Souveränität dem Verlust preiszugeben.“³⁷⁴ Er wird zum Punk³⁷⁵ und landet so schließlich in der Disziplinierungsanstalt schlechthin: der Armee. Iskren hingegen wählt einen diplomatischeren Weg, indem er sich nach dem Fall des kommunistischen Regimes für die Lüge und den Betrug, die kriminelle Laufbahn entscheidet.³⁷⁶ An ihm bietet sich Dimitré Dinev die Gelegenheit, jenes Element weiter zu verfolgen, das in „Wechselbäder“³⁷⁷ schon angeklungen ist: Identitätswechsel und der Verlust des Eigenen. Auch Iskren ändert mehrfach, gezwungen durch äußere Umstände, seinen Namen und seinen Aufenthaltsort.³⁷⁸ Sein Handeln dient nur einem egoistischen Prinzip, das vor der Ausbeutung von Menschen keinen Halt macht.

³⁷⁰ Bhabha, S. 218.

³⁷¹ Ich verweise hier noch einmal auf die bereits bedachte Erzählung „Wechselbäder“, die diesen materialistischen Ansatz programmatisch ausführt.

³⁷² Autobiographie zielt hier nicht auf eine inhaltliche Ebene ab, die das Nacherzählen des eigenen Lebens zum Inhalt hat, sondern nimmt Perspektiven für sich in Anspruch, die der Autor als biographischen Prozess in seinem Schreiben vereint.

³⁷³ Bhabha, Homi K.: *DissemiNation. Zeit, narrative Geschichte und die Ränder der modernen Nation*. In: *Die Verortung der Kultur*. Tübingen 2000. (= Stauffenburg Verlag, Stauffenburg discussion Bd. 5). S. 1. Ich habe dieses Zitat bereits zu Beginn der vorliegenden Arbeit in einem anderen Kontext verwendet, der vor Augen führt, wie sehr die Thematik der Nation als Erzählung mit jener der Historie der Sprache verwoben ist.

³⁷⁴ Alle Zitate Bhabha, Homi K.: *Die Artikulation des Archaischen. Kulturelle Differenz und kolonialer Unsinn*. In: *Die Verortung der Kultur*. Tübingen 2000. (= Stauffenburg Verlag, Stauffenburg discussion Bd. 5). S. 203.

³⁷⁵ Siehe EZ, 407f.

³⁷⁶ Siehe EZ, S. 476 – 479.

³⁷⁷ Siehe vorliegende Arbeit S. 19 – 23.

³⁷⁸ Siehe EZ, S. 490f. „Mag sein, daß Iskren Mladenov einmal sehr zornig auf Miro gewesen war und vielleicht auch der griechische Schafkäsehändler Stavros Papaxenos, aber die gab es nicht mehr. Verschüttet waren sie,

Wie sehr das kapitalistische Lebensmodell von den Protagonisten Besitz ergreift, zeigt sich an den beiden Schlagwörtern „Arbeit“ und „Geld“. Sie begleiten Iskren und Svetljo insbesondere durch das letzte Drittel des Romans. Und auch hier zeigt sich die gesellschaftliche Differenz der beiden Figuren. In Iskrens Welt ist Geld der Mittelpunkt seiner Identität. Ein Name, eine Herkunft lassen sich kaufen und wieder verkaufen, sie nutzen sich ab und müssen ausgewechselt werden. Svetljo vollzieht diese Metamorphose nicht, er bleibt bei seinem Namen und findet über die zentralen Themen Arbeit und zwischenmenschliche Beziehungen zu seiner wahren Identität. Für ihn ist Geld ein notwendiges Mittel, um seine einzige Existenz zu erhalten.

Am Treffendsten kommt dieser Konflikt der Generationen vielleicht zum Ausdruck, wenn die Protagonisten ihre Väter konfrontieren. Mladen, der gerade vom Verhältnis seines Sohnes mit der Prostituierten Isabella erfahren hat – jener Frau, die Mladen heimlich liebt –, trifft in Prag auf seinen Sohn: „Du Schuft, du hast mein Leben zerstört!“ Worauf ihm Iskren antwortet: „Was willst du von mir, du alter Mann... Hast du nicht begriffen, daß deine Zeit vorüber ist[?]“³⁷⁹ Im Urteil Iskrens kommt der Bruch zweier inkongruenter Generationen zum Ausdruck. Es ist zugleich eine mikro- wie makrokosmische Aussage, die den Konflikt der Generationsparadigmen des Romans auf einen klaren Nenner bringt. Beide Söhne wollen ihre Väter – wenngleich aus unterschiedlichen Gründen – töten, sie verfolgen damit auch das Ziel, aus dem bestehenden ideologischen Raum auszubrechen, um persönlichen (familiären, intimen) Strukturen neue Bedeutung zu geben. Ihre Bemühungen sind die Re-vision der persönlichen Vergangenheit, die versucht, Lebensmuster und Grenzen zu überwinden, um neue Modelle des Daseins zu definieren.

3.3.4 Miro – Mythos des Fremden und entfremdeter Mythos

Ich möchte abschließend in diesem Zusammenhang kurz auf eine Gestalt zu sprechen kommen, die im Geflecht der Romanparadigmen von „Engelszungen“ eine programmatische Aufgabe übernimmt: Miro. Dimitré Dinev beginnt und beendet seinen Text jeweils mit einem Kapitel, das den Titel „Miro“ trägt. Die Kapitel lassen sich als Pro- und Epilog verstehen, die den Hauptteil der Geschichte, welcher in der Vergangenheit spielt, umrahmen und in einer übergeordneten, gegenwärtigen Ebene kommentieren. Sie bilden Anfangs- und Endpunkt der Darstellungen und geben Hinweise auf die auktoriale Perspektive.

irgendwo unter den Wolken [...]. Viel wichtiger war jetzt das Leben des italienischen Staatsbürgers Vito Berti. Und Iskren entschied, sich nur um dessen Wohl zu kümmern.“

³⁷⁹ EZ, S. 453f.

„Umgeben von Künstlern, Offizieren und hohen Beamten, von Leuten, die die österreichische Geschichte stumm, doch verlässlicher als jedes Lehrbuch widerspiegelten, ruhte Miro. Er war kein Österreicher. Auch war er weder im Ersten noch im Zweiten Weltkrieg, sondern erst vor kurzem, nämlich am 24.12.2000 gestorben. Wie konnte er einen so prominenten Platz einnehmen? Wer war er?“³⁸⁰

Hinter dem Namen Miro verbirgt sich eine Gestalt, die in ihrer Ambiguität all jene widerstreitenden Inhalte zu vereinen scheint, die für die handelnden Figuren des Romans wesentlich werden. Er wird als Sohn eines unbekanntes, hohen Beamten³⁸¹ in Serbien geboren, verbringt jedoch ein Dasein als Außenseiter. Das „Leben als ewiger Gast“³⁸², das ihm der Erzähler attestiert, deutet seine Beschaffenheit als Beobachter und Zwischengestalt bereits an. In diesem Textbeispiel wird er historisch konnotiert, liegt zwischen Aristokraten und hohen k.u.k. Beamten, Vertretern eines ideologisch zusammenhängenden, einheitlichen Weltbildes. Doch er passt nicht in dieses Bild homogener nationaler Geschichte und Kultur, ist er doch ein „Bastard“ par excellence, dessen Leitmelodie schon zeigt, welche Perspektive auf die Welt von ihm zu erwarten ist: „Meine Mutter ist unter der Erde, mein Vater ist der Staat. Egal, wo ich hingeh, bin ich zuhaus. Egal, wo ich ankomme, bin ich ein Gast.“³⁸³ Miro ist der bekehrte Verbrecher, der am Ende seiner Laufbahn die Richtung wechselt und beginnt, als „Engel aller Einwanderer und Flüchtlinge“³⁸⁴ Gutes zu tun. Zugleich fungiert er in der Erzählung als Konnex zwischen Iskren und Svetljo, die sich an seinem Grab treffen.³⁸⁵ Er ist aber auch der „Agent“ des Erzählers, dessen Aufgabe es ist, eine Gegenposition zum als kollektiv erachteten Gedächtnis zu markieren. Diese Interaktion zwischen der pädagogischen Vergangenheit und der performativen Gegenwart, die Homi Bhabha „Doppelzeit“ nennt, wird zum programmatischen Leitmotiv des gesamten Romans. In der Person Miro wird der Blickwinkel des Autors Dimitré Dinev auf die Handlung deutlich: Nicht die heldenhafte Geschichte, wie sie auf den Grabsteinen jener Toten zu finden ist, oder die Geschichte eines herkömmlichen Helden (den uns der Roman ohnehin vorenthält) sind Motivation oder Ziel der Darstellung, sondern die Eröffnung einer dezentralen Perspektive, die den Blick auf die Vergangenheit schärft, neu wirft und die Ergebnisse re–interpretiert. Dabei thematisiert sie den Konflikt von herrschenden Ideologien (dem Pädagogischen) und beherrschten Ideen (dem

³⁸⁰ EZ, S. 8.

³⁸¹ Seine Mutter wird im Gefängnis geschwängert. Siehe EZ, S. 8.

³⁸² EZ, S. 9.

³⁸³ EZ, S. 10.

³⁸⁴ EZ, S. 583.

³⁸⁵ Svetljo bittet Miro um seinen Beistand, denn er hat weder Geld noch Unterkunft. Iskren hingegen lehnt es ab, sich dem Aberglauben hinzugeben, er verweigert die Aussprache.

Performativen), insofern sie ihn als Grundkonsens des Erzählens einer gespaltenen Realität akzeptiert und mit zentralen Motiven des menschlichen Daseins³⁸⁶ verknüpft.

Miros Läuterung zum Wohltäter entspricht dem Werdegang eines Menschen, dessen egoistisches Lebensprinzip in eine der Gemeinschaft verpflichtete (sozialistische) Lebenseinstellung verkehrt wird. Insofern ist er auch Teil der ideologischen Strömungen, die den Roman durchsetzen. Er vollzieht seinen Wandel jedoch jenseits herkömmlicher gesellschaftlicher Muster und bewegt sich dabei „evolutionär“ und ohne Identitätsverlust vorwärts. Als Gegenpol jenes vereinheitlichenden Prozesses gelesen, der zuerst in den Machenschaften der Partei, später in den doppelemoralischen Handlungsweisen des Kapitalismus wirksam wird, erlangt die Figur Miros die Qualitäten eines Erzählers. Sie transportiert dessen Perspektive aus der Distanz symbolisch auf das zu Erzählende. Miro befindet sich sowohl auf der Ebene des mythischen, wie des analytischen Darstellens. Mit den ihn umgebenden Toten hat er nur das Eine gemein, dass er selbst zur Projektionsfläche menschlicher Vorstellungen wird. Jedoch passiert dies nicht – und das ist ein wesentlicher Unterschied zu den historisch konnotierten Toten – im Rekurs auf eine konstruierte Historie, sondern als ein in der Gegenwart ablaufender Prozess der Ritualisierung.

Durch seine Verflechtung als mitteilbare Figur der Erzählhaltung³⁸⁷ mit den Paradigmen des Romans nimmt er Anleihe an verschiedene Erzähltraditionen wie etwa der Volkserzählungen, der Sagenwelt und des Aberglaubens. Darüber hinaus gibt er uns durch seine Konsistenz einen wichtigen Hinweis zum Auftrag von Literatur, wie sie Dimitré Dinev versteht.

„Man konnte beobachten, wie Menschen verschiedener Völker immer wieder an sein Grab kamen, eine Weile vor ihm stehenblieben und ihre unsicheren Schatten auf den Grabstein legten. Danach nahmen sie sie wieder mit, legten statt dessen Blumen darauf und gingen.“³⁸⁸

³⁸⁶ In dieser Hinsicht wäre eine Untersuchung der mythologischen Strukturen von „Engelszungen“ anzuregen. Ich erwähne in der vorliegenden Arbeit die christliche Konnotation Miros nur oberflächlich. Auch die Rolle Jordan Apostolovs ist mythischer Natur. Erwähnen möchte ich außerdem eine Diesseits-Jenseits-Dichotomie, die in ausgedehnten Darstellungen von Friedhöfen Ausdruck findet.

³⁸⁷ Er ist nicht tatsächlich eine klassische Erzählerfigur, wie es etwa die Erzählhaltung eines Rafik Schami zuließe. Vielmehr ist er ein vom Autor nach außen projiziertes Abbildungsfeld für Paradigmen, ein Avatar, durch den es dem Autor gelingt, die Geschichte zu betreten. In dieser Funktion übernimmt er innerhalb des Romans die Perspektiven des Autors im Hinblick auf den Zweck seines literarischen Schaffens und des literarische Schaffens generell. Er kann jedoch nicht als Erzähler gesehen werden, weil er nicht als solcher zur Sprache kommt.

³⁸⁸ EZ, S. 11.

Miro ist der Knotenpunkt vieler Motive des Romans, an seinem Grab wird die Geschichte als Lebensbeichte erzählt.³⁸⁹ Er ist der paradigmatische Ort des Sprechens selbst, das Sinnbild des *Vermittlers*, dem die Aufgabe zukommt, als Projektionsfläche verschiedener Perspektiven zu fungieren. Dimitré Dinev stellt ihn in den Dienst einer xenographischen Vorstellung von Historie, die dezentral und antihierarchisch mit der gesamten Handlung interagiert. In Miro kommt sie explizit zur Sprache und darin erweist sich die Funktion der Figur für die Programmatik der Erzählhaltung: Sie ist selbst nur Gast in verschiedenen gesellschaftlichen Dimensionen, die den Roman konstituieren, die seine Perspektiven bestimmen und öffnen für die noch folgenden Inhalte.

Im Gegensatz zu Iskren, der sich am Ende des Romans mehr und mehr in den eigenen Identitätswechsellern verliert, hat Miro die Integrität seiner Identität bewahrt, sie jedoch durch einen Läuterungsprozess abgelegt. Der Samariter mit verbrecherischer Vergangenheit und heiliger Gegenwart vereint in seiner Person Gegensätze vor allem ethischer Natur. Er war zunächst Gewalttäter und Zuhälter, lebte von den Körpern der Frauen, die sich für ihn verkauften, und schließlich ist eine Frau, Radost, mitverantwortlich für seine Wandlung. Als Helfer gibt er diesen Prostituierten die Freiheit wieder und versorgt sie mit einer gesicherten Existenz. Er entspringt dem Graubereich der Ideologien und Weltanschauungen, den die Söhne als Abkömmlinge einer fraktalen Realität mit verkörpern, während den Vätern in ihrem ideologischen Starrsinn diese Entwicklung verwehrt ist. Seine Bekehrung zum Guten transformiert Miro zum mythischen Fremden, doch dieser Mythos ist mit der Gewalt einer bewegten Historie ebenso verknüpft, wie er das gesellschaftliche Jenseits widerspiegelt, dem Miro als Differenzfigur entwächst.

Er vermittelt zwischen jenen geordnet schwarz–weißen Vorstellungen der dominanten Vätergeneration und ist zugleich Übermittler einer Doppelperspektive, wie sie die beiden Protagonisten verkörpern: Iskren auf egoistische und Svetljo auf gemeinschaftsorientierte Weise. Zudem schlägt er die Brücke vom Jenseits ins Diesseits. Vergleicht man ihn mit der Mittlerfigur Valentin Samani aus Rafik Schamis „Reise zwischen Nacht und Morgen“, so fallen frappante Ähnlichkeiten auf: die Verbindung der Figur mit biblischen Topoi, die Vereinigung gegensätzlicher Strömungen in einer überhöhten Figur, die Nähe beider zum Generationenkonflikt, dessen Summe sie sozusagen darstellen.

Mit Miro ist das katholische Motiv des Gottessohnes Jesus Christus verbunden, dem er in ironischer Weise nahe steht. Seine Mutter, die ihm eine Dornenkrone „[...] geflochten und auf

³⁸⁹ Obwohl es nicht explizit formuliert wird, ist aus dem Zusammenhang erkennbar, dass die Geschichte über Svetljo hier begonnen und beendet wird. Dieser sucht das Grab Miros auf, um ihm sein Herz auszuschütten und sein Leben zu erzählen.

den Kopf gedrückt hatte[...]“³⁹⁰, wird dafür „[...] in eine psychiatrische Anstalt eingeliefert“³⁹¹. Und er selbst scherzt, dass ihn eine Jungfrau geboren hätte.³⁹² Diese pseudo-katholischen Zuweisungen weisen auf eine zweifelhafte Herkunft hin und erinnern an das Identitätsspiel, das in „Wechselbäder“ so vortrefflich zugespitzt wird.

Miro agiert in zweierlei Hinsicht aus dem bereits erwähnten menschlichen Jenseits: aus jenem Abseits der Gesellschaft, die ihn als „Tschusch“ oder „Ausländer“³⁹³ weder zu Lebzeiten noch im Tod akzeptiert, weil sie ihn einer Teilnahme für unwürdig hält, und aus jenem metaphysischen Jenseits, dem er ironisiert und nahezu messianisch entsteigt. Er wird zu einer engelsgleichen, übernationalen Figur, die mit metaphysischer Kraft zu helfen vermag. Er vollzieht damit eine mehrfache Grenzüberschreitung: Indem es ihm gelingt, seine soziale und seelische Armut zu überwinden, lebt er ein zuerst verbrecherisches, egozentrisches Leben. Nachdem er auf Radost trifft, die ihn auf der Straße wegen seiner Tätigkeit als Zuhälter beschimpft, ändert sich sein ganzes Leben. In Jordan Apostolov, der seinerseits eine fast parallele metaphysische Säuberung durchmacht, findet Miro ein ihm ähnliches Leben. Doch kann er dem Schicksal seines früheren Daseins nicht entkommen: Miro wird im Auftrag von Iskren ermordet, sein Mörder ist „der Rote“, ein Söldner, der sein Handwerk beim bulgarischen Staatssicherheitsdienst gelernt hat. Die Vermutung liegt nahe, dass es sich bei dem Roten um Jordan Apostolov handelt. Aufgelöst wird diese Vermutung jedoch nicht. Der Anschlag kommt jedoch nicht auf die gewünschte Weise zu Stande und Apostolov beginnt die Stimmen seiner Vergangenheit, die Stimmen der von ihm „Befragten“ zu hören. Im Wahn begibt er sich in eine Hütte in den Bergen, um zu sterben, wird jedoch von Hirten gefunden und gepflegt. Nach und nach verbreitet sich das Gerücht, dass er heilen könne, und Menschen beginnen zu ihm zu pilgern. Unter ihnen Miro, der sein Leben nach dem Besuch bei Jordan³⁹⁴ grundlegend ändert. Die Metamorphose beider Figuren ist augenscheinlich: In einem Läuterungsprozess verkehrt sich ihr Charakter und beide entwickeln helfende Fähigkeiten. Ob dies nun ausschließlich Produkt des menschlichen Aberglaubens ist, wie Apostolov mutmaßt, („[...] ,Sie haben mich selber erschaffen, und wenn es überhaupt eine heilende Kraft hier gibt, dann ist das ihre eigene...“³⁹⁵) oder höheren Weihen dient, wie in der Figur Miro vom Verfasser des Textes realisiert, ist eine Frage, die zu jener Dichotomie

³⁹⁰ EZ, S. 11.

³⁹¹ Ibid.

³⁹² EZ, S. 8.

³⁹³ Ibid.

³⁹⁴ Miro's Metamorphose vollzieht sich in drei Schritten. Zunächst lässt Miro aus freien Stücken die ihm Untergebenen und Prostituierten frei. Danach will er Radost ermorden, tut es jedoch nicht, sondern fährt zu Jordan Apostolov, der wiederum Miro bittet, ihn zu töten. Miro lehnt ab und vollzieht die Läuterung, die ihm den Aufstieg in höhere Sphären ermöglicht.

³⁹⁵ EZ, S. 582.

führt, die sich latent im Text finden lässt: die Dichotomie zwischen Mythos und Regime, Aberglauben und Diktatur, Ideologie und Theologie. Indem er über den Tod hinaus wirkt, erhält Miro die Freiheit, jenseits dieser Grenzen zu handeln. Wer die Grenzen annimmt – wie es Iskren tut – bleibt Opfer der Lebensumstände, wer sie hinter sich lässt, dem ist der Aufstieg in eine höhere Identität möglich, die nicht von territorialen oder weltanschaulichen Prägungen bestimmt ist, sondern diese Dimensionen relativiert. Diese Vorstellung des Überwindens kultureller Prägungen ist verbunden mit dem Bewusstsein, dass xenographische Literatur die Fähigkeit und Aufgabe besitzt, perspektivische Gegenmodelle zu liefern. Miro ist mehrdeutig und multiperspektivisch. In verschiedenen Momenten der Erzählung trifft er auf die Protagonisten und wird Teil ihres Lebens.³⁹⁶ Er bildet den Punkt, an dem sich alle Personen in ihren Widersprüchlichkeiten vereinen und sammeln in sich sowohl reale als auch mythische Grenzmetaphern. In seiner Gestalt verdeutlichen sich die Ziele und Werte des Romans, indem er als Prototyp des Fremden auf mehrere Grenzen zugleich stößt, diese aber überwindet und zu einem höheren (mythischen) Dasein aufsteigt.

Miro deutet damit eine Perspektive des Romans auf sich selbst an, die bislang unerwähnt geblieben ist: „Er [der interkulturelle Roman, Anm. d. Verf.] erlaubt es, das Eigene und das Fremde paritätisch zu erforschen und zu vermitteln. Dies geschieht in erster Linie dadurch, daß das Fremde von jeder Funktionalisierung gegenüber dem Eigenen befreit wird. [...] Das Fremde ist kein Spiegel mehr, in dem man das Eigene erkennt. Und dies geschieht, indem das Eigene von jeder Verantwortung gegenüber dem Fremden befreit wird. Das Eigene steht nicht mehr unter dem Zwang, das Fremde zu tragen, gerade weil das Vorgehen reversibel ist.“³⁹⁷ Und Miro, der über das Jenseits hinweg auch seine Schuld an den Menschen abarbeitet, agiert losgelöst von den Grenzen einer territorial verhafteten oder dem *Ius Sanguis* ergebenden Vorstellung von Herkunft und Abstammung. Vielleicht ist er das Oberhaupt einer transnationalen Familie aus Gleichgesinnten, die ihr Leben in ständiger Bewegung und legaler Unsicherheit verbringen. Sollte dies der Fall sein, so ist er mit Valentin Samani am gleichen Tisch zu finden, denn beide arbeiten im wesentlichen am selben Konzept des Sich-LoslöSENS von überholten Vorstellungen und nationalen Lebensweisen.

³⁹⁶ Siehe EZ, S. 469f. oder EZ, S. 532.

³⁹⁷ Chiellino, S. 54.

4. Zusammenfassung

Die Kategorie der xenographischen Literatur, die ich in ihren Grundzügen zu entwerfen versucht habe, ist als mögliche Reaktion der Literaturwissenschaft auf ein sich entwickelndes, komplexes Feld gegenwärtiger Literaturproduktion gedacht. Bestimmt wird diese Praxis des Darstellens von Kultur und kultureller Handlungsweisen sowohl von universalistischen als auch partikularistischen Denkströmungen, deren zwiespältiger Einfluss auf die von mir behandelten Autoren wesentlich an der Konzeption einer Art des Schreibens beteiligt ist, das die Dichotomie von „fremd“ und „eigen“ zu seinem Grundkonsens macht. Ihm stelle ich die Notwendigkeit einer in ebensolchem Maße an dieser Dichotomie geschulten und orientierten Literaturwissenschaft gegenüber, die mithilfe transdisziplinärer Maßnahmen eine möglichst vorurteilsfreie Annäherung an den Gegenstand versucht.

Es existieren mehrere Problemfelder, die sich während der Lektüre der Texte von Rafik Schami und Dimitré Dinev ergeben haben. Zunächst war es mein Anliegen, eine allgemeine historische Ansicht des europäischen Fremd- und Selbstverständnisses zu vermitteln, indem ich zuvorderst die deutsche Sprache und danach das Selbstverständnis der europäischen Wahrnehmung vom Fremden thematisiert habe. Die Frage nach dem kulturellen Kontext einer Hermeneutik von xenographischer Literatur stellt sich unweigerlich, will man der von uns im Zuge der xenographischen Lesart aufgestellten Forderung nach Selbstreflexion in adäquater Weise nachkommen. Ebenso unabdingbar erscheint es, die xenographische Kategoriebildung hinkünftig detailliert im Kontext der Eurozentrismusdebatte zu diskutieren, weil sie sich in ihrem momentanen Stadium nach wie vor auf europäische Begrifflichkeiten stützt.

Rafik Schami und Dimitré Dinev veröffentlichen nach ihrer Ankunft in Deutschland bzw. Österreich in einem ihnen zunächst unbekanntem Umfeld, das sie mit neuen, spannungsgeladenen Thematiken konfrontiert und zu literarischen Reaktionen zwingt. Die Forderungen dieses Umfeldes (der deutschen und österreichischen Gesellschaft im Speziellen, der europäischen im Allgemeinen), die sich zumeist an verhaltens-, glaubens-, gruppen- und markt- bzw. machtspezifischen Kodices orientieren, welche zu ihrem Großteil vor der Ankunft der Kulturproduzenten bestanden haben und aus der Geschichte eines (konstruierten) Kulturraumes entstanden sind, geben Anlass genug, einerseits die Entwicklung der deutschen und österreichischen Kultur³⁹⁸ zu hinterfragen, die deutsche Sprache als solche in diesen Prozess einzubinden, sowie andererseits die Rolle der Germanistik darin zu problematisieren.

³⁹⁸ Ein mit Vorbehalt von mir verwendetes Prädikat, das es vor allem zu problematisieren gilt.

Als Basis hierfür dient uns ein der Xenologie entlehnter Kultur-Begriff, der diese in sich widersprüchlichen Auffassungen von kulturellem Sein als kulturelle Brüche bestehen lässt. Grundlegend ist festzustellen, dass sich das Deutschsprachige der Kernländer³⁹⁹ unter dem Einfluss eines seit dem Spätmittelalter wirksamen Vereinheitlichungsprozesses in gewisser Weise gegen jenes Außer-kulturelle, vermeintlich Fremde verhärtet hat, das im Mittelpunkt unserer Darstellung steht. Sowohl die deutsche Sprache, die insbesondere seit dem 19. Jahrhundert einer territorial-völkischen Ideologisierung ausgesetzt war, als auch die daraus resultierenden, tendenziell diskriminierenden philologischen Strukturen zeigen eine bestimmende Ignoranz gegenüber fremdkulturellen Aspekten innerhalb der eigenen, als geschlossen wahrgenommenen Kultur. Die „imperiale Tendenz“⁴⁰⁰, die Michael Schmidt der deutschen Germanistik des 19. und 20. Jahrhunderts attestiert, wird von mir als koloniale Handlungs- und Denkweise beschrieben, der vor allem an einem gelegen ist: der Bekehrung fremdkultureller Inhalte in Verbindung mit der europäischen Vorstellung von Fortschritt und Hochkultur. Insofern reiht sie sich in die eurozentristische Praxis anderer Kolonialstaaten ein, wenngleich ihre Taktiken eigene sind.

Die gute Nachricht ist, dass diese Verhärtungen sich langsam zu lösen beginnen. Das Bewusstsein eigenkulturellen Fremdtexten gegenüber steigt⁴⁰¹, ebenso die Akzeptanz der deutschsprachigen Literaturlandschaft und -wissenschaft hinsichtlich der Mannigfaltigkeit an literarischen Produkten dieser Provenienz. Das, was man optimistisch die Öffnung des Eigenen nennen könnte, hängt vor allem mit der wachsenden Zahl an MigrantInnen bzw. Menschen mit migrantischem Hintergrund zusammen, die in einem kulturellen Interim existieren, ist aber auch das Ergebnis stetiger Emanzipationsbemühungen seitens der „Gäste“ im eigenen Heimatland. Es sei hier an die Aktionen des PoLiKunst-Vereins erinnert, der zu Beginn der 1980er Jahre wesentlich am Prozess der Wahrnehmung anderskultureller Alltagswelten beteiligt war und über den Terminus der „Gastarbeiterliteratur“ oder „Literatur der Betroffenheit“ erstmals den Dialog mit der Mehrheit anstrebte. Die Auflösung des PoLiKunst-Vereins, sowie die daraus sich ergebende Vereinzelung der Autoren und Konzepte, muss auch als Konsequenz eines sich anbahnenden Polylogs gedeutet werden, der

³⁹⁹ Gemeint sind Österreich, die BRD und die Schweiz.

⁴⁰⁰ Schmidt, Michael: Deutsche Literatur zwischen „Verbindlichkeit der Sprache“ und „kleiner Literatur“. In: Heinrich Detering und Krämer, Herbert (Hg): Kulturelle Identitäten in der deutschen Literatur des 20. Jahrhunderts. Frankfurt a.M., Paris, Wien u.a. 1998. (= Peter Lang Verlag, Osloer Beiträge zur Germanistik Bd. 19). S. 12.

⁴⁰¹ Das wachsende Interesse und der literarische Erfolg verschiedener Entrepreneure (z.B. Feridun Zaimoglu, Alma Hadzibeganovic, Julya Rabinowich) der jüngeren Literatur in Österreich und Deutschland zeigen dies eindrucksvoll.

dazu führt, dass weder die Mehrheits-, noch die Minderheitsgesellschaft weiter als homogene Gruppen für sich bestehen können.

In diesem Zusammenhang stelle ich den von mir aufgeworfenen Terminus der „Xenographie“ im literaturwissenschaftlichen Kontext zur Diskussion. Er wendet sich gegen die erwähnte Homogenität ebenso, wie er sich als Relativierung des von Irmgard Ackermann geprägten Begriffes der „Gastarbeiterliteratur“ versteht, dessen biographischer Ansatz einer stimmigen Interpretation xenographischer Literatur abträglich erscheint. Er tut dies in mehrfacher Hinsicht: Indem er die biographische Konstante als Hauptkriterium heranzieht, schließt er unweigerlich jene aus, die nur migrantischen Hintergrund haben, nicht jedoch selbst emigriert sind; er missachtet die literarischen Erzeugnisse autochthoner Minderheiten; werkimmanente und gruppenspezifische Kriterien kommen in ihm nicht zur Sprache.

Das Konzept der Xenographie als solches beinhaltet wesentliche Impulse aus verschiedenen Wissenschaften, denen es grundsätzliche Arbeitsweisen entlehnt. Selbstreflexion und Interdisziplinarität sind hier als die wichtigsten zu nennen, sie sind den etablierten ethnologischen und kulturanthropologischen Ansätzen entnommen. Der Terminus der xenographischen Literatur dient nicht dazu, eine spezielle Personengruppe oder ein herausragendes Merkmal als kategoriebildend anzunehmen, sondern hilft dabei, eine besondere Art des Darstellens und Schreibens zu benennen. Mithin ist xenographische Literatur das Produkt einer interkulturellen Praxis und die Reaktion auf Lebensumstände, die mit migrationskulturellen und minderheitenspezifischen interkulturellen Thematiken zu tun haben. Sie ist Ausdruck eines „Von-der-Grenze-aus-Verstehens“ wie es Homi Bhabha in „Die Verortung der Kultur“ vermerkt, das der Differenzen gewahr wird, sie jedoch in sich zu vereinen versucht. Darin schwingt auch die Vorstellung der „Doppelperspektive des Migranten“⁴⁰² mit, dass Grenzen immer Eigentum zweier oder mehrerer einander (thematisch, territorial, ideologisch) nahe liegender Einheiten sind, die in ihnen die Vereinigung finden. Die Metapher des *Vermittlers*, welcher sich im Dazwischen befindet und den Blick auf alle Seiten hin schärft, trifft hier auf jene des Übersetzers, welcher Inhalte zu übertragen versucht. Sie sind die Akteure der xenographischen Literatur.

Betrachtet man nun die beiden Autoren Rafik Schami und Dimitré Dinev unter diesem Aspekt, so gibt es einige Gemeinsamkeiten. Beide widmen sich in ihren Romanen der Darstellung einer exemplarischen Familiengeschichte, die gekennzeichnet ist durch die Korrosionen einer modernen, als zersplittert erlebten Welt. Sie reagieren darauf mit Geschichten, deren Basiskonflikt die Bewältigung von Grenzsituationen menschlicher,

⁴⁰² Bhabha, S. 7.

symbolischer und ideologischer Natur ist. Damit geht die Kritik an demokratischen Institutionen einher, die vor allem dann ins Zentrum rücken, wenn es um Einreisemodalitäten (Schami) oder die illegale Immigration (Dinev) geht. Besonders die Reizworte „Arbeit“ und „Wechsel“ treten – wenngleich verschieden orchestriert – in den Erzählungen und den Romanen immer wieder zu Tage. Sie sind bestimmende Faktoren der Figuren, die die Texte der Autoren bevölkern, und weisen auf eine zeitlich–räumliche Qualität der Darstellung hin, die ich mit Bhabha als Ergebnis eines Spannungsverhältnisses zwischen dem Pädagogischen und Performativen begreife, das die Literatur „[...] aus der Perspektive einer Doppel–Zeit betrachtet“⁴⁰³ und dessen natürliche Form der von Carmine Chiellino veranschlagte interkulturelle Roman ist.

Damit einhergehend werden Fragen und Ungereimtheiten identitätspolitischer Natur ebenso gestellt, wie die Perspektive auf sie hinterfragt wird. Letztere erhält einen besonderen Stellenwert in der literarischen Verarbeitung, weil sie als Fundament der Darstellung fungiert, diese in der Metaebene begleitet und bisweilen ihre Inhalte kollidieren lässt. Es ist diese Perspektive auf die Differenzen, die Valentin Samani und Miro eröffnen. Sie sind Charaktere, die aus dem Verhältnis von latenter zu angewandter Kultur entstehen (um es mit Carmine Chiellino zu sagen) und ihre Distanz zu den Inhalten bewahren. Das Kriterium der Perspektive muss jedoch auch in der Interaktion mit der Erzählhaltung verstanden werden, die auf einem selbstreflektierenden, nicht eigentlichen Erzähler fußt, der als Avatar des Autors sowohl die Figurenrede kontrolliert, als er auch in die Darstellung des Materials⁴⁰⁴ des Romans eingeht.

Rafik Schami zeigt dabei die Tendenz, sich utopische Zufluchtsorte zu erschaffen, die zeitlich und räumlich jenseits der Welt liegen und nach eigenen Gesetzen des Respekts und Vertrauens funktionieren. Er übernimmt gängige Klischeebilder der westlichen Welt, um sie neu zu verhandeln und die Prozesse dahinter spürbar zu machen, indem er sich exemplarischer Gegensätze bemächtigt und sie zueinander in Beziehung setzt. Dimitré Dinev hingegen betont die Individualität der Protagonisten, die sich in ein Netz aus Ideologie, finanziellen Notlagen und ethisch zweifelhaften Handlungsweisen verstrickt sehen. Für ihn stellen sich der Wechsel der Identität und der daraus resultierende Verlust von Identität als pathologischer Befund über die Beschaffenheit des modernen, migrantischen Lebens dar, das letztlich vor allem von kapitalistischem Konkurrenzdenken beherrscht wird. Am Ende lässt Dinev die Möglichkeiten für sich sprechen, konstruiert in seinen Texten gerne eine Kadenz, die sowohl das schlechte als auch das gute Ende zulässt. Seine Figuren durchbrechen erst in

⁴⁰³ Bhabha, S. 217.

⁴⁰⁴ Gemeint ist alles Nicht-Handelnde wie etwa Inventar, Orte etc.

jenem Moment den Zyklus, in dem sie beginnen, als Gemeinschaft zu existieren. Er deutet damit ein sozialistisches Lebensprinzip an, das von Freundschaft, Genossenschaft und Vertrauen geprägt ist, die er als Lösungsvorschlag anerkennt.

Rafik Schami und Dimitré Dinev sind gleichermaßen an einem Projekt beteiligt, das die passende Form für ein modernes Denken mit dem und über das Fremde anstrebt. Sie verleihen jenen Bestrebungen Ausdruck, die das Eigene öffnen und von der Last der Fremdzuschreibung befreien wollen, indem sie das Wesen der Dichotomie von „fremd“ und „eigen“ durch literarische Mittel erfahrbar machen. Sie stellen den Versuch an, Geschichte jenseits nationaler Strategien zu re-visionieren und den Blick auf die Vergangenheit mit den Perspektiven der Gegenwart zu vereinen. In diesem Sinne arbeiten sie an der Zukunft des Erzählens einer Gesellschaft, die sich ihrem größten Feind stellen muss: sich selbst.

5. Bibliographie

Primärwerke

- Dinev, Dimitré: Die Inschrift. Wien 2001. (= edition exil, andiamo verlag mannheim). 147 S.
- Dinev, Dimitré: Ein Licht über dem Kopf. Wien 2005. (= Deuticke Verlag). Im Text mit der Sigle LÜK bedacht.
- Dinev, Dimitré: Engelszungen. München³ 2006. (= btb Verlag). Im Text mit der Sigle EZ bedacht.
- Schami, Rafik: Die dunkle Seite der Liebe. München, Wien 2004. (= Carl Hanser Verlag).
- Schami, Rafik: Reise zwischen Nacht und Morgen. München⁵ 2006. (= DTV). Im Text mit der Sigle RNM bedacht
- Schami, Rafik: Die Sehnsucht fährt schwarz. Geschichten aus der Fremde. Kiel 1996. (= NeuerMALIK Verlag). 191 S. Im Text mit der Sigle Sfs bedacht.
- Schami, Rafik: Die sieben Siegel der Zunge. In: ders.: Vom Zauber der Zunge. Reden gegen das Verstummen. Frauenfeld 1991. (= Verlag Im Waldgut).

Sekundärwerke

- Aifan, Uta: Über den Umgang mit Exotismus im Werk deutsch-arabischer Autoren der Gegenwart. In: Schenk, Klaus, Almut Todorow und Milan Tvrdík: Migrationsliteratur. Schreibweisen einer interkulturellen Moderne. Tübingen und Basel 2004. (= A. Francke Verlag). S. 205 – 220.
- Amodeo, Immacolata: Die Heimat heißt Babylon. Zur Literatur ausländischer Autoren in der Bundesrepublik Deutschland. Opladen 1996. (= Westdeutscher Verlag).
- Bachtin, Michail M.: Das Wort in der Poesie und das Wort im Roman. In: Grübel, Rainer (Hg.): Michail M. Bachtin. Die Ästhetik des Wortes. Frankfurt a. M. 1979. (= Suhrkamp Verlag). S. 168 – 191.
- Bavar, Amir Mansour: Aspekte der deutschsprachigen Migrationsliteratur. Die Darstellung der Einheimischen bei Alev Tekinay und Rafik Schami. New York 1999. (= Dissertation der Universität von New York).
- Barloewen, Constantin von: Fremdheit und interkulturelle Identität. Überlegungen aus der Sicht der vergleichenden Kulturforschung. In: Wierlacher, Alois (Hg.): Kulturthema Fremdheit. Leitbegriffe und Problemfelder kulturwissenschaftlicher Fremdeheitsforschung. München 1993, (= iudicium Verlag GmbH). S. 297 – 318.
- Bhabha, Homi K.: Einleitung. Verortungen der Kultur. In: Die Verortung der Kultur. Tübingen 2000. (= Stauffenburg Verlag, Stauffenburg discussion Bd. 5). S. 1 – 28.
- Bhabha, Homi K.: DissemiNation. Zeit, narrative Geschichte und die Ränder der modernen

- Nation. In: Die Verortung der Kultur. Tübingen 2000. (= Stauffenburg Verlag, Stauffenburg discussion Bd. 5). S. 207 – 253.
- Bhabha, Homi K.: Die Frage der Identität. In: Hybride Kulturen. Beiträge zur anglo-amerikanischen Multikulturalismusdebatte. Tübingen 1997. (= Stauffenburg Verlag). S. 97 – 122.
- Bhabha, Homi K.: Die Artikulation des Archaischen. Kulturelle Differenz und kolonialer Unsinn. In: Die Verortung der Kultur. Tübingen 2000. (= Stauffenburg Verlag, Stauffenburg discussion Bd. 5). S. 181 – 206.
- Burger, Hannelore: PersonSein. Pass und ‚Identität‘ in der österreichischen Monarchie. In: Müller-Funk, Wolfgang, Peter Plener und Clemens Ruthner (Hg.): Kakanien revisited. Das Eigene und das Fremde (in) der österreichisch-ungarischen Monarchie. Tübingen und Basel 2002. (= A. Francke Verlag). S. 63 – 73.
- Chiellino, Carmine: Der interkulturelle Roman. In: Blioumi, Aglaia (Hg.): Migration und Interkulturalität in neueren literarischen Texten. München 2002. (= iudicium Verlag). S. 41 – 54.
- Derrida, Jacques: Die Einsprachigkeit des Anderen oder die Prothese des Ursprungs. In: Haverkamp, Anselm (Hg.): Die Sprache der Anderen. Übersetzungspolitik zwischen den Kulturen. Frankfurt am Main 1997. (= Fischer Taschenbuch Verlag). S. 13 – 41.
- Derrida, Jacques: Frage des Fremden: vom Fremden kommend. Vierte Sitzung (am 10. Januar 1996). In: ders.: Von der Gastfreundschaft. Wien 2001. (= Passagen Verlag). S. 13 – 57.
- Geiger, Arno: Die Bewältigung der Fremde in den deutschsprachigen Fernreisetexten des Spätmittelalters. Wien 1993. (= Diplomarbeit der geisteswissenschaftlichen Fakultät der Universität Wien).
- Haverkamp, Anselm: Zwischen den Sprachen. Einleitung. In: ders. (Hg.): Die Sprache der Anderen. Übersetzungspolitik zwischen den Kulturen. Frankfurt am Main 1997. (= Fischer Taschenbuch Verlag). S. 7 – 12.
- Heller, Angelika: Das Motiv der Blutrache in Rafik Schamis Roman Die dunkle Seite der Liebe. Wien 2005. (= Diplomarbeit des Institutes für Deutsche Philologie).
- Hinderer, Walter: Das Phantom des Herrn Kannitverstan. Methodische Überlegungen zu einer interkulturellen Literaturwissenschaft als Fremdheitswissenschaft. In: Wierlacher, Alois (Hg.): Kulturthema Fremdheit. Leitbegriffe und Problemfelder kulturwissenschaftlicher Fremdheitsforschung. München 1993, (= iudicium Verlag GmbH). S. 199 – 217.
- Khalil, Iman: Orient–Okzident–Stereotype im Werk arabischer Autoren. In: Howard, Mary: Interkulturelle Konfigurationen. Zur deutschsprachigen Erzählliteratur von Autoren nichtdeutscher Herkunft. München 1997. (= iudicium Verlag). S. 77 – 94.

- Kristeva, Julia: *Fremde sind wir uns selbst*. Frankfurt a.M. 1990. (= Suhrkamp Verlag, Edition Suhrkamp 1604).
- Lüsebrink, Hans-Jürgen: *Von der Faszination zur Wissenssystematisierung: die koloniale Welt im Diskurs der europäischen Aufklärung*. In: ders. (Hg.): *Das Europa der Aufklärung und die außereuropäische koloniale Welt*. Göttingen 2006. (= Wallstein Verlag). S. 9 – 18.
- Marschall, Wolfgang: *Verfremdung und autonome Konstitution. Zur Kategorie des Fremden im Denken des aufgeklärten Jahrhunderts*. In: Schuster, Meinhard (Hg.): *Die Begegnung mit dem Fremden. Wertungen und Wirkungen in Hochkulturen vom Altertum bis zur Gegenwart*. Stuttgart und Leipzig 1996. (= B.G. Teubner, Colloquium Rauricum Bd. 4). S. 245 – 261.
- Müller-Funk, Wolfgang: *Kakanien revisited. Über das Verhältnis von Herrschaft und Kultur*. In: ders., Peter Plener und Clemens Ruthner (Hg.): *Kakanien revisited. Das Eigene und das Fremde (in) der österreichisch-ungarischen Monarchie*. Tübingen und Basel 2002. (= A. Francke Verlag). S. 14 – 32.
- Nolte, Cordula: *Erlebnis und Erinnerung. Fürstliche Pilgerfahrten nach Jerusalem im 15. Jahrhundert*. In: Erfen, Irene und Karl-Heinz Spieß (Hg.): *Fremdheit und Reisen im Mittelalter*. Stuttgart 1997. (= Steiner Verlag). S. 65 – 92.
- Padberg, Lutz E. von: *Unus populus ex diversis gentibus. Gentilismus und Einheit im früheren Mittelalter*. In: Lüth, Christoph, Rudolf W. Keck und Erhard Wiersing (Hg.): *Der Umgang mit dem Fremden in der Vormoderne. Studien zur Akkulturation in bildungshistorischer Sicht*. Köln, Weimar, Wien 1997. (= Böhlau Verlag). S. 155 – 193.
- Ponger, Lisl: *Xenographische Ansichten. Bericht über eine Expedition*. Klagenfurt, Salzburg 1995. (Wieser Verlag).
- Reeg, Ulrike: *Schreiben in der Fremde. Literatur nationaler Minderheiten in der Bundesrepublik Deutschland*. Essen 1988. (= Klartext Verlag).
- Reichelt, Gregor: *Probleme interkultureller Kommunikation bei Rafik Schami*. In: Schenk, Klaus, Almut Todorow und Milan Tvrdík: *Migrationsliteratur. Schreibweisen einer interkulturellen Moderne*. Tübingen und Basel 2004. (= A. Francke Verlag). S. 221 – 232.
- Riegler, Roxane: *Das verborgene sichtbar machen: Selbstdarstellung von ethnischen Minderheiten in der Österreichischen Literatur der Neunziger Jahre*. Maryland 2003. (= Dissertation der Universität von Maryland).
- Ritter, Alexander: *Deutschsprachige Literatur des Auslands. Perspektiven germanistischer Analyse, Beurteilung und Ausgabenstellung*. In: ders.: *Deutsche Minderheitenliteraturen. Regionalliterarische und interkulturelle Perspektiven der Kritik. Mit einer Bibliographie zur Forschung 1970 – 2000*. München 2001. (= Verlag Südostdeutsches Kulturwerk).
- Ritter, Alexander: *Germanistik ohne schlechtes Gewissen. Unterbrochener Diskurs zur*

- Minderheitenliteratur und die Erneuerung wissenschaftlicher Rezeption. In: ders.: Deutsche Minderheitenliteraturen. Regionalliterarische und interkulturelle Perspektiven der Kritik. Mit einer Bibliographie zur Forschung 1970 – 2000. München 2001. (= Verlag Südostdeutsches Kulturwerk). S. 46 – 69.
- Ritter, Alexander: Das assimilierte Fremde im Balanceakt des Eigenen. Überlegungen zum Verhältnis von interkultureller Hermeneutik und Minderheitenliteraturen. In: ders.: Deutsche Minderheitenliteraturen. Regionalliterarische und interkulturelle Perspektiven der Kritik. Mit einer Bibliographie zur Forschung 1970 – 2000. München 2001. (= Verlag Südostdeutsches Kulturwerk). S. 89 – 102.
- Röcke, Werner: Wunder der Fremde und der Traum vom Reisen. Darstellungsmuster neuer Welten in Augsburger Frühdrucken des 15./16. Jahrhunderts. In: Berger, Günther und Stephan Kohl (Hg.): Fremderfahrung in Texten des Spätmittelalters und der frühen Neuzeit. Trier 1993. (Wissenschaftlicher Verlag Trier; Literatur Imagination, Realität; Band 7). S. 87 – 102.
- Rösch, Heidi: Migrationsliteratur im interkulturellen Kontext. Eine didaktische Studie zur Literatur von Aras Ören, Aysel Özakin, Franco Biondi und Rafik Schami. Frankfurt am Main 1992. (= Verlag für Interkulturelle Kommunikation, Interdisziplinäre Studien zum Verhältnis von Migrationen, Ethnizität und gesellschaftlicher Multikulturalität, Bd. 5).
- Schmidt, Michael: Deutsche Literatur zwischen „Verbindlichkeit der Sprache“ und „kleiner Literatur“. In: Heinrich Detering und Krämer, Herbert (Hg.): Kulturelle Identitäten in der deutschen Literatur des 20. Jahrhunderts. Frankfurt a.M., Paris, Wien u.a. 1998. (= Peter Lang Verlag, Osloer Beiträge zur Germanistik Bd. 19). 11 – 20 S.
- Schmieder, Felicitas: „...sind sie ganz normale Menschen“? Die Mongolen zwischen individueller Erscheinung und Typus des Fremden in der Wahrnehmung des spätmittelalterlichen Abendlandes. In: Lüth, Christoph, Rudolf W. Keck und Erhard Wiersing (Hg.): Der Umgang mit dem Fremden in der Vormoderne. Studien zur Akkulturation in bildungshistorischer Sicht. Köln, Weimar, Wien 1997. (= Böhlau Verlag). S. 195 – 210.
- Turk, Horst: Alienität und Alterität als Schlüsselbegriffe einer Kultursemantik. Zum Fremdheitsbegriff einer Übersetzungsforschung. In: Wierlacher, Alois (Hg.): Kulturthema Fremdheit. Leitbegriffe und Problemfelder kulturwissenschaftlicher Fremdheitsforschung. München 1993, (= iudicium Verlag GmbH). S. 173 – 217.
- Weinrich, Harald: Fremdsprachen als fremde Sprachen. In.: ders.: Wege der Sprachkultur. Stuttgart 1985. (= Deutsche Verlags-Anstalt). S. 195 – 220.
- Wernicke, Horst: Der Hansekaufmann als Gast in fremden Landen – Aufnahme und Verhalten. In: Erfen, Irene und Karl–Heinz Spieß (Hg.): Fremdheit und Reisen im Mittelalter. Stuttgart 1997. (= Steiner Verlag). S. 177 – 192.

Wierlacher, Alois: Kulturwissenschaftliche Xenologie. Ausgangslage, Leitbegriffe und Problemfelder. In: ders. (Hg.): Kulturthema Fremdheit. Leitbegriffe und Problemfelder kulturwissenschaftlicher Fremdeheitsforschung. München 1993, (= iudicium Verlag GmbH). S. 19 – 112.

Wild, Bettina: Rafik Schami. München 2006. (=dtv portrait).

Internetquellen

<http://lislponger.com/> → „ImagiNative“ Lisl Ponger, Tim Sharp 09/03/2007