

Stephanie Lavorano,
Carolin Mehnert,
Ariane Rau (Hg.)

GRENZEN **DER ÜBERSCHREITUNG**

Kontroversen
um Transkultur,
Transgender und
Transspecies

Aus:

Stephanie Lavorano, Carolin Mehnert, Ariane Rau (Hg.)

Grenzen der Überschreitung

Kontroversen um Transkultur,
Transgender und Transspecies

Oktober 2016, 278 Seiten, kart., 34,99 €, ISBN 978-3-8376-3444-0

Transgender, Transkulturalität, Transnationalität – Konzepte des Trans erleben eine politische und wissenschaftliche Konjunktur. In ihnen geht die Forderung nach einer Öffnung von soziokulturellen Identitäten auf. Doch die fluide gewordenen Grenzen von nationalen, sozialen und körperlichen Räumen drohen sich in Traditionen und Neorassismen erneut zu verfestigen:

Werte der bürgerlichen Kleinfamilie wie rechtspopulistische Positionen werden immer wieder thematisiert und in verschiedenen medialen und sozialen Kanälen reproduziert.

Die Beiträge des Bandes fragen: Durch welche Prozesse essentialisieren sich Transkonzepte – an welchen Grenzen zerbrechen sie?

Stephanie Lavorano (M.A.) promoviert und lehrt an den Universitäten Gießen und Tübingen.

Carolin Mehnert (M.A.) promoviert an der Universität Tübingen. Sie betreut das Forschungsprojekt »Körper im Visier«.

Ariane Rau (M.A.) forscht zu Konzepten der Transkulturalität innerhalb der aktuellen globalen Literaturen in Berlin und Tübingen.

Weitere Informationen und Bestellung unter:

www.transcript-verlag.de/978-3-8376-3444-0

Transkulturelle Identität oder Mimikry im postkolonialen Roman

Der Weltensammler von Ilija Trojanow

KATRIN GEBHARDT-FUCHS

»Sie hatten ausgiebig vermessen und waren sich nun sicher, welche Worte Indien gerecht wurden. Das Klima fatal, die Bediensteten: beschränkt, die Straßen skeptisch, und die indischen Frauen: alles zugleich, weswegen diese, [...] unbedingt zu meiden sind. [...] Am besten, Sie halten sich von allem Fremden fern.«
(TROJANOW 2012: 25)

Mit diesen Worten empfängt in Ilija Trojanows postkolonialem Roman *Der Weltensammler* eine britische Dame Richard Francis Burton in Indien. Ganz anders als der wohlgemeinte Rat dieser Dame es vorsieht, hält sich Burton nicht fern vom Fremden, sondern taucht ein in das ihm Unvertraute und Unbekannte. Er lernt verschiedene Sprachen, übt sich in religiösen Ritualen, studiert die indische Liebeskunst und fügt sich geradezu nahtlos in die Lebensgewohnheiten und Verhaltensweisen außereuropäischer Kulturen ein. Das klingt zunächst nach einem vorbildhaft gelungenem Integrationsversuch in fremde Lebenswelten, wie er in Zeiten der Globalisierung erstrebenswert erscheint. Aber kann man sich wirklich vollständig in fremden Kulturen assimilieren oder erfährt man Grenzen der eigenen Existenz und damit der Identitätswahrnehmung des Selbst, wenn man im Eigenen mit Fremdem oder Vergessenem und Verdrängtem konfrontiert wird? Der Ausgangspunkt des Beitrags ist die Frage nach der Leistungsfähigkeit von Trans_konzepten im Kontext eines postkolonialen Identitätsdiskurses, der im Roman *Der Weltensammler* von Ilija Trojanow diskutiert wird.

I VORBEMERKUNG

Im Rahmen der postkolonialen Literaturtheorie gibt es zwei Annahmen, die ich meinen Überlegungen über den *Weltensammler* von Trojanow zugrunde lege: Zum einen geht beispielsweise der Literaturwissenschaftler Michael Hofmann davon aus, dass das Betonen der Unterschiedlichkeit zwischen europäischen und außereuropäischen Kulturen kulturelle Unterschiede zementiere, und damit eine ›Essentialisierung des Anderen‹ evoziert werde. Zum anderen werde im Hinblick auf die *Anerkennung der Gleichwertigkeit* von unterschiedlichen Kulturen eine liberalisierende eurozentrische Assimilation des Fremden vermutet (vgl. Hofmann 2014: 5f, Herv. K.G-F.). Zu fragen ist, ob diese beiden Tendenzen – Essentialisierung des Anderen und eurozentrische Assimilation des Fremden – im Roman *Der Weltensammler* erkennbar sind oder ob nicht eher eine Kulturentwicklung reflektiert wird, die Trojanow selbst als eine ›ewige Hybridisierung‹ bezeichnet (*Der Tagespiegel* 2007), in Anbetracht dessen, dass im geschichtlichen Prozess stets unterschiedliche kulturelle Elemente zusammenkommen und sich vermeintlich vermischen, folgt man der anfänglichen These, dass eine vollständige Assimilierung in anderen Kulturen fragwürdig ist.

›Hybridisierung‹ ist ein Begriff aus der postkolonialen Literaturtheorie und wurde von dem indischen Literaturwissenschaftler Homi K. Bhabha entwickelt. Seine Konzepte ›Hybridität‹, ›Mimikry‹ und ›Dritter Raum‹ sind fundamental, um postkoloniale Konstellationen in literarischen Texten aufzuspüren. Der Schwerpunkt von Bhabhas Forschung wird vor allem »in Fragen von Identitätsformationen und Identitäts-konstruktionen innerhalb des kolonialen Diskurses [gesehen], die er entlang des Begriffskomplexes der Hybridität theoretisiert.« (Babka et al. 2012: 6) Im ›Dritten Raum‹, den er als Aushandlungsraum definiert, wird durch Übersetzung und Aushandlung von Bedeutungen und Werten zwischen eigener und fremder Identitätsvorstellung ›Hybridität‹ erzeugt. Allerdings ist eine Strategie erforderlich, die Bhabha als ›Mimikry‹ bezeichnet, um »Kultur und Sprache von innen her zu transformieren.« (Bronfen et al. 1997: 13) ›Mimikry‹ meint eine scheinbare Nachahmung und Spiegelung des Anderen, allerdings nicht im Sinne einer Assimilation als perfekte Nachahmung.¹ Vielmehr imitieren die Kolonisierten »durch Kopie und Wiederholung performativ die Kultur der Kolonisierenden«, die von ihnen eine »absolute Anpassung durch die Internalisierung ihrer Normen fordern.« (Bonz/Struve 2011: 141)

1 Zu verweisen ist hier auf die bedeutendste Publikation von Homi K. Bhabha *Die Verortung der Kultur* (2000) [Original: *The location of culture* (1994)].

›Transkulturalität‹ hingegen impliziert, dass unser Alltag von Mischungen und Durchdringungen gekennzeichnet ist, die nicht über die traditionellen Kulturgrenzen hinaus, sondern quer durch die Kulturen hindurchgehen (vgl. Welsch 2010: 41). Entgegen dem Verständnis von Kultur als Kugeln im Anschluss an Gottfried Herder argumentiert Wolfgang Welsch, dass Kulturen durch »Verflechtungen und Gemeinsamkeiten« gekennzeichnet sind, so sollte das »neue Leitbild« von Kultur »nicht das von Kugeln [sein], sondern das von Geflechten [...]« (Welsch 2010: 41) Kann das Konzept der ›Transkulturalität‹, das »versucht«, der durch »Globalisierung« und »Hybridisierung geprägten Wirklichkeit« zu entsprechen (Kimmich/Schahadat 2012: 16) auch im Kontext von Postkolonialismus bestehen oder stößt es hier an Grenzen? Trojanow wollte, wie er im Rahmen seiner Tübinger Poetikvorlesungen im Jahr 2007 hervorhebt, »einen Roman über interkulturelle Begegnungen schreiben«, einen Roman, der die Frage aufwirft, ob und wie sich überhaupt »eine vielfältige, vielseitige Identität in einer Welt von Dichotomien« konstituiert und aufrecht erhalten werden kann (Trojanow 2008: 69f). Diesen infrage gestellten Identitätsdiskurs gilt es anhand der literarischen Selbstdarstellung und -inszenierung der historischen fiktionalen Hauptfigur Richard Francis Burton im Roman *Der Weltensammler* zu rekonstruieren und zu diskutieren.

II DIE HISTORISCHE FIGUR RICHARD FRANCIS BURTON

Sir Richard Francis Burton war ein englischer Kolonialoffizier, der im 19. Jahrhundert als erster Europäer in das Innere Ostafrikas vorgedrungen ist. Der arabisch gekleidete Mann mit den wilden Gesichtszügen, so charakterisiert ihn Trojanow und so stellt sich Burton auch selbst dar, war Brite (vgl. Trojanow 2008: 70). Er soll mehr als 22 Sprachen beherrscht haben und unternahm zu Beginn der 1850er Jahre als indischer Muslim verkleidet eine Pilgerreise nach Mekka und Medina, worüber Aufzeichnungen existieren. Mit John Speke machte er sich 1857 auf die Suche nach den Nilquellen. In den 1870er Jahren wurde Burton Konsul zuletzt in Triest, wo er unter anderem eine Übersetzung des Kamasutra ins Englische vornahm. Außerdem soll er im Dienste des *British Empire* als Spion »unter dem Schutz seiner Rollenidentität« als Mirza Abdhullah »unbehelligt Zugang in die innersten privaten Zirkel der islamischen Gesellschaft des Sindh« (Hofmann 2011: 14) erlangt haben.

Aus diesen autobiographischen Angaben Burtons hat Trojanow seinen Roman *Der Weltensammler* als fiktionale Erzählung konstruiert und sich vor allem auf drei Lebensstationen von Burton konzentriert: die Reisen nach Indien,

Arabien und Ostafrika. Burton selbst hat im Stil eines Ethnologen seine Begegnungen und Erfahrungen mit indigenen Völkern dokumentiert und interpretiert. Diese ethnographischen Aufzeichnungen fließen in die fiktionalisierte Geschichte *Der Weltensammler* ein und erheben keinerlei Anspruch auf Authentizität, wie Ilija Trojanow im Prolog seines Romans voranstellt:

»Obwohl einige Äußerungen und Formulierungen von Burton in den Text eingeflochten wurden, sind die Romanfiguren sowie die Handlung überwiegend ein Produkt der Phantasie des Autors und erheben keinerlei Anspruch an den biographischen Realitäten gemessen zu werden.« (Trojanow 2012: 7)

Burton wird nicht nur als Sprachgenie und Ethnologe gewürdigt, sondern auch als Verwandlungskünstler, der »in die Maske des Einheimischen schlüpft und sich bis zur Perfektion als Orientale verkleidet, womit auf eine besondere Begabung zur mimetischen Anverwandlung des Fremden geschlossen wird«, so beschreibt ihn die Literaturwissenschaftlerin Antje Büssgen (Büssgen 2011). Auch wird er als besonders offen gegenüber fremden Kulturen und neugierig bezüglich unterschiedlicher kultureller Lebensweisen charakterisiert.

»[I]nnerhalb nur weniger Jahre erlernte er acht der einheimischen Sprachen Indiens bis zu einem Grad nahezu akzentfreier Perfektion, außerdem Arabisch, Persisch und [...] Sanskrit. Zugleich widmete er sich so intensiv dem Studium zunächst hinduistischer und dann auch islamischer (sufischer) religiöser Praxis und spiritueller/philosophischer Literatur, [...].« (Hofmann 2011: 14)

III POSTKOLONIALE KONSTELLATION UND INTERKULTURALITÄT IM ROMAN *DER WELTSAMMLER*

Der Roman *Der Weltensammler* beginnt mit der Reise der historischen fiktiven Figur Burtons nach Britisch Indien. Eingeleitet wird der erste Teil des Romans mit dem Titel *Die Geschichten des Schreibers des Dieners des Herrn* mit einer Szene, die symbolisch auf die postkoloniale Konstellation des Romans verweist:

»Eine Doppeltrommel. Ein Bol aus Bom und Bay. [...] – Grob und grell, wie es sich für einen Rhythmus gehört, der seit Jahrtausenden schlägt: Europa einerseits, Indien andererseits.« (Trojanow 2012: 22)

Diesem Rhythmus folgend ist auch der Indienteil erzähltechnisch aufgebaut. Die Erzählungen des Briten Burton sind im Wechsel mit den Berichten des einheimischen Dieners Naukaram angelegt. Diese wechselseitige Anordnung der Kapitel und die dialogische Inszenierung der Erzählperspektive unterstreichen die Reflexion eines interkulturellen Dialogs zwischen Kolonisierten und Kolonisatoren. Dieses Zwiegespräch wird erweitert durch eine Figur des Dritten: die Figur des Schreibers Lahiya. Der indische Diener Naukaram, der nicht der englischen Sprache mächtig ist, hat ihn beauftragt, seine Lebenserinnerungen an der Seite Burtons zu verschriftlichen und daraus ein Empfehlungsschreiben an englische Offiziere zu erstellen. Lahiya übernimmt die Funktion des Übersetzers, indem er die indigene Sprache Naukarams in die englische Sprache der Kolonialmacht transformiert.

Anzumerken ist außerdem, dass jedes Kapitel unter dem Titel *Naukaram* mit Worten aus der indigenen Sprache Indiens beginnt. Somit wird einerseits durch die Zuordnung der indigenen Sprache auf die Figur des Dieners Naukaram eine Identitätszugehörigkeit suggeriert. Andererseits wird eine sprachliche Hybridität erzeugt, indem die Sprache der indigenen Kultur neben der deutschen Sprache steht, wodurch eine gemischte Sprachkultur konstruiert wird:

»II Aum Siddhivinaayakaaya namaha I Saravighnopashantaye namaha I Aum Ganeshaya namaha II – Fahre fort. – Mein Herr, Hauptmann Richard Burton, wurde bald nach seiner Ankunft mit dem Schiff von Bombay nach Baroda versetzt. Und will ich mich in den Wochen, die er in Bombay verbrachte, schon nützlich gemacht hatte... – Unentbehrlich klingt besser.« (Trojanow 2012: 47)

Die gesprochene Sprache der indigenen Kultur in die englische Schriftsprache der Kolonialmacht zu übersetzen weist als Vorgang der Transformation auf kulturelle Hybridisierung hin. Kulturelle Übersetzung bedeutet im Anschluss an die Postkolonialforscherin Gayatri Chakravorty Spivak nicht »reiner Sprachtausch«, sondern ein »Nachahmen der Verantwortung gegenüber der Spur des Anderen im Selbst«. (Spivak 2014: 9) Es geht um das Aushandeln »von Problemen des Selbst- und Fremdverstehens in der jeweilig sprachlich-kulturellen Kommunikation.« (Vorwort der Übersetzer_innen in Spivak 2014: 8)

IV ›DRITTER RAUM‹ ALS INTERKULTURELLER KOMMUNIKATIONSRAUM

Der interkulturelle² Kommunikationsraum wird zum ›Dritten Raum‹ konzipiert, indem dem Schreiber, der selbst der indigenen Kultur angehört, die Freiheit zuteilwird im Prozess des Übersetzens »Symbole der Autorität zu hybridisieren und etwas Eigenes daraus zu machen« (Babka/Posselt 2012: 13), wie es Homi K. Bhabhas Konzept vorsieht. Kulturelle Übersetzung heißt dann zugleich Dichtung, die Wahrheit bearbeitet und damit verfälscht, und so signalisiert, dass das Fremde oder Andere in seiner Authentizität unerreichbar bleibt.

Richard Burton war davon besessen, ein Anderer zu werden. Sein indischer Diener Naukaram hat ihn rückblickend im Gespräch mit seinem Schreiber Lahiya folgendermaßen dargestellt:

»So ein Mensch war mein Herr, überall, wo er hinging, war er bald mit dem Ort besser vertraut als jene, die ein Leben lang dort verbracht hatten. Er paßte sich schnell an, Sie würden nicht glauben, wie rasch er lernen konnte.« (Trojanow 2012: 49)

In Anlehnung an das Konzept der ›Mimikry‹ erweist sich Burton als Virtuose der Verkleidungskunst im Sinne einer perfekten Nachahmung. Er wird als hybride Gestalt präsentiert, die befähigt ist, sich in der Übernahme von unterschiedlichen kulturellen Rollen zu entfalten. ›Mimikry‹ heißt in Anlehnung an Bhabha »weder gewaltsame Assimilation in die herrschende Kultur noch die blinde Nachahmung derselben«, sondern vielmehr »Sprache, Kultur, Verhaltensweisen und Ideen in übertriebener Weise nachzuahmen.« (Castro Varela/Dhawan 2015: 230)

2 »Während Transkulturalität bereits voraussetzt, dass Kulturen ineinander verwoben sind, steht Interkulturalität zunächst für einen Dialog zwischen den Kulturen mit dem Ziel der Überwindung von kultureller Differenz, in der Erkenntnis des Eigenen im Anderen und umgekehrt.« (Gebhardt-Fuchs 2015: 82) Transkulturalität ist das Ergebnis oder die Konsequenz eines interkulturellen Dialogs. Daher ist Transkulturalität nicht ohne Interkulturalität als ›Vorstufe‹ denkbar.

V ›MIMIKRY‹ – AUSHANDLUNGSFIGUR EINER HYBRIDEN IDENTITÄT

›Mimikry‹ ist ein Konzept der Ähnlichkeit – eine Figur des ›Als Ob‹ – oder im Anschluss an Bhabha eine strategische Verfahrensweise, die Ähnlichkeiten, aber auch Unähnlichkeiten produzieren kann. ›Mimikry‹ bedeutet »nur eine scheinbare Anpassung an äußere Verhältnisse.« (Gebhardt-Fuchs 2015: 68)

»In der Nacht von Shiva, in der vorhergehenden Nacht und an dem Tag zuvor, er gehörte so sehr dazu, ihn reizte die Vorstellung, für den Rest seines Lebens Teil dieser Familie, dieses Ortes, dieser Rituale zu sein. Er erschrak über diese Lust. [...] Zum Sonnenaufgang als er sich am Fluß wusch, hörte er, wie einer der jungen Männer seinen Freund fragte. Woher kommt dieser Firengi?« (Trojanow 2012: 186)

Mit den Metamorphosen, die Burton durchläuft, entfernt er sich von seinen eigenen kulturellen ›Wurzeln‹. In wechselnden Rollenspielen, in denen er sich inszeniert, bewegt er sich auf einer existentiellen Schwelle, einer Existenz des ›Dazwischen‹, des Übergangs und des Aushandelns mit unterschiedlichen kulturellen identitätsstiftenden Vorgaben, sodass er seine eigene Selbstwahrnehmung von Identität unterläuft.

»Kaum hatte er gelernt, sich wie ein Kaschmiri zu geben, mußte er vergessen, daß er einer war. Er mußte eine neue Gestalt annehmen, und in dieser war es am besten, wenn er sich nicht mal daran erinnerte, daß er einst ein Nandera-Brahmane war.« (Trojanow 2012: 104)

Burton imitiert nicht nur das Andere im Sinne einer ›Mimikry‹, sondern er hinterfragt seine Rollenspiele – ganz klassisch – in einem Moment der Selbstreflexion vor dem Spiegel.

»Als Burton zuhause in den Spiegel blickte, erkannte er sich selbst nicht wieder. Nicht wegen irgendeiner äußeren Veränderung, sondern weil er sich verwandelt fühlte.« (Trojanow 2012: 186)

Burton nimmt sich sogar einen Lehrer, der ihm einige indische Sprachen³ lehren soll, damit er sich unbemerkt unter die Menge begeben kann. In der Maske des Händlers Mirza Abdullah mischt sich Burton unter die einheimischen Händler

3 Vgl. Evans 2014: 40. Der australische Sprachwissenschaftler Nicholas Evans gibt an, dass Indien über 309 Sprachen verfügt.

und suggeriert Zugehörigkeit. Er treibt sein Rollenspiel sogar soweit, dass er seine eigene vertraute Identität zugunsten der fremden neuen Identität verleumdete. Doch dieses Identitätsspiel wird als ausweglose Situation der Assimilation in einem Dialog zwischen seinem Sprachlehrer und Burton als eitel entlarvt. Burton weist dies als zu eindimensionale Kritik zurück:

»Ihr denkt immer nur in groben Mustern, Freund und Feind, unser und euer, schwarz und weiß. Könnt ihr Euch nicht vorstellen, daß es etwas dazwischen gibt? Wenn ich die Identität eines anderen annehme. Dann kann ich fühlen, wie es ist, er zu sein.« (Trojanow 2012: 211f)

Die Antwort des Lehrers bringt das Problem auf den Punkt:

»Du kannst dich verkleiden, soviel du willst, du wirst nie erfahren, wie es ist, einer von uns zu sein. Du kannst jederzeit die Verkleidung ablegen, dir steht immer dieser letzte Ausweg offen. Wir aber sind in unserer Haut gefangen.« (Trojanow 2012: 212)

Während die Einheimischen »in ihrer Haut gefangen sind«, kann Burton eine »andere« Hautfarbe durch Maskierung annehmen und somit seine existentielle Wahrnehmung durch Verkleidung täuschen. Ist das nicht genau das Spiel der Nachahmung? Oder läuft das Rollenspiel der Verkleidung und Verwandlung doch eher auf eine eurozentrische Assimilation hinaus?

Die konstruierte Differenz zwischen Kolonisierten und Kolonisatoren entlarvt sich als unüberbrückbar (vgl. Memmi 1980). Gerade Burtons Fähigkeit, sich jederzeit in beide Richtungen zu verwandeln, in die eine oder andere Kultur einzutauchen, unterscheidet ihn von den Einheimischen, die unter der britischen Kolonialherrschaft im 19. Jahrhundert diese Wahlfreiheit nicht kennen. Zugleich ist dies auch ein Beispiel dafür, dass die Autorität des kolonialen Herrschaftssystems »sich nicht in der Lage sieht, ihr eigenes Selbst in Perfektion nachzubilden.« (Castro Varela/Dhawan 2015: 229)

Das Rollenspiel und die Kunst des Verwandeln signalisieren letztendlich kulturelle Überlegenheit, die eine eurozentrische Assimilation widerspiegelt, die jedoch im Kontext der Arabienreise wieder infrage gestellt wird.

VI »MIMIKRY« ODER TRANSKULTURELLE IDENTITÄT?

In Indien assimiliert sich Burton folglich, um neben seiner Existenz als Brite eine andere fremde Existenz anzunehmen. Es sind nicht nur die äußeren Erscheinungen wie die dunkle Hautfarbe oder die perfekte Sprachbeherrschung: Burton geht als Reisender im arabischen Kulturraum sogar soweit, sich einer Beschneidung zu unterziehen und zum Islam zu konvertieren, um »unerkannt als Muslim« teilzuhaben – »an der Ekstase auf der Pilgerfahrt nach Mekka.« (Trojanow 2012: 209)

Eingebunden ist die Erzählung dieser Pilgerreise im zweiten Teil des Romans in den Rahmen eines Verhörs, an dem unterschiedliche Personen des osmanischen Gerichts, ein Kadi und Personen, die Burton auf seiner Pilgerreise kennengelernt hat, zu Wort kommen. Burton wird unterstellt, als Spion an der »Hadsch« teilgenommen zu haben. Rückblickend berichtet Naukaram:

»Ich beschrieb Burton Saheb, bis hin zur Kleidung, die er getragen hatte, als er aufbrach. [...] Es ist so, wie ich vermutet habe, sagte der Kommandant. Der Mann, den du beschreibst, ist eindeutig kein Angrezi. Wie haben Sie das herausgefunden? platzte es aus mir heraus. Der Kommandant grinste. Wir haben ihn freundlich gebeten, sich auszuziehen. Er ist beschnitten, und außerdem spricht er kein einziges Wort unserer Sprache. Das gibt er nicht zu vor den anderen, wandte ich ein, und beschnitten ist er, weil er sich vor kurzem hat beschneiden lassen. Genau zu diesem Zweck. Unfug!« (Trojanow 2012: 207f)

Das Konzept der »Mimikry« greift auch hier als Repräsentationsmodell einer hybriden Identität. Allerdings werden die kulturgetreue Imitation Burtons und seine »perfekte« Assimilation als Muslim infrage gestellt und dementiert. Burtons (Sheikh Abdullahs) Persönlichkeit wird zwar als wandelbar beurteilt, ihm wird jedoch die Fähigkeit des Simulierens attestiert. Der Kadi resümiert:

»Sheikh Abdullah ist ohne Zweifel der britische Offizier Richard Burton, ein gelehrter Mann, vielleicht ein Moslem, vielleicht ein Shia, vielleicht ein Sufi, vielleicht aber auch nur ein Lügner [...]. Er kann sich an dem Glauben anderer bedienen, er kann annehmen und verwerfen, auflesen und weglegen, wie es ihm beliebt [...]. Und weil er an alles und an nichts glaubt, kann er sich, zumindest dem Äußeren nach, nicht aber in der Festigkeit, in jeden Edelstein verwandeln.« (Trojanow 2012: 290f)

Bhabhas Begriff der »Mimikry« »identifiziert die Handlungsmacht der Kolonisierten gerade dort, wo die Kultur angenommen und sich ihr angepasst wird«, daraus schließen Castro Varela und Dhawan, dass die »koloniale Mimikry« »als

ein Begehren nach einem reformierten, erkennbaren Anderen verstanden werden kann.« (Castro Valera/Dhawan 2015: 230) Burton als Repräsentant der Kolonialmacht hat die Kultur des Kolonisierten angenommen und die Sprache, Kultur und Verhaltensweisen in ›übertriebener Weise‹ nachgeahmt. ›Mimikry‹ bedeutet zwar eine Anpassung in eine fremde Kultur durch Nachahmung, jedoch mit der Einschränkung, »fast, aber nicht ganz dasselbe zu werden.« (Bhabha 1994, zit.n. Castro Varela/Dhawan 2015: 230)

Geht man von der Konzeption einer transkulturellen Identität aus, so heißt das, dass Menschen anderer Kulturen und unterschiedlicher ethnischer Herkunft eine Vielzahl von Elementen unterschiedlicher Herkunft aufgreifen und verbinden und dadurch »zunehmend *in sich* transkulturell« werden. (Welsch 2012: 30, Herv.i.O.) Wie vorausgehend veranschaulicht ist Burton durch Nachahmung und Übernahme unterschiedlicher kultureller Praktiken in die neue und andere Kultur übergegangen und kann so per definitionem als ›*in sich* transkulturell‹ bezeichnet werden. Allerdings stößt das Konzept der Transkulturalität im Rahmen eines postkolonialen Identitätsdiskurses an Grenzen, wenn Burton sich bezüglich der Wahlfreiheit seiner Religionszugehörigkeit und als Repräsentant der Kolonialmacht nicht vollständig assimilieren kann. Burton lebt zwar in der neuen Kultur, aber auch nach seinen ›alten Gewohnheiten‹, wie im dritten Teil des Romans sichtbar wird.

VII TRANSKULTURELLE IDENTITÄT ODER ›MIMIKRY‹?

Im Gegensatz zu den vorangegangenen Passagen des Romans schlüpft Burton im dritten Teil wieder in seine britische Existenz, als er an der Seite von John Speke eine Expeditionsreise nach Ostafrika unternimmt, um nach der Quelle des Nils zu suchen.

Im Mittelpunkt steht hier nicht Burton, sondern die Figur Sidi Mubarak, ein ehemaliger Sklave, der im Roman als alter Mann in Sansibar von seinen Abenteuern an der Seite von Richard Burton erzählt. Auf dieser Expeditionsreise trifft Mubarak erstmals seit seiner Verschleppung nach Sansibar auf die Stammesgesellschaft, aus der er als Kind von Sklavenhändlern entführt wurde. Die Herkunft seiner nicht nur territorial differierenden, sondern auch religiös verschütteten Identität spiegelt die Entdeckung des Fremden im Eigenen wider, exemplarisch für das Schicksal vieler Leidensgenossen im Zeitalter der Sklaverei. Während Sidi Mubarak erzählt, eröffnet sich ein Raum, »in de[m] Sprache im Übergang von der Äußerung zum Gesprochenen [...] die Möglichkeit eröffnet, Identifika-

tionsmuster zu transformieren.« (Zierau 2009: 68) Für Bhabha stecken diese Zwischenräume ein Terrain ab,

»von dem aus Strategien – individueller oder gemeinschaftlicher – Selbstheit ausgearbeitet werden können, die beim aktiven Prozeß, die Idee der Gesellschaft selbst zu definieren, zu neuen Zeichen der Identität sowie zu innovativen Orten der Zusammenarbeit und des Widerstreits führen.« (Bhabha 2000, zit.n. Zierau 2009: 67)

Darüber hinaus wird die Entdeckung seiner ursprünglichen Identität mit der Entdeckung der Nilquelle konnotiert. Man mag dies in der Parallelführung von Ursprung und Quelle allzu konstruiert oder überdeterminiert empfinden. Indes wird die Botschaft transportiert, dass Identität sich wie ein Fluss immer in Bewegung befindet, und nach dem Vorbild der wandelbaren Natur eine Lebensgeschichte prägt.⁴

Als Gegenspieler Burtons erscheint der Entdeckungsreisende John Speke, der eine starre Identität verkörpert und nicht bereit ist, sich für fremde Kulturen zu öffnen. Wie in keiner anderen Szene des Romans wird die eurozentrische Haltung in der Figur des John Speke reflektiert, als er auf der Suche nach der Quelle des Nils einen See entdeckt, der als Ursprung infrage kommt. Die folgende Szene steht paradigmatisch für ein postkoloniales Denken, das bestrebt ist, traditionelle indigene Kulturen zu negieren, indem es ihnen das Recht abspricht, die Dinge zu benennen – ein männliches Recht, das mit der von Gott geforderten adamitischen Namensgebung im ersten Buch Moses in die Schöpfungsgeschichte eingebunden ist.⁵

Im kolonialistischen Eurozentrismus gefangen benennt Speke den Nyanza See als Viktoria See, woraufhin Sidi Mubarak entschieden Einspruch erhebt:

4 Hinzuweisen ist hier auf eine Anmerkung von Dorothee Kimmich und Schamma Schahadat, die darauf verweisen, »dass Kulturen nicht in einem machtfreien Raum entstehen, sondern dass die Kehrseite der viel gepriesenen kulturellen Fluidität Vertreibung, Flucht, Armut, Heimatlosigkeit, Gewalt und Tod ist.« (Kimmich/Schahadat 2012: 13)

5 *Das Buch Genesis*. 1. Buch Moses 2: »Und Gott der Herr sprach: Es ist nicht gut, dass der Mensch alleine sei. Ich will ihm eine Hilfe schaffen, die zu ihm passt. Da bildete Gott der Herr aus Erde alle Tiere des Feldes und alle Vögel des Himmels und brachte sie zum Menschen, um zu sehen, wie er sie nennen würde, und ganz wie der Mensch sie nennen würde, so sollten sie heißen.«

»Aber Saheb, der See hat schon einen Namen, Nyanza. – Unfug, rief Bwana Speke aus, – und ich konnte spüren, wie der Zorn in ihm aufkochte, – wie kann er einen Namen haben, ich habe ihn doch erst heute entdeckt.« (Trojanow 2012: 482)

In der Anmaßung der Benennung der Dinge durch den Kolonisator ist das Problem auf den Punkt gebracht, dass sich mit der Kritik an der Wahlfreiheit der Rollen nur für den westlichen Reisenden schon angedeutet hat. Trojanow gelingt es auf diese Weise, Zuschreibungen und postkoloniale Machtkonstellation durch eine Vielfalt der Stimmen zu ersetzen. Er vermittelt die Botschaft, Brücken zu bauen zwischen der Ersten und Dritten Welt, den vorherrschenden Antagonismus zu überwinden, indem man sich darauf einlässt, dass wir heute in einer Gesellschaft leben, die angeblich von verschiedenen Kulturen durchdrungen ist.

Zugleich stellt sich vor dem Hintergrund der postkolonialen Konstellation die Frage, ob denn einzelne Menschen unter dem Vorbehalt von unterschiedlichen religiösen Anschauungen und Bildungsstandards als »kulturelle Subjekte« gleiche Zugehörigkeiten oder Verbindungen eingehen [können], gleich welcher Nationalität sie angehören« (Gebhardt-Fuchs 2015: 72f) oder wird doch mit dem Konzept der ›Transkulturalität‹ die »Vorstellung von einander abgegrenzter Kulturen weitertransportiert«, wie es Hendrik Blumentrath und andere vermuten (Blumentrath et al. 2007: 17). Dorothee Kimmich und Schamma Schahadat weisen darauf hin, dass »Modelle von Transkulturalität, die Offenheit, Dynamik und Beweglichkeit feiern, auch die Schattenseiten zu berücksichtigen haben: ökonomische, politische und rassistische Strategien der Exklusion.« (Kimmich/Schahadat 2012: 15) Darauf nehmen die von Trojanow inszenierten Identitätswürfe Bezug.

Allerdings ist festzustellen, dass sich das Konzept von ›Transkulturalität‹ eher nicht für die Beschreibung einer postkolonialen Identität eignet. Vielmehr scheinen die Begriffe ›Mimikry‹ und ›Hybridität‹ der postkolonialen Konstellation und der ambivalenten Beziehung zwischen Kolonisierten und Kolonisatoren besser gerecht zu werden. Anzumerken ist jedoch, dass der Hybriditätsbegriff in der deutschsprachigen Rezeption umstritten ist. Darauf verweist beispielsweise Kien Nghi Ha, der von der Beobachtung ausgeht, »dass Hybridität nicht selten ohne ihre grundlegenden historischen und politischen Kontexte als Modell ›kultureller Vermischung‹ vorgestellt und euphorisch als neuartiger Vergesellschaftungsmodus zelebriert wird.« Er hingegen vertritt die These, »dass diese Konzeption von Hybridität den zugrunde liegenden Problemstellungen und Intentionen des postkolonialen Diskurses zuwiderläuft.« (Ha 2005: 86)

VIII SCHLUSSBEMERKUNG

Ilija Trojanow gelingt es in seinem Roman *Der Weltensammler* mit der Reflexion der wandelbaren Identität des Briten Richard Burton bewusst zu machen, dass sich die Identität von Kulturen im globalen Raum durch interkulturelle Interaktionen, Assimilation und Integration ausbildet, auch wenn dies im 19. Jahrhundert noch ein Vorrecht des Westens zu sein scheint.

Heute ist es für beide Seiten – sowohl für Europäer als auch für Nicht-europäer – unumgänglich, die Rolle des ›Anderen‹ einzunehmen, um ein Bewusstsein von Identität zu entfalten, das der Dynamik und Flexibilität der heutigen kulturellen Bewegungen von Menschen und Gesellschaften im Kontext von Globalisierung entspricht.

Trojanow wollte mit seinem Roman *Der Weltensammler* ein Buch schreiben, »ein Buch über die Möglichkeiten kulturellen Verstehens und die Möglichkeiten, eine dynamische kulturelle Identität zu leben.« (Trojanow 2006) Er wollte aber auch durch die intensive Beschäftigung mit der historischen Figur Richard Burton darauf aufmerksam machen, dass er durch das Schreiben und in der Rekonstruktion der Persönlichkeit Richard Burtons zu einer neuen Selbsterkenntnis gelangt ist:

»Je mehr ich recherchiere, desto mehr interessiert mich die Wirklichkeit von anderen. Ich bin fasziniert, wie das Schreiben mir hilft, eigene Vorurteile und Verengungen zu überwinden, wie sehr der kreative Prozeß mich selber in Frage stellt.« (Trojanow 2008: 94)

LITERATUR

- Babka, Anna/Posselt, Gerhard (2012): »Vorwort«, in: Dies. (Hg.), Homi K. Bhabha: Über kulturelle Hybridität. Tradition und Übersetzung, Wien/Berlin: Turia und Kant, S. 7-16.
- Blumentrath, Hendrik/Bodenburg, Julia/Hillman, Roger/Wagner-Egelhaaf, Martina (2007): Transkulturalität. Türkisch-deutsche Konstellationen in Literatur und Film, Münster: Aschendorff.
- Bronfen, Elisabeth/Marius, Benjamin (1997): »Hybride Kulturen. Einleitung zur anglo-amerikanischen Multikulturalismusdebatte«, in: Elisabeth Bronfen et al. (Hg.), Hybride Kulturen. Beiträge zur anglo-amerikanischen Multikulturalismusdebatte, Stauffenberg Discussion. Studien zur Inter- und Multikultur, Bd. 4, Tübingen: Stauffenburg, S. 1-29.

- Büssgen, Antje (2011): »Der Autor als Weltensammler: Kulturelle Differenz und Multilingualität im Werk Ilija Trojanows – mit einem Ausblick auf die Konzeption des interkulturellen Dialogs bei Régis Debray.« Vortrag bei der Konrad Adenauer Stiftung vom 21.10.2011, <http://www.kas.de/deutschesprache> vom 06.05.2014.
- Castro Varela, do María/Dhawan, Nikita (2015): Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung, Bielefeld: transcript.
- Der Tagesspiegel (2007): »Man sollte sich beim Reisen nackt machen.« Ein Gespräch mit dem Schriftsteller Ilija Trojanow, der heute mit dem Berliner Literaturpreis ausgezeichnet wurde, <http://www.tagesspiegel.de/kultur/man-sollte-sich-beim-reisen-nackt-machen/799602.html> vom 03.04.2014.
- Das Buch Genesis. (1985): »Die Anfänge der Welt und der Menschheit. 2. 18«, in: Neue Jerusalem Bibel, Freiburg: Herder.
- Evans, Nicholas (2014): Wenn Sprachen sterben und was wir mit ihnen verlieren, München: C.H. Beck.
- Ha, Kien Nghi (2005): Hype um Hybridität. Kultureller Differenzkonsum und postmoderne Verwertungstechniken im Spätkapitalismus, Bielefeld: transcript.
- Hofmann, Gert (2011): »Im ›Dritten Raum‹ der Literatur: ›Der Weltensammler‹ in Indien«, in: Manfred Durzak (Hg.), Bilder Indiens in der deutschen Literatur, Frankfurt a.M.: Peter Lang, S. 13-22.
- Hofmann, Michael (2014): Postkoloniale Begegnungen in der globalisierten Welt. Indien und Afrika in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur: Ilija Trojanow: *Der Weltensammler* und Christof Hamann: *Usambara*, http://www.germanistik.ch/scripts/download.php?id=Postkoloniale_Begegnungen_in_der_globalisierten_Welt vom 03.08. 2014.
- Kimmich, Dorothee/Schahadat, Schamma (2012): »Einleitung«, in: Dies. (Hg.), Kulturen in Bewegung. Beiträge zur Theorie und Praxis der Transkulturalität, Bielefeld: transcript, S. 7-21.
- ORF (2012): »Migration führt zu hybrider Gesellschaft. Homi Bhabha im Interview mit L. Wieselberg. ORF Science«, in: Anna Babka/Gerhard Posselt (Hg.), Homi K. Bhabha: Über kulturelle Hybridität. Tradition und Übersetzung, Wien/Berlin: Turia + Kant, S. 13.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (2014): Kritik der postkolonialen Vernunft. Hin zu einer Geschichte der verrinnenden Gegenwart, Stuttgart: Kohlhammer.
- Trojanow, Ilija (2006): »Ein Geheimnis drückt mehr aus als eine Erklärung. Der Leipziger Buchpreisgewinner Ilija Trojanow über Romane, Globalisierung und sein Verhältnis zum Islam. Ein Gespräch zwischen Ilija Trojanow und Wieland Freund«, in: *Die Welt* vom 22.03.2006.

- Trojanow, Ilija (2008): »Vorán ins Gondwanaland. Eine poetische Zeile in drei Doppelhälften und einem offenen Dach«, in: Feridun Zaimoglu/Ilija Trojanow, *Ferne Nähe*, Tübinger Poetik-Dozentur 2007, Künzelsau: Swiridoff, S. 67-95.
- Trojanow, Ilija (2012): *Der Weltensammler*, München: dtv.
- Welsch, Wolfgang (2010): »Was ist eigentlich Transkulturalität?«, in: Lucyna Darowska/Thomas Lüttenberg/Claudia Machold (Hg.): *Hochschule als transkultureller Raum? Kultur, Bildung und Differenz in der Universität*, Bielefeld: transcript, S. 39-66.
- Welsch, Wolfgang (2012): »Was ist Transkulturalität?«, in: Dorothee Kimmich/Schamma Schahadat (Hg.), *Kulturen in Bewegung. Beiträge zur Theorie und Praxis der Transkulturalität*, Bielefeld: transcript, S. 25-40.
- Zierau, Cornelia (2009): *Wenn Wörter auf Wanderschaft gehen... Aspekte kultureller, nationaler und geschlechtsspezifischer Differenzen in deutschsprachiger Migrationsliteratur*, Tübingen: Stauffenburg.