

Wir bedanken uns bei unseren Kommilitoninnen, insbesondere Anna Yeliz Schentke, die mit ihren Diskussionsbeiträgen maßgeblich zur Entstehung dieses Hefts beigetragen haben.

Ein besonderer Dank gilt Frau Prof.‘in Dr. Komfort-Hein für die ideelle und finanzielle Unterstützung des gesamten Projekts.

Inhalt

Geleitwort | 7

Larissa Smurago

Kultur: Inter? Multi? Trans? | 9

Elisabeth Helle

Misogynie und Stereotypisierung in Abbas Khiders *Der falsche Inder* | 13

Iris Schultzeis

Interview Transnationalität & -kulturalität in der Literaturwissenschaft | 23

Elisabeth Helle & Shirin Helling

**Jenseits und innerhalb gezogener Grenzen: jüdische Kultur als transnationale
par excellence | 31**

Larissa Smurago

Autorinnen | 40



Geleitwort

Larissa Smurago

Der Begriff der Transnationalität liefert für die Untersuchung des gesellschaftlichen Phänomens einer globalisierten und vernetzten Welt ein Instrumentarium, das dem Umstand Rechnung trägt, dass fast die gesamte Weltbevölkerung – auch wenn gesellschaftlich wie individuell in einem vom ökonomischen Entwicklungsstand abhängigen Maße – jenseits und zugleich innerhalb der Grenzen des Nationalen existiert. Durch den Siegeszug des Internets, die damit einhergehenden Kommunikationsmöglichkeiten und die zunehmende Socialmediafication ist es längst Realität geworden, dass Menschen über Landesgrenzen hinweg miteinander in Kontakt treten, sich austauschen und gemeinsam neue Ideen entwickeln. Die Entstehung einer solch hybriden Kultur, die die Entfaltung globaler Zusammenschlüsse nach Interessen statt bloß nach Herkunft oder Wohnort ermöglicht, kann bisweilen darüber hinwegtäuschen, dass das Konzept der Nation und die Realität von Nationalstaaten dennoch maßgeblich unseren Alltag mitbestimmen. Dies müssen gerade diejenigen immer wieder schmerzlich erfahren, die in der Hoffnung auf ein besseres, freieres Leben in eine andere Nation als die, deren Pass sie besitzen, fliehen oder fliehen wollen. Aber auch innerhalb der Nationen selbst offenbaren sich unheilvolle Dynamiken – sie lassen sich nicht selten auf Fragen der vermeintlichen (Nicht-)Zugehörigkeit zu einer Nation oder Kultur zurückführen. Die Welt, in der wir leben, und ebenso unsere Wahrnehmung von ihr sind zu großen Teilen beeinflusst von der geographischen und politischen Situation, in der wir uns befinden, den Sprachen, die wir sprechen, den Kulturen, denen wir uns zugehörig oder verbunden fühlen.

Diese Entwicklungen prägen zunehmend unsere globalisierte Welt und bedingen die vielerorts schon als Merkmal metropolisierter und urbanisierter Gesellschaften geltenden Mehrfachzugehörigkeiten. Die Feststellung, dass die meisten nicht hermetisch abriegelten Nationen kaum von kultureller Homogenität bestimmt sind, ist jedoch nicht in einer Weise zu interpretieren, die die nationale Zugehörigkeit vollständig von dem abkoppelt, was „im Volksmund“ Kultur oder Mentalität genannt wird. In nicht zu unterschätzendem Maße prägen tradierte Bilder und Vorstellungen von nationalen Identitäten unsere Wahrnehmung der Nationen und Kulturen, die uns selbst nicht aus erster Hand vertraut sind, und bei weitem nicht alle Fälle solcher im Vorfeld getroffenen Urteile sind Vorurteile. Gerade die eigene Bekanntheit mit oder Zugehörigkeit zu einer (nationalen) Kultur erlaubt uns ja häufig die klügsten Beobachtungen und schärfsten Urteile über die sie prägenden Gepflogenheiten. Selbst eine kritische Haltung gegenüber dem, was jeweils als Teil der eignen oder vertrauten nationalen Kultur verstanden wird, setzt eine Auseinandersetzung mit Facetten derselben voraus. Auch nationale Kulturen stellen keine starre Einheit dar; sie stehen unter dem Einfluss unterschiedlichster Prozesse, nicht zuletzt ökonomischer und weltpolitischer Natur.

Was nicht vergessen werden darf: Mehrfachzugehörigkeiten werden nicht von allen Seiten als Bereicherung angesehen und häufig als Bedrohung einer imaginierten und wahlweise ethnisch, kulturell oder national begründeten, vermeintlich homogenen Urgemeinschaft verstanden. Dies führt nicht selten zu Gewalt gegenüber als fremd verstandenen Minoritäten innerhalb der „eigenen“, natio-



nal gefassten Grenzen. Auch sollten vielfältige kulturelle oder nationale Zugehörigkeiten nicht darüber hinwegtäuschen, dass pluralistische Gesellschaften zumeist nicht aus freien, rein auf Neugier und Leidenschaft zurückzuführenden Ortswechselln resultieren. Anders als die Expat- und internationals-Kultur in den Metropolregionen des globalen Nordens suggerieren mag, ist ein Gros der Migrationsbewegungen ursprünglich auf Notsituationen, die zu Aus- und Einwanderung zwangen, zurückzuführen. Berücksichtigt man die fortwährende Vertreibung, Vernichtung und Versklavung zahlreicher Menschengruppen, wird man schmerzlich feststellen müssen, dass Mehrfachzugehörigkeit nicht immer als ausdrücklich positives Moment individueller Identitäten gedeutet werden kann.

Derartige Spannungsverhältnisse werden literarisch äußerst unterschiedlich verarbeitet. Dabei erweist sich der Begriff der Transnationalität im Kontext literaturwissenschaftlicher Debatten nicht nur als einer, der geschilderte Lebensrealitäten und künstlerische Ausgestaltungen widerzuspiegeln vermag, sondern eignet sich zugleich als analytische Kategorie, um der Thematisierung von Vielstimmigkeit und Mehrfachzugehörigkeit in künstlerischen und literarischen Auseinandersetzungen zu begegnen. Diese doppelte Anwendbarkeit des Begriffs ist nur eines der Argumente für seine Nutzung im literatur- und kulturwissenschaftlichen Bereich. Als Thematik, die zuerst in ökonomischen und soziologischen Auseinandersetzungen verhandelt wurde, bietet Transnationalität einen Blick auf Literatur, der die politische Dimension ihrer Entstehungsbedingungen wie Inhalte berücksichtigt. Gleichzeitig erlaubt das Präfix *trans-* nicht einfach nur verschiedene Identitäten, Kulturen oder nationale Zugehörigkeiten zusammen zu verhandeln, sondern über diese hinauszugehen, ohne die Realität der nationalstaatlich ausgerichteten Welt zu verleugnen. Als Analysekategorie bietet Transnationalität genügend Spielraum, um Elemente wie Mehrsprachigkeit, Orts- und Zeitwechsel sowie changierende Perspektiven zu erfassen, wobei die gesellschaftspolitische Dimension solcher Auseinandersetzungen nicht vernachlässigt wird. Diaspora-, Exil- und Fluchterfahrungen kommt dabei ein besonderer Stellenwert zu.

Das vorliegende Heft geht auf einen Begleitkurs zum von Prof.‘in Komfort-Hein im Wintersemester 2020/21 gehaltenen Seminar „Literatur und Transnationalität“ zurück. Im Rahmen des von mir, Larissa Smurago, geleiteten Begleitkurses sind zahlreiche Diskussionen zu politischen, philosophischen und literaturwissenschaftlichen Dimensionen des Konzepts der Transnationalität geführt worden. Die Fülle der vielfältigen Inhalte und Ergebnisse konnte nur zum Teil in diesem Band berücksichtigt werden. Dennoch bietet er als Dokumentation einen guten Querschnitt der behandelten Themen und reflektiert die Kategorie des Transnationalen in einer Weise, die die Studentinnen gemeinsam und für sich erarbeitet haben.

Was Literatur im Einzelnen als transnationale charakterisiert, soll in diesem Heft anhand unterschiedlicher Zugänge untersucht werden. In einer kurzen begriffsklärenden Untersuchung beleuchtet Elisabeth Helle, in welches Verhältnis kulturelle und nationale Aspekte unter Verwendung der verschiedenen Präfixe multi-, inter- und trans- zueinander treten und bei welcher Begrifflichkeit Differenzen und Ähnlichkeiten am deutlichsten berücksichtigt werden. Iris Schultheis verhandelt am Beispiel der Frauenfiguren in Abbas Khiders Roman *Der falsche Inder* weibliche Stereotype und deren kulturelle Kodifizierung. Im Gespräch mit Shirin Helling und Elisabeth Helle erläutern Prof.‘in Susanne Komfort-Hein (Institut für deutsche Literatur und ihre Didaktik, Goethe-Universität Frankfurt) und Prof. Frank Schulze-Engler (Institut für Anglistik, Goethe-Universität Frankfurt), wie das Konzept des Transnationalismus produktiv für die Literaturwissenschaften genutzt werden kann. Zuletzt setze ich mich mit grundlegenden Motiven des Transnationalen in der jüdischen Kultur auseinander.



Kultur: Inter? Multi? Trans?

Elisabeth Helle

Das Thema *Kultur* ist spätestens seit den 70er und 80er Jahren des letzten Jahrhunderts in den Fokus des interdisziplinären wissenschaftlichen Diskurses gerückt. Ausgelöst wurde dieser durch eine im Zuge der Globalisierung zunehmend kleiner werdende Welt.

Zunächst fanden entsprechende Diskussionen weitgehend unreflektiert und mit Bezugnahme auf veraltete Kulturmodelle aus der Anthropologie oder Volkskunde statt. Jedoch wurde schnell deutlich, dass diese den gegenwärtigen gesellschaftlichen Prozessen nicht mehr gerecht werden konnten.¹

Durch die Globalisierung entsteht täglich eine Vielzahl grenzüberschreitender Netzwerke, aus denen neue Kontaktzonen resultieren. Der dadurch angestoßene gesellschaftliche Wandel ist ein multidimensionaler Prozess, der sowohl kulturelle als auch politische, soziale und ökonomische Auswirkungen mit sich bringt und die Zusammenhänge zwischen Lokalem, Regionalem, Nationalem und Globalem verschiebt.² Es ist daher unmöglich geworden, zeitgenössische Kulturen und ihre Entwicklungen ausschließlich innerhalb vermeintlich ethnisch homogener, territorial geschlossener Räume zu definieren und zu erforschen.

Neue Konzepte sind nötig, die die (Zwischen)Räume anerkennen und deren Verflechtungen miteinbeziehen.³ Kulturmodelle müssen grundsätzlich neu entwickelt werden, um den postmodernen Herausforderungen entsprechen zu können und die sich verändernden Lebensrealitäten hinreichend widerzuspiegeln.

Seit den 80er Jahren ist eine Vielzahl an neuen Kulturkonzepten entstanden, die versuchen, unterschiedliche Erscheinungen der sich im Wandel befindenden Weltbevölkerung zu erklären. Dabei etablierten sich interdisziplinär vor allem die Konzepte der Inter-, Multi- und Transkulturalität. Jedoch sind es genau diese Konzepte, die in verschiedenen Kontexten immer wieder undifferenziert behandelt oder synonym verwendet werden.⁴ Um dieser Problematik in der vorliegenden Broschüre entgegenzuwirken und um die Entscheidung der Autorinnen für die Arbeit mit dem Konzept der Transkulturalität zu begründen, soll hier eine kurze Erklärung und Differenzierung der drei Konzepte vorgenommen werden.⁵

Johann Gottfried Herders Philosophie stellt einen entscheidenden Ausgang für das kulturkritische Denken der Neuzeit dar. Auch die Konzepte der Inter- und Multikulturali-

1 Vgl. Bukow, Wolf-Dietrich: Plädoyer für eine Neubestimmung von kulturellen Diskursen innerhalb der postmodernen Entwicklung. In: Neubert, Stefan; Roth, Hans-Joachim; Yildiz, Erol (Hg.): Multikulturalität in der Diskussion. Neuere Beiträge zu einem umstrittenen Konzept. 2. Auflage. Wiesbaden 2008, S.123-148, hier: S. 123.

2 Vgl. Wulf, Christoph: Transkulturalität. In: Bildungsforschung (2020). (Zugang via doi: 10.25539/bildungsforschun.v1i17.295), hier: S. 3.

3 Vgl. Welsch: Was ist eigentlich Transkulturalität? In: Lucyna Darowska, Lüttenberg, Thomas und Claudia Machold. (Hg.): Hochschule als Transkultureller Raum? Bielefeld 2010, S. 39-66, hier S. 39.

4 Vgl. Tunkel, Nora: From Multi to Trans. The Rise of Transcultural Studies. In: Tunkel, Nora (Hg.): (2011): Transcultural Imaginaries: History and Globalization in Contemporary Canadian Literature. Heidelberg 2011, S. 95-118, hier: S. 103.

5 In diesem Beitrag wird aus konzeptionellen Gründen nur auf das Konzept der Transkulturalität eingegangen und nicht auf das der Transnationalität. Beide Konzepte sind eng miteinander verwoben, wobei der Fokus bei der Transnationalität stärker auf den politischen Prozessen liegt. Mehr Informationen zu beiden Konzepten sowie eine klare Differenzierung dieser findet sich in dieser Broschüre auf S. 24. Dort wird in einem Interview nochmals genauer auf die Konzepte eingegangen.



tät bauen auf seinem Kulturverständnis auf.⁶ Herder definiert Kulturen als homogene, in sich geschlossene Kugeln, in welcher „jede Nation [...] ihren *Mittelpunkt* der Glückseligkeit *in sich* [trägt] wie jede Kugel ihren Schwerpunkt!“⁷ Diese externe Abgrenzungs- und interne Homogenitätsregel verhindert eine Verbindung der einen Kugel mit einer anderen, sprich einer Nation mit einer anderen. Darüber hinaus ist Herder der Ansicht, dass sich jede Kultur „von den Kulturen anderer Völker spezifisch unter[scheiden] und distanz[ieren]“⁸ lässt.

Mit diesem Kulturbegriff als Grundlage fokussiert sich die Theorie der Interkulturalität auf den Kontakt *zwischen* den Kulturen.⁹ Wie die Vorsilbe ‚inter‘ (zwischen) andeutet, beschreibt das Konzept zwei Kulturen, die sich in einem Dialog miteinander befinden. Ziel dieses Dialogs ist der Austausch von Ideen und das Erfahren gegenseitiger Akzeptanz.

Fatal ist hierbei, dass kollektive Identität als eindimensional und festgelegt verstanden wird. Damit findet zwischen den am Dialog beteiligten Kulturen nur ein Austausch, nicht aber eine Verbindung statt.¹⁰ Als Resultat dieser Abgrenzung entsteht ein dichotomes Verständnis über das Eigene im Gegensatz zum Fremden. Dies widerspricht der sich immer im Wandel befindenden Lebensrealität, in der *Kulturen* einen wechselseitigen Einfluss aufeinander haben.¹¹ Darüber hinaus hat die Wortwahl Dialog einen beschränkenden Charakter. Auch hier tritt das Problem der in sich abgeschlossenen Kugeln zum Vorschein. Das dialogische Verständnis wird der Lebensrealität nicht gerecht. *Kulturen* kommunizieren nicht als abgeschlossene Einheiten miteinander, vielmehr treffen sie aufeinander, verbinden und transformieren sich zu Neuem.

Das Modell der Multikulturalität legt sein Hauptaugenmerk auf die Veränderungen *innerhalb* der Gesellschaften. Die Idee ist, dass *Kulturen* wie in einem Mosaik innerhalb eines großen Gesamtbildes (der Nation) als kleine Teile nebeneinander existieren. Auch diese *Kulturen* sind in sich geschlossene, homogene Systeme, die miteinander in Kontakt treten können, sich jedoch weiterhin klar voneinander abgrenzen lassen. Jedes Teil bleibt individuell, trägt aber gleichzeitig zu einem Gesamtkunstwerk bei. Damit stellt sich die Frage nach der Dominanz einzelner Teile. So können beispielsweise die dominanten Farben im Mosaik metaphorisch für die Hierarchien innerhalb des Systems interpretiert werden. Eine Gruppe bleibt die dominante, während die anderen marginalisiert werden.¹²

Wie in der kurzen Ausführung über die Konzepte der Inter- und Multikulturalität deutlich geworden ist, prägt Herders Kulturmodell den Diskurs bis heute. Anders als sein Kulturverständnis vermuten lässt, ist es nicht so, dass *Kulturen* sich als monolithische Einheiten gegenüber treten, sondern durchlässige und vermischbare sind, die miteinander in Austausch treten und sich entsprechend verändern.¹³

Das jüngste Konzept dieses Diskurses ist das der Transkulturalität: Es versucht sich klar von einem Kugeldenken abzugrenzen und bemüht sich um eine Anpassung an zeitgenössische Entwicklungen.¹⁴ Die Transkulturalitätstheorie erkennt die Pluralität und Vielfalt des Kulturtransfers an und versteht die globalisierte Welt als eine Welt der „multiple modernities“.¹⁵

Mithilfe dieses Konzepts wird versucht, hegemoniale Diskurse aufzudecken und „hierarchisierenden und exkludierenden Denkfiguren von Unterdrücker und Unterdrückten,

6 Vgl. Welsch, S. 45.

7 Herder: Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit [1774] und Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit (1784-1791) in Welsch, S. 40.

8 Ebd.

9 Vgl. Welsch, S. 45.

10 Vgl. Tunkel, S. 105.

11 Vgl. Welsch, S. 39.

12 Vgl. Tunkel, S. 95.

13 Vgl. Welsch, S. 45.

14 Vgl. Tunkel, S. 104.

15 Schulze-Engler: Theoretical Perspectives, S. 29. In: Tunkel, S. 116.

Zentrum und Peripherie, von Sprachmacht und -ohnmacht¹⁶ entgegenzuwirken.

Wie sich durch die Vorsilbe ‚trans‘ erkennen lässt, wird hier Bewegung und Veränderung über feste Grenzen hinweg suggeriert. Die statischen, unüberwindbaren Grenzen der Multi- und Interkulturalität werden aufgeweicht und eine wechselseitige Veränderung und Beeinflussung der kulturellen Systeme kann so nachgewiesen werden.¹⁷ *Kulturen* werden hier nicht mehr als in sich abgeschlossene Instanzen verstanden. Stattdessen setzen sich alle Instanzen von vornherein aus verschiedenen „Fragmenten“¹⁸ zusammen und sind in sich heterogen. Diese interne Heterogenität ist wiederum nicht festgeschrieben, sondern verändert sich zeit- und kontextabhängig.

Das Konzept der Transkulturalität handelt davon, die kulturelle Diversität zu achten und mit „ethnischen, religiösen, linguistischen und kulturellen Unterschieden demokratisch umzugehen“¹⁹, um zur Entstehung des Friedens beizutragen.

Dadurch möchte es den multidimensionalen Prozessen gerecht werden, welche die zeitgenössischen Lebensrealitäten bestimmen. Dieses Konzept bietet somit Platz für kulturell-hybride, unabgegrenzte Bereiche, in denen Neuentstehungen nicht verhindert oder gar als unmöglich deklariert werden, sondern die Freiheit von Neubildungen sowohl auf individueller als auch gesellschaftlicher Ebene gefördert werden. Diese neuen Räume können als Kontaktzonen durchaus real sein und beinhalten dennoch eine imaginäre Weite.²⁰ So bietet beispielsweise das Internet einen Ort für mögliche Verknüpfungen und Grenzüberschreitungen jenseits physischer Hindernisse und Distanzen. Transkulturalität als Konzept gewährleistet dadurch die Möglichkeit zur Bewegung und Veränderung. In solchen offenen Räumen soll eine Hierarchisierung und Einteilung in dominant und unterlegen nahezu unmöglich werden, um einer ausgrenzenden, in Stereotypen denkenden Gesellschaft entgegenzuwirken. Jedoch, wie im Falle des

Internets, werden letztlich häufig auch nur gesellschaftliche Dominanzstrukturen reproduziert

Das neue Leitbild unserer Gesellschaften sollte, um eine demokratischere Gesellschaft zu ermöglichen, nicht mehr das von Kugeln, sondern das von Geflechtern sein, die sich vielfältig und mehrfach miteinander verweben, sich verbinden und eine Pluralität widerspiegeln.

Die Nutzung des Konzepts der Transkulturalität kann zur Auflösung dichotomer Denkstrukturen führen und leistet einen Beitrag zu einem differenzierten Verständnis von *Kultur(en)*.

.....
16 Albrecht: Interkulturalität. Ein Konzept in der Diskussion. In: Albrecht, Corinna; Bogner, Andrea (Hg.): Tischgespräche: Einladung zu einer interkulturellen Wissenschaft. Bielefeld 2017, S. 53-67, hier: S. 64.

17 Vgl. Wulf, S. 10.

18 Ebd., S. 9.

19 Ebd., S. 4f.

20 Vgl. ebd., S. 10.



Literatur

Albrecht, Corinna: Interkulturalität. Ein Konzept in der Diskussion. In: Albrecht, Corinna; Bogner, Andrea (Hg.): Tischgespräche: Einladung zu einer interkulturellen Wissenschaft. Bielefeld 2017, S. 53-67.

Bukow, Wolf-Dietrich: Plädoyer für eine Neubestimmung von kulturellen Diskursen innerhalb der postmodernen Entwicklung. In: Neubert, Stefan; Roth, Hans-Joachim; Yildiz, Erol (Hg.): Multikulturalität in der Diskussion. Neuere Beiträge zu einem umstrittenen Konzept. 2. Auflage. Wiesbaden 2008, S. 123-148.

Tunkel, Nora: From Multi to Trans. The Rise of Transcultural Studies. In: Tunkel, Nora (Hg.): (2011): Transcultural Imaginaries: History and Globalization in Contemporary Canadian Literature. Heidelberg 2011, S. 95-118.

Welsch, Wolfgang: „Was ist eigentlich Transkulturalität?“ In: Lucyna Darowska, Lüttenberg, Thomas und Claudia Machold. (Hg.): Hochschule als Transkultureller Raum? Bielefeld 2010, S. 39-66.

Wulf, Christoph: Transkulturalität. In: Bildungsforschung (2020). (Zugang via doi: 10.25539/bildungsforschun.v1i17.295, Zugriff am 10.12.2021).





Misogynie und Stereotypisierung in Abbas Khiders *Der falsche Inder*

Iris Schultheis

In Abbas Khiders *Der falsche Inder* stellt der Protagonist der Binnenhandlung auf seiner Flucht immer wieder Vergleiche und Analysen bezüglich der Korrelation vom unterschiedlichen Aussehen von Frauen mit deren Herkunft an. Besonders die „Analyse weiblicher Hinterteile“¹, die uns der Protagonist Rasul als Theorie beschreibt, die jedoch „kaum jemals eine größere Rolle auf dem weiten Feld der internationalen Wissenschaft spielen dürfte“ (KI: S. 44), erinnert stark an kolonialistisches Gedankengut – das „im weiten Feld der internationalen Wissenschaft“ im Gegenteil sehr wohl „eine größere Rolle spielen“ durfte (KI: 44). So lässt sich bereits erahnen, dass hier nicht nur eine Sexualisierung und Objektifizierung von Frauen durch einen irakischstämmigen Geflüchteten vorgenommen wird, sondern die Bedeutungs- und Verweisebene darunter viel weitreichender und facettenreicher ist.

Hinzu kommt, dass Rasuls leibliche Mutter als ‚Zigeunerin‘² beschrieben wird, er selbst folglich Kind einer durch den kolonialistischen Blick pauschalisierten, stereotypisierten und diskriminierten Frauenfigur ist. In dieser Tradition lässt sich auch die Erläuterung seines Vaters sehen: Dieser erklärte bereits dem noch jungen Rasul, dass seine leibliche Mutter eine Prostituierte gewesen sei, der man das Kind nach der Geburt weggenommen und die man dann vertrieben habe. Demnach beginnt schon bei der ersten Frau in Rasuls Leben diese Reduzierung von Frauen auf körperliche und sexualisierte Merkmale und

auf Kennzeichen, die angeblich durch Herkunft bzw. Abstammung bestimmt werden, und geht ihm im wahrsten Sinne des Wortes in Fleisch und Blut über. Diese kontinuierlich auftauchende Misogynie, die die Lesenden stets mit einem mulmigen Gefühl zurücklässt, widerspricht augenscheinlich der Tatsache, dass Khiders Debütroman u. a. 2017 den Adelbert-von-Chamisso-Preis erhielt. Denn dieser Preis sollte der Stereotypisierung und Verallgemeinerung von Menschen nichtdeutscher Sprachherkunft gerade entgegenwirken und entsprechende Autor:innen auszeichnen und als Teil deutscher Literatur inkludieren.

Passend zum Sinn des Chamisso-Preises ordnet sich der Erzähler der Binnenerzählung durch seine intertextuellen Verweise auf bekannte deutschsprachige Werke und Autoren³ immer wieder in eine scheinbar einheitliche, nicht nur deutsche, sondern auch durch den europäischen Blick bestimmte transnationale Kultur ein. Trotzdem scheinen Schilderungen wie die nackten Musen oder das Objektifizieren von Frauen auf den ersten Blick nicht in eine aufgeklärte europäische Kultur- und Literaturtradition zu passen. Deshalb stellt sich folgende Frage: **Wie und aus welchem Grund werden Frauen in *Der falsche Inder* objektifiziert, stereotypisiert und auf körperliche Merkmale reduziert?**

Hierfür werden verschiedene Funktionen und Darstellungsweisen von Frauen im Roman in einen literaturhistorischen und gesellschaftlichen Kontext gesetzt. Grundlegend für viele der Erkenntnisse dieses Essays ist die Arbeit

1 Abbas Khider: *Der falsche Inder*. 3. Auflage. Hamburg 2008. Im Nachfolgenden mit dem Sigel KI abgekürzt.

2 Siehe genaueres zu dem Begriff im Kapitel 3.1. zum Stereotyp ‚Zigeunerin‘. Dieser Begriff wird in diesem Essay nur im direkten Zusammenhang und im Sinne Khiders verwendet und dementsprechend als solcher markiert.

3 Hier wird ausdrücklich nicht von Autor:innen gesprochen, da Khider in seinem Roman lediglich auf männliche deutschsprachige Autoren verweist und somit gleichzeitig aufzeigt, dass in der deutschen Literaturforschung auch erst jüngst verstärkt das Augenmerk auf nicht-männliche Autor:innen gelenkt wird.

Willi Bartholds.⁴ Während dieser in seinem Aufsatz primär die Autorschaftsinszenierung durch die stereotypisierte Darstellungen von Frauen behandelt, wird in dieser Arbeit mithilfe der Erkenntnisse Bartholds versucht eng an der Thematik der Frauenstereotypen zu bleiben. Über Bartholds Arbeit hinaus wird zudem ein Blick auf die (stereotype) Darstellung von ‚südländischen‘ bzw. ‚orientalischen‘ Männern im Kontext der Objektifizierung und Diskriminierung von Frauen im Roman gewagt. Wichtig für den Kontext der nachfolgenden Analysen und Interpretationen ist, dass dieses Essay lediglich eine Perspektive auf den Text Khiders aufzeigt, die nicht der primären Lesart entsprechen muss.

1. Stereotyp ‚Frau als Muse des Literaten‘

Zentral bei der Objektifizierung von Frauen in der Binnenerzählung sind die Tempelträume Rasuls:

Hinter einer Säule versteckt beobachte ich verstohlen die Tochter des Priesters und die Musen, wie sie mit entblößtem Busen vor der Opferstätte zu den Göttern beten. Ich betrachte ihre Brüste, rund, klein und fest. (KI: S. 35)

Diese Szenerie ist es, durch die der Erzähler erstmals inspiriert wird und sofort beginnen muss zu schreiben (KI: S. 36). Im weiteren Verlauf bringen die Geliebten und deren Körper Rasul stets aufs Neue dazu, weitere Texte und Gedichte zu verfassen. So werden alle diese Frauen für den Schriftsteller zu ‚Musen‘. Hierbei erinnern sowohl die Beschreibung des Tempels als „altertümlich“ (KI: S. 35) als auch die Verwendung des Begriffs der Muse an die griechisch-römische Antike. Fortmann-Hijazi interpretiert dieses antike Gebäude in Rasuls Traum als „Ort des Gedächtnisses [und] zeitenthobener Werte“⁵, was den Tempel als Sinnbild einer goldenen

Antike verstehen lässt, die oftmals als fremde und scheinbar ideale Kultur im europäisch geprägten Kulturraum gesehen wird.

Diese Sichtweise bietet zwei Anknüpfungspunkte: Zum einen kann der Tempelraum als ein Verweis auf alte Traditionen gelesen werden – die jedoch nicht zwingend vorbildlich und positiv sein müssen. Diesbezüglich bieten noch heute alte, längst verstaubte und auffällige Traditionen einen sicheren Zufluchtsort für antiquierte Frauenbilder und deren Anhänger:innen. Zum anderen stößt die Verwendung der antiken Bezugspunkte – Tempel und Musen – auch ein Hinterfragen der Stereotypisierung der Antike als scheinbar perfekte und ideale Kultur an.⁶ So wurden Musen in der Antike gerade nicht nur als weibliche Inspirationsquellen angesehen, sondern galten als individuelle Göttinnen, die über den Menschen und demzufolge auch hierarchisch über den Dichter:innen standen, die diese anriefen.⁷ Die Musen wurden zur göttlichen Legitimation des jeweiligen Werkes herangezogen und waren in diesem Zusammenhang vorrangig übernatürliche Wesen, in deren Gnade die jeweiligen Autor:innen und Dichter:innen standen.⁷ Die antiken Schriftsteller:innen verwendeten also die Musen keineswegs nur als Inspirationsquelle – und erst recht nicht im körperlichen und sexualisierten Sinne –, sondern sahen sich vor allem als deren Werkzeug.⁷

Diese Vorstellung änderte sich offensichtlich im Laufe der Geschichte: Bereits während des Mittelalters wurden viele Aspekte sowohl des römischen als auch des griechischen antiken Glaubens nicht mehr beachtet oder u. a. durch Allegorisierung und Rationalisierung der wunderbaren und fantastischen bzw. sogenannten heidnischen Elemente mediävallisiert.⁸ Dies sorgte dafür, dass europäisch geprägte Dichter und Autoren – z. B. in der

4 Willi Barthold: Arabische Märchen zwischen Berlin und München. Migrantenautorschaft, Gender und Stereotypisierung in Abbas Khiders *Der falsche Inder* (2008). In: *The German Quarterly* 93, Heftnummer 1 (2020): S. 70-89. Im Nachfolgenden mit dem Sigel BA abgekürzt.

5 Sarah Fortmann-Hijazi: *Gehen, um zu erinnern. Identitätssuche vor irakischem Hintergrund*: Sherko Fatah, Semier Insayif und Abbas Khider. Bielefeld 2019: S. 219.

6 Den ersten Punkt reißt Fortmann-Hijazi (Fortmann-Hijazi/ *Identitätssuche*: S. 219) nur aus einem positiven Blickwinkel an. Barthold (BA) lässt beide Punkte in seinem Beitrag außen vor und grenzt somit die Kritik an der deutschen und europäischen Literaturtradition in Khiders Roman zu eng ein.

7 Siehe u. a. Juraj Franek: *Invocation of the Muse in Homer and Hesiod: A Cognitive Approach*. In: *Antichthon: Journal of the Australian Society for Classical Studies*, Vol. 52 (2018): S. 8.

8 Dies ist im Forschungsbereich der Älteren Deutschen Literatur allgemein bekannt. Siehe u. a. Elisabeth Lienert: *Deutsche Antikenromane des Mittelalters*. Berlin 2001 (Grundlagen der Germanistik, Bd. 39).



Literaturepoche der Romantik⁹ (BA: S. 76, 80f) – Musen als (teilweise sexualisierte) Inspirationsquelle und somit zwar als wesentlichen Teil ihrer dichterischen Schöpfungen sahen und sehen, jedoch sich selbst diesen Musen nicht wie Gläubige göttlichen Vorbildern und Mächten unterordnen, sondern diese auf ihre anregende Wirkung auf den Autor reduzieren. Noch heute gelesene Dichter wie u. a. Goethe, Hölderlin, Mörike und Novalis haben Musen in ihren Gedichten angerufen, jedoch diese nicht im antiken Sinne beschrieben und verwendet. Damit geht einher, dass Frauen im Allgemeinen oftmals als Inspirationsquelle für künstlerische und literarische Werke verwendet wurden und werden und in diesem Zuge auf ihre körperlichen Merkmale und dementsprechend auf ihre Wirkung auf den jeweiligen Dichter oder Autor reduziert werden (BA: S. 73). Demnach kann nun jede Frau zur Muse gemacht werden und der Begriff entfernt sich immer mehr von seiner eigentlichen Bedeutung.

Indem Rasul den Tempeltraum mit der Sexualisierung der dort auftauchenden Frauen koppelt und diese Frauen zusätzlich in einer romantischen und nicht antiken Bedeutung als Musen bezeichnet, übernimmt er als Außenstehender im Sinne einer Integration in die deutsche und auch europäische Kultur diesen bei vielen deutschen Autoren akzeptierten Blickwinkel auf Frauen¹⁰ und zudem die verfälschte Vorstellung von (antiken) Kulturen. Zugleich stellt er die eigentliche, ursprüngliche Antike in Form des Tempels, der Priestertochter und des Begriffs der Muse mit deren verzerrter Darstellung in der späteren (deutschen) Kultur und Literatur gegenüber und hält damit sowohl den deutschen Literaten als auch den europäisch geprägten Leser:innen einen Spiegel vor.

Es kann also herausgelesen werden, dass im Roman mehrere ineinander verwobene Stufen der europäischen Literaturkultur gespie-

gelt, gebrochen und somit hinterfragt und für die europäisch geprägten Lesenden sichtbar werden: Auf einer ersten allgemeineren Stufe findet sich die Kritik an veralteten Traditionen, die wie baufällige Tempel weiterhin als wertvoll und erhaltenswert angesehen werden und die Misogynie mit dem ‚Das-war-schon-immer-so‘-Argument versuchen zu legitimieren und zu erhalten.

Eine weitere Stufe beinhaltet den seit dem Mittelalter geprägten Blick auf die als einheitlich dargestellte Antike – gibt es doch allein schon eine griechische und eine römische Antike und in diesen jeweils ganz unterschiedliche Strömungen und historische Veränderungen –, deren Werte und Vorstellungen nicht verstanden aber trotzdem teilweise übernommen, infolgedessen falsch und missverständlich dargestellt und so bestenfalls rudimentär verwendet werden.

Anknüpfend an diese Stufe beschreibt die darauffolgende Stufe diese stereotype, einseitige und falsch gedeutete Darstellung von anderen Kulturen – wie z. B. bei dem durch die Kolonialzeit geprägten westlichen Blick auf die östlichen Länder und Kulturen. In diesem Sinne werden nicht nur die antiken Kulturen der Römer:innen und Griech:innen – in deren Ahnenreihe sich Europäer:innen gerne sehen –, sondern auch andere durch den europäisch geprägten Blick marginalisierte Kulturen in der heutigen Zeit in der Lehre und literaturwissenschaftlichen Forschung stereotyp dargestellt – denken wir nur an die ‚Zigeuner:innen‘ oder aber auch an den ‚Orient‘¹¹. Diese Darstellungsweise wird dabei an vielen Stellen durch angebliche wissenschaftliche Belege und verfälschtes historisches Wissen legitimiert – oder erst gar nicht hinterfragt.

Ein letzter Schritt führt nun zum eigentlichen Kern dieses Essays: Denn die gegenwärtig immer noch existierende Akzeptanz der Objektifizierung von Frauen wird sowohl durch die verfälschte Überlieferung schein-

.....
9 Eine weitere Parallele zur Romantik ist laut Barthold (BA: S. 79) die Darstellung Rasuls als Originalgenie im romantischen Sinne. Dies wird im Kontext dieser Arbeit allerdings nicht genauer ausgeführt, da es konkret nichts zur Erläuterung der stereotypisierten Darstellungen von Frauen im Roman selbst beiträgt.

10 Vgl. dazu BA: S. 72.

11 Ähnlich wie der ‚Zigeuner:innen‘Begriff ist meiner Meinung nach auch der ‚Orient‘ ein aus europäischer und westlicher Perspektive entstandenes Konstrukt eines vermeintlich einheitlichen, oftmals muslimischen oder zumindest nichtchristlichen, romantisierten geographischen Gebietes. Deshalb wird dieser Begriff in diesem Essay vor einem kritischen Hintergrund verwendet und entsprechend gekennzeichnet. Siehe bezüglich des ‚Orient‘Begriffs bzw. des damit verbundenen Orientalismus auch Edward W. Said: Orientalismus. Aus dem Englischen von Hans Günter Holl. Frankfurt am Main 2009.

bar immer dagewesener Traditionen als auch durch das Nicht- oder Falschverstehen und -darstellen von anderen Kulturen bedingt und gleichzeitig reproduziert.

Werden beispielsweise Gedichte von Goethe und anderen bekannten deutschsprachigen Autoren im schulischen oder aber auch im universitären Kontext gelesen, gibt es allenfalls eine kurze Randbemerkung zur Objektivierung der Frauen¹² und zur vorurteilsbehafteten und rassistischen Darstellung von anderen Kulturen und Nationen. Dabei gibt es genügend ergänzende und aufklärende Forschung im Bereich der Gender- und auch der Queer Studies, die die stereotypen Denkweisen durchbricht oder zumindest aufzeigt. Jedoch sind diese Beiträge oftmals nicht bekannt und werden dementsprechend selten – in den letzten Jahren aber vermehrt – aufgegriffen und diskutiert. Werden hingegen genau die gleichen Stereotypisierungsmechanismen bei einem muslimischen Geflüchteten herausgelesen, bereitet dies Unbehagen.

2. Stereotyp ‚Triebgesteuerter Südländer‘

Dieses Unbehagen wird ebenfalls dadurch begründet, dass sich viele Europäer:innen als weltoffen und tolerant gegenüber fremden Kulturen wahrnehmen, sich aber gerade unter dieser uninformierten Pseudotoleranz weiterhin tief verwurzelte stereotype Vorurteile gegenüber Anderen und Fremden befinden. Demnach werden z. B. Stereotype wie die der ‚unterdrückten muslimischen Frau‘ oder des ‚triebgesteuerten Südländers‘¹³ reproduziert, jedoch nicht hinterfragt. Im Gegenteil wird die Begründung und Ursache für diese Stereotype bei den stereotypisierten Kulturen gesucht und nicht bei den Personen, die stereotypisieren. Dadurch entsteht die Vorstellung, dass die ‚unterdrückte muslimische Frau‘ und der ‚triebgesteuerte Südländer‘ durch die Art

ihrer Kultur und ihrer Erziehung nur so geprägt werden konnten.

Die klischeehafte Vorstellung von einem muslimischen jungen Mann, der seine sexuellen Triebe nicht zurückhalten kann und gegenüber Frauen übergriffig wird, tritt in der westlichen Welt wiederholt auf (BA: S. 70f).¹⁴ Dabei spielen Vorstellungen vom Islam als frauenfeindlich ausgelebte Religion genauso eine Rolle wie der tief verwurzelte Orientalismus – die durch den Literaturwissenschaftler Edward Said¹⁵ etablierte Bezeichnung für den vorurteilsbehafteten und voreingenommen westlichen Blick auf den sogenannten ‚Orient‘, also den östlichen Erdteil der zu Kolonialzeiten bekannten Welt – und die Vorstellung von einem ‚unkultivierten und heißblütigen Südländer‘ (BA: S. 70f).

Diese durch den Orientalismus geprägten Aspekte finden sich ebenso bei der Darstellung Rasuls und in seinen Handlungen wieder (BA: S. 81), werden aber schließlich in entscheidenden Momenten gebrochen. So betrachtet – wie bereits oben gezeigt – der Protagonist der Binnenhandlung Frauen unverhohlen und begutachtet ihre angeblich markantesten Merkmale: Den Busen und den Hintern. Es fällt aber auf, dass Rasul keine einzige Frau in der gesamten Romanhandlung überfällt oder zu sexuellen Akten zwingt, was vordergründig schon einmal dem Stereotyp des ‚triebgesteuerten Südländers‘ widerspricht.¹⁶ Im Gegenteil beruht alles auf Freiwilligkeit der Frauen, was bedeutet, dass hier zwar das Klischee des ‚triebgesteuerten Südländers‘ angedeutet jedoch nicht ausgeführt wird und infolgedessen die Erwartungshaltung der Lesenden gebrochen wird. Beispielsweise entscheiden sich die Nachbarstöchter in Tripolis aktiv dazu, einen Stein aus ihrer Seite der Wohnungswand zu nehmen, um die Geflüchteten inklusive Rasul in der benachbarten Wohnung an „ihr[em] ge-

.....
12 Vgl. dazu BA: S. 82.

13 Um zu verdeutlichen, dass hier lediglich von Stereotypen gesprochen wird und keinesfalls von einer Lebensrealität, werden diese beiden und auch folgende Begriffe verschiedener hier untersuchter Stereotypen besonders hervorgehoben. Zudem ist die Bezeichnung ‚Südländer‘ der Alltagssprache entnommen, wird jedoch hier genauso kritisch verwendet wie etwa der Begriff des ‚Orient‘.

14 So verweist das Zitat von Gottfried Benn zu Beginn der Binnenhandlung meiner Meinung nach u. a. darauf, dass Geflüchtete und migrierte Personen oftmals ein von der Umwelt „gezeichnete[s] Ich“ (KI: S. 11) aufgedrückt bekommen. Sie werden als die Anderen als Projektionsfläche für Ängste und Wünsche verwendet (vgl. dazu BA: S. 77).

15 Im Nachfolgenden wird der Begriff des Orientalismus nach Suids gleichnamigem Werk verwendet: Edward W. Said: Orientalismus. Aus dem Englischen von Hans Günter Holl. Frankfurt am Main 2009.

16 Vgl. dazu BA: S. 82.



heimnisvolle[n] nächtliche[n] Treiben“ (KI: S. 48f) teilhaben zu lassen. Sie bestimmen, wann das Loch wieder geschlossen wird. Dadurch, dass die Schwestern die Kontrolle über die Situation behalten und zudem ihren Körper ‚öffentlich‘ präsentieren, wird diese sexuelle Darstellung sogar als eine Art Befreiung von den Konventionen des konservativen Landes verstanden.¹⁷

In der Türkei angekommen versucht Rasul eine Beschäftigung zu finden. Ihm wird angeboten als „Lustvermittler“ (KI: S. 91) zu arbeiten. Er entlarvt dieses Jobangebot allerdings direkt als eine Umschreibung für einen Zuhälter und lehnt ab: „Zuhälter oder Lustvermittler. Das macht keinen Unterschied. Dankel!“ (KI: S. 91) Hier lässt sich deutlich die Bestürzung über dieses Arbeitsangebot herauslesen. Zudem beinhaltet diese Textpassage auch eine Kritik an der kapitalisierten Sexarbeit und auch an Sex als Währung. Die Bezeichnung dabei spielt – wie Rasul sagt – keine Rolle. Tatsächlich bezahlt Rasul auch niemals für sexuelle Handlungen und Geschlechtsverkehr. Gemeinsam haben alle Auftritte von Frauen, die sich entweder beim Sex bzw. der Selbstbefriedigung zeigen oder mit Rasul selbst Sex haben, dass keine monetäre Gegenleistung erbracht und der Sex nicht erzwungen wird. Beispielsweise muss eine Frau mit ihrem Körper bezahlen, um durch Menschenschmuggler über die Grenze gebracht zu werden:

Einer von Azads Helfern hat unterwegs erzählt, dass der Ehemann kein Geld hat, und Azad [der Schlepper] hat sie umsonst mitgenommen. Dafür verlangt er aber ein paar Nächte mit der Frau. (KI: S. 87)

Rasul ruft daraufhin zum wiederholten Mal Gott an und befiehlt ihm aus seinem Himmel herunter auf die Erde zu kommen (KI: S. 87). Doch nichts geschieht und der Wütende kann die Aggressionen nur in sich hineinfressen, da er sich – genauso wie der Ehemann der sexuell genötigten Frau – den Schleppern unterordnen muss und von diesen abhängig ist. Dieses Anrufen Gottes lässt sich als eine Kritik an der Untätigkeit Gottes verstehen,

gleichzeitig jedoch ist zu betonen, dass die Religion in diesen Beispielen im Roman niemals als Legitimation für sexualisierte Gewalt missbraucht wird. Das Nicht-Eingreifen des Ehemanns und auch Rasuls selbst, der die Tat und den Gott, der das zulässt, verteufelt, lässt sich als eine Kritik des Schreibers an sich selbst lesen. Er zeigt sich nicht als strahlender Retter, sondern als jemand, der dankbar ist nicht aufzufallen und sicher über eine Staatsgrenze geführt zu werden – egal von wem. Dieser Romanabschnitt lässt sich sowohl als Kritik an der eigenen Kultur und dem eigenen Wertesystem interpretieren als auch als Kritik an einem globalen Nicht-Eingreifen, bei denen Opfern im Moment des Verbrechens nicht geholfen wird.¹⁸

Somit wird durchaus ein differenziertes Bild des vorurteilsbehafteten ‚Südländers‘ aufgezeigt, indem der sich auf der Flucht befindende Erzähler den sexuellen Missbrauch an der Frau als solchen sieht, auf der anderen Seite aber wie alle anderen Anwesenden nicht eingreift (KI: S. 88). Der Schlepper Azad wird als der stereotyp Böse gezeichnet, seine verbrecherische und menschenausnutzende Bösartigkeit wird aber – und das ist im Zusammenhang mit dem Stereotyp ‚triebgesteuerter Südländer‘ zu betonen – nicht auf seine Religion, sein Aussehen oder seine Herkunft zurückgeführt. Stattdessen werden vielmehr die Strukturen betont, in denen Frauen als Prostituierte arbeiten oder mit Geschlechtsverkehr die Flucht ihrer Familie ‚bezahlen‘ und in denen bestimmte Männer zu Personen in Machtpositionen werden, die sie dann ausnutzen. Während Frauen ihre Freiheit und Macht z. B. über das Masturbieren vor Fremden erlangen – was sich als eine Kritik an patriarchalen Strukturen, die teilweise wohl auch erst durch die Kolonialherrschaft in die ‚südlichen Länder‘ gelangten, lesen lässt –, demonstrieren einige Männer hier ihre Macht mithilfe (sexueller) Gewalt gegenüber ihnen Unterlegenen.

Zusammenfassend wird deutlich, dass die sexuellen Erfahrungen von Frauen auf der

.....
17 Vgl. dazu Fortmann-Hijazi/ Identitätssuche: S. 218.

18 Zur Zeit immer häufiger zu sehen auf Social Media, wo z. B. eine dieser Solidaritätswellen durch die #metoo-Bewegung ausgelöst wurde, die im Übrigen durch teilweise Jahrzehnte zurückliegende Vorfälle begründet wurde, bei denen damals viele den Opfern nicht geglaubt oder geholfen hatten.

Flucht differenzierter dargestellt werden:¹⁹ Teilweise sind sie Opfer sexueller Gewalt durch bestimmte Männer in Machtpositionen, teilweise erlangen sie durch Sex die Macht über ihren eigenen Körper zurück. Es ist zusätzlich anzumerken, dass bei all der unterschweligen, spielerischen Kritik an westlichen Wertevorstellungen und Traditionen keineswegs der kritische Blick auf den östlichen Kulturkreis fehlt. Durchaus wird zugegeben, dass ein Teil der westlichen Vorurteile bedingt zutreffen. Die Sexualität ist in vielen muslimischen Ländern ein Tabuthema und ihre Ausübung kann als revolutionärer Akt gewertet werden. Aber auch die Kehrseite der Thematik wird nicht verheimlicht: So kommt es durch (muslimische) Männer zu sexueller Nötigung und Vergewaltigung. Nur ist hierbei zu beachten, dass dies keinesfalls als Bestätigung des westlichen Orientalismus und des damit verbundenen Stereotyps des ‚triebgesteuerten Südländers‘ zu sehen ist. Im Gegenteil wird dieses Stereotyp dadurch gebrochen, dass solche Vorfälle durchaus passieren, jedoch nicht durch die Religion oder die angebliche Zügellosigkeit einer vermeintlich einheitlichen ethnischen Gruppe wie den ‚Südländern‘ verursacht werden, sondern schlussendlich unabhängig von Ethnie, Rasse, Nationalität oder Religion stattfinden. Dies passiert genauso in Deutschland wie im Irak oder auf dem Weg dazwischen. Der Unterschied ist nur, dass Flüchtende dem Ganzen oftmals schutzlos ausgeliefert sind und Frauen hier im Besonderen unter Menschen leiden müssen, die ihre Macht missbrauchen.

Zu betonen ist, dass hier nur wenige Männer als sexuell übergriffig geschildert werden und des Weiteren die männlichen Geflüchteten wie Rasul nicht in den sexuellen Missbrauch eingreifen bzw. nicht aktiv Frauen zu sexuellen Handlungen drängen. Dementsprechend lässt sich die sexistische Einstellung nicht mehr auf eine bestimmte, vermeintlich einheitliche Gruppe wie die ‚Südländer‘ oder aber auch die Flüchtlinge übertragen und wird gebrochen.²⁰

2.1. Grenzüberschreitung und Auflösung des Stereotyps ‚triebgesteuerter Südländer‘ durch queere²¹ Geflüchtete

Neben Frauen, die von sexueller und sexualisierter Gewalt betroffen sind, hebt der Erzähler eine weitere Gruppe hervor, die ebenfalls unter dieser Form von Gewalt und Ausbeutung zu leiden hat. In diesem Zusammenhang ist das wiederkehrende Auftauchen von als männlich gelesenen Personen, die oftmals unter fragwürdigen Bedingungen zu sexuellen Handlungen mit Männern gedrängt werden oder aber unter zumindest zweifelhaften Umständen Geschlechtsverkehr mit Männern haben, zu nennen und genauer zu untersuchen. Der Protagonist lässt sich durch seine Erlebnisse zwar nicht in die Reihe der sexuell ausgebeuteten und missbrauchten Personen einordnen, entkommt entsprechenden Vorfällen aber auch immer nur sehr knapp. Z. B. wird er im Gefängnis in Bughazi fast vergewaltigt (KI: S. 79) und schreibt über seine Erfahrungen und seine Arbeit in Tripolis folgendes: „So war die Neubauwohnung meine Rettung [...]“ (KI: S. 48) vor einem Leben als Sexarbeiter in einem Pornokino. Im Gegensatz zur Frau, die mit dem Menschenschmuggler schlafen muss und davor von keinem geschützt oder verteidigt wird, hat Rasul das Glück, dass er und seine Mitfliehenden im Gefängnis von Bughazi von Abu-Agela gegenüber sexuell übergriffigen Verbrechern beschützt werden. Letztendlich wird bei diesem Punkt keine Differenz zwischen Frauen und Männern aufgemacht – wie man es zuerst vermuten mag –, sondern lediglich der Protagonist als Einzelperson hat Glück. Dies lässt sich an mehreren Beispielen von (queeren) Männern im Roman, die ähnliche Fluchterfahrungen wie Rasul gemacht haben und machen, erkennen. Beispielsweise arbeitet Jamal im bereits erwähnten Pornokino/Café in Tripolis und lässt sich dort vermutlich gegen Bezahlung „von den übelsten Typen besteigen, [...] [die ihn] schlugen oder wer weiß was sonst noch mit ih[m] anstellten.“ (KI: S. 47) Auch Ahmed, den Rasul auf seiner Flucht

19 Vgl. dazu Warda El-Kaddouri: »Gott, rette mich aus der Leere!« Verlust, Religiosität und Radikalisierung in den Fluchtnarrativen von Abbas Khider und Sherko Fatah. In: Thomas Hardtke et. al. (Hg.): Niemandsbuchten und Schutzbefohlene. Flucht-Räume und Flüchtlingsfiguren in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur. Göttingen 2017: S. 42.

20 Laut Barthold (BA: S. 72) schreibt sich der Autor durch die Reproduktion der stereotypen Vorurteile gegenüber muslimischen Geflüchteten ebenfalls in die „westliche[] Kulturtradition“ ein. Meiner Meinung nach ist dies noch zu kurz gegriffen, da sich Khider nur erst scheinbar in diese diskriminierende „Kulturtradition“ des Westens einschreibt, um diese dann von innen heraus zu demaskieren und sich letzten Endes davon auch abgrenzen zu können.

21 Queer wird hier als eine Beschreibung aller Personen außerhalb der cisgender-Heteronormativität verwendet.

vor der Polizei in Tripolis kennenlernt (KI: S. 111f.) und der genauso wie Rasul als hübsch beschrieben wird (u. a. KI: S. 18), endet in Athen als Sexsklave. Obwohl öfter von Homosexuellen als eigener Kategorie oder Personen-Gruppe geschrieben wird, wird z. B. Ahmed als die ‚Frau‘ eines Schleppers bezeichnet (KI: S. 113) und auch die Homosexuellen auf dem Taksim-Platz in Istanbul beschreibt der Erzähler als „eigentlich recht hübsche und adrette »Frauen«.“ (KI: S. 86) Auf diese Art werden queere Personen, die von der Gesellschaft als ursprünglich männlich gelesen werden, durch ihre sexuelle Orientierung zu ‚Frauen‘. Diese Zuschreibung geschieht jedoch nicht vollständig: Durch die Kennzeichnung dieser ‚Frauen‘ mit Anführungszeichen werden sie zu Personen, die zwischen Ausländern und Huren (vgl. KI: S. 106), zwischen Männern und Frauen oder zwischen Verbrechern und Flüchtenden (vgl. KI: S. 79) stehen. Dabei gelangt Rasul selbst immer wieder an die Grenzen dieser Kategorien, indem er sexuellen Übergriffen und der Sexsklaverei nur knapp entgeht²² oder aber z. B. auch ganz explizit durch Dorfbewohner:innen mit einem homosexuellen Rasul verknüpft und gleichgestellt wird (KI: S. 62f.)²³.

Damit wird die Problematik sexueller Übergriffe und der Prostitution von illegalen Migrant:innen und Geflüchteten aufgearbeitet, differenziert und geschlechterübergreifend dargestellt. Nicht nur Frauen auf der Flucht leiden unter Männern, die sie (sexuell) ausbeuten, auch Männer gehören dieser Gruppe an. Deshalb womöglich auch die Bezeichnung dieser Männer als weiblich oder als ‚Frauen‘, da ‚Frau‘ hierbei noch als Kategorie des schwächeren und ausgebeuteten Geschlechts verwendet wird und der Erzähler während sei-

ner Reise diese stereotypen Zuordnungen von Eigenschaften zu bestimmten Geschlechtern nicht völlig ablegen kann und deshalb sich unterwerfende und sexuell versklavte Männer als ‚Frauen‘ einordnet.

Im Zusammenhang damit, dass die Freier von Jamal „ihren Trieb [...] befriedigen“, wird ein Teil des Stereotyps des ‚triebgesteuerten Südländers‘ endgültig ad absurdum geführt: Der den ‚Südländern‘ zugesprochene sexuelle Trieb gegenüber Frauen wird hier nicht mehr an Frauenkörpern, sondern bei Männern ausgelebt. Zudem wird im gleichen Zuge auf die schwierige Situation vieler Geflüchteter aufmerksam gemacht, die sich unabhängig von Sexualität oder Gender prostituieren (müssen). So ist die Prostitution von illegal migrierten Frauen in Europa u. a. durch feministische Forschungen und Perspektiven bekannter und viel besser untersucht. Hingegen wird die Prostitution und sexuelle Ausbeutung von queeren Personen aber auch von heterosexuellen cis-Männern innerhalb der illegalen Migration und Flucht wenig thematisiert.²⁴

Das Stereotyp des ‚triebgesteuerten Südländers‘ wird also differenzierter dargestellt, jedoch nicht völlig negiert, und die Rolle des Opfers wird zusätzlich auch als nicht-weiblich markiert.

3. Stereotyp ‚Exotische Orientalin‘

Mein Hobby »Frauen anschauen« baute ich in Bughazi langsam zu einer Wissenschaft aus, deren grundlegende Theorie ich »Analyse weiblicher Hinterteile« taufte. Zusammen mit einem Landsmann namens Hasan trieb ich mich oft an dem direkt in der Stadtmitte gelegenen Strand Tibisti herum, um die nachmittags dort spazierenden Frauen zu begutach-

22 Diese Grenzüberschreitung zum einen und Auflösen von Grenzen zum anderen passt optimal in das Konzept der Transnationalität, die Khiders Roman durchzieht und hier in Form der Queerness als Überschreitung, Verwischung und Infragestellen von Gender- und Sexualitätsgrenzen dargestellt wird.

23 Interessant wäre es dahingehend genauer zu untersuchen, welche Personen im Roman als Doppelgänger Rasuls benannt werden. So wird Rasul z. B. auch mit einem Drogendealer verwechselt, der ihm „tatsächlich so ähnlich wie ein Ei dem anderen [sieht]“ (KI: S. 20).

24 Ali Almakhlafi hat dazu 2017 einen interessanten online-Artikel veröffentlicht: <https://www.dw.com/de/verzweifelt-und-ent%C3%A4uscht-junge-fl%C3%BChtlinge-prostituieren-sich/a-38567623>, zuletzt zugegriffen am 29.08.2021. Und auch im amerikanischen und englischsprachigen Raum gibt es einige wissenschaftliche Beiträge zu diesem Thema, exemplarisch dazu: Nicole Shepard: Queering intersectionality: encountering the transnational. In: GENDER – Zeitschrift für Geschlecht, Kultur und Gesellschaft, Jahrgang 8, Heftnummer 2 (2016): S. 31-45; ebenfalls folgender Sammelband: Eithne Luibhéid, Lionel Cantú (Hg.): Queer Migrations. Sexuality, U. S. Citizenship and Border Crossings. University of Minnesota Press: Minneapolis/ London 2001.

Wie bereits María do Mar Castro-Varela und Nikita Dhawan kritisieren, wurde und wird im deutschsprachigen Raum bei den Gender Studies oftmals nach dem Muster der cis-Heteronormativität vorgegangen und nur langsam interdisziplinäre Forschung zur Schnittstelle der Queer Studies mit der Migrationsforschung betrieben. Dementsprechend werden Lebensrealitäten vieler Geflüchteter kaum, nicht oder falsch abgebildet (María do Mar Castro-Varela, Nikita Dhawan: Queer mobil? Heteronormativität und Migrationsforschung. In: Helma Lutz (Hg.): Gender mobil? Geschlecht und Migration in transnationalen Räumen. Münster 2009: S. 102-121).

ten. Innerhalb kürzester Zeit gelang es uns, die wesentlichen Unterschiede der verschiedenen Hintern herauszufiltern. Unsere Untersuchungen brachten das Ergebnis, dass die einzelnen Hinterteile ohne große Anstrengung der Nationalität ihrer jeweiligen Besitzerin zugeordnet werden konnten. (KI: S. 44)

Dieser Bericht Rasuls liest sich wie eine Einleitung einer wissenschaftlichen Abhandlung eines: einer Ethnolog:in (BA: S. 82, 84). Stünde nicht der Name Hasan dort, könnte dieser Ausschnitt durchaus ein Teil eines exotischen Berichts z. B. von E. T. A. Hoffmann²⁵ sein. Hier lässt sich also wiederum ein ironischer Verweis auf die (romantische) Orientalismus-Tradition deutschsprachiger Autoren erkennen (BA: S. 80). Doch ist dies nicht nur eine Hommage und Spiegelung deutscher Literatur, sondern ferner die konsequente Übersetzung des rassistischen und kolonialistischen Denkens der westlichen Welt?²⁶

Die Diskriminierung und Bevorzugung des Protagonisten aufgrund seiner äußeren Erscheinung – indem er als Inder gelesen wird und deshalb oftmals Privilegien genießt, obwohl er eigentlich gebürtiger Iraker ist – wendet er hier auf Frauen an. Er reduziert diese auf ihre äußerlichen Merkmale und klassifiziert und kategorisiert sie dementsprechend. Anhand dieser wissenschaftlich anmutenden Kriterien ordnet er die Frauen verschiedenen Nationalitäten zu.²⁷ Dabei werden zum einen Stereotype wiederholt – wie beispielsweise das klischeehafte Bild der dunkelhäutigen „belebteren Orientalin bzw. Südländerin und der mageren, leicht bekleideten Europäerin“.²⁸ Zum anderen werden Frauen wissenschaftlich anmutend nach äußerlichen Merkmalen kategorisiert – genauso wie Tiere nach Gattungskriterien unterteilt und dementsprechend anhand von äußerlichen Merkmalen bestimmten Gruppen und Kategorien zugeordnet wurden.²⁹ Was einigen Lesenden bei der rassistischen Beurteilung des Protagonisten durch Europäer:innen und Deutsche

nicht weiter stören mag, wird hier sichtbar gemacht, indem diese gleiche Methode der Klassifizierung und Diskriminierung nach äußerlichen Merkmalen auf Frauen angewendet wird.

Auf diese Art greift der Erzähler den in der europäischen und deutschen Perspektive verinnerlichten Orientalismus auf und verschiebt lediglich den Blickwinkel – Barthold (BA: S. 77) nennt dies nach Mathew Gumpert Auto-Orientalismus –, um den Lesenden diesen verinnerlichten latenten Rassismus gegenüber Menschen und insbesondere Männern mit dunklerer Hautfarbe vor Augen zu führen. Es wird so der oftmals bewusst oder unbewusst überlesene Rassismus und Sexismus in klassischer deutscher Literatur gespiegelt und entlarvt. Die exotisierende Betrachtungsweise im Rahmen des vor allem in der Literaturepoche der Romantik vorkommenden Orientalismus wird konkret auf als ‚orientalisch‘ gelesene Frauen angewendet, außerdem aber auch erweitert auf westliche Frauen: Insofern wird durch das analytische Betrachten der leicht bekleideten Frauen an der Isar (KI: S. 56) den Lesenden vor Augen geführt, dass nicht nur in muslimisch geprägten Ländern Frauen durch patriarchale Strukturen beeinflusst werden. Denn ebenso weist die Nacktheit laut Barthold (BA: S. 85) auf diese Strukturen in der westlichen Gesellschaft hin. Durch die konsequent durchgeführte „Analyse weiblicher Hinterteile“ werden demzufolge Parallelen in der westlichen und östlichen Kultur aufgezeigt und zugleich der stereotypisierende Blick des Westens auf den Osten reproduziert, überspitzt dargestellt und so demontiert.

3.1. Stereotyp ‚Zigeunerin‘

Wie bereits zu Beginn des Essays erwähnt, zieht sich die ‚Zigeuner:innen‘Motivik in unterschiedlichen Formen durch den ge-

.....
25 Hoffmanns Haimatochare soll hier lediglich als Beispiel dienen. In diesem Werk wird das Beschreiben eines exotischen Tieres mit der Beschreibung einer fremdländischen Frau gleichgesetzt.

26 Barthold (BA: S. 81) verwendet hierbei den Begriff des Ethnosexismus nach Gabriele Dietze, der die durch einen ethnologischen Blick veränderte Form von Sexismus beschreibt.

27 Fortmann-Hijazi/ Identitätssuche: S. 220.

28 Ebd.

29 Ebd.



samten Roman.³⁰ Unbedingt anzumerken ist hierbei, dass die Bezeichnung ‚Zigeuner:in‘ eine Fremdbezeichnung ist und viele unterschiedliche, marginalisierte, verfolgte und ausgegrenzte Personengruppen zusammenfasst, darunter die Sinti und Roma.³¹ Iulia-Karin Patrut³² weist eine Stereotypisierung der ‚Zigeuner:innen‘-Figur in der europäischen Literatur nach. Demzufolge entspricht die ‚Zigeuner:innen‘-Figur, die durch häufige Verwendung in der Literatur und Kunst geprägt wurde, keinesfalls der Lebensrealität und dient vielmehr als Projektionsfläche³³ für Wünsche und Ängste der westlichen Gesellschaft und als personifizierte Imagination des Anderen und Fremden.³⁴

Betrachtet man das Auftreten des ‚Zigeuner:innen‘-Topos bei einer Geliebten Rasuls, lässt sich hierbei nicht nur dessen klišeehafte Verwendung erkennen: Der Begriff „Zigeunerpriestertochter“ verbindet die einseitige Musenfunktion von Frauen in der deutschsprachigen Literatur³⁵ – die Angebetete hat von Rasul „fast einen ganzen Gedichtband allein [gewidmet] bekommen“ (KI: S. 52) – mit der häufigen Verwendung von ‚Zigeunerinnen‘-Figuren als Verkörperung sexuellen Begehrens. Bezeichnenderweise bleibt die hier benannte Zigeunerin namenlos (KI: S. 52). Ihr wird also jegliche Individualität sowohl als Frau als auch als ‚Zigeunerin‘ abgesprochen.

Doch der wahre Kern der ‚Zigeuner:innen‘-Motivik tritt bereits zu Beginn des Romans auf. Frühzeitig wird die vermeintliche ‚Zigeunermutter‘ als Grund dafür angeführt,

dass Rasul anders als die anderen Iraker aussieht (KI: S. 15). Diese Frau, die als Tänzerin und Prostituierte tätig gewesen war, wird von Rasuls Vater als „eine der schönsten Frauen der Welt“ (KI: S. 15) beschrieben. Sowohl den Zigeunerinnen als auch den Zigeunern werden körperliche Schönheit und Attraktivität zugeschrieben (KI: S. 16f).³⁶ Darum fühlt sich Rasul mit diesen auf eine besondere Art verbunden, da er ebenfalls aufgrund seiner helleren Hautfarbe als attraktiver angesehen wird (KI: S. 17).

Sobald sie jedoch das Kind empfangen hatte, wurde sie auf Grund ihres ‚Zigeuner:innen‘-Status vertrieben und ihr wurde Rasul weggenommen (KI: S. 16). Diese Geschichte wird mit einer Selbstverständlichkeit erzählt, die die Lesenden verblüffen mag. So lässt sich hier eindeutig eine verinnerlichte Diskriminierung dieser expliziten Bevölkerungsgruppe erkennen.

Durch die Namensgleichheit der beiden Mütter – beide heißen Selwa (KI: S. 16) – werden Irakerin und ‚Zigeunerin‘ humorvoll³⁷ gleichgestellt. Auf einer abstrakteren Ebene können diese Parallelen zwischen den beiden Selwas auch als eine Art Aufspaltung der Mutter Rasuls in die muslimische Mutter als eine sesshafte und vorbildliche Frau, die sogar während ihrer Schwangerschaft ihren häuslichen Pflichten nachgeht und ihr Kind in der Küche bekommt, und in die ‚Zigeunermutter‘ als umherziehendes Sexobjekt, mit der ein Mann Spaß haben kann, die allerdings keinesfalls ein Kind bekommen geschweige denn großziehen darf, gelesen werden. Auf

.....
30 In diesem Kontext gibt der Erzähler an, dass seine „Schreibergegebnisse [] Zigeunerstämmen [ähneln]“, da sie immer wieder an den unterschiedlichsten Orten verloren gehen (KI: 27). Barthold (BA: 79) benennt ebenfalls die Entwurzelung als Merkmal von sich auf der Flucht befindenden Personen und als Parallele zur ‚Zigeuner:innen‘-Figur.

31 Siehe dazu die Erläuterungen zum Begriff ‚Zigeuner:in‘ durch den Zentralrat Deutscher Sinti und Roma: <https://zentralrat.sintiundroma.de/sintu-und-roma-zigeuner/>, zuletzt zugegriffen am 30.08.2021. U. a. wurden die Jenischen ebenfalls oftmals als ‚Zigeuner:innen‘ bezeichnet. Zur Selbstauffassung der Jenischen und anderer Reisender siehe: <https://jenisches-kulturzentrum.org/>, zuletzt zugegriffen am 30.08.2021.

32 Iulia-Karin Patrut: ‚Zigeuner‘-Figuren. Transnationalität zwischen Stigma und (künstlerischer) Autonomie. In: Doerte Bischoff und Susanne Kömfort-Hein (Hg.): Handbuch Literatur & Transnationalität. Berlin/ Boston 2019, S. 289-305.

33 Bei Khider wird diese Funktion der Projektionsfläche zudem bei dem Stereotyp des Flüchtlings aufgegriffen (siehe dazu Thomas Hardtke et. al.: Räume und Flüchtlingsfiguren in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur. In: Thomas Hardtke et. al. (Hg.): Niemandsbuchten und Schutzbefohlene. Flucht-Räume und Flüchtlingsfiguren in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur. Göttingen 2017: S. 18). Besonders Rasul scheint letztendlich ein Flickenteppich an projizierten Stereotypen und Vorurteilen zu sein.

34 Vgl. Patrut/ ‚Zigeuner‘: S. 289.

35 Siehe dazu Kapitel 1 dieses Essays zum Stereotyp: ‚Frau als Muse des Literaten‘.

36 Augenscheinlich ist dies die einzige zuschreibende Übertragung solcher Attribute sowohl auf Frauen als auch auf Männer einer bestimmten ethnischen Gruppe.

37 Mehrere Forschende haben Khiders Roman einen schelmenhaften Erzählgestus attestiert (siehe u. a. auch Fortmann-Hijazi/ Identitätssuche: S. 191-193).

diese Weise werden beide entgegengesetzten Frauen-Stereotypen in den Mutterfiguren dargestellt und mit der gleichen Namensgebung gebündelt.

Die ‚Zigeunermutter‘ steht sinnbildlich für die in der deutschen und europäischen Literatur verbreitete und verfestigte ziganistische Projektionsfläche, die als westlich geprägtes Stereotyp par excellence den stereotypisierenden und stereotypisierten Rasul zur Welt bringt. Dieser spiegelt im Sinne der Projektion(-sfläche) diese Stereotypen, Diskriminierungen und Vorurteile, indem er räumlich und schriftlich diese von Geburt an von außen eingeschriebene Identität und das durch die Kolonialmächte auch in der ‚orientalen‘ Welt verbreitete Konstrukt zurück nach Europa trägt. So konfrontiert der Protagonist der Binnenhandlung die europäischen und besonders die deutschsprachigen Lesenden mit ihrer diskriminierenden und unhinterfragten kulturellen Vergangenheit und deren gegenwärtigen Auswirkungen.



Literatur

Barthold, Willi: Arabische Märchen zwischen Berlin und München. Migrantenantorschaft, Gender und Stereotypisierung in Abbas Khiders *Der falsche Inder* (2008). In: *The German Quarterly* 93, Heftnummer 1 (2020): S. 70-89.

El-Kaddouri, Warda: »Gott, rette mich aus der Leere!« Verlust, Religiosität und Radikalisierung in den Fluchtnarrativen von Abbas Khider und Sherko Fatah. In: Thomas Hardtke et. al. (Hg.): *Niemandsbuchten und Schutzbefohlene. Flucht-Räume und Flüchtlingsfiguren in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur*. Göttingen 2017: S. 39-51.

Fortmann-Hijazi, Sarah: *Gehen, um zu erinnern. Identitätssuche vor irakischem Hintergrund: Sherko Fatah, Semier Insayif und Abbas Khider*. Bielefeld 2019.

Franek, Juraj: Invocation of the Muse in Homer and Hesiod: A Cognitive Approach. In: *Antichthon: Journal of the Australian Society for Classical Studies*, Vol. 52 (2018), S. 1-22.

Khider, Abbas: *Der falsche Inder*. 3. Auflage. Hamburg 2008.

Patrut, Iulia-Karin: ‚Zigeuner‘Figuren. Transnationalität zwischen Stigma und (künstlerischer) Autonomie. In: Doerte Bischoff und Susanne Komfort-Hein (Hg.): *Handbuch Literatur & Transnationalität*. Berlin/ Boston 2019: S. 289-305.



Interview Transnationalität & -kulturalität in der Literaturwissenschaft

Elisabeth Helle & Shirin Helling

Das Interview fand im Rahmen eines Begleitkurses zu dem Seminar „Literatur und Transnationalität: Gegenwärtige Konstellationen“ statt, welches von Frau Prof.‘in Dr. Komfort-Hein im Wintersemester 2020/21 angeboten wurde. In diesen Veranstaltungen kamen Studierende aus verschiedenen Fachrichtungen zusammen und setzten sich mit den Konzepten der Transnationalität, der Transkulturalität und deren Bedeutung für die Literaturwissenschaften auseinander. Das Interview wurde mit zwei Expert:innen in diesen Themengebieten durchgeführt: Prof.‘in Dr. Susanne Komfort-Hein, Professorin für neuere deutsche Literaturwissenschaften an der Goethe-Universität in Frankfurt am Main, u.a. mit dem Forschungsschwerpunkt Exil- und Transkulturalität, und Prof. Dr. Frank Schulze-Engler, Professor für neue englischsprachige Literaturen und Kulturen, ebenfalls an der Goethe-Universität in Frankfurt am Main, mit Forschungsschwerpunkt Transkulturalität und globalisierte Moderne.

Bitte stellen Sie sich und Ihre aktuellen Forschungsprojekte vor.

Susanne Komfort-Hein:

Ich habe mich in der letzten Zeit mit Exilforschung beschäftigt, die sich in der Germanistik ganz lange noch dominant auf das antifaschistische Paradigma konzentriert hat, zudem Exilliteratur sehr stark als Epochenkonzept gewertet und oft auch hinsichtlich des Konzepts Nation gar nicht weiter pro-

blematisiert hat. Das sind Aspekte, die ich gemeinsam mit einer Kollegin in Hamburg erarbeitet habe. Doerte Bischoff leitet die Berendsohn-Forschungsstelle für Exilforschung. Wir haben uns viel mit transnationalen Prozessen beschäftigt, genau an den Stellen, an denen das Konzept Nation nicht mehr unproblematisch hingenommen wird oder das Exil nicht mehr mit der Idee einer unproblematischen Rückkehr verknüpft wird, sondern wo im Grunde genommen viel mehr Aushandlungsprozesse mit Gastländern, also Akkulturations-Prozesse ins Spiel kommen, vielfältige Verflechtungen, die sich sozusagen zwischen ursprünglicher Heimat und dem neuen Ort ergeben. Auf diese Komplexität sind wir eingegangen.

Zusätzlich habe ich die Verhandlungen aktueller Migration in der Gegenwartsliteratur untersucht und mich damit beschäftigt, inwiefern auch die deutschsprachige Gegenwartsliteratur sehr stark in transnationalen Kontexten gedacht werden muss. Das betrifft nicht nur die Institutionalisierung, also die Verlage, die ganzen Literaturbetriebsaspekte, sondern auch Thematisches, es betrifft Übersetzungsprozesse. Denn die deutschsprachige Literatur war so vielfach noch in diesem nationalphilologischen Container verortet. Das hat sich in der Germanistik stark ausgeprägt. Gerade da ist es wichtig darauf zu achten, inwiefern transnationale Aushandlungen schon eine ganze Weile im Spiel gewesen und nie wirklich berücksichtigt worden sind.

Frank Schulze-Engler:

Ich befasse mich auch seit Langem schon mit Fragen der Transkulturalität und der Trans-



nationalität. Vor etlichen Jahren gab es mal ein gemeinsames Doktoranden-Kolloquium mit dem Institut für Kulturanthropologie und europäische Ethnologie, wo wir genau diese Schnittstellen ausgelotet haben. Von der Seite der neuen englischsprachigen Literaturen und Kulturen aus mit dem Begriff Transkulturalität, von der Kulturanthropologie aus mit dem Begriff der Transnationalität, um genau zu untersuchen, wo die Überschneidungen, aber auch wo unterschiedliche Ansatzpunkte aufzufinden sind.

Forschungsperspektiven betreffend hatten wir bis 2019 das große interdisziplinäre Forschungsprojekt AFRASO, Africa's Asian Options, hier in Frankfurt. Da ging es um Interaktionen zwischen Afrika und Asien, um transnationale und transkulturelle Phänomene, betrachtet aus unterschiedlichen Gesichtspunkten, von der Ökonomie, über die Migration und über soziale politische Fragen aller Art, bis hin zur Kultur und Literatur, Gedächtnis- oder Erinnerungskultur und so weiter. Und dieser Schwerpunkt, Süd-Süd-Transnationalität und -Transkulturalität, ist geblieben, gerade in Absetzung zu klassischen postkolonialen Ansätzen, die sich immer noch am Kolonialmodell abarbeiten. Das eine schließt das andere nicht aus, aber ich glaube, wir haben eine Überbetonung der historischen kolonialen Konstellationen und zu wenig Augenmerk auf Süd-Süd-Interaktionen, die zum einen teilweise deutlich älter sind als der Kolonialismus, und zum anderen in der Jetztzeit Kulturen und Literaturen sehr stark prägen.

Zweiter Punkt ist die Rolle des Englischen als Kontaktzone. Wir hatten im letzten Jahr eine große internationale Konferenz mit dem Titel „English in a World of Strangers“ geplant. Da ging es um ethische Fragen, sozusagen die Rolle des Englischen als eine Sprache in der Kontaktzone und als eine Sprache, die selbst als Kontaktzone funktioniert. Auch da überschneiden sich transnationale und transkulturelle Fragen sehr intensiv.

Könnten Sie uns noch mal kurz erklären, was genau Transkulturalität und was Transnationalität ist? Wo genau liegen die Unterschiede der Konzepte oder wo überschneiden sie sich?

Susanne Komfort-Hein:

Ich habe ein Handbuch mit herausgegeben, an dem Frank Schulze-Engler auch beteiligt war. In diesem ist deutlich geworden, wie unterschiedlich die Terminologie verwendet wird. In der germanistischen Forschung wird zum Teil sogar Interkulturalität wie Transkulturalität behandelt. Man braucht zunächst eine nötige Trennschärfe, dass „trans“ grundsätzlich als Präfix nicht Vermischung, sondern auch immer Neuformierung impliziert. Dieses Präfix würde ich von „inter“ abgrenzen. Das „trans“ bedeutet immer dieses Mehr an Aushandlung und Rückkopplung und „inter“ geht immer noch von identifizierbaren Größen aus, die in einen Dialog miteinander treten. Transnationalität ist stärker auf die politischen Kontexte bezogen: das Politische (u. a. Staatsbürgerschaften), das Ökonomische und das Recht. Das ist in Bezug auf Transkulturalität eine graduelle Verschiebung. Transnationalität ist mit Transkulturalität verbunden, aber es impliziert einen weiteren Fokus, die politischen Prozesse.

Frank Schulze-Engler:

Ich bin mit allem d'accord, was Susanne Komfort-Hein gesagt hat. Ergänzen würde ich, dass die beiden Felder als wechselseitig inkorporierend fungieren.

Für mich ist eine Faustregel: Immer, wenn es um Pässe geht, dann ist das Transnationale potenziell besonders wichtig. Ich nenne mal ein Beispiel: die indische Diaspora in der Karibik. Das ist zunächst ein transnationales Phänomen, weil hunderttausende Menschen im 19. Jahrhundert aus Indien/Südasiens in die Karibik gekommen sind. Nun leben sie dort teilweise in der dritten, vierten, fünften Generation. Es gibt transnationale Aspekte in der Kultur und Literatur. Wenn ich jetzt zum Beispiel an die Unabhängigkeitszeit denke, also antikoloniale Solidaritätsbewegungen, bei denen sich Gruppen karibischer und indischer Herkunft zusammengetan haben, ist das eindeutig eine transnationale Dimension. Es gibt jedoch auch eine andere Dimension, die mit dem Pass überhaupt nichts zu tun hat. Nämlich die Frage: „Was heißt Indisch Sein in der Karibik in der fünften Generation?“ Jene Personen haben keinen indischen Pass, sie

wollen auch nicht zurück nach Indien, fühlen sich dennoch mit Indien verbunden. Das heißt, das Transnationale ist hier gegenüber dem Transkulturellen nach hinten gerückt. Hier sind es Identitätsverhandlungen, die nichts mit dem Pass zu tun haben und auch nichts mit den tatsächlichen Beziehungen zu Indien, sondern sich mit Fragen der Integration, auch natürlich mit Bürgerrechtsfragen, auseinandersetzen. Aber eben nicht mehr in Bezug auf Indien, sondern in Bezug auf die Karibik. Und an diesem Beispiel kann man sehen, wie eng die beiden Konzepte zusammenhängen, jedoch eine unterschiedliche Fokussierung haben, sowohl vom theoretischen Zugriff als auch von den Realphänomenen.

Susanne Komfort-Hein:

Mir ist gerade auch ein Beispiel in den Kopf gekommen, das zeigt, inwiefern wir auf die Kontexte, auf die wir unseren Fokus richten, besonders achten müssen.

Der Fall Kafka ist vor einigen Jahren heiß diskutiert worden. Es hat einen Prozess gegeben, bei dem es um die Frage ging, zu welcher Nationalbibliothek, zu welcher Nationalliteratur Kafka gehört. Die entscheidende Frage ist: Gehört er in die israelische Nationalbibliothek oder nach Deutschland?

So ein Autor wie Kafka, der immer schon transkulturell geprägt war, durch das Prager Leben, durch seine vielfältigen Kontexte, in denen er auch zwischen den Sprachen und Kulturen gelebt und gearbeitet hat, kann nicht klar verortet werden. In dem Prozess ging es um nationalphilologische und literaturpolitische Fragen des Nationalen. Es ist interessant, dass wir dann doch gezwungen sind, auch wenn wir diese Feinjustierung in den Begriffen vornehmen, immer genau auf den Kontext zu schauen, in dem wir unsere Terminologie einsetzen wollen.

Da wir uns im Bereich der Literaturwissenschaften bewegen, ist es interessant zu erfahren, wie genau diese Konzepte auf die Literatur angewendet werden. Was macht ein Werk transkulturell oder transnational? Gibt es spezifische Phänomene? Oder hat das etwas mit der Her-

kunft/Kultur der Autor:innen zu tun? Oder kann es sein, dass es nur durch die sprachliche Verfasstheit zu erkennen ist?

Susanne Komfort-Hein:

Es gibt natürlich literarische Texte, die das explizit verhandeln. Dabei gilt Transnationalität nicht einfach als das Andere der Nation. Es müssen die Aporien des Paradigmas Nation berücksichtigt und Synchronisierungs- und Homogenisierungsansprüche im Konzept Nation betrachtet werden. Das heißt, der Fokus kann sich auch auf Konzepte von Nation beziehen, die literarische Texte aushandeln. Darüber hinaus wäre u. a. auch die Frage der Übersetzung wichtig. Es gibt z. B. multilinguale literarische Texte, die eine Mehrsprachigkeit innerhalb des Textraums erproben oder die sprachliche Übersetzung thematisieren.

Drittens ist die nicht unproblematische Bezugnahme auf die Autorbiografie zu beachten.

Es hat lange Zeit den Chamisso-Preis von der Bosch-Stiftung für die deutschsprachige Literatur gegeben, für Autor:innen mit einem anderen kulturellen Hintergrund und einer anderen sprachlichen Sozialisation (so hieß es im Programm), die sich in die deutschsprachige Literatur hineingeschrieben und diesen Sprachen- und Kulturwechsel erfolgreich absolviert hätten. So wichtig es ist, darauf zu schauen, dass deutschsprachige Gegenwartsliteratur eben auch vielfältigen kulturellen Einflüssen ausgesetzt ist und von diesen geprägt wird, so problematisch ist auf der anderen Seite der wirkmächtige Bezug auf Biografisches, dass sich nämlich eine gewisse Etikettierung etabliert hat, also Migrationsbiografie gleich transnationale Literatur.

Frank Schulze-Engler:

Das ist natürlich in der englischsprachigen Literatur auch ein großes Thema, inwieweit man diese Prozesse als Reise aus einem Container in einen anderen sieht. Und diese Formulierung, so gut sie gemeint ist, legt das nahe. Der Gedanke, dass es Werke gibt, die sich vielleicht gar nicht eindeutig zuordnen lassen, die gleichzeitig zu zwei oder drei Na-



tionalliteraturen gehören, das sind Realitäten, die ganz viele Autor:innen haben. In solchen Fällen ist es möglich auf die Autor:innenfiguren einzugehen, weil sie selbst eine eindeutige Zuordnung ablehnen. Ansonsten ist es völlig richtig, das gilt generell in der Literaturwissenschaft, dass die Autor:innenfiguren nicht die letzte Wahrheit über ein Werk bergen. Ich finde es trotzdem interessant die Autor:innenbiographie in Betracht zu ziehen, aber sozusagen mit der gebührenden Distanz. Gerade wenn es um Mehrfachzugehörigkeiten und Kodierungen geht, haben Autorinnen und Autoren oft sehr Interessantes dazu zu sagen, von dem man auch als Literaturwissenschaftler lernen kann. Vor allem solche gutgemeinten Aussagen wie „Ihr habt's jetzt geschafft, ihr habt uns bereichert, aber ihr gehört jetzt zu uns“ sind problematisch. Stattdessen könnte die Frage gestellt werden: „Entstehen hier vielleicht literarische Zonen, die sich dieser Eindeutigkeit einfach entziehen?“

Wenn ich zum Beispiel an Black and Asian British Writing denke, dann gibt es eine ganze Reihe von Autoren und Autorinnen, die gleichzeitig zu der Britischen und der nigerianischen oder indischen Literatur gehören und der Versuch, ihnen eine Etikette aufzudrücken, die die anderen sozusagen überlagert oder übermalt, ist ein falscher Ansatz.

Zu der Frage, was ein Werk transkulturell macht: Susanne Komfort-Hein hat die wesentlichen Aspekte schon genannt. Die sprachliche Kontaktzone ist gerade für das Englische besonders wichtig, weil dadurch, dass es eine Weltsprache ist, das Phänomen entsteht, dass diese Kontaktzone in das Englische und in die englischsprachige Literatur selbst hineingewandert ist. Denn in vielen Orten der Welt findet englischsprachige Literatur in einem plurilingualen Kontext statt. Und dessen sind sich die allermeisten Autor:innen bewusst und greifen es als Thema auf. Das heißt, sie schreiben englischsprachige Literatur, machen jedoch mit vielfältigen Phänomenen und Mechanismen darauf aufmerksam, dass es ein Englisch in der Kontaktzone ist, welches selbst eine Kontaktzone zu anderen Sprachen herstellt. Das sind zum Beispiel Übernahmen aus anderen Sprachen, Stilfragen und Referenzen, aus denen hervor-

geht, dass die Figuren unterschiedliche Sprachen nutzen, obwohl der ganze Text auf englisch verfasst ist.

Schlüsselbegriffe für Transkulturalität sind für mich Vielsprachigkeit und Intertextualität. Wo gehen die Referenzen hin? Was wird angesprochen? Das ist oft sehr instruktiv. Und daraus kann man gut ersehen, inwieweit Transkulturalität eine wesentliche Rolle spielt.

Susanne Komfort-Hein:

Nur noch mal als Ergänzung: Ich habe das vorhin mit dem Autor:innen-Bezug so gemeint, dass man nicht gereist sein muss, um im Text Transnationalität zu verhandeln. Da ist auf der einen Seite das, was die Texte uns zu lesen geben, auf der anderen Seite eine Forschungsperspektive, mit der man u. a. auch ältere Texte neu erschließen kann, selbst die, in denen das Konzept der Nation gefeiert wird, etwa mit Blick auf die dort sichtbaren Widersprüche oder das Begehren nach Homogenisierung bzw. Synchronisierung eines Ganzen.

Gegenwärtig beschäftige ich mich viel mit der neuen Rechten, die einen Ethno-Pluralismus propagiert und auf einen Identitarismus setzt, der das Nationale stark macht. Gleichzeitig operieren ihre programmatischen Texte im transnationalen Kontext. So gibt es beispielsweise in dem Thinktank in Schnellroda, des sogenannten Instituts für Staatspolitik, vielfältige Einflüsse der französischen Identitären Bewegung oder der italienischen, die sich ‚Faschisten des dritten Jahrtausends‘ nennen. Und das sind interessante Beobachtungen, wenn auf der einen Seite die Nation und die nationale Identität propagiert wird, auf der anderen Seite genau diese Diskurse transnational operieren und sich transnationalen Einflüssen und Austauschprozessen verdanken.

Frank Schulze-Engler:

Da muss ich noch eine Anekdote loswerden, weil mich das auch so interessiert. Es gibt, ich glaube, von Götz Kubitschek, ich müsste noch mal nachschauen, einen Aufsatz, in dem er Frantz Fanon aufgreift. Das heißt, man greift das Gedankengut des Anti-

kolonialismus auf. Warum? Weil man sich als kolonisiertes Opfer des großen Austausches sieht. Das heißt, in dieser völlig abartigen Logik kann man auch zentrale Theorien des Antikolonialismus aufgreifen, aber sich selbst als kolonisiertes Subjekt wahrnehmen und siehe da, dann kann man auch von Fanon etwas lernen. Er würde sich im Grabe umdrehen, aber so ist die Welt, so vielfältig. Und das ist in der Tat ein transnationales und transkulturelles Phänomen ersten Ranges, obwohl die Betroffenen es so wahrscheinlich nicht sehen würden.

Wie und wo sind die Trennlinien zwischen Kultur und Nation?

Frank Schulze-Engler:

Der zentrale Punkt hier ist der Container-Gedanke, also ob die Nation als Container betrachtet wird oder nicht. Dieser Begriff geht auf Ulrich Beck zurück, den berühmten Globalisierungstheoretiker. Die Frage ist, ob das, was in diesem Container enthalten ist, homogen und begrenztbar ist oder nicht. Kann man darum einen kategorischen Rahmen ziehen? Aus der Perspektive der Sozialwissenschaften hat Beck das aufgelöst, im Sinne des Transnationalen, aber interessanterweise auch im Sinne des Transkulturellen. Weil das für ihn wesentliche kulturelle Phänomene sind. Und genau das ist meiner Meinung nach der entscheidende Punkt! Nämlich dass die interne Heterogenität und Diversität von Kultur kein Phänomen der letzten 20 bis 30 Jahre ist, sondern dass man hier einen Perspektivwechsel vorgenommen hat. Wir sind durch das 19. Jahrhundert in dem Sinne verbildet, dass das methodische Instrumentarium des Nationalismus in alle Disziplinen eingewandert ist. Beck spricht von methodischem beziehungsweise methodologischem Nationalismus und das ist etwas, das wir auch in der Literatur- und Kulturwissenschaft wiederfinden. Selbst wenn wir uns dagegen wehren und sagen „Wir sind doch keine Nationalisten“, müssen wir uns dennoch die Frage nach dem methodologischen Nationalismus stellen und feststellen, dass es häufig (nicht ideologisiert) passiert, dass man doch in genau diesen Kategorien denkt, untersucht und seine Felder zuschnei-

det. Hier ist das Transnationale beziehungsweise das Transkulturelle ein Perspektivwechsel, der von vornherein dazu auffordert, genau darüber zu reflektieren. Und Begriffe wie „deutsche Literatur“ oder „britische Literatur“ oder „indische Literatur“ sollten von vornherein mit einem riesigen Fragezeichen versehen werden. Das bedeutet nicht, diese Begriffe einfach durchzustreichen, sondern sich darüber bewusst zu sein, dass diese Begriffe nicht unreflektiert verwendet werden können. Das ist für mich der Kern transnationaler und transkultureller Fragestellungen, eine grundsätzliche Unzufriedenheit, ein Weiterdenken-Wollen über solche containerhaften Engführungen hinaus.

Susanne Komfort-Hein:

Die ganze Idee der Nationalphilologie muss überdacht werden, vor allem in der deutschsprachigen Literatur. Ich sage immer „deutschsprachige Literatur“ und nicht „deutsche Literatur“. Ich finde es beispielsweise schwierig, dass unser Master immer noch „Deutsche Literatur“ heißt, weil genau da die Probleme entstehen. Warum sollten wir uns nicht auch mit englischsprachigen Texten in diesem Studiengang beschäftigen, warum sollten wir nicht die vielfältigen intertextuellen Vernetzungen, die nicht nur in diesem national-philologischen Rahmen zu untersuchen sind, anschauen? Das ist im Grunde genommen das disziplinäre Problem, welches uns im Moment beschäftigt. Inwiefern ist dieser Studiengang auch eine allgemeine und vergleichende Literaturwissenschaft?

Was ich darüber hinaus interessant finde, aber auch problematisch, ist das, was Aleida Assmann in ihrer neuen Publikation „Die Wiedererfindung der Nation Warum wir sie fürchten und warum wir sie brauchen“ (2020) anspricht. In dieser spricht sie die Problematik der Begrifflichkeit der Nation in den Kulturwissenschaften an. Man habe die Nation durch Ignorieren erfolgreich abgeschafft. Aber davon kann nicht die Rede sein. Transnationalitätsforschung bedeutet gerade sich mit dem Begriff und der Geschichte der Nation intensiv auseinanderzusetzen. Dennoch plädiert Assmann für ein neues Denken oder Wiedererfinden der Nation, welches mit Di-



versität verbunden sei und damit auch mit neuen Werten. Wie das letztlich aussehen soll, dass man einfach diese Geschichte des Nationenbegriffs ausklammert und glaubt, man könne jetzt Tabula rasa historisch machen und etwas ganz neu erfinden, was doch immer mit diesem Moment von Homogenisierung und Synchronisierung zu tun hat, bleibt fraglich. Und gerade das finde ich problematisch.

Es ist für uns besonders spannend, dass Sie heute beide hier sind, damit wir einen Einblick in verschiedene Perspektiven erhalten können. Im Vergleich zur englischsprachigen Literatur ist die deutschsprachige Literatur allein schon durch die geringere Verbreitung der deutschen Sprache recht national geprägt. Was bedeutet das für die Transnationalitäts-/Transkulturalitätsforschung?

Denken Sie es sollte im Bereich der Germanistik ein größerer Fokus auf die Transnationalitäts-/Transkulturalitätsforschung gelegt werden?

Susanne Komfort-Hein:

Genau dieser Forschungsaspekt ist erst relativ spät in die Germanistik eingewandert. In der anglo-amerikanischen Forschung gibt es diesbezüglich eine viel längere Tradition. In der Germanistik hat man sich eigentlich erst ab dem kulturwissenschaftlichen „turn“ verstärkt mit postkolonialer Theorie beschäftigt. Das hat alles mit einer historischen Verspätung stattgefunden. Und die enorme Wirksamkeit dieses nationalphilologischen Paradigmas, die musste erstmal aufgebrochen werden.

Frank Schulze-Engler:

Das stimmt, es ist schon seit den 60er Jahren so, dass in beispielsweise Großbritannien und nachher auch anderen Ländern, deren Literatur damals noch Commonwealth-Literatur genannt wurde, ein Interesse dafür aufkam. Wir haben in Deutschland die ersten Seminare zu englischsprachigen Literaturen außerhalb von Großbritannien und den USA

schon in den frühen 70er Jahren gehabt. Und seitdem gibt es kontinuierliche Weiterentwicklungen. Frankfurt ist ein Pionierort dafür. Wir haben seit ungefähr 50 Jahren eine Tradition in der Anglistik. Zunächst waren das natürlich noch eher exotische Phänomene, aber in den 80er Jahren ist das Interesse an Transkulturalität auf ziemlich breiter Front aufgegriffen worden, sodass man sagen kann, dass das seit mindestens 20 bis 30 Jahren zum Kernbestand anglistischer Forschung und Lehre gehört. Wir haben selbst hier in Frankfurt vor einigen Jahren, als wir die Master neu gebaut haben, für den Bachelorstudiengang „English Studies“, der ja sozusagen vieldeutig ist, (das „English“ bezieht sich auf die Sprache aber vielleicht auch auf England) einen profilierteren Masterstudiengang gebaut, der sich „Anglophone Literatures, Cultures and Media“ nennt. Und dieser beinhaltet eine eindeutige Klarstellung. Denn dadurch, dass die englische Sprache in so vielen unterschiedlichen Kontexten weltweit verwendet wird, sehen sich ganz viele, die sich mit der englischen Sprache befassen, auch damit konfrontiert über verschiedene Kontexte nachzudenken. Denn die Sprache hat eine interessante Doppelfunktion: einerseits war sie die Sprache des Kolonialismus, andererseits aber auch die zentrale Sprache des Anti-Kolonialismus. Die anti-kolonialen Bewegungen sind in den meisten Teilen der Welt nicht vorstellbar ohne das Englische. Das ist ein gewisses Paradoxon. Und beides hat natürlich Nachwirkungen bis heute.

Susanne Komfort-Hein:

In der deutschsprachigen Literatur ist es der Fall, dass sie schon immer deutlich transnational war, allein durch die österreichische und die schweizerische deutschsprachige Literatur. Aber dieses Phänomen wurde lange nicht als solches thematisiert, auch nicht in Bezug auf den problematischen Begriff der ‚deutschen Literatur‘, bei dem nie klar war, was jetzt eigentlich dazugehört und worauf sich diese Größenordnung bezieht.

Frank Schulze-Engler:

Früher hat sich die Anglistik oft als eine akademische Importinstitution verstanden,

deren Aufgabe es war, die Literatur aus Großbritannien und den USA nach Deutschland zu importieren und dann mit eigenen philologischen Methoden hier zu erforschen. Und obwohl auch hier eigene Meriten erworben wurden, war dieser Importgedanke lange Zeit sehr wichtig. Das hat sich zunächst auch auf das neue Feld der Anglophonie übertragen, aber inzwischen gibt es andere Perspektiven: In der Black and Asian British Literature werden beispielsweise Phänomene verhandelt, die auch die deutsche Gesellschaft, Kultur und Literatur betreffen. Es gibt eine eigene Expertise, bei der ich nicht mehr zurücktreten muss und sagen muss: „Okay ihr Anglophonen, sagt mir wie die Realität ist, ich übersetze das dann nach Deutschland.“ Stattdessen schauen wir aus einem europäischen Interesse heraus auf Phänomene, die wir auch aus anderen europäischen Literaturen kennen. Wenn wir dann noch diese Brückenschläge hinzuziehen, dass eben diese britische Literatur nicht nur britisch ist, sondern beispielsweise auch nigerianisch oder jamaikanisch, dann entsteht dadurch ein transnationales Feld, in dem sich auch die deutsche anglistische Forschung ganz anders verortet. Diese binäre Idee einer englischsprachigen Welt, die von der deutschen Anglistik übersetzt wird, existiert so nicht mehr. Das bedeutet aber, dass wir selbst angesprochen sind und diesen alten Umgang mit dem Kolonialismus, nach dem Motto „Ach, Kolonialismus ist schon so lange her, betrifft uns ja gar nicht“ ablegen müssen. Das sind Fragen, die damit eine ganz neue Aktualität bekommen. Von daher ist auch die Anglistik noch sehr viel stärker transnational und transkulturell in ihrer eigenen Konstitution geworden.

Sehen Sie die Möglichkeit der Erstellung eines internationalen Kanons transnationaler Literatur? Welche Herausforderungen entstehen für die Erstellung eines solchen? Denken Sie diese sind überwindbar?

Susanne Komfort-Hein:

Kanon hat immer etwas mit einem normativen Anspruch zu tun, also Kanon müsste gedacht sein als etwas Bewegliches, das nur

vorübergehend gilt und eigentlich nur dynamische Aushandlungsprozesse betrifft. Dann wäre ich mit dem Begriff einverstanden. Ich glaube, dass es aus der Perspektive der Germanistik gesprochen unbedingt notwendig ist den Blick zu öffnen, gerade weil in Deutschland dieses nationale Paradigma so lange und fatal gewirkt hat. Und hier muss der Blick unbedingt auf die vergessenen, ausgeklammerten Aspekte des Nationalphilologischen geworfen werden. Und auch darauf, wo eben solche vielfältigen transnationalen Einflüsse, Rückkopplungen und Wechselwirkungen stattgefunden haben. Ich finde es wichtig darauf zu achten, inwiefern Literatur immer schon grenzüberschreitend war. Das ist auch ein Aspekt der gegenwärtig wieder an Bedeutung gewonnen hat, nämlich die Frage kultureller Appropriationen, von denen die Literatur eigentlich schon immer gelebt hat. Und dann muss man natürlich wieder genau darauf achten, wo es ethisch-politische Probleme und Grenzen gibt. Nur in dem Sinne, wenn der Kanon-Begriff immer auf diese Weise problematisiert wird, wäre ein internationaler Kanon denkbar.

Frank Schulze-Engler:

Ich würde hier aus zwei Gründen eine Skepsis äußern. Der erste Grund wäre: Wer hegt und pflegt den Kanon? In welchem institutionellen Feld sollte er verortet sein? Denn die Philologien sind im Wesentlichen ursprünglich national-philologisch aufgebaut. Wenn es nun in diesem Gefüge eine Art Kanon gäbe, dann wären die natürlichen Hüter die allgemeine und vergleichende Literaturwissenschaft. Und ich finde die Kolleg:innen machen eine großartige Arbeit, aber damit wären sie restlos überfordert. Dazu sind die Phänomene zu komplex und zu groß, als dass eine Disziplin dafür zuständig sein könnte. Der zweite Punkt ist die kanonische Frage. Wenn es um Weltliteraturdebatten geht, beziehe ich mich zurück auf Goethe. Dieser sagt: „Es ist eine Ära, es ist nicht eine Sammlung toller Werke, sondern es ist eine neue Welt-Ära, die angebrochen ist.“ Es gibt einen Trend in der Weltliteratur-Diskussion, der versucht von einer werkbezogenen Definition wegzukommen. David Damrosch definiert das zum Beispiel mit dieser Kurzformel: „Ein Werk, das über seine kul-



turellen Ursprünge hinausreist.“ Dem würde ich nicht widersprechen, würde ihm jedoch entgegen: „Warum soll mich das so zentral interessieren?“ Warum ist es nicht wichtiger zu sagen, wie Goethe, wenn die Ära der Weltliteratur jetzt angebrochen ist, wie macht sich das in jeglicher literarischen Produktion bemerkbar? Und das wäre eine Definition, die den Kanonbegriff nicht grundsätzlich ausschließt, nur das Interesse daran ist nicht so stark. Ich weiß nicht, wie in 50 oder 100 Jahren Philologien aussehen, aber ich würde vermuten, dass es in Zukunft wichtiger sein wird, diese historisch gesehen national-philologisch aufgestellten Disziplinen so radikal wie möglich zu transnationalisieren, zu transkulturalisieren, den Horizont zu erweitern und natürlich den Dialog mit den Anderen zu suchen. Meiner Meinung nach kann aus so einer Polyphonie heraus mehr passieren als aus dem Gedanken „Wir machen einen gemeinsamen Kanon und schauen, dass wir das nun irgendwie disziplinär umsetzen“. Also eine deutliche Öffnung, vielleicht sogar Aufspaltung der Nationalphilologien wäre vonnöten, ohne damit die entsprechenden Fächer abzuschaffen. Auf absehbare Zeit scheint mir das der produktivere Weg zu sein.

Susanne Komfort-Hein:

Da wurde ich missverstanden. Genau darauf zielen ich ab, diesen Begriff des Kanons zu problematisieren, dass geschaut wird, auf welcher Grundlage der Kanon zustande kommt und verwaltet wird. Das sehe ich ebenfalls so: Die einzige Perspektive ist eine Öffnung dieser nationalphilologischen Rahmungen, dem müssen wir uns stellen. Und mit dem Begriff der Weltliteratur habe ich auch meine Probleme.

Frank Schulze-Engler:

Das ist wieder diese Logik, die du mit dem Chamisso-Preis angesprochen hast, nach dem Motto „Welcome to the Club! Ihr dürft jetzt auch unter die schweinsledernden ewigen Werke, da stellen wir jetzt auch andere dazu!“

Susanne Komfort-Hein:

Ich finde diesbezüglich die Debatte über die 2017 erfolgte Abschaffung des Preises interessant. Ich habe selbst keine endgültige Position dazu, sehe die literaturpolitischen Ambivalenzen, denn es gibt gute Gründe beides zu kritisieren, die Preisvergabe, aber auch deren Abschaffung, weil die Alternative lautet: Ghettoisierung oder Unsichtbarkeit. So hat u.a. etwa Ilija Trojanow die Einstellung des Chamisso-Preises mit den Worten kommentiert: „Damit werden wir endgültig unsichtbar gemacht“. Was heißen soll: Im hegemonialen Diskurs wird eigentlich eine Literatur unsichtbar gemacht, die eben diese nationalphilologischen Grenzen problematisiert und überschreitet. Und deswegen müssen wir uns als philologische Disziplinen in eine gründliche Selbstreflexion begeben.

Wir bedanken uns ganz herzlich für das Interview!



Jenseits und innerhalb gezogener Grenzen: jüdische Kultur als transnationale par excellence

Larissa Smurago

Hätte man ausschließlich die Frage zu beantworten, ob jüdische Kultur transnational ist, könnte man diese mit Verweisen auf ihre Vielfalt wohl ohne Weiteres bejahen. Sie geht weit über die Teilung in aschkenasische und sephardische Tradition hinaus und hat sich im wörtlichen Sinne des *trans* über jegliche kulturellen und nationalen Grenzen hinweggesetzt. Ganz jüdisch¹ ließe sich die Frage mit einer Gegenfrage beantworten: Welche, wenn nicht die jüdische? Damit wäre wohl auch eine weitere impliziert: Welche, wenn nicht eine, die von Entwurzelung und Heimatlosigkeit zu erzählen weiß?

Mit dieser sich als Antwort gerierenden Frage wäre aber noch nicht hinreichend erörtert, welche Dimensionen der Transnationalität die jüdische Kultur umfasst und wie jene sich im Verlaufe der Geschichte entwickelt haben. Zudem würde man den Geschichten kaum gerecht, die die sich stets Jenseits der nationalen Grenzen und doch nicht außerhalb ihrer befindende jüdische Kultur zu erzählen vermag. Wenngleich sie zu zahlreich sind, um alle erzählt werden zu können, soll anhand vierer Konstellationen, *Exil – Sprache – Erinnerung* und *Messianismus*, eine Vorstellung jüdischer Transnationalität entwickelt werden. Unmittelbar mit all demjenigen verbunden, was das Judentum ausmacht, erlauben sie eine (Be-)Deutung abseits von klaren Grenzziehungen; sie lassen sich nicht rein religiös oder säkular, utopisch oder apokalyptisch, historisch oder

literarisch, ethnisch oder kulturell kategorisieren, sondern bewegen sich, heimatlos, zwischen solchen Verortungen.

Dabei ist eine der bedeutendsten Konstellationen die des Exils (hebr. Galut = Zerstreung). Diese setzt das mit der Zerstörung des ersten Jerusalemer Tempels durch Nebukadnezar II. und der Verschleppung Zehntausender nach Babylon ein.² Auch wenn aus historischer Sicht festgehalten werden kann, dass ein Teil der Exilierten unter recht angenehmen Umständen leben durfte, ist die Exilgemeinschaft literarisch von der Sehnsucht nach der Heimat bestimmt:

„An den Strömen von Babel, da saßen wir und weinten, wenn wir an Zion dachten.“ Sogleich geht diese in Psalm 137 ausgestaltete Sehnsucht mit der Mahnung zur Erinnerung einher: „Wenn ich dich je vergesse, Jerusalem, dann soll mir die rechte Hand verdorren. Die Zunge soll mir am Gaumen kleben, deiner nicht mehr gedenke, wenn ich Jerusalem nicht mehr erhebe zum Gipfel meiner Freude.“ (Ps 137,1-7).

Mehrere der nach dem Diasporaforscher Robin Cohen für diasporische Gemeinschaften als substantiell begriffenen Voraussetzungen werden in diesem babylonischen Gesang erfüllt: die traumatische Erfahrung von Vertreibung und Flucht, die kollektiv geteilte Erinnerung an den Heimatort, eine ethnisch definierte Gemeinschaft und deren Zusammenhalt in der Fremde, sowie der Wunsch

1 Nach einem jüdischen Witz fragt ein Nichtjude einen Rabbi, warum Juden auf eine Frage stets mit einer Gegenfrage antworteten. Der Rabbi blickt ihn an, überlegt und antwortet: „Warum nicht?“

2 Indem das babylonische Exil hier als erstes Exil bezeichnet wird, soll nicht etwa Ägypten als Ort der Unterdrückung, der zur Flucht veranlasste, übergangen werden. Diesem kommt ohne Zweifel eine beträchtliche Bedeutung zu; dennoch bildet das Exil von Babylon die erste Vertreibung von einem Heimatort, bei dem die kulturelle Identität schon gefestigt und im Sinne eines gemeinsamen nationalen Bezugspunkts etabliert ist.

nach Rückkehr.³ Das babylonische Exil ist fraglos nicht nur deshalb zu einem so wichtigen Bezugspunkt jüdischer Kultur und Literatur geworden, weil die dortige Unterdrückung die erste oder gar schlimmste⁴ war, die das jüdische Volk⁵ erfahren sollte, sondern deshalb, weil mit diesem Exil die Lebensrealität als Exilgemeinschaft ihren Anfang genommen hat. Auch wenn einige der Exilerten in den folgenden Jahren nach Jerusalem zurückkehren sollten, war das Leben dort häufig durch die nicht immer vorhandenen Sympathien der Fremdherrscher bestimmt. Zugleich entstanden erste eigenständige Diasporagemeinschaften im Mittelmeerraum; in den kommenden Jahrhunderten sollten sich diese nicht mehr bloß darauf beschränken, sondern auf ein größeres Gebiet ausweiten. Die kollektive Erinnerung an den Ort, von dem aus die Vertreibung ihren Anfang genommen hat, bleibt bis heute im Ausspruch „nächstes Jahr in Jerusalem“ bewahrt, den man sich traditionell an Pessach und Yom Kippur zuruft.

In fast allen religiösen und intellektuellen Auseinandersetzungen des Judentums von der Spätantike, über das Mittelalter, bis ins 19. Jahrhundert blieb die Bezugnahme auf Jerusalem bestehen. Sie verwies auf ein Jenseits der nationalen Grenzen, innerhalb derer ein Großteil der jüdischen Bevölkerung lebte, und blieb gleichzeitig im doppelten Sinne innerhalb nationaler Bezugssysteme. Einerseits war nämlich das Denken in Kategorien des Nationalen der Lebensrealität im Gastland⁶ geschuldet, die trotz aller Ausschlussmechanismen als nationale die objektiven Umstände der eigenen Existenz maßgeblich beeinflusste. Andererseits blieb die Bindung an das Volk Israel aus der Erfahrung der Fremde als Sehnsucht erhalten und trug mit Jerusalem als Orientierungspunkt auch ein geistig nationales sowie geographisch lokalisierbares Moment in sich. Ohne dass die Bezugnahme mit

unmittelbaren Rückkehrversuchen einhergegangen sein muss, ist sie, abhängig von der jeweiligen historischen Situation, im Einzelnen unterschiedlich begründet worden. Mal ist dies im Zusammenhang mit den dem Judentum inhärenten, und in seiner Wirkmacht nicht zu unterschätzenden messianischen Gedanken, mal mit dem Wunsch nach Beendigung der scheinbar unaufhörlichen Wanderungen oder auch bloß mit der Erfahrung von Fremdheit und Verfolgung geschehen.

Das bis 1948 anhaltende Exil war zwar grenzübergreifend von wiederkehrenden Erfahrungen wie Vertreibung und Auslöschung geprägt, ansonsten jedoch keineswegs homogen. Vielmehr stand es immer unter dem Einfluss der lokalen Verhältnisse, also der kulturellen, ethnischen oder später nationalen Zusammenschlüsse, die als Gastländer für die jüdischen Gemeinschaften fungierten. Dennoch blieb trotz oder vielmehr wegen der unterschiedlichen lokalen Prägungen der jüdischen Kultur stets der Rückbezug auf die Idee einer kollektiven Identität als Teil des jüdischen Volkes erhalten. Auch jenseits der Ländergrenzen wurde der geistige Austausch gepflegt, wobei die gemeinsame Bezugnahme auf die rabbinische Tradition und den Talmud als förderlich, wenn nicht unabdingbar für die Aufrechterhaltung des Austauschs verstanden werden muss.

Setzt man bei den jüdisch-römischen Kriegen und dem endgültigen Verlust jeglicher Art eines jüdischen Staates an, erweist sich die über 2000 Jahre anhaltende jüdische Erfahrung der Nation ohne Staat schon der Form nach als transnationale. Der jüdische Transnationalismus ist aber kaum Folge einer angeborenen oder bloß freiwillig angeeigneten jüdischen Fähigkeit, zwischen den Kulturen zu vermitteln und zu leben, sondern in erster Linie auf die Vertreibung und den damit einhergehenden Zwang zurückzuführen,

.....
3 Vgl. Robin Cohen: *Global diasporas. An introduction*. London 1997, S. 26.

4 Dass das Leben im babylonischen Exil keines in Sklaverei war, wurde kürzlich durch archäologische Funde bestätigt. Siehe dazu: Baker, Luke: *Ancient tablets reveal life of Jews in Nebuchadnezzar's Babylon* (<https://www.reuters.com/article/uk-israel-archaeology-babylon-idUKKBN0L71EU20150203>, letzter Aufruf: 05.08.21), und weiterführend auch: Herbert Donner: *Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen*. Band 2. Göttingen 2008, S. 381–387.

5 Der Begriff „Volk“ wird hier trotz der problematischen Assoziationen, die er im deutschsprachigen Raum wecken dürfte, verwendet, da die Kategorien Ethnie, Kultur und Religion im Einzelnen zu unterschiedlich entfaltet sind, um die jüdische Gemeinschaft als Ganze zu beschreiben.

6 Am Begriff des Gastlandes soll hier festgehalten werden, da er die Möglichkeit impliziert, dass das Gastrecht, wie häufig auch geschehen, entzogen werden kann, also dem Umstand Rechnung trägt, dass das Aufenthaltsrecht häufig temporär war.

sich den jeweiligen Mehrheitsgemeinschaften anzupassen. Dieser Zwang ist durch die ständig präsente und häufig in die Tat umgesetzte Drohung einer erneuten Vertreibung aufrechterhalten worden. Dabei lässt sich historisch nachverfolgen, wie auf Phasen der relativen Ruhe, des Schutzes oder sogar der Förderung jüdischer Gemeinschaften Phasen der totalen Zerstörungswut seitens der Herrschenden oder jeweiligen Lokalbevölkerungen folgten.

Damit ergibt sich eine Besonderheit der jüdischen Kultur: Wie ist es möglich, dass sie sich trotz aller Auslöschungsversuche hat bewahren können? Dies mag zwar mit zahlreichen Transformationen einhergegangen sein – und doch, scheint es, gibt es eine Verbindung zwischen den Urmüttern und Urvätern und den heute lebenden Jüdinnen und Juden. Auch wenn nicht wenige sich auf ihre Ahnen besinnen, ist die genannte Verbindung mitnichten so auszulegen, dass Einzelne bis heute regelmäßig an Abraham, Sara und co. denken, sondern zielt vielmehr auf eine kollektive Narration, die erzählend das Kollektiv am Leben erhalten hat.

Die Tradition der Erinnerung, der Bezugnahme auf einen gemeinsamen Ursprung, spielt bei der Wahrung des kollektiven Gedankens eine nicht zu unterschätzende Rolle. Dass diese Tradition sich so beständig halten konnte, ist an eine weitere grundlegende Konstellation der jüdischen Kultur geknüpft, die selbst unmittelbar mit der Thematik des Literarischen verbunden ist. Es ist das Verhältnis zur Kommunikation, zur Sprachlichkeit und zum (geschriebenen) Wort. In fünf unterschiedlichen und zuletzt doch zusammenhängenden Richtungen entfaltet sich dieser Zusammenhang.

Ein erster Teil des qualitativ neuen Verhältnisses zum sprachlichen offenbart sich bereits im Gottesverständnis in Bereschit (hebr. = im Anfang), auch bekannt als erstes Buch Moses' oder Genesis, also dem ersten Buch der Tora. Es verweist, lange vor Austin oder Butler, auf die Performativität sprachlicher Akte. Gottes Wort lässt die Dinge entstehen: „Gott sprach: „Es werde Licht! Und es wurde Licht“ (Gen 1,3). Bemerkenswerterweise liefert dieses religiöse Urmoment Aufschluss über die Position des Menschen vor Gott. Indem die Macht

der Sprache und deren Wirklichkeit schaffende Kraft hervorgehoben wird, evoziert die Passage eine Deutung, die die schöpferische Kraft des Menschen hervorhebt. Statt der göttlichen Willkür ausgesetzt zu sein, verfügt der Mensch qua Sprache selbst, wenn auch eingeschränkt, über die Realität.

Diese Ähnlichkeit ermöglicht, weiter entfaltet, ein grundlegend neues, dialogisch geprägtes Gott-Mensch-Verhältnis, das im Gespräch einzelner Vertreter des jüdischen Volkes, seien es nun Abraham, Moses oder andere, durchscheint.

Auch stellt die Interpretation der Tora bzw. des Tanach ein grundlegendes Element jüdischer Kultur dar – ob nun wie im Talmud in religionsgesetzlicher oder in der mystischen Weise der Kabbalah, bedeuten solche Interpretationen auch immer Auseinandersetzungen mit dem sprachlichen Ausdruck.

Was aber hat dieses besondere Verhältnis zur Sprache mit dem Transnationalen zu tun? Es hat Juden und Jüdinnen über die Jahrtausende die Wahrung einer gemeinsamen Identität ermöglicht, auch wenn sie nicht gemeinsam an einem physischen Ort lokalisiert waren: die Wahrung einer nationalen Idee, die ohne die Nation im Sinne eines Staates auskommen konnte. Da die Gebote der heiligen Schriften nicht einfach zu befolgen, sondern auch die Schriften selbst zu kennen und verstehen waren, war die Alphabetisierungsrate zumindest unter männlichen Juden, unabhängig von der jeweiligen Klassenzugehörigkeit, stets relativ hoch. Und weil das Wort und der Gedanke der Wahrung der Erinnerung so bedeutsam waren, entstanden zahlreiche Schriften, die – wie Amos Oz und seine Tochter, die Historikerin Fania Oz-Salzberger in *Juden und Worte* beschreiben – zum Bindeglied der unterschiedlichsten Ausprägungen des transkulturellen Judentums geworden sind:

„The Jewish model of intergenerational conversation merits close attention. Ancient Hebrew texts are continually engaged with two crucial pairings: parent and child, teacher and pupil. [...] The word *dor*, generation, appears dozens of times in both Bible and Talmud. Both opuses love recounting chains of generations, harking from the distant past and pointing to the distant future. [...] The secret was to teach them a great deal in their earliest years, and wisely pamper them with sweets to munch with their [Jewish boys, Anm. LS] first alphabet. Where other cultures left boys in

their mothers' care until they were old enough to pull a plough or wave a sword, Jews started acculturating their youngsters to the ancient narrative as soon as the tots could understand words, at two years old, and read them, often at the ripe age of three. Schooling, in short, began soon after weaning.⁶⁷

Während Ausbildung zu physischer Stärke und Wehrhaftigkeit in anderen Kulturen eher im Vordergrund gestanden haben mag, ersetzte bei den Juden die Ausbildung am Wort jenes Schwert. Was sich für Einzelne, besonders in Zeiten der Angriffe, sicherlich als nachteilig erwiesen hat, hat gleichzeitig zum Fortbestand des jüdischen Volkes im Laufe der Jahrhunderte beigetragen.

Ein anderer, substanziell transnationaler Aspekt der jüdischen Kultur oder doch besser: der jüdischen Kulturen, ist weniger durch die theologische Tradition als durch die Lebensrealität des Exils bestimmt. Hebräisch blieb als Sprache bis zur Gründung des Staates Israel der Liturgie vorbehalten, wenn auch die meisten männlichen Juden aufgrund der Toralektüre zumindest Grundlagenkenntnisse des Hebräischen wie auch des Aramäischen, der Sprache, in der einige der Gebete verfasst sind, hatten. In jüdischen Gemeinden wurde die Sprache des Gastlandes oder eine abgeänderte Version dieser gesprochen. Über Jahrhunderte entstanden, häufig bedingt durch die Ghettoisierung, in verschiedenen von Jüdinnen und Juden bevölkerten Gebieten Mischformen der lokalen Sprachen wie Ladinisch oder Jiddisch, Judeo-Persisch, Judeo-Italienisch, Judeo-Arabisch und weitere, wobei meist das hebräische Alphabet zur Verschriftlichung genutzt wurde. Die jüdische Bevölkerung war immer schon von Mehrsprachigkeit geprägt – aber wie das Gastland nie Heimat sein konnte, konnte auch seine „Sprache nie Muttersprache sein.“⁶⁸ Dennoch erwies sich die Sprache bis in die späte Moderne als das, was auch angesichts der Gräueltaten „unverloren“⁶⁹ blieb, was wohl auch noch heute für das sich ausdrückende Individuum gelten mag. Während Sprache für viele Autorinnen und Autoren als individuelle Ausdrucksform

das letzte Refugium nach der Erfahrung von Antisemitismus und Antijudaismus darstellte und dies auch bis heute noch tut, bedeuteten Verfolgungen, Pogrome und Massenmorde auch den Tod der Sprache als kollektiver Ausdrucksform. So existieren viele der jüdischen Sprachen heute nicht mehr oder sind, wie das Jiddische, nur noch einer bestimmten Gruppe vertraut, auch wenn einige Reste, nicht immer ohne bitteren Beigeschmack¹⁰, lebendig bleiben.

Als letzte Ausprägung ist das Gebot der Erinnerung zu nennen. Erinnerung, in sprachlicher Form weitergegeben, stellt einen Kommunikationszusammenhang her, der „le dor va dor“ – von Generation zu Generation – weitergetragen wird. Die kommunizierte Erinnerung stellt eine kollektive Identität her und gewährleistet die Wahrung dieser:

Es soll von Generation zu Generation ein immer währendes Brandopfer am Eingang des Offenbarungszeltes vor dem Herrn sein (Ex 29,43); An seinen Hörnern soll Aaron einmal im Jahr die Sühne für die Sünden vollziehen; mit dem Blut des Sühneopfers soll man einmal im Jahr auf ihm die Sühne vollziehen von Generation zu Generation. Hochheilig ist es für den Herrn. (Ex 30,10); Ihr sollt meine Sabbate halten; denn das ist ein Zeichen zwischen mir und euch von Generation zu Generation, damit man erkennt, dass ich, der Herr, es bin, der euch heiligt (Ex 31,13).

Es wird an die Verantwortung der einzelnen Mitglieder des jüdischen Volkes appelliert, die von Generation zu Generation in die Zukunft reicht, und an den Bund zwischen dem Volk Israel und Gott erinnern soll. Es ist ein Bund, der von einem mindestens komplexen Verhältnis zwischen Gott und seinem ausgewählten Volk zeugt. Zahlreiche Stellen des Tanach lassen darauf schließen, dass nicht nur Gott jenes Volk, sondern dass es auch selbst, wenngleich nicht im Sinne einer demokratischen Wahl, JHWH gewählt hat. Dies wiederum war weder eine leichte noch stets konsequent befolgte Entscheidung. Archäologisch lässt sich nachweisen, dass – entgegen des konventionellen Verständnisses des Monotheismus – der einzige Gott lange Zeit

7 Amos Oz; Fania Oz-Salzberger: *Jews and words*. New Haven 2012, S. 6-9.

8 Imre Kertész: *Letzte Einkehr*. Tagebücher 2001–2009. Reinbek 2013, S. 52.

9 Paul Celan: *Ansprache* anlässlich der Entgegennahme des Literaturpreises der Freien Hansestadt Bremen. In: ders.: *Gesammelte Werke* in sieben Bänden. Dritter Band. Frankfurt 2000. S. 185.

10 Viele der aus dem Jiddischen tradierten Wörter, die heute noch im Deutschen verwendet werden haben negative Konnotationen, vgl. dazu <https://taz.de/Antisemitismus-in-der-Sprache/!5709402/z> (letzter Aufruf: 05.08.21).

nicht der Einzige angebetete war.¹¹

Das komplexe Verhältnis zwischen Volk und Gott ist nicht zuletzt auf diese Tatsache zurückzuführen. JHWHs namentlich im Tanach erwähnte Nebenbuhler:innen Baal und Aschera wurden in den Stämmen Israel und Judah bis mindestens in die Zeit des zweiten Tempels, nach manchen Schätzungen sogar bis ins zweite Jahrhundert unserer Zeitrechnung angebetet, bevor der Monotheismus schließlich zur einzigen Glaubensform aufstieg. Das auserwählte Volk gibt wiederholt nicht gerade viel auf seinen besonderen Status, und regelmäßig tobt der, den man sich nach dem Bilderverbot nicht als physischen vorzustellen hat, durchaus anthropomorph vor Eifersucht über seine Hure Jerusalem¹², die wieder einmal den längst zu überwindenden Gottheiten huldigt und sich dabei auch noch zu vergnügen scheint.

Schenkt man den Propheten Ezekiel, Hosea und Jeremia Glauben, führte diese Eifersucht zur Zerstörung Jerusalems. Aber auch wer deren Aussagen mit einer gewissen Skepsis begegnet, wird feststellen, dass das Heil der Gemeinschaft von der Festigkeit ihres Glaubens an den *einen* Gott abhängig gemacht wird. Noch bis ins 21. Jahrhundert fällt wird dieser Zusammenhang hergestellt, dem – wohlwollend ausgelegt – die Mahnung und Erinnerung an die eigene Zugehörigkeit und, weniger wohlwollend, Fatalismus innewohnt.¹³

Dass die Ablösung von der Vielgötterei und der Glaube an den einen Gott im babylonischen Exil besonders fortgeschritten seien oder sich dort gar endgültig durchgesetzt haben sollen, verwundert kaum, da doch ein an konkrete Regeln und Gesetzmäßigkeiten gebundener Monotheismus innerhalb der widrigen Umstände des Exils einfacher umzusetzen gewesen sein muss als ein vielgliedriger und uneinheitlicher Polytheismus. Diasporische Gemeinschaften, ob nun religiöser,

ethnischer oder kultureller Natur, pflegen bis heute rituelle Praktiken, deren Funktion es ist, den Zusammenhalt der Gruppe zu gewährleisten. Die Einhaltung des Schabbat mag ein frühes Beispiel solcher Rituale darstellen, das denselben Zweck erfüllte. Dabei erweisen sich Rituale als multifunktionale Kulturtechniken, die nicht nur den Zusammenhalt, sondern sogar den Erhalt von Gemeinschaften bedingen. Als definitorische Akte wirken sie stets in zwei Richtungen: einerseits als Abgrenzung zu einem Außen, das sich häufig als ein Außen der Mehrheitsgesellschaft erweist, andererseits als Homogenisierung nach innen, die die Gemeinsamkeit vor dem Hintergrund der Andersheit des Außen hervorhebt.

„Le dor va dor“ ist nichts Anderes als ein Aufruf zur Besinnung auf die eigene Gemeinschaft, die die Verantwortung zur Erinnerung trägt. Trotz der in der jüdischen Bibel hundertsechzig Mal wiederholten Aufforderung zur Erinnerung, waren die Jahrhunderte nach ihrer Entstehung eher von einem rabbinisch-theologischen Erinnern als von einem Erinnern im historiographischen Sinne geprägt. Dieses setzt erst mit der Vertreibung aus Spanien ein, als die historische Situation den Erhalt der Gemeinschaft dermaßen bedrohte, dass Geschichtsschreibung unausweichlich erscheinen lassen musste.¹⁴

Das Band der aufrecht erhaltenen Erinnerung zieht sich von der ersten Verfolgung bis in die jüngsten. Erinnert wird an Flucht, Vertreibung und Vernichtung. Beginnend mit dem Auszug aus Ägypten, über das babylonische Exil, frühe muslimische Pogrome, die Kreuzzüge, die Reconquista, Chmelnitzkij, hin zu den Hep-Hep-Unruhen, zaristischen Pogromen und der Shoah, zuletzt bis zum Terror der letzten Jahre und Jahrzehnte. Eine solche nicht lückenlose Aufzählung der Vernichtungsversuche kann, ähnlich wie die Nennung der Anzahl der Ermordeten, niemals dem Leid gerecht werden, das sie gestiftet haben. Das Leid auszudeuten, das

11 Vgl. Bernhard Lang: *Jahwe, der biblische Gott. Ein Porträt.* München 2002.

12 Vgl. Jes 1,21; 23,16.

13 An dieser Stelle soll eine persönliche Notiz den Sachverhalt erhellen: Bei einem Aufenthalt in Jerusalem 2017 sprach mich ein älterer Herr, den Attributen seiner Kleidung nach offensichtlich religiös, an, ob ich denn Jüdin sei und ob ich aus Europa käme. Ich bejahte beides, woraufhin er erwiderte, dass Juden wie ich, besonders die in Deutschland, für die Gräueltaten der Shoah mitverantwortlich seien, da sie sich dem Liberalismus zu und dem Glauben abgewendet hätten. Dieses uralte und überholte Frömmigkeits-Argument erweist sich in manchen, wenn auch äußerst wenigen, Kreisen bis heute als Begründung der Shoah.

14 Vgl. Yerushalmi, Yosef Haim: *Zachor. Erinnere Dich! Jüdische Geschichte und jüdisches Gedächtnis.* Berlin 1988.

durch scheinbar unumstößlichen Antijudaismus und Antisemitismus angerichtet worden ist, die den Einzelnen qua seines Kollektivs im besten Fall als Sonderling, im schlimmsten als Auszurottendes stempelten, ist nicht möglich. Was sich dennoch, wenn überhaupt, deuten lässt, ist der Eindruck, den die Wiederkehr dieser schmerzlichen Erfahrung hinterlassen haben muss. Abgesehen von einem Verständnis des Geschichtlichen, bei dem Vergangenes, Gegenwärtiges und Zukünftiges aufgrund der Wiederholung des Unheils nah zusammenrücken mussten, war und ist bis heute angesichts der versuchten Zerstörungen die gemeinsame Narration notwendig, um die eigene – und damit immer auch die kollektive – Identität zu wahren.¹⁵

Nichtsdestotrotz oder gerade deshalb ist stets eine Hoffnung erhalten geblieben, die auf einen Zustand der Erlösung vom Leid weist. Sie hat Ähnlichkeit mit dem Letzten, das Pandora aus der Büchse lässt, das – anders als in Nietzsches Interpretation¹⁶ – nicht das Übel der Welt, sondern wohl das Einzige ist, was gegen die Übel in Anschlag gebracht werden kann: die Hoffnung. Der Messianismus ist seiner Minimaldefinition nach ebensolche Hoffnung; Hoffnung auf Besseres. Auch wenn Gerschom Scholems Argument, das den christlichen Messianismus als ein innerliches Konzept und jüdisch als kollektiv kennzeichnet¹⁷, aus heutiger Perspektive relativiert werden muss¹⁸, ist wahr, dass der erlöste Zustand im Judentum nie bloß für den Einzelnen gelten konnte, sondern stets die Gemeinschaft der Jüdinnen und Juden oder gar die ganze Welt meinte. Neben konkreteren Ausführungen zu diesem Zustand, die unter anderem die Errichtung eines dritten Tempels und die Herkunft wie die Ankunft des Messias betreffen, stellt die Sammlung des zerstreuten Volkes in Israel ein Motiv dar, das (nahezu) alle Ausführungen zum Mes-

sianismus gemein haben. Der Umstand des Exils war ursächlich für den messianischen Gedanken, der die Umkehrung der den Beginn des transnationalen Judentums markierenden Zerstreuung in Aussicht stellt. Je nach Auslegung wird diese Umkehr als Wiederherstellung eines ursprünglichen oder die Schaffung eines vollkommen neuen Zustandes beschrieben, wobei diese zwei Deutungen kein Entweder-Oder darstellen, sondern sich abhängig davon unterscheiden, auf welchen der Aspekte man den Fokus legt.

Diese Kernidee des jüdischen Glaubens hat aber nicht bloß als abstrakte Hoffnung auf Utopie gewirkt, sondern eine Reihe durchaus realer und doch nur vermeintlicher Messiasse, darunter sogar einen weiblichen, hervorgebracht. Der bekannteste in dieser Reihe war wohl der Jude Jesus, in dessen Folge eine ganz neue Welle jüdischen Glaubens losgetreten wurde, die sich erst später als eigene, von den Juden abgetrennte und diesen nicht immer wohlgesonnene Religionsgemeinschaft etablierte.

Während im Mittelalter, in der frühen Neuzeit und noch bis um 1800 ganz unterschiedliche Figuren als Messias aufgetreten waren, markierte das 19. Jahrhundert den Übergang zu einer neuen, säkularisierten Form des Messianismus, die die – revolutionäre – Veränderung der Lebensrealität und die Auflösung der Unterdrückung der Menschen überhaupt in den Vordergrund rückte. Obwohl die spezifisch jüdische Ausrichtung an Relevanz verlor, speisten sich viele der theoretischen Überlegungen zu diesen neuen Messianismen bzw. Messianismus-Interpretationen am Anfang des 20. Jahrhunderts aus der jüdischen Tradition.¹⁹ Dem Anspruch nach universalistisch und jegliche politische Grenzziehung transzendierend, ist ein Messianismus wie der Walter Benjamins der jüdischen Idee einer Heilung der Welt verpflichtet, die eine

.....
15 Dies bedeutet freilich nicht, dass die jüdische Gemeinschaft als homogene Gruppe von Gleichen verstanden werden darf – wie auch in anderen Gruppierungen bleiben Ungleichheitsverhältnisse bestehen, die sich auch an den Kategorien Klasse, Geschlecht und auch Ethnie nachverfolgen lassen.

16 Vgl. Friedrich Nietzsche: Menschliches, Allzumenschliches. In ders.: Werke in drei Bänden. München 1954, Band 1, S. 495.

17 Vgl. Gerschom Scholem: *Judaica*. Frankfurt 2003. S. 7-18.

18 Vgl. Jacob Taubes: *The Price of Messianism*. Proceedings of the World Congress of Jewish Studies. S. 99-104. (www.jstor.org/stable/23527663, letzter Aufruf 16.08.21).

19 Als Autoren, die sich mit dem Konzept des Messianismus auseinandergesetzt haben, wären hier außer Walter Benjamin noch Jacob Talmon, Franz Rosenzweig, Hermann Cohen, Gerschom Scholem und als spätere Ernst Bloch sowie Theodor W. Adorno zu nennen.

Umkehr voraussetzt und doch nicht bloß restaurativ zu verstehen ist. Vielmehr soll sie als Zäsur den Geschichtsverlauf, der bis dahin Unterdrückung und Leid gebracht hat, unterbrechen.²⁰

Eine geschichtliche Zäsur vollzog sich nach dem Aufflammen der Messianismusedwürfe in den 20er Jahren tatsächlich – statt einer Erlösung für Jüdinnen und Juden oder gar für die ganze Menschheit, kam sie von einer sich selbst als messianisch verstehenden Ideologie, die nach der Erlösung der Menschheit von den Juden trachtete. Auch wenn seine Notwendigkeit früher erkannt worden war und sich zahlreiche andere Gründe dafür ausmachen ließen, entstand mitunter infolge der Gräueltaten der Shoah der jüdische Staat Israel, der den ewig Verfolgten eine sichere Heimat bieten sollte, und sie aus der Zerstreutheit einsammelte, wie es der jüdische Messianismus wollte. Der transnationale Charakter dieser Kultur ist dennoch erhalten geblieben – denn auch als die Nation ohne Staat wieder einen Nationalstaat hatte, waren die Spuren vergangener Jahrtausende nicht zu verwischen.

Die teilweise bereits vor 1948 eingewanderten Jüdinnen und Juden kamen aus den unterschiedlichsten europäischen Ländern, mit verschiedenen Traditionen und Sprachen, viele aufgrund antisemitischer Verfolgungen. Es kamen Migrationsbewegungen aus arabischen Ländern hinzu; mit der Staatsgründung setzte die Vertreibung der jüdischen Bevölkerung aus arabischen Ländern ein, die vorher zum Teil reiche jüdische Kulturen beherbergt hatten. Die Mizrachim, wie die jüdische Bevölkerung aus arabischen Ländern genannt wird, wurden bis in die 70er Jahre, teilweise mithilfe umständlicher Geheimdienstmissionen nach Israel geholt, später die äthiopischen Jüdinnen und Juden mit nicht minder spektakulären Operationen. Zuletzt kamen, nach dem Zusammenbruch der Sowjetunion, viele Menschen aus den ehemals ihr zugehörigen Ländern. Dabei beheimatet der jüdische Staat keineswegs nur jüdische Menschen, sondern auch arabische, drusische und beduinische. Zugleich beschäftigt eine ungeklärte nationale Frage, nämlich die der Staatsform, die einen israelisch-palästinensi-

schen Frieden sichern könnte, nicht nur die in der Region lebenden, sondern – gewissermaßen transnational – weltweit unterschiedliche Menschen, von denen viele gar keinen persönlichen Bezug zur dortigen Auseinandersetzung haben. Wenngleich die Probleme anders geartet sind als in der nicht mehr so genannten westlichen Welt, führt die transkulturelle Lebensrealität ebenso wie in jener bisweilen zu Konflikten, deren Notwendigkeit politisch, ethnisch oder kulturell begründet wird.

Darüber hinaus macht die jüdische Diaspora, in der mehr jüdische Menschen leben als in Israel, auch heute noch einen nicht unwesentlichen Teil der jüdischen Kultur aus. Religiös, kulturell und ethnisch äußerst divers, sind die Jüdinnen und Juden in verschiedenen Nationen und Kulturen „zu Hause“, auch wenn vielen eine bruchlose Identifikation mit ihnen wenn nicht durch persönliche, so doch durch geschichtliche Erfahrung, als fremd und anders gebrandmarkt zu werden, meist nicht möglich ist.

Im Versuch, gleich statt anders, oder gelungener: im Anderssein gleich zu sein, wurden die Jüdinnen und Juden häufig auf ihr Anderssein zurückverwiesen, sodass sie wenigstens als Angehörige desselben Volkes gleiche sein konnten. Die antisemitische Projektion, die die Jüdinnen und Juden als das prinzipiell Andere kennzeichnet, hat damit in einem gewissen Sinne zum Erhalt der jüdischen Tradition beigetragen. Die Wahrung der (trans-)nationalen Identität konnte allerdings nur gelingen, da es jenseits der Kulturen und Nationen, die die Lebensrealität prägten, immer auch ein gemeinsames Innerhalb des Jüdischen gab – ein Innerhalb, das wiederum immer schon auf Jenseitiges verwiesen hat und verweisen wird.

.....
20 Vgl. Benjamin, Walter: Über den Begriff der Geschichte. In: ders.: Illuminationen. Ausgewählte Schriften. Frankfurt 1980.



Literaturverzeichnis

Antisemitismus in der Sprache. (<https://taz.de/Antisemitismus-in-der-Sprache/15709402/z>, letzter Aufruf am 05.08.21).

Baker, Luke: Ancient tablets reveal life of Jews in Nebuchadnezzar's Babylon. (<https://www.reuters.com/article/uk-israel-archaeology-babylon-idUKKBN0L71EU20150203>, letzter Aufruf am 05.08.21).

Benjamin, Walter: Über den Begriff der Geschichte. In: ders.: Illuminationen. Ausgewählte Schriften. Frankfurt 1980.

Celan, Paul: Ansprache anlässlich der Entgegennahme des Literaturpreises der Freien Hansestadt Bremen. In: ders.: Gesammelte Werke in sieben Bänden. Dritter Band. Frankfurt 2000.

Cohen, Robin: Global diasporas. An introduction. London 1997.

Donner, Herbert: Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen. Band 2. Göttingen 2008.

Die Bibel. Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift. Gesamtausgabe. Stuttgart 2003 [1980], S. 867-926.

Kertesz, Imre: Letzte Einkehr. Tagebücher 2001–2009. Reinbek 2013.

Lang, Bernhard: Jahwe, der biblische Gott. Ein Porträt. München 2002.

Nietzsche, Friedrich: Menschliches, Allzumenschliches. In: ders.: Werke in drei Bänden. München 1954, Band 1.

Oz, Amos/Fania Oz-Salzberger: Jews and words. New Haven 2012.

Scholem, Gerschom: Judaica. Frankfurt 2003.

Taubes, Jacob: The Price of Messianism. Proceedings of the World Congress of Jewish Studies. S. 99–104. (www.jstor.org/stable/23527663, letzter Aufruf 16.08.21).

Yerushalmi, Yosef Haim: Zachor. Erinnere Dich! Jüdische Geschichte und jüdisches Gedächtnis. Berlin 1988.

Autorinnen

Larissa Smurago

Larissa Smurago hat Germanistik, Soziologie, Philosophie und Kunstgeschichte an der Goethe-Universität Frankfurt am Main und am King's College London studiert. Aktuell studiert sie den Master Deutsche Literatur. Sie war mehrere Jahre in der Sozialforschung tätig und arbeitet als wissenschaftliche Hilfskraft an der Goethe-Universität Frankfurt am Main.

Elisabeth Sophie Helle

Elisabeth Sophie Helle absolvierte ihr Bachelor of Arts-Studium in den Fächern Filmwissenschaften und Erziehungswissenschaften an der Johannes Gutenberg-Universität Mainz im Jahr 2018 und studiert aktuell den Master of Arts Moving Cultures – Transcultural Encounters an der Goethe-Universität in Frankfurt am Main.

Iris Schultheis

Iris Schultheis absolvierte ihr Bachelor of Arts-Studium in den Fächern Germanistik und Politikwissenschaften an der Johannes Gutenberg-Universität Mainz im Jahr 2020 und studiert aktuell den Master of Arts zur Deutschen Literatur an der Goethe-Universität Frankfurt am Main.

Shirin Sophie Helling

Shirin Sophie Helling beendete ihren Bachelor of Arts in dem Fach Theater und Medien mit dem Nebenfach Anglistik an der Universität Bayreuth im Jahr 2019 und studiert zurzeit den Master of Arts Ästhetik an der Goethe-Universität in Frankfurt am Main.







Baghdad

Al Musayyib

Saddat al Hindiyah

Al Hindiyah

Aq Suwayyib

Al Azadiyah

Al Qasim

'Atak

Ash Shamiyah

Al Muthab

Najiyat Ghannab

Najiyat ash Shamiyah