

**PUBLIKATIONEN DER INTERNATIONALEN VEREINIGUNG
FÜR GERMANISTIK (IVG)**

Herausgegeben von Franciszek Gruzca und Jianhua Zhu



**AKTEN DES XII. INTERNATIONALEN GERMANISTENKONGRESSES
WARSCHAU 2010**

Vielheit und Einheit der Germanistik weltweit

Herausgegeben von Franciszek Gruzca

Band 14

Mitherausgeber:

Adjaï Paulin Oloukpona-Yinnon, Willi Bolle, Balasundaram Subramanian,
Gabriele Dürbeck, Yoshito Takahashi



PETER LANG

**PUBLIKATIONEN DER INTERNATIONALEN VEREINIGUNG
FÜR GERMANISTIK (IVG)**

Herausgegeben von Franciszek Grucza und Jianhua Zhu

Band 14



PETER LANG

Frankfurt am Main · Berlin · Bern · Bruxelles · NewYork · Oxford · Warszawa · Wien

Vielheit und Einheit der Germanistik weltweit

Herausgegeben von Franciszek Grucza

Band 14

Koloniale und postkoloniale deutschsprachige Literatur

*Betreut und bearbeitet von Adjai Paulin Oloukpona-Yinnon,
Anna Babka, Axel Dunker*

Die deutschsprachige Kultur und Lateinamerika

Betreut und bearbeitet von Willi Bolle

Indien im Spiegel der deutschen Dichtung

*Betreut und bearbeitet von Balasundaram Subramanian,
Ursula Kocher, Pornsan Watanangura*

Klimachaos und Naturkatastrophen in der deutschen Literatur – Desaster und deren Deutung

Betreut und bearbeitet von Gabriele Dürbeck

Stadtvorstellungen und -utopien in Literatur und Geschichte

*Betreut und bearbeitet von Yoshito Takahashi,
Ahn Mun-Yeong, Engelhart Weigl*



PETER LANG

Internationaler Verlag der Wissenschaften

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Umschlaggestaltung:

© Olaf Gloeckler, Atelier Platen, Friedberg

Umschlagabbildung:

Universität Warschau,
gedruckt mit freundlicher Genehmigung
des Biuro Promocji UW.

ISSN 2193-3952

ISBN 978-3-631-63214-7 (Print)

ISBN 978-3-653-02489-0 (E-Book)

DOI 10.3726/978-3-653-02489-0

© Peter Lang GmbH

Internationaler Verlag der Wissenschaften

Frankfurt am Main 2012

Alle Rechte vorbehalten.

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des

Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für

Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

www.peterlang.de

Inhaltsverzeichnis

Sektion (43)

Koloniale und postkoloniale deutschsprachige Literatur

ADJAI PAULIN OLOUKPONA-YINNON	
Einleitung	17
CHRISTINE DE GEMEAUX	
Postkolonialismus, theoretische Fragen im internationalen und deutschen Kontext	19
ULRIKE STAMM	
Zur Problematik des Begriffs „Anerkennung“ im Rahmen der postkolonialen Theorie	27
ENDRE HÁRS	
Herders Postkolonialismus. Anmerkungen zu Berichten über die Missionsgeschichte in der <i>Adrastea</i>	33
CAROLA HILMES	
Zu Gast in Ägypten: Louise Mühlbachs <i>Reisebriefe</i> (1871)	39
MARIS SAAGPAKK	
Koloniale und postkoloniale Identitätskonstruktionen in den Erinnerungen einer Deutschbaltin	45
JAN SÜSELBECK	
Postkoloniale Geschlechterkriege. Anmerkungen zur „Geschichte einer Lyzeistin“ aus Arnolt Bronnens Freikorps-Roman <i>O.S.</i> (1929)	51
IULIA-KARIN PATRUT	
„Zigeuner“, Juden und Deutsche im 19. Jahrhundert. Perspektiven und Befunde	57

HERBERT UERLINGS „Wie die Juden“? Roma-Mahnmal, Schuldabwehrantiziganismus und kollektives Gedächtnis	63
HANSJÖRG BAY Against Classification. Kafka, das Konzept der ‚kleinen Literatur‘ und die Schreibweisen der Migration	69
KHALID LAZAARE Der kolonialistische Diskurs in der deutschen Reiseliteratur des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts	75
ULRICH BOSS Ein ‚Spektakel des Anderen‘. Der ‚kleine Neger‘ Soliman in Robert Musils <i>Der Mann ohne Eigenschaften</i>	83
MELANIE ROHNER Der „Narkose der Zivilisation“ entzogen. Zur Repräsentation Mittelamerikas in Max Frischs <i>Homo faber</i>	89
JOHANNES GÖRBERG Im Kreuzfeuer der Kritik. Elias Canettis <i>Die Stimmen von Marrakesch</i> als Prüfstein für (post-)kolonialistische Grundfragen	95
EVA-MARIA SIEGEL Kontaktzonen 1–3. Transkulturalität im Werk von Hubert Fichte	105
ANDREA BANDHAUER (Post-)koloniale Perspektiven in Yoko Tawadas <i>Schwager in Bordeaux</i>	115
GABRIELA SCHERER Wort:denkmälern nachforschen – Dem „Engel der Geschichte“ in ausgewählten Gedichten José F. A. Olivers auf der Spur	121

Sektion (5)
Die deutschsprachige Kultur und Lateinamerika

WILLI BOLLE	
Einleitung	129
WILLI BOLLE	
Alexander von Humboldt und Lateinamerika	131
GERSON ROBERTO NEUMANN	
„Die Colonie. Brasilianisches Lebensbild“.	
Friedrich Gerstäckers literarische Beziehungen zu	
Brasilien als Autor nicht-abenteuerlicher Literatur	137
ISABEL HERNÁNDEZ	
Brasilien als Utopie.	
Zu Eveline Haslers Roman	
<i>Ibicaba. Das Paradies in den Köpfen</i> (1985)	145
LILA BUJALDON	
Die Erforschung des deutschen Exils in Lateinamerika:	
Neue Erkenntnisse.	
Der Fall deutsch-jüdischer Schriftsteller in Argentinien	153
CLAUDIA GARNICA DE BERTONA	
Auslandsdeutsche Literatur in Argentinien:	
Die Periode 1933–1945	161
ADRIANA MASSA	
Die Präsenz der deutschen Kultur in	
der argentinischen Literatur der Mitte des XX. Jhs.:	
Das Werk von Marco Denevi	169
RAINER GULDIN	
Zwischen São Paulo und Stuttgart:	
Zu den mehrsprachigen Austauschbewegungen innerhalb	
der konkreten Poesie Deutschlands und Brasiliens	175
MARLENE HOLZHAUSEN	
Radio und Literatur.	
<i>Die Geschichte vom Franz Biberkopf</i>	181

GRACIELA WAMBA	
Berlin – Buenos Aires in der argentinischen und in der deutschen Literatur.	
Die nur anscheinende Linearität Buenos Aires – Berlin	187
CLAUDIA DORNBUSCH	
Wieviel DaF braucht der Mensch?	
Zur Arbeit mit Literatur in der Fremdsprachengermanistik	195
JULIANA P. PEREZ	
Kognitive Funktion der Literatur, literarische Archive und „Auslandsgermanistik“	201
<i>Sektion (57)</i>	
<i>Indien im Spiegel der deutschen Literatur</i>	
BALASUNDARAM SUBRAMANIAN, URSULA KOCHER, PORNAN WATANANGURA	
Einleitung	209
VLADIMIR A. AVETISJAN	
Goethes Rezeption von „Shakuntala“ und die Weltliteraturkonzeption des Dichters	211
MICHAEL MAYER	
Graf Hermann von Keyserling – Eine indische Bewusstseinslage in europäischer Sprache (1919)	217
URSULA KOCHER	
Indien in der deutschsprachigen Literatur der Gegenwart – eine Bestandsaufnahme	223
MONIKA SHAFI	
„Am Besten, sie halten sich von allem Fremden fern!“ Alterität in Ilija Trojanows Roman <i>Der Weltensammler</i>	229
SHASWATI MAZUMDAR	
Der Indische Aufstand von 1857. Zur deutschsprachigen Rezeption	235

ANNAKUTTY V. K. FINDEIS	
Rezeption der indischen Kultur in den Tagebüchern der Schweizerin Alice Boner	241
JYOTI SABHARWAL	
Binäre Kulturperspektive: Die Indientexte von Willy Haas	249
RAJENDRA DENGLE	
Könnte ein Buddha heute etwas wirken? Zur Möglichkeit einer gegenwärtig indischen Rezeption von Mauthners Buddha-Text	255
PORNSAN WATANANGURA	
Die vollendete Liebe in „Das Weib des Vollendeten – Ein Legendendrama“ von Karl Gjellerup	261
RÓBERT GÁFRIK	
Der Kampf mit (dem) Gott in Alfred Döblins Epos Manas	267
BALASUNDARAM SUBRAMANIAN	
Der „Artischockenboden ist für mich Benares [...]“. Die Vision der Stadt bei Rilke	273

Sektion (13)

Klimachaos und Naturkatastrophen in der deutschen Literatur – Desaster und deren Deutung

GABRIELE DÜRBECK	
Einleitung	281

I Poetik und Dramatisierung von Katastrophen

UWE JAPP	
Poetik der Katastrophe	291
PETER UTZ	
Aspekte der Katastrophenkultur in den Literaturen der Schweiz	297

THOMAS PEKAR

- Narrative des Klimawandels.
Aufstieg und Fall eines katastrophischen Diskurses 303

*II Naturkatastrophen zwischen
wissenschaftlicher und moralischer Bewältigung*

CHRISTOPH WILLMITZER

- Katastrophen der Aufklärung?
Über „Fluten“ im Werk Ewald Christian von Kleists 311

AKILA AHOULI

- Strategien zur Bewältigung von Flutkatastrophen.
Traditionelles Wissen und moderne Bautechnik
in Theodor Storms *Der Schimmelreiter* 317

CHRISTOPH WEBER

- Naturkatastrophen als Faszinosum und
moralische Herausforderung:
Reaktionen deutschsprachiger Reisender auf
das Erdbeben in Sizilien und Kalabrien von 1783 323

SABINE WILKE

- Von Forsters „Blink of the ice“ zum eisigen Helden der Moderne:
Reflexionen auf eine Verschiebung des polaren Diskurses 329

THOMAS BORGARD

- Skizze zu einer Wissensgeschichte naturhafter Kontingenz
im Ausgang von Döblins *Berge, Meere und Giganten* und
der Heterogonie der Zwecke 335

III Apokalyptische Bilder – Zivilisations- und Technikkritik

KATHARINA GERSTENBERGER

- Kleinschreibung einer Katastrophe:
Josef Haslingers Tsunami-Bericht 343

ŠTĚPÁN ZBYTOVSKÝ	
Naturgewalt und Naturkatastrophen im Frühwerk Arno Schmidts	349
WOLFGANG REICHMANN	
„Es dampft, es brodelt, es glüht und gefriert“ Bedrohte Umwelt, ökologische Katastrophen und apokalyptische Untergangsvisionen in den Gedichten Hans Magnus Enzensbergers	357
WOLFGANG LÜCKEL	
Künstliche Naturkatastrophe: Die atomare Apokalypse in der deutschen Literatur	363
ANDREA GEIER	
Natürliche und soziale Katastrophen. Eine Poetologie ökologischer Literatur am Beispiel von Christa Wolfs <i>Störfall</i> und Volker Brauns <i>Bodenloser Satz</i>	371
DORLE MERCHIERS	
Sieg der Natur über die Kultur in Christoph Ransmayrs Roman <i>Die letzte Welt</i>	379
ANNA WARAKOMSKA	
Satirisch-Groteske Visionen des Weltunterganges in den Werken von Herbert Rosendorfer	387
GABRIELE DÜRBECK	
Apokalypse und Aufklärung: Frank Schätzing's Ökothriller <i>Der Schwarm</i>	393

Sektion (59)

Stadtvorstellungen und -utopien in Literatur und Geschichte

YOSHITO TAKAHASHI, AHN MUN-YEONG, ENGELHARD WEIGL	
Einleitung	403
ENGELHARD WEIGL	
Literatur als Stadtereignis. Die Kontroverse um den „Patrioten“ in Hamburg 1724	405

HILTRUD GNÜG	
Johann Gottfried Schnabels christlich patriarchalische Stadt- und Staatsutopie. Die Insel Felsenburg (1731–1743) – ein grünes Aussteigermodell	413
YOSHITO TAKAHASHI	
Goethe, Justus Möser und Weimar	421
YUHO HISAYAMA	
Geist als die Atmosphäre einer Stadt. Zur Bedeutung des Begriffes „Geist“ in Goethes Gedenkrede auf Anna Amalia (1807)	433
JEAN-LOUIS GEORGET	
Von Rothenburg nach Pressburg: Probestücke einer Fusswanderung. Wilhelm Heinrich Riehl und die Entstehung seiner ethnographischen Forschungsmethode	445
YASUMASA OGURO	
Neo-Joachismus auf der „geistigen Insel“ in München. Kandinsky, Mereschkowski und Thomas Mann	451
CHRISTIANE NOWAK	
Zwischen Utopie, Satire und Modernekritik. Heinrich Manns Roman <i>Die Kleine Stadt</i> (1909) und der Topos „Kleinstadt“	459
MUN-YEONG AHN	
Der Wandel im Bild der Stadt bei Rilke	469
SINAIDA FOMINA	
Die Stadtvorstellungen und -utopien als Gegenwirklichkeiten in der deutschen Literatur des XX. Jahrhunderts (am Beispiel der Oper „Der Aufstieg und Fall der Stadt Mahagonny“ von B. Brecht und der Erzählung „Die Fremdenstadt im Süden“ von H. Hesse)	475
SEIJI HATTORI	
Vom ‚Sich-Verirren‘ in der Stadt zum ‚Verschwinden‘ der Stadt. Zur ‚ästhetischen Apperzeption‘ als poetologischem Movens der Stadterfahrung bei Kafka	499

CHEOL-UH LEE

Das Menschenbild und die Großstadt bei Alfred Döblin 505

TAKAOKI MATSUI

Die Stadt als das Theater der Farben:

Zur Goetherezeption im *Passagen-Werk* Walter Benjamins 511

MECHTHILD DUPPEL-TAKAYAMA

Abgründige Organismen.

Die Murakami-Stadt als Exponent globalisierter Metropolen 517

Sektion (43)

Koloniale und postkoloniale
deutschsprachige Literatur

Betreut und bearbeitet

von

Adjaï Paulin Oloukpona-Yinnon, Anna Babka
und Axel Dunker

Einleitung

In der Sektion 43 mit dem Titel „*Koloniale und postkoloniale deutschsprachige Literatur*“ unter der Leitung von Adjaï Paulin Oloukpona-Yinnon (Lomé, Togo) und der Ko-Leitung von Anna Babka (Wien, Österreich) und Axel Dunker (Mainz, Deutschland) gab es ursprünglich über 30 Vorschläge für einen Beitrag, aber schließlich wurden nur 25 Vorträge tatsächlich gehalten und kritisch besprochen. Einige dieser Vorträge wurden von den Autorinnen und Autoren – aus persönlichen Gründen – nicht zur Publikation freigegeben, so dass hier nur 16 Texte zur Verfügung stehen, die jedoch die breite Palette der in der Sektion diskutierten Fragen widerspiegeln. Die Germanistik mit kolonialer und postkolonialer Ausrichtung setzt sich in der Tat mit einer Reihe wichtiger aktueller Themen auseinander, nicht nur in den deutschsprachigen Ländern, sondern in der ganzen Welt. Diese Themenschwerpunkte sind sowohl wissenschaftlich interessant als auch gesellschaftlich relevant und zeigen die komplexen Verflechtungen von Fiktion und Realität, von Literatur und Gesellschaft.

Adjaï Paulin Oloukpona-Yinnon

CHRISTINE DE GEMEAUX (France, Tours)

Postkolonialismus, theoretische Fragen im internationalen und deutschen Kontext

Ab 1945 setzte mit der Dekolonisierung die Neustrukturierung des internationalen Systems ein, und spätestens seit dem Ende Rhodesiens 1980 schien die koloniale Zeit beendet. Eine Umorientierung zu postkolonialen, ja neokolonialen Verhältnissen fand statt. Der zeitliche Abstand, die aktuellen Probleme der entkolonisierten Staaten und die Globalisierungsbewegung erklären das heutige Interesse für Postkolonialismus und postkoloniale Literatur. Was versteht man aber unter Postkolonialismus? Bezeichnet wird die Zeit vor und nach der Kolonisation, verbunden mit einer Grundsatzkritik, welche die koloniale Prägung von Repräsentationen, aber auch die politischen und wirtschaftlichen Verhältnisse untersucht. Die postkolonialen Studien sind pluridisziplinär ausgerichtet (Anthropologie, Geschichte, Kulturgeschichte, *Cultural Studies*, Literaturwissenschaft bzw. Germanistik). Das Präfix „Post“ wurde der – in Amerika so genannten – *French Theory*¹ (mit Begriffen wie Postmodernismus, Dekonstruktion und Diskursivität) entnommen. Erste postkoloniale Ansätze begannen schon in den 1950er Jahren. Die Bedeutung vom *British Empire* einerseits und vom *Empire colonial français* andererseits erklären, dass diese Ansätze aus den entsprechenden Sprachräumen stammen. Mit den Werken Césaires aus Guadeloupe, Memmis aus Algerien und vor allem Fanons, sind „frühe Anfänge postkolonialer Studien“ (Albrecht, 2008: 35) zu verzeichnen². Die englischsprachigen Theoretiker – Said, der amerikanische Palästinenser ist, Guha, Spivak und Bhabha, die Inder sind, haben mit dem *Orientalismus* und den *Subaltern Studies* die postkoloniale Forschung durch neue Begriffe wie „Hybridität“ und „dritter Raum“ geprägt. Schließlich wurde mit der Welt- und Imperialgeschichte (*New Imperial History*. (Cooper) ein neuer Ansatz wirksam.

Folgende Fragen sind vorrangig: Wie erklären sich nach der Kolonialzeit das rege Interesse für die außereuropäischen Kulturen und die Kehrtwende der westlichen Intelligenz, die Infragestellung der europäischen Modernität,

1 Mit Autoren wie Deleuze, Derrida und Foucault. S. Cusset.

2 Franz Fanon, *Peaux noires, masques blancs* (1952); *Les Damnés de la terre* (1961).

die Begriffe der Identität und der Subalternität? Warum wurde von einem deutschen Defizit in postkolonialen Fragen gesprochen?

Während der 1955 stattfindenden afro-asiatischen Konferenz von Bandung wurde der Kolonialismus zum ersten Male international verurteilt³. Der europäische Rückgang war nach dem Zweiten Weltkrieg in allen Breitengraden offensichtlich. Die europäische und außereuropäische Intelligenz besann sich der Bedeutung des kolonialen Paradigmas. Mit Césaires *Discours sur le colonialisme* (1955), mit Memmis *Portrait du colonisateur, Portrait du colonisé*, mit Fanons *Les damnés de la terre* (s. Sartres Vorwort dazu) wurden die Grundlagen des Kolonialismus und die daraus resultierenden Zustände bewusst gemacht: Erfahrungen von gewaltsamer Unterdrückung, wirtschaftliche Ausbeutung durch die Kolonialherren. Ein gnadenloser Machtkampf unter dem Deckmantel des europäischen Humanismus wurde entlarvt. So wie Hannah Arendt Imperialismus als Folge des Kolonialismus⁴ darstellte, setzte Fanon in einem marxistischen Sinne die kolonialen Verhältnisse in Verbindung mit dem kriegesischen Kapitalismus. Die „Dritte Welt“ fungiere als zentrale Bühne, wo der Kampf mit Hilfe der modernsten Technik ausgetragen werde. Dagegen sei nur Gegengewalt angebracht (Fanon, 51): Die im Kolonialsubjekt angestaute leerlaufende Gewalt (Fanon, 59) müsse zum Ausdruck kommen. Fanons soziodiagnostische Psychiatrie und Memmis Schilderung einer kolonialen Dialektik – in Anlehnung an Hegels Dialektik von Herrschaft und Knechtschaft – machten deutlich, dass Kolonisierter und Kolonisator – sprich hier Europa – schizophren seien. Im Rassismus – als entscheidende Kategorie⁵ des Kolonialismus (Memmi, 90) – konstruierte der Kolonisator nicht nur den zum Objekt gewordenen Kolonisierten, sondern auch sich selbst, mit dem Ziel die eigene grausame Rolle zu ertragen (Memmi, 94). Die ersten Theoretiker gehören zur Phase der Bewusstwerdung, die in den 1960er Jahren mit der Entkolonisierung endete. Sie werden heute noch in Anspruch genommen, wenn man die bipolaren Entgegensetzungen Kolonialherr/Kolonisierter, Westen/Rest der Welt, Zivilisation/Wildheit, männlich/weiblich, ebenso wie die repressiven Festschreibungen ethnischer und nationaler Identitäten „dekonstruktivistisch“ auflösen will. Saïds Buch *Orientalismus* (1978) spielte da eine bahnbrechende Rolle, indem es den Orient als ein europäisches Konstrukt hinstellte, das auf Dichotomien beruhe und dahin tendiere, die abendländische Überlegenheit zu

3 « Le colonialisme dans toutes ses formes est un mal auquel il doit être mis fin rapidement [...] La soumission des peuples au joug de l'étranger, à sa domination et à son exploitation [est] une négation des droits fondamentaux de l'homme, contraire à la Charte des Nations Unies » (zit. in Cooper, 2010). Übersetzung von mir (CdG).

4 « L'impérialisme qui est né du colonialisme » (Arendt, 1982: 7).

5 « Élément consubstantiel ».

rechtfertigen. Dabei werde der Andere übersehen, imaginäre Bilder kombiniere man mit Teilwissen und projiziere sie auf das Objekt. Die diskursive Untersuchung der Texte der Orientalisten seit dem 18. Jahrhundert belege dieses Urteil. So Saïd:

Ich betone, dass wenn man den Orientalismus nicht als Diskurs [von mir CdG unterstrichen] studiert, man nicht fähig ist, diese extrem systematische Disziplin zu verstehen, die der europäischen Kultur ermöglicht hat, den Orient während der Epoche der Aufklärung in politischer, soziologischer, militärischer, ideologischer, wissenschaftlicher und imaginärer Hinsicht zu führen und gar zu produzieren.⁶ (Saïd: 15)

In der postkolonialen Kritik der 1970–1980er Jahre wurden also epistemologische Gewaltverhältnisse, eurozentrische Maßstäbe diskursiv kritisiert und in Frage gestellt. In fine wurde zur Entkolonisierung von Wissen aufgerufen. Die herkömmliche rationalistische, eurozentristische Geschichtsperspektive und das produzierte Herrschaftswissen über die „anderen“ werden seit Saïd angeprangert. So Cooper:

Das Ziel war kein geringeres als die Vernunft und den Fortschritt von ihrer Rolle als Leuchttürme der Humanität zu entheben und zu zeigen, dass die Ansprüche auf Universalität, die aus der Zeit der Aufklärung hervorgegangen sind, die Art und Weise des Kolonialismus verdunkeln mit dem dieser nicht nur seine Macht zur Ausbeutung aufzwang, sondern auch seine Fähigkeit Begriffe wie Demokratie, Liberalismus, Rationalität zu bestimmen, nach denen das politische Leben auf der ganzen Welt künftig gestaltet werden würde. (Cooper, 25)⁷.

Die einseitige historische Kontinuität im Sinne der Kolonisatoren wurde in Frage gestellt (Foucault). Saïd hat das Problem der Identität für alle unterworfenen Völker, Minderheiten und Diskriminierte aufgeworfen. Rasse, Geschlecht, Fremde können nun nach ihrer Funktion hinterfragt werden. Eine Vielfalt der unterschiedlichen historischen Erzählungen wird aufgewertet.

- 6 « Je soutiens que, si l'on n'étudie pas l'orientalisme en tant que discours, on est incapable de comprendre la discipline extrêmement systématique qui a permis à la culture européenne de gérer – et même de produire – l'Orient du point de vue politique, sociologique, militaire, idéologique, scientifique et imaginaire pendant la période qui a suivi le siècle des Lumières ».
- 7 « L'objectif ne fut rien moins que de destituer la raison et le progrès de leur rôle de phares de l'humanité et de montrer que les prétentions à l'universalité qui ont émergé des Lumières occultent la manière dont le colonialisme imposa non seulement son pouvoir d'exploitation, mais aussi sa capacité à déterminer les termes – démocratie, libéralisme, rationalité – selon lesquels la vie politique, dans le monde entier, serait désormais construite ».

Daraus resultiere eine allseitige Suche nach der Identität, nach dem kulturellen Ursprung und der Versuch die Tradition zu erfinden⁸.

Kritik wurde schnell an dem Identitätsbegriff als analytische Kategorie laut. Es wurde gezeigt (Cooper, 2005)⁹, dass in der durchgängigen Auffassung der Begriff mit dem Gedanken der Permanenz verbunden ist, wobei die kulturellen Unterschiede und die Kulturgrenzen ontologisch, essenzialistisch aufgefasst werden. Die Gegenüberstellung des einen und der anderen grenze ein. Doch sei Identität etwas, was sich über komplexe Prozesse von Beziehungsgeflechten konstruiere.

In dieser Perspektive nehmen die Werke von Homi Bhabha – vor allem *The Location of Culture* über die Bedeutung der „Hybridität“ und über die virtuelle Existenz eines „dritten Raumes“ – einen ganz besonderen Platz ein. Hybridität bezieht sich gleichzeitig auf Identität und Kultur: sie entsteht aus den Wechselbeziehungen zwischen Kolonisierten und Kolonisatoren. So seien alle Identitäts- und Kulturformen Produkte einer Mischung, und Hybridität sei ein vorwiegend diskursiver Prozess. Der Literaturwissenschaftler aus Mumbai knüpft sowohl an Fanon als auch an dem sprachanalytischen Verfahren Foucaults an. Er legt nahe, dass das erzählende Kolonialsjekt sich zwar einer Fremdsprache bedient, dass diese zu seiner eigenen wird, sich aber in Zwischenräumen, bzw. in einem „dritten Raum“ ansiedelt, in dem der Einzelne zu sich selbst über die anderen findet¹⁰: Dieser Ansatz überwindet die dichotomisierende Perspektive und eröffnet die Möglichkeit einer transnationalen Kultur, die – wie im Paradigma der Romantik – „ironische“ Distanz verlangt. Damit wird Dichtung und Kunst eine besondere Rolle zugewiesen und einem dynamischen Verständnis der kolonialen und postkolonialen Frage der Weg geebnet. Die *Subaltern Studies*, welche die „Unsichtbarkeit“ des entfremdeten Kolonialsjekts sichtbar machen wollen, strebten danach, der *captatio* durch den herrschenden vom Abendland geprägten emanzipatorischen Diskurs zu entgehen. Spivak bringt französische dekonstruktivistische Thesen mit den postkolonialen, rassistischen und feministischen Fragestellungen zusammen. Es geht darum, eine subalterne Erzählung

8 S. die Kritik von Eric Hobsbawm und Terence Ranger in *The Invention of Tradition* (1983).

9 *Colonialism in Question; Theory, Knowledge, History*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 2005. Wir zitieren nach der französischen Übersetzung: *Le colonialisme en question: théorie, connaissance, histoire*, Paris, Payot, 2010. S. « Le mot identité [...] est sémantiquement inséparable de l'idée de permanence [souligné par nous CdG] et est peut-être, pour cette raison même, mal adapté à l'analyse processuelle qu'il défend » (Alberto Melucci, zit. in Cooper, 2010: 91)

10 “By exploring this ‘third space’, we may elude the politics of polarity and emerge as the others of ourselves” (Bhabha).

„von unten“, hörbar zu machen, eine neue Geschichte, mit eigenen Methoden und Zielen. Der Begriff der Subalternität gewinnt in letzter Zeit an Relevanz, um Unerhörtes zu verstehen: Der Begriff „*ist noch Brachland, hier und da von Intellektuellen der Dritten Welt und durch einige Westeuropäer aufgegriffen, um die Amerika-phobie nach dem 11. September 2001 nachzuvollziehen*“ (Cusset, 157)¹¹.

Problematisch bleibt, dass die diskursive Forschung nicht alle Aspekte des Postkolonialismus ausschöpft, auch dass man lange den Fokus auf Fragen gelegt hat, die besonders Europa interessieren. Wenn Europa allgemein als „Kolonialmacht“, als „Imperium“ dargestellt wird, ist doch klar, dass es aus verschiedenen nationalen imperialistischen Traditionen zusammengesetzt ist und nicht allein am kolonialen Welt-Unternehmen beteiligt war. Es liegt den Germanisten nahe, Europa als Mittelpunkt der Debatte anzusehen, denn die Geschichte Europas kann ohne die Kolonialgeschichte nicht verstanden werden. Die Kolonialforschung darf aber nicht eurozentrisch bleiben (Chenntouf, 2008: 156). Sie bemüht sich, die Schattenseiten des Abendlandes zu untersuchen (Cooper, 2010: 9) und die „Dekolonisation der Kolonisierten und der Kolonisierer“ (Osterhammel: 121; Cahn, 2010) zu vertiefen. So charakterisiert Sartre Fanons postkoloniales Werk als „ein Mittel, Europa zu heilen“ (Fanon, 23). Neuerdings wird über „*The Theft of Europe*“ argumentiert (Goody): Europa habe die Geschichte, sowie die Fortschritts- und Modernitätsidee für sich vereinnahmt. Das aus der Modernität ausgeschlossene Kolonialsubjekt – insbesondere der Afrikaner – wird immer entschiedener rehabilitiert. (abgesehen von Sarkozys Dakar-Rede vom 26. Juli 2007!¹²). Um neue Aspekte auszuloten, widmen sich die Forscher immer mehr einer *New Imperial History*, die Nation und Imperium, kulturelle und wirtschaftspolitische Aspekte in Verbindung bringt. Die Kolonialfrage wird vor dem globalen Hintergrund der Weltimperien komparatistisch untersucht¹³.

Wie steht es mit der deutschen Debatte? Unmittelbar nach 1945 sind die deutschsprachigen Wissenschaftler in der Diskussion wenig präsent gewesen. Der deutschsprachige Raum habe lange Zeit – so die Kritik – poststrukturalistische und postkoloniale Ansätze mit Skepsis betrachtet. In der Literatur hat das Kolonialthema (Lützeler, 1998: 8f.) bis zu den 1960er Jahren keine wichtige Rolle gespielt. Erst Autoren wie Alfred Andersch, Hans Magnus

11 « [II] est encore en friche, repris ici et là par des intellectuels du tiers monde et par certains Occidentaux pour comprendre l'américanophobie de l'après-septembre 2001 ».

12 S. Ba Konaré

13 Mit E. J. Hobsbawm, M. Hardt und A. Negri, J. Burbank und F. Cooper, mit H. Münkler. Unsere eigene Recherche hat im Sinne der „longue durée“ den Zusammenhang zwischen der deutschen Kolonialgeschichte und der kontinentalen kolonialen Reichsgeschichte hergestellt (de Gemeaux, 2010).

Enzensberger, Uwe Timm und Wolfgang Koeppen haben einen entscheidenden Beitrag geleistet. Der deutsche postkoloniale Fokus hatte in Deutschland seinen Ursprung in der Literatur. Der erste deutsche postkoloniale Schritt führte über eine Erzählung. Beispielhaft ist der Roman *Morenga* von Uwe Timm. Er dokumentiert in großer stilvoller Vereinigung von Fiktion und Geschichte (so wird die Proklamation des Generals von Trotha wortwörtlich übernommen, Timm, 2010: 32) den Aufstand der Herero in Südwestafrika. Der Völkermord in diesem Gebiet und die Beziehung, die zum Holocaust hergestellt wurde, hätten zur „kolonialen Amnesie“ der deutschen Öffentlichkeit beigetragen. Diese These wird neuerdings von Monika Albrecht verfochten: sie zeigt, dass die deutsche Meinungspresse (*Der Spiegel*, *Die Frankfurter Hefte*, *der Merkur* u. a.) seit 1947 – und insbesondere nach Bandung 1955 – regelmäßig postkoloniale Themen aufgegriffen hat. Erst in den 1990er Jahren wurde aber die koloniale Vergangenheit historisch und literarisch intensiv aufgearbeitet¹⁴. Neuerdings hat die Germanistik Arbeiten zur Hybridität und zu den kolonialen Strukturen herausgebracht¹⁵.

Wie erklärt sich das relative deutsche Defizit in diesem Zusammenhang? Die kurze Dauer des deutschen Kolonialismus und die Amnesie sind wichtige Gründe dafür. Monika Albrecht bemerkt schließlich, dass „die gegenwärtige Gesellschaft in Deutschland gerade nicht durch Einwanderung aus den ehemaligen deutschen Kolonien entstanden [sei]“, so biete sich in Deutschland nicht der Begriff „postkolonial“, sondern ‚interkulturell‘ an; man solle deshalb eher „von einer Germanistik mit ‚postkolonialer Ausrichtung‘ sprechen“, wobei subalterne Gruppen wie Frauen, Gastarbeiter u. a. aufmerksam thematisiert werden.

Fazit

Die ersten Theoretiker der postkolonialen Studien sind nicht passé, Fanons Werk bleibt von größter Bedeutung. Für das Verständnis des Weltsystems war er bahnbrechend; Saïd, Bhabba und Spivak haben sich auf diesen Autor berufen, der die Entwicklung der entkolonisierten Staaten klar ins Auge gefasst hat (Rolle der autochtonen Bourgeoisie, Problematik des „charismatischen leaders“). Für Europa war u. a. dieses Werk „ein Heilmittel“¹⁶ der

14 S. G. Graichen, H. Gründer, B. Kundrus, Jürgen Osterhammel, K. Mühlhahn, J. Zimmerer/J. Zeller u. a.

15 Axel Dunker, *Kontrapunktische Lektüren*, 2007.

16 Jean-Paul Sartre s. Vorwort zu *Les damnés de la terre*.

Selbstreflexion. Die postkoloniale Kritik des herrschenden vermeintlich rationalen europäischen Diskurses stößt immer mehr auf Resonanz. Es fällt aber schwer, ohne die modernen Kategorien des Rationalismus zu arbeiten, ja neue Kategorien zu erfinden. Sind diese Kategorien ausschließlich europäisch, sind postkoloniale Forschung und Literatur hauptsächlich europäischer, bzw. abendländischer Prägung? Die Antwort scheint mir klar, aber die Diskussion darüber ist noch offen. Am Ende dieser zusammenfassenden Darstellung stellt sich die Frage, ob man jetzt im Sinne von Bhabha das Ende der dichotomisierenden Perspektive absehen kann? Auch wenn der Begriff einer *geteilten Geschichte* zu irenisch erscheint, sollte auf jeden Fall eine Weltgeschichte angestrebt werden, denn die postkoloniale Forschung stellt heraus, dass Kolonialzeit, *Imperial History* und Weltgeschichte in enger Verbindung zueinander stehen. So hat Bhabha im Schlepptau von Fanon das Oxymoron „vernacular cosmopolitanismus“ geprägt, das Weltgeschichte mit lokalen Perspektiven kombiniert, Geschichte und Identität nicht mehr als permanent gegebene Orte der Kultur versteht, sondern als notwendige *narratives* für die Selbstverständigung und für einen weltweiten Ansatz. Bleiben die faktischen Probleme einer globalen Ungleichheit auf dem Planeten. Deren Bekämpfung kann nicht eurozentrisch organisiert sein. Deren Fiktionalisierung auch nicht, deshalb beteiligen sich u. a. deutschsprachige Autoren immer mehr an der Hervorbringung postkolonialer Literatur und helfen das relative deutsche Defizit zu überwinden.

Bibliographie

- ALBRECHT, M. (2008): „*Europa ist nicht die Welt*“ (Post-)Kolonialismus in Literatur und Geschichte der westdeutschen Nachkriegszeit, Bielefeld.
- ARENDT, H. (1951): *Imperialism*, New York et al.
- BHABHA, H. (1994): *The Location of Culture*, London, 1994; *Die Verortung der Kultur*, Tübingen.
- CAHN, J.-P. (2010): « *Guerre d'Algérie et deuil colonial allemand* », in: GEMEAUX, CH. de (Hg.): *Empires et colonies. L'Allemagne, du Saint-Empire au deuil postcolonial*, Clermont-Ferrand.
- CESAIRE, A. (1955): *Discours sur le colonialisme*, Paris.
- COOPER, F. (2010): *Le Colonialisme en question. Théorie, connaissance, histoire*, Paris.
- CUSSET, F. (2005): *French Theory. Foucault, Derrida, Deleuze & Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux États-Unis*, Paris.

- DUNKER, A. (2008): *Kontrapunktische Lektüren. Koloniale Strukturen in der deutschsprachigen Literatur des 19. Jahrhunderts*, München.
- FANON, F. (2002): *Les Damnés de la terre*, [1961], Paris.
- GOODY, J. ((2006): *The Theft of History*, Cambridge et al.
- GRÜNDER, H., (Hg.) (1999): *Da und dort ein junges Deutschland gründen, Rassismus, Kolonien und kolonialer Gedanke vom 16. bis zum 20. Jahrhundert*, München.
- HARDT, M. & NEGRI, A. (2000): *Empire* [2000], *Empire. Die neue Weltordnung*, Frankfurt/Main.
- HOBSBAWM, E. J. / RANGER, T. (2006): *The Invention of Tradition* [1983]; *L'Invention de la tradition*, Paris.
- HOBSBAWM, E. J. (1989): *The Age of Empire 1875–1914* [1987], *L'Ère des empires*, Paris.
- BA KONARE, A. (2008): *Petit précis de remise à niveau sur l'histoire africaine à l'usage du président Sarkozy*, Paris.
- LÜTZELER, P. M. (1998): „*Postkolonialer Diskurs und deutsche Literatur*“, in *Schriftsteller und ‚Dritte Welt‘. Studien zum postkolonialen Blick*, Tübingen.
- MEMMI, A. (1985): *Portrait du colonisé. Portrait du colonisateur* [1957], Paris.
- OSTERHAMMEL, J. (1995): *Kolonialismus. Geschichte, Formen, Folgen*, München.
- SAID, E. (1978): *Orientalism*, New York
- TIMM, U. (2010): *Morenga* [1983], München.

ULRIKE STAMM (Deutschland, Berlin)

Zur Problematik des Begriffs „Anerkennung“ im Rahmen der postkolonialen Theorie

Ein Fluchtpunkt der postkolonialen Theorie ist die Forderung nach Anerkennung des Anderen. Innerhalb vieler Texte ist dieses Thema aber eher unausgesprochen präsent, wie sich bspw. an Fernando Coronils Aufsatz „Jenseits des Okzidentalismus. Unterwegs zu nichtimperialen geohistorischen Kategorien“ zeigt. Er untersucht verschiedene Formen der Repräsentation des Orients in postkolonial ausgerichteten Untersuchungen, die sich zwar gegen die Abwertung nichtwestlicher Länder wenden, denen aber gleichwohl – so Coronils implizite These – keine Anerkennung des Anderen gelingt. In Untersuchungen von Tzvetan Todorov oder Michael Taussig erscheinen demnach die nicht-westlichen Völker lediglich als Objekte westlichen Handelns und nicht als gleichwichtige Akteure. Liest man Coronils Darlegungen auf das von ihm implizit zugrunde gelegte Theorem der Anerkennung hin, so zeigt sich, dass er einen Repräsentationsmodus avisiert, der den Anderen nicht im Kontext einer dichotomischen Logik sieht, sondern als eigenständigen Protagonisten einer Geschichte, die zwar eng mit der Geschichte des Westens verknüpft ist, ohne aber in ihr aufzugehen. Nur auf eine solche Weise kann Differenz jenseits von Essentialisierung und der Transformation in eine polare Andersheit in Erscheinung treten.

Coronil kommt mit seiner Kritik das Verdienst zu, gerade an solchen Untersuchungen, die der postkolonialen Theorie nahe stehen, jene heiklen Dimensionen benannt zu haben, durch die hegemoniale Denkmuster weiterwirken. Ohne dies zu thematisieren, bindet er dabei aber Anerkennung des Anderen an das geglückte Erkennen von Differenz wie von Identität gleichermaßen: nur eine Differenz nämlich, die zuerst als solche erkannt ist, kann auch anerkannt werden; im anderen Fall wird sie unter das Eigene subsumiert, wenn nicht ganz geleugnet. Zugleich aber muss in diesem Anderen auch etwas vom Eigenen erkannt sein, will man es nicht als polare Andersheit konstruieren. Erkenntnis der Differenz und damit Anerkennung wird also nur möglich durch ein Wechselspiel zwischen Einsicht in Identität und Nichtidentität; nach Judith Butler impliziert dies: „dass wir den anderen als getrennt, aber psychisch in einer Weise strukturiert betrachten, die wir teilen.“ (J. Butler 2009: 216)

Mit dem nicht weiter reflektierten Konnex zwischen Anerkennung und einem Erkenntnisprozess wiederholt Coronil eine innerhalb der Philosophiegeschichte vorgegebene Analogisierung der Begriffe, die auch in den meisten Theorien zur Anerkennung als begriffliche Leerstelle erscheint. Zwar beziehen sich Coronils Ausführungen auf wissenschaftliche Texte, die per se der Erkenntnis verpflichtet sind, aber seine Bewertungsmaßstäbe finden sich auch in postkolonialen Untersuchungen, die sich mit literarischen Texten oder allgemein mit Alterität beschäftigen. Nicht zuletzt auch die radikale These von Alexander Garcia Düttmann, demzufolge Anerkennung des Anderen eigentlich nicht möglich sei, sondern immer nur ein Verfehlen darstellt, bleibt in dieser Gleichsetzung von Anerkennung und Erkennen befangen. Im Folgenden soll nun gefragt werden, ob Coronils Kritik mit dieser Engführung von Erkenntnis und Anerkennung für die Interpretation von kulturellen Repräsentationsprozessen brauchbar ist. Die Gegenüberstellung mit Passagen aus zwei Reiseberichten des 19. Jahrhunderts soll klären, aufgrund welcher Voraussetzungen Gesten der Anerkennung der fremden Kultur stattfinden bzw. welche Rolle hierbei epistemologische Vorgänge spielen.

Zunächst möchte ich eine Textstelle von Alexander von Humboldt anführen, die auf eine dem Ideal der Aufklärung verpflichtete Form von Anerkennung verweist. In der „Reise nach Südamerika“ ist die schlechte Behandlung der Indianer durch die Missionare für Humboldt Anlass für folgende Überlegung:

Zwang, als hauptsächlichstes und einziges Mittel zur Sittigung des Wilden, erscheint [...] als ein Grundsatz, der bei der Erziehung der Völker und bei der Erziehung der Jugend gleich falsch ist. [...] Die menschliche Geisteskraft ist nur dem Grad und der Entwicklung nach verschieden. [...] Unter allen Umständen kann Vernunft durch Vernunft aufgeklärt werden; die Entwicklung derselben wird aber desto mehr niedergehalten, je weiter diejenigen, die sich zur Erziehung der Jugend oder zur Regierung der Völker berufen glauben, im hochmütigen Gefühl ihrer Überlegenheit auf die ihnen Untergebenen herabblicken und Zwang und Gewalt brauchen, statt der sittlichen Mittel, die allein keimende Fähigkeiten entwickeln, die aufgeregten Leidenschaften sänftigen und die gesellschaftliche Ordnung befestigen können. (A. von Humboldt 2010: 272f.)

Humboldt vertritt in dieser Passage mit dem Verweis auf die Allgemeinverbindlichkeit der Vernunft eine universalistische Perspektive, die deutlich der Aufklärung verpflichtet ist. Der Andere – zu dem auch das Kind zählt – wird von ihm deshalb anerkannt, weil er die gleichen Fähigkeiten zum Vernunftgebrauch und eine gleichartige Geisteskraft hat, auch wenn diese sich dem Grad nach unterscheiden und bisher eher als Potentialität vorliegen mag.

Auch bei Humboldt wird das Verhältnis zwischen Eigenem und Anderem durch ein Wechselspiel von Aspekten der Identität und Diversität be-

stimmt, wie es für Coronil als Grundbedingung für die Anerkennung von Differenz gilt. Folgerichtig führt an der zitierten Stelle nicht die Einfühlung in die Indianer zur Einsicht in deren Gleichwertigkeit, sondern diese wird vielmehr ermöglicht durch die programmatische universalistische Grundannahme. Das Erkennen des Anderen ist für diesen Akt der Anerkennung zwar Voraussetzung, aber eher im Sinne einer Potentialität als einer schon geleisteten Erkenntnis – nicht der positiv bestimmte Erkenntnisinhalt, sondern die zunächst rein ideell konstruierte Annahme, den Anderen – das bedeutet eben auch immer: als Anderen – erkennen zu können, ermöglicht das Axiom der Gleichwertigkeit.

Die zweite Passage, die hier interpretiert werden soll, stammt aus dem letzten Reisebericht Therese von Bacherachts, der 1850–52 in Java geschrieben wurde. Dieser Text enthält mehrere Beispiele für eine das Eigene relativierende Erfahrung, die nun vor allem als Erschütterung vorgeformter Orientbilder thematisiert wird; aufgrund dieser immer neuen Irritationsmomente nimmt das Gefühl von Fremdheit bei Bacheracht während ihrer Zeit auf Java eher zu als ab. So bestätigt sie nach dreijährigem Aufenthalt ihr immer neues Erstaunen über die Andersartigkeit der fremden Welt:

Könnte ich hoffen, meinen Geliebten in Europa die Bilder, die Überraschungen, das Staunen wiederzugeben, welche mich hier abwechselnd gefangen halten. Nicht dass vieles in Indien schön sei, es ist manches so unbequem, so nieder-schlagend, so anekelnd, aber alles ist mir neu, alles fremd. (Bacheracht 2006: 245)¹

Erst nach einer längeren Bekanntschaft mit der fremden Kultur kann die Autorin diese Erfahrung einer grundlegenden Differenz thematisieren; damit dominiert dann jenes Erstaunen, das nach Petra Dietsche die wichtigste Voraussetzung ist für die Anerkennung von Differenz (P. Dietsche 1984: 7). Diese grundlegende Erfahrung von Differenz führt schließlich dazu, dass selbst die planetarische Ordnung auf den Kopf gestellt erscheint:

Hier haben wir ja nicht einmal dieselben (!) Jahreszeit, dasselbe Himmelszelt, dieselben Sterne als in Europa. Hier ist alles fremd und der Mond, der jetzt gerade wieder beunruhigend verkehrt im Äther schwimmt, hat aufgehört, mein Trost zu sein, weil er mich mit seinem Lichte aufregt statt beschwichtigt. (Bacheracht 2006: 155)

- 1 Das epistemologische Problem, dass etwas völlig Fremdes nicht als solches wahrgenommen werden kann, spielt also innerhalb der Reiseerfahrung keine Rolle, denn das völlig Andere tritt durch das Aussetzen der stereotypen Bilder in Erscheinung, wird also in der Negation des Bekannten erfahrbar.

Solch einschneidende Erfahrung einer irritierenden, da nicht einzuordnenden Fremdheit impliziert eine Einsicht in die Nicht-Verstehbarkeit der fremden Welt, die eben nicht mehr durch die bekannten Stereotypen oder Topoi fixiert werden kann. In dieser Perspektive ist somit der westliche, in diesem Fall kolonialistische Blick, der die fremde Kultur kennt und durchschaut, ebenso suspendiert wie der nostalgische Blick, der diese auf eine Welt des Ursprünglichen festlegt.

Hier zeigt sich somit ein anderes Modell der Bezugnahme auf Alterität: es gibt keine universalistische Kategorie mehr, die eine Identität zwischen Eigenem und Fremdem jenseits der wahrgenommenen Unterschiede gewährleisten würde. Anstelle dessen dominiert der Schreck über den unverständlichen Charakter der fremden Welt. Insofern ereignet sich hier jene von Fritz Kramer so genannte „Erfahrung der ethnographischen Entdeckung“ (F. Kramer 1977: 9), die dazu führt, dass die auf Reisen erfahrene Welt in ihrer unaufhebbaren Andersheit wahrgenommen wird.

Dies weist auf Einsichten ethnographischen Schreibens voraus, wie sie im 20. Jahrhundert, allerdings in radikalerer Form, von Victor Segalen formuliert werden, der in seiner „Ästhetik des Diversen“ den Schock des Nicht-Verstehens als Voraussetzung für die Überwindung eigener Denkmuster benennt; er sucht daher nicht das „vollkommene Begreifen eines Nicht-Ichs, das man sich einverleiben könnte, sondern die scharfe, unmittelbare Wahrnehmung einer ewigen Unverständlichkeit.“ (zitiert nach W. Geiger 1995: 50)

So weit würde Therese von Bacheracht nicht gehen, aber sie registriert doch deutlich das Versagen stereotyper und dichotomischem Denken verpflichteter Formen des Zugriffs auf die fremde Kultur. Insofern basiert ihre Begegnung mit dem Anderen auf der Infragestellung der eigenen Position und folglich auf einem Moment der Negation: dies beinhaltet gerade kein weitergehendes Verstehen des Anderen, sondern vielmehr Einsicht in das eigene Nichtverstehen.

Die von Therese von Bacheracht benannte Erfahrung zeigt aber darüber hinaus, dass Anerkennung in modernem Sinn, jenseits eines normativen Ordnungsdenkens und der Verbindlichkeit universeller Kategorien, auf einer Art Absichtslosigkeit basiert. Dies bedeutet aber, dass sie mit nichtplanbaren Vorgängen von Erstaunen und Erschütterung zu tun hat, was auf deren existentielle Dimension verweist, zugleich aber auch bedingt, dass diese eine gewissermaßen intermittierende Dimension gewinnt.

Die Gegenüberstellung theoretischer Überlegungen und einzelner literarischer Passagen zeigt somit, dass die von Coronil vorausgesetzte Erkenntnis des Anderen nicht Teil des Anerkennungsprozesses sein muss. Zugleich verweisen die beiden literarischen Texte auf einen historisch bedingten Wechsel in der Struktur von Anerkennung, die zunächst auf universalisti-

schen Kategorien beruhen, später dagegen auf einem Moment der Befremdung. Es lässt sich folgern, dass angesichts der gegenwärtigen Betonung des Differenzgedankens innerhalb theoretischer Überlegungen möglicherweise die positive Bedeutung universalistischer Perspektiven ebenso unterbelichtet bleibt wie die unmittelbar existentiellen und arbiträren wie absichtslosen Momente der Anerkennung. Gerade mit dem zunehmenden Abstand zur Aufklärung treten diese existentielleren Aspekte stärker in Erscheinung, womit der Erkenntnisakt gleichzeitig zunehmend an Figuren der Negation gekoppelt ist.²

Bibliographie

- BACHERACHT, T. (2006): „Heute werde ich Absonderliches sehen“. *Briefe aus Java 1850–1852*. Hg. von Renate Sternagl. Königstein Taunus.
- BUTLER, J. (2009): *Die Macht der Geschlechternormen*, Frankfurt am Main.
- CORONIL, F. (2001): *Beyond Occidentalism. Towards Nonimperial Geohistorical Categories*, in: WILLIAMS, P. (Hg.): Edward Said III, London New Delhi, S. 308–345.
- DIETSCHKE, P. (1984): *Das Erstaunen über das Fremde. Vier literaturwissenschaftliche Studien zum Problem des Verstehens und der Darstellung fremder Kulturen*, Frankfurt am Main Bern New York.
- DÜTTMANN, A. G. (1997): *Zwischen den Kulturen, Spannungen im Kampf um Anerkennung*. Frankfurt am Main.
- GEIGER, W. (1995): *Victor Segalens Exotismuskonzeption*, in: KUBIN, W. (Hg.): *Mein Bild in Deinem Auge. Exotismus und Moderne: Deutschland – China im 20. Jahrhundert*. Darmstadt, S. 43–83.
- HUMBOLDT, A. von (2010): *Die Reise nach Südamerika. Vom Orinoko zum Amazonas*, Nach der Übersetzung von Hermann Hauff. Bearbeitet und Herausgegeben von Jürgen Starbatty. Göttingen, 11. Auflage.
- KRAMER, F. (1977): *Verkehrte Welten. Zur imaginären Ethnographie des 19. Jahrhunderts*, Frankfurt am Main.
- NOYES, J. (2003): *Hegel and the fate of normativity after empire. Postcolonialism today: Theoretical Challenges and Pragmatic Issues*. Virtual Symposium of the Open Semiotics Resource Center, Posted June 2003.

2 Zur Bedeutung der Negation für die postkoloniale Theorie vgl. John Noyes, *Hegel and the Fate of Negativity after Empire*.

ENDRE HÁRS (Ungarn, Szeged)

**Herders Postkolonialismus.
Anmerkungen zu Berichten über
die Missionsgeschichte in der *Adrastea*¹**

Herders Äußerungen zur weltweiten kolonialen Situation seiner Zeit lassen sich in seinen großen Schriften ohne weiteres finden und im Zusammenhang seines geschichts- und kulturphilosophischen Denkens erfassen. Verfolgt man den historischen Hergang von Herders Kulturtheorie, so steht dennoch einiges zur Disposition und muss immer wieder auf den gerade aktuellen Stand der Dinge bezogen werden. Denn Herders Kulturbegriff oszilliert zunächst einmal zwischen dem Innen und dem Außen von Kulturen und Gesellschaften, zwischen „Gemeinschaften konstituierende[n] zentripetale[n] und Gemeinschaften ein- und ausschließende[n] zentrifugale[n] Kräfte[n] des Sozialen“ (E. Hárs 2007: 9). Was zur Folge hat, dass man über Herders Relativismus und/oder Pluralismus historischer Formationen zu diskutieren hat – die Konsequenz miteingerechnet, dass letzterer das Verstehen und die Anerkennung des Anderen und Fremden eher einzuschließen, einen positiv konnotierten „Wettstreit der Nationen“ (J. Schneider 1996: 217) zu begünstigen, ersterer hingegen all das eher auszuschließen, Unverträglichkeiten und die Möglichkeit von Intoleranz und Fremdenhass einzuräumen scheint. Zu diesem Dilemma kommt zweitens hinzu, dass sich Herders Ineinsetzen von Natur- und Kulturgeschichte stellenweise durch eine Art ‚Naturalismus‘ der Darstellung merklich macht, der umsichtiger Lektüre bedarf. Drittens ist auch das vielschichtige Europabild zu beachten, in dem sich Herders Europa- und Aufklärungskritik, ergänzt durch das Doppel von Kolonialismus- und Zivilisationsschelte, mit Eurozentrismus und Aufklärungsoptimismus verzahnt. Und viertens differenziert Herder in seinen Engführungen der Kolonial- und Missionsgeschichte zwischen wahren Christentum und Konfessionen, woraus dann in Kombination mit Nationalklischees weitere doppel- und mehrspurige Argumentationen resultieren.

Anstatt den konsequenten oder eben inkonsequenten Theoretiker von Kultur zur Rechenschaft zu ziehen, empfiehlt es sich dabei auch den viel-

¹ Für die Unterstützung meines Projekts möchte ich der Alexander von Humboldt-Stiftung herzlich danken.

besprochenen Herderschen Widerspruch selbst aufzusuchen. Denn Herders argumentative Verwicklungen legen auch etwas frei, was auf das Problem kultureller Einschreibungen, auf die Identitätskonstruktionen innewohnende Differenz, vor allem auf deren Träger und Medium, das sprechende Subjekt verweist und fürs Problembewusstsein, gar für die ideologiekritische Empfindlichkeit des Autors spricht. Herder – ohnehin nie ganz unpolemisch – hat in seinem Werk einige Male, und nicht ohne Grund bei tabuisierten Themen wie der Spinozismus, das Freimaurerwesen und der Revolutionismus auf das literarische Gespräch zurückgegriffen und dadurch die „Bedeutungsfindung als diskursives Ereignis“ (B. Fischer 2006: 175) in Szene gesetzt. Von Vorteil ist in dieser Gattung, dass man kontroverse Ansichten entwickeln, sich klarer Stellungnahmen enthalten kann, gar erst, wenn die Sprecher durch stereotype Rollen, wie Rabbi und Christ, Asiat und Europäer verfestigt sind. Trotzdem hat man aus Herders Dialogen – mit oder ohne deren eigene Dramaturgie der Einigung – immer wieder die Parteinahme des Autors herausfinden wollen. So erging es auch dem hier kurz aufzugreifenden berühmten Dialog „Gespräche über die Bekehrung der Indier durch unsre Europäische Christen“ (1802) aus dem Fünften Stück der *Adrastea*, in dem sich bekanntlich die beiden letztgenannten Figuren über Vor- und Nachteile des Missionswesens austauschen. Der Wortwechsel zwischen dem Asiaten und dem Europäer lässt sich tatsächlich als Beweisstück für Herders scharfe Kolonialismuskritik heranziehen, er passt ebenfalls in sein positives bis idealisiertes „indologische[s] Paradigma“ (A. Frank 2009: 77) und dies kommt auch dadurch zum Vorschein, dass Herder „die Position des Asiaten einnimmt“, während „[d]er Europäer [...] als der eindeutig unterlegene Gesprächspartner auftritt“ und „in seiner Überheblichkeit die Missionstätigkeit als ebenso korrumpiert wie nutzlos und arrogant erscheinen lässt“ (A. Löchte 2005: 189).

Gleichwohl ist im Gespräch das im Titel genannte „Uns[e]re“ (das „Europäische“ und das „Christliche“) schwerer als gedacht auszumachen. Nicht nur deshalb, weil die Begegnung der beiden Figuren „rhetorisch-versöhnlich, appellativ und hilflos zugleich“ (R. Otto 1996: 457), mit einem Vorschlag zur europäischen Lösung des welt- und machtpolitischen „Knäuel[s] der Ariadne“ (J. G. Herder 1885: 505) endet, der dem eigentlichen Gesprächsverlauf zuwiderläuft. Sondern auch deshalb, weil die Figuren dem Verfasser für ihre Rolle viel zu vage geraten; weil sie miteinander mehr verwandt sind, als ihre didaktisch inszenierte Konfrontation erlaubt. Unter Bezugnahme auf Ziegenbalgs und Gründlers Malabarische Korrespondenz (1714–17) führt Herder im Asiaten eine Figur ins Feld, die „beide Theile kennt“ (ebd., 498) und das Gespräch in diesem doppelten Bewusstsein als Frontfigur des Herderschen Kulturrelativismus dominiert. Der Europäer darf sich in seiner Gesellschaft im eigenen Lande besucht, beobachtet, dokumentiert fühlen und

wird in eine Kommunikation des Kulturellen verwickelt, die auf die Markierung des jeweils Eigenen hinausläuft. Hierzu, zur Aufklärung über sich selbst scheint nun der Europäer in seinem Dünkel auch regelrecht einzuladen. Das in seinen Erwiderungen mehrfach anzitierte „gemeine Volk“, welches „an Pagoden, Götzenbildern und Gebräuchen“ (ebd., 499) hängt, und unter dem „doppeltharten Joch“ (ebd., 502) von Religion und despotischen Gebietern lebt, wird in seinem Munde zum glaubwürdigen Problem, jedoch nicht zu dem der Inder, vielmehr dem der Europäer. Denn erstere sind dem Asiaten zufolge sogar in der Lage, Märchen „dem Sinne nach zu hören, der in ihnen liegt“, „wohl wissend, daß es solche sind“ (ebd., 500), während sich letztere dadurch auszeichnen, dass sie daran, wie auch an vieles andere nicht denken. Diese Unklugheit bzw. Unreflektiertheit setzt der Europäer seinerseits in Worte um, wenn er sich treffend, aber gleichsam nicht wissend, was er sagt, auf „Macht, Schiffe, Geld, Kanonen, [und] Cultur“ beruft, wenn er die Gewinnsucht und die Unmoral der Europäer zur Sprache bringt, all das jedoch für sich selbst sozusagen folgenlos (oder wenigstens mit sich selbst uneinig) artikuliert. Denn das Gesagte schafft eine Distanz zum Europäertum, zu der sich der europäische Gesprächspartner eigentlich nicht bekennt. Mag man ihm Machtzynismus einräumen, sein Deutschtum dem europäischen Wir-Bewusstsein gegenüberstellen, auf jeden Fall ist er in seinem Redeverhalten nicht Herr seiner selbst. Das Gegenteil kann allerdings auch vom indischen Gesprächspartner nicht schlichtweg behauptet werden. Seine Defensive, die Einklagung abendländischer Sünden gerät ihm stellenweise zur richtungsverkehrten Missionierung. Ist doch die zu beschützende Kultur „die feinste, die es im Menschengeschlecht giebt“ (ebd., 498), und geht es ihm ja mit den zwischengeschobenen „Wünsche[n] der Bramen“ (ebd., 499–500) auch darum, höhere Übersicht, zugleich überkulturelle Stellung für den Brahmanismus zu reklamieren. Just denjenigen Universalismus, den Herder andernorts dem Christentum bescheinigt. Folglich ist der Asiat entweder der eigenen kulturellen Spezifik nicht restlos überhoben (ein Relativist *indischer Art*), oder eben viel zu rutiniert (vielleicht auch viel zu europäisch) im Machtgespräch.

Der seltsamen Dramaturgie des Dialogs zufolge stehen damit zwei Figuren einander gegenüber, die die im Gespräch erweckten Erwartungen klarer Stellungnahmen über- bzw. unterbietend schon mit sich selbst Konflikt tragen. Der Asiat und der Europäer beteiligen sich an einem Wahrheitsdiskurs, der eine mehr wissend, der andere mehr sagend, als Kenntnisstand und Kulturbewusstsein jeweils erlauben. Jedenfalls geraten beide, der Europäer mehr, der Asiat weniger, in Widerspruch zu ihrer spezifischen Einstellung, zum asiatischen Relativismus bzw. zur europäischen Ignoranz. Die Frontlinien verlaufen nicht nur zwischen ‚Wir‘ und ‚Ihr‘, ‚gut‘ und ‚böse‘, sondern auch zwischen ‚bewusst‘ und ‚unbewusst‘, ‚Gesagtem‘ und ‚Gemeintem‘ und setzen

Herders Gespräch (oder dessen Leser) in die Lage, dem Thema von Kolonialismus und Kulturimperialismus das Problem des durch Macht und Wissen geteilten kulturellen Subjekts gleichsam mit aufzupropfen. Das Experiment enthält natürlich viel Bedenkliches, soll dies aber nicht einfach der misslungenen Fiktionalisierung eines im vornhinein didaktischen Vorhabens zugeschrieben werden, so bleibt nur, das Beunruhigende, das nur bedingt Zufriedenzustellende zwischen und in den Figuren zu erfassen und als mögliches Resultat auszudeuten.

Diese Art Doppeldeutigkeit (vielleicht auch Doppelzüngigkeit) empfiehlt es sich mitzuberücksichtigen, wenn es darum geht, Herders Äußerungen zu Macht, Kultur und Differenz zu begreifen. Es sind Verlautbarungen eines Sprechers, dessen verwirrende Vielseitigkeit doch auch mit dem Problem selbst zu tun hat. Herder will natürlich dessen Lösung und breitet diese ob eigens oder im fiktiven Gespräch zwecks eines Besseren vor. Dass sich dafür alles verwickelt, folgt dann aus der Sache selbst. Es ist nicht möglich, immer nur eines und nie zugleich vieles zu sein. Den Figuren, die Herder präsentiert, wohnt ihr Anderes inne, und nicht nur deshalb, weil es dem Sprecher, der dahintersteckt ähnlich ergeht. Denn auch er ereifert sich als Antikolonialist und Europäer, Bürger der Gelehrtenrepublik und Deutscher, etc. Ihm dafür jedoch Vorhaltungen zu machen, erübrigt sich, gesetzt, man stellt sich der Gefahr, selbst als einer dazustehen, der nicht immer weiß, was er sagt. Nur eine pharisäische Kulturwissenschaft kann von ihren Autoren in Sachen Identität volle Konsequenz verlangen. Was die derart entworfenen Bekehrungsgeschichten des ‚Postkolonialisten Herder‘ vermitteln, ist das Hinterland der Imperative. Die Erfahrung, dass das Selbst ein durch mindestens eine Linie geteilter Raum, üblicherweise jedoch ein Palimpsest vieler Linien sei, die quer durcheinanderlaufen und ein vielfaches Sprechen ermöglichen. Und der Wunsch, Herr der Lage zu sein, gehört auch nur dazu.

Bibliographie

- FISCHER B. (2006): *Herder heute? Überlegungen zur Konzeption eines transkulturellen Humanitätsbegriffs*, in: *Herder Jahrbuch / Herder Yearbook*, B. 8, S. 175–193.
- FRANK A. (2009): *Sanftes Gefühl und stille Tiefe der Seele. Herders Indien*, Würzburg.
- HÁRS E. (2007): *Herder und die Erfindung des Nationalen*, <http://www.kakanien.ac.at/beitr/theorie/EHars3.pdf>, 1–13 (gesehen 11.10.2010).

- HERDER J. G. (1885): *Sämmtliche Werke*, Bd. XXIII, hg. v. Bernhard Suphan, Berlin.
- LÖCHTE A. (2005): *Johann Gottfried Herder. Kulturtheorie und Humanitätsidee der Ideen, Humanitätsbriefe und Adrastea*, Würzburg.
- OTTO R. (1996): *Bekehrung der Indier durch unsre Europäische Christen. Herder über Religion und Kolonialismus*, in: DERS. (Hg.) *Nationen und Kulturen. Zum 250. Geburtstag Johann Gottfried Herders*. Würzburg, S. 449–457.
- SCHNEIDER J. (1996): *Den Deutschen die Krone? Herder über den kulturellen Wettstreit der Nationen*, in: OTTO R. (Hg.) *Nationen und Kulturen*, S. 217–225.

CAROLA HILMES (Deutschland, Frankfurt/M.)

**Zu Gast in Ägypten:
Louise Mühlbachs *Reisebriefe* (1871)**

Auf Einladung von Ismail Pascha hielt sich Louise Mühlbach (1814–73) gemeinsam mit ihrer Tochter 1870 für knapp 3 Monate in Ägypten auf (L. Mühlbach 1871)¹. Die Erfolgsschriftstellerin ist eine privilegiert Reisende, die ihre Eindrücke und Erlebnisse frisch niederschreibt und deren Exklusivität hervorhebt: „[D]as haben die andern Touristen nicht erlebt u. gesehen, keinen Harem keine Feste bei den Prinzessinnen, keine Diners en famille beim Khedive – u. dgl. mehr“ (C. Mundt 1981: 1181).

Mühlbachs europäischer (männlicher) Blick

Reisen gelten gemeinhin als die vermeintlich unschuldige Eroberung der Fremde, aber es geht dabei um die imaginäre Landnahme und die intellektuelle Vereinnahmung der bereisten Gebiete. Insofern haben wir es mit einer Variante des für Deutschland im 19. Jahrhundert charakteristischen, von Anil Bhatti so genannten „kompensatorischen Kolonialismus“ zu tun. Bei Mühlbach stehen eine angepasste Geschlechterpolitik und eine eurozentrische Position ihrem emanzipativen Aufbruch in die Fremde und dem Wunsch nach Selbstverwirklichung im Reisen und Schreiben gegenüber. Diese Ambivalenzen durchziehen ihre *Reisebriefe*. Als informierte Autorin ist sie in ihren Erfahrungen des Orients durch die Lektüre anderer Texte vorgeprägt. Saids Orientalismusthese mit ihren problematischen Implikationen trifft also auf Mühlbachs Schriften zu. An ihnen lässt sich zum einen die Verschränkung von Realität und Textualität ablesen, zum anderen zeigen sie eine gewisse genderspezifische Blindheit. 1856 hatte Mühlbach dem Verleger Georg von Cotta mitgeteilt, „der Geist kennt kein Geschlecht“, um so ihre schriftstellerischen Ambitionen zu legitimieren und ihre Romane in seinem angesehenen Verlag unterzubringen. Mühlbachs Verweis auf ihre Intellektualität blendet die Geschlechterrolle also bewusst aus. Als Autorin schließt sie sich

1 Zitiert werden der Band mit römischer, die Seitenzahl mit arabischer Ziffer.

damit den gültigen männlichen Wertungen an, die auch in ihren *Reisebriefen* durchschlagen.

Hier liefert sie viele Informationen zur Geschichte Ägyptens, wobei sie die alte Blütezeit von Kultur und Wissenschaft in den Vordergrund rückt. Zur aktuellen politischen und gesellschaftlichen Situation gibt es nur wenige, sehr zurückhaltende Äußerungen. Diese Informationspolitik mag zwar ihrer Rolle als Gast des Vizekönigs geschuldet sein, damit leistet sie aber einer impliziten Abwertung des Orients Vorschub. Die historischen und landeskundlichen Informationen sind entsprechend eingefärbt. Wenn Mühlbach bei der Erinnerung an die große Geschichte Ägyptens vor allem die biblischen Bezüge herausstellt, ist ihre eurozentrische Perspektive besonders deutlich, obwohl sie intentional auf die gemeinsame Vergangenheit von Orient und Okzident abzielt und dabei, in bester Absicht, die herausragenden Leistungen von Frauen hervorhebt.

Die Schätze der Antike werden immer weniger geachtet, nur der materielle Erfolg zähle, klagt Mühlbach (vgl. I: 81). „Das Geld liegt in Alexandria auf der Straße“ (I: 90), aber das Leben dort ist gefährlich, denn Staat und Polizei sind schwach. In ökonomischer Hinsicht bietet Ägypten besonders viele Chancen, ein Land für Glücksritter und Geschäftemacher, in dem sogar Frauen Reichtümer anhäufen können. Mit diesen Feststellungen folgt Mühlbach den damals üblichen Kolonialfantasien: „Hier ist eben Alles möglich und Nichts unmöglich“ (II: 125). Dass sie sich selbst an den monetären Spekulationen beteiligen möchte (vgl. II: 142), verblüfft allerdings, hatte sie in ihren frühen Romanen doch entschieden sozialkritische Positionen vertreten. Die orientalische Prachtentfaltung bringt sie offensichtlich zum Träumen, beflügelt eigene Größenfantasien. Realpolitisch bedauert sie die doppelte Abhängigkeit Ägyptens, das politisch von Istanbul, kulturell von Frankreich dominiert wird.

Mühlbachs sublimierter Orientalismus

Wiederholt wird Mühlbach von den Frauen des Vizekönigs und von seiner Mutter eingeladen. Mit Hilfe einer Dolmetscherin ist eine Konversation möglich, ausgetauscht werden Belanglosigkeiten. Wenn die Frauen gemeinsam Wasserpfeife rauchen, besteht jedoch ein stummes Einverständnis.

Dem Stereotyp der „hässlichen Orientalin“, wie es etwa von Gräfin von Hahn-Hahn oder von Ida Pfeiffer in ihren Reiseberichten vertreten wird,²

2 Vgl. U. STAMM (2007).

widerspricht Mühlbach. Sie beschreibt die Prinzessinnen als geistreich und edel, ihre Schönheit und Jugend sind ungewöhnlich. Sie sind zu ihren Besucherinnen überaus freundlich und zeigen sich am Leben in Europa interessiert; sie besitzen also durchaus interkulturelle Kompetenzen (vgl. II: 50f.). Mit dieser Charakterisierung knüpft Mühlbach an Mary Montagus *Briefe aus dem Orient* und deren wohlwollende Beschreibung der Frauen im Harem an.³ Aber während Montagus berühmte *Letters* (1763) erstmals aus dem Harem berichteten und die männlichen Orientfantasien, die vor allem auf Laszivität und sexuelle Affären ausgerichtet waren, korrigierten, schreibt sich Mühlbach wieder diesem Orientalismuskurs ein. Allerdings ist dabei eine gewisse Sublimierung festzustellen. Die orientalischen Frauen, die sie im Harem trifft, sind zwar überaus reizend und verführerisch, aber sie besitzen auch intellektuelle Qualitäten: Sie sind redegewandt, witzig und klug. Ihre Wünsche und Sehnsüchte, die in entsprechenden Liedern vorgetragen werden, sind nicht auf erotische Abenteuer gerichtet, sondern auf tiefe emotionale Bindungen. Sie träumen also von Liebe, die unter den gegebenen Bedingungen verhindert ist; das Sehnsuchtsmotiv wird so zum Movers des Begehrens. Wir haben es hier mit einem sublimierten, Körperlichkeit und Sexualität verdrängenden Orientalismus zu tun, in dem Mühlbach eine romantische Liebeskonzeption ins Exotische verlagert und damit deren aus Europa bekannter Trivialisierung bzw. Rationalisierung entgegenarbeitet. War die Stilisierung der Orientalin zum erotischen Wunschbild eine männliche Projektion, so kann Mühlbachs sublimierter Orientalismus als weibliche Wunschfantase aufgefasst werden. Dem Klischee entkommen beide Varianten nicht; ein möglicher kritischer Subtext verweist stets auf Defizite des Eigenen.

Im Vergleich zu anderen Reisebeschreibungen von Frauen ist auffällig, dass Mühlbach nicht von einem Besuch im türkischen Bad berichtet; auch auf den Besuch eines Sklavenmarktes als einer besonderen orientalischen Attraktion verzichtet sie und vermeidet dadurch eine Auseinandersetzung mit Körperlichkeit. Eine rassistische Abwertung der Orientalinnen zum Zwecke der Selbstaufwertung jedenfalls findet nicht statt. Mühlbach fühlt sich durch den Besuch bei den Prinzessinnen gesellschaftlich aufgewertet und kann deshalb auf eine rassistische Deklassierung verzichten. Ethnische Differenzen werden folglich als soziale Hierarchien realisiert, aber nicht problematisiert. Irritierend ist, dass Mühlbach, die im Vormärz mit ihren Romanen zu den Vorkämpferinnen des Feminismus gehörte, sich mit Wertungen über das orientalische Frauenleben sehr zurückhält. Der Harem wird nicht als Gefängnis bezeichnet, wie etwa bei Hahn-Hahn, und auch die „Vielweiberei“ im Orient wird von Mühlbach nicht moralisierend kommentiert.

3 Vgl. HILMES (2004: 21–42).

Grenzüberschreitungen

Es gibt vier Szenen, die aus dem bisher geschilderten Erfahrungszusammenhang der Reise herausfallen. Da ist zuerst der Besuch in der Universität der Moschee El-Azhar. Nur in Begleitung bewaffneter Männer kann sich Mühlbach in diesen für Frauen und Ungläubige eigentlich verbotenen Raum wagen. Sie versteht sich als Eindringling und ist auch noch stolz auf ihre erzwungene Präsenz. Ausdrücklich vermerkt sie den „Fanatismus der Studenten“ (II: 166) in der Koranschule und thematisiert die Glaubensdifferenzen zwischen Islam und Christentum, von denen für die Europäer eine Gefahr ausgehe. Deshalb stellt sich Mühlbach unter den Schutz der Kolonialherren, von dem sie profitiert. Dieser Demonstration europäischer Macht war eine touristische Depotenzierung der fremden Religion vorausgegangen: Der Besuch bei den tanzenden Derwischen gehörte damals zum Standardprogramm der europäischen Reisenden.

Mühlbach versichert ihren Lesern, sie wolle in Ägypten „Studien des öffentlichen Lebens und des Volkes“ (II: 183) betreiben. Deshalb hatte sie sich – wohl gemerkt wieder durch männliche Begleitung geschützt – in einem „miserablen ägyptischen Kaffeehause“ (II: 185) niedergelassen. Hier kommt sie mit einer jungen Mutter ins Gespräch, die von ihrem Mann verstoßen wurde. Diese Szene wird mit sozialromantischem Kitsch überzogen, wenn es heißt: „Armes Geschöpf, so schön, so jung und schon so hoffnungslos“ (II: 195). Die geschilderte Straßenszene wird von Mühlbach selbst aber ironisch kommentiert, denn in dieser Umgebung ist sie deplaziert, und nur als Ausländerin wird ihr gestattet, was die Gastgeber als *going native* belächeln. Diese doppelte Perspektive gestattet auch den LeserInnen eine eigene, kritische Positionierung.

Da Mühlbach unbedingt einem Familienfest beiwohnen will, muss sie selbst „in der Tracht der ägyptischen Damen“ (II: 218) erscheinen, denn nur verschleiert kann sie in den Harem eines reichen Kaufmanns gelangen. Dieser Besuch bildet das Pendant zu dem in der Koranschule. Im orientalischen Frauenhaus ist sie nur durch Maskerade geschützt, ohne Dolmetscherin ist sie vom Verstehen ausgeschlossen und zur Stummheit verdammt. Der von ihr gespielte Rollenwechsel kann außerdem als Resonanz auf ein französisches Theaterstück, das sie in Kairo sah, aufgefasst werden. Die Umkehr des Geschlechterverhältnisses in *Herrschaft der Krinoline* ist als Komödie inszeniert, Mühlbachs Verschleierung als Orientalin aber ist ernsthaft, eine wirkliche Grenzüberschreitung, die jedoch einmalig bleibt. An ihrem meist eurozentrisch gefärbten und männlich konnotierten Blick ändern diese Transgender-Erfahrungen grundsätzlich nichts, und zu einem Verständnis, dass sie in Ägypten eine ambivalente Position einnimmt – als Europäerin zählt sie zu den Kolonialherren, mithin zu den Akteuren der Geschichte, als Frau zu den

Abhängigen bzw. Unterworfenen –, zu dieser Einsicht dringt sie nicht vor. Ihrer Maskerade bei dem ägyptischen Familienfest misst sie keine weitere Bedeutung zu, denn das Durchkreuzen von Rollenerwartungen dient letztlich bloß voyeuristischen Zwecken.

Die gefährlichste Situation der Reise nach Ägypten steht gleich am Anfang. Bei der Überfahrt nach Alexandria gerät das Schiff in einen gefährlichen Sturm. Mit einem Ausruf der Erleichterung – „Ich lebe noch!“ – beginnen die *Briefe*. Die transitorische Funktion der Reise wird so dramatisch in Szene gesetzt. Dass das Schiff mit dem Namen „Ceres“ der äußerste Außenposten Europas ist – gleichsam eine schwimmende Heimat –, kann man an der Ausschiffung in Alexandria ablesen. Die Schwarzen, die auf den Europadampfer kommen, werden als Wilde wahrgenommen, als ungehobelt, laut und zudringlich. Die Frauen fühlen sich durch deren körperliche Präsenz bedroht und reagieren ängstlich, aber kaum haben sie wieder festen Boden unter den Füßen, werden sie von einem Vertreter des Khedive in Empfang genommen und können sich von nun an sicher fühlen. Die Gefahren der Reise sind vorbei, bevor die Erkundung der Fremde überhaupt begonnen hat.

Bibliographie

- HILMES, C. (2004): *Skandalgeschichten. Aspekte einer Frauenliteraturgeschichte*, Königstein/Ts.
- MUNDT, C. (1981): *Clara Mundts Briefe an Hermann Costenoble*, in: MCCLAIN, W. H. / KURTH-VOIGT, L. E. (Hg.): *Zu L. Mühlbachs historischen Romanen* [=Archiv für Geschichte des Buchwesens 22], S. 917–1250.
- MÜHLBACH, L. (1871): *Reisebriefe aus Aegypten*. 2 Bde., Jena.
- STAMM, U (2007): *Die hässliche Orientalin. Zu einem Stereotyp in Reiseberichten des 19. Jahrhunderts*, in: BOGDAL, K.-M. (Hg.): *Orientdiskurse in der deutschen Literatur*, Bielefeld, S. 141–162.

Koloniale und postkoloniale Identitätskonstruktionen in den Erinnerungen einer Deutschbaltin

Im Rahmen der vom Estnischen Wissenschaftsfonds unterstützten Projekte „Kulturelle Kontakte und autobiographischer Diskurs“ (Nr. 7824) und „Deutschbaltische Kulturtexte und (post)kolonialer Diskurs“ (Nr. 8304) liegt der Schwerpunkt der Tallinner Germanistik seit einigen Jahren auf der Erforschung des deutschbaltischen literarischen Raumes. Der religiöse, kulturelle und ökonomische Einfluss der Deutschbalten begann mit der Christianisierung Estlands im 13. Jahrhundert. Für die Esten und die Deutschen begann damit eine Zeit der „geteilten Geschichte“¹ (Conrad 2002: 17). Von da an existierten diese Gruppen, deren kulturelle Intentionen im Bezug auf das bewohnte Land nicht vereinbar waren, neben- und miteinander.

Im Folgenden wird die Darstellung der Jahre 1918–1919 in den Erinnerungen der deutschbaltischen Adelsdame Natalie von Maydell (1878–1970) analysiert. Natalie Johanna von Weiss wurde in Russland geboren, heiratete 1899 Moritz Alexander von Maydell (1869–1945) und landete in der damaligen baltischen Ostseeprovinz Estland. Das junge Paar zog in das Gut des Mannes nach Paasvere (Pastfer). Das Manuskript der Erinnerungen namens *Ein reiches Leben* entstand 1947.

Die erzählte Zeit zählt zu einer der turbulenten Perioden in der estnischen Geschichte, der Erste Weltkrieg endete, die Estnische Republik wurde gegründet und der Freiheitskrieg begann. Die Rahmenbedingungen für das gesellschaftliche Leben wurden neu definiert. Änderungen waren sowohl auf gemeinschaftlicher als auch auf individueller Ebene zu verzeichnen. Die früher privilegierte deutsche Oberschicht sah einem Verfall ihrer historischen Stellung entgegen. Der biographische Bruch bedeutete für die Deutschbalten einen Angriff auf die Ganzheit ihrer Identität. Die Aufmischung der gesellschaftlichen Schichten ließ die Frage nach der Gerechtigkeit aufkommen, auf die die Autorin Maydell in ihrem Text eine Antwort sucht. Die Schilderungen der analysierten Zeitspanne fangen mit einer Episode an, die der Autorin eine

¹ Der Begriff der „geteilten Geschichte“ ermöglicht es, die Aspekte der gemeinsamen Teilhabe und Mit/Gestaltung der kulturellen Umwelt im breiteren Sinne und einer Trennung der Lebenswelten der am kulturellen Kontakt Beteiligten zusammenzuführen.

große Erleichterung brachte. Während des Ersten Weltkrieges war Moritz Alexander von Maydell nach Sibirien verbannt worden. Von dort kehrte er 1918 zurück. Der Sommer wurde auf dem Gut verbracht, im Herbst musste die Familie aber vor den Bolschewiken nach Helsinki fliehen. Sofort nach der Entspannung der Lage zog die Familie jedoch zurück nach Paasvere. Natalie von Maydell schildert in ihren Erinnerungen ihr Entsetzen über den Zustand des Gutes, sie beschreibt, dass die Bolschewiken in der Bibliothek alle Bücher verbrannt hätten, sowie auf den Edelholtztischen Schweine und Hühner geschlachtet und die Möbeln zerstört hätten (Maydell 1947: 38). Der Text dokumentiert ein Gefühl des Verlusts des „Zuhause“. Dabei waren aber nicht nur die äußeren Zerstörungen ausschlaggebend. Das Heim war „unheimlich“ (Bhabha 2007: 13) geworden, im direkten und übertragenen Sinne. Die sichtbaren Zeichen der Veränderungen waren die kaputten oder verlorengegangenen Gegenstände und die Zerstörungen an den Häusern. Hinzu kam auch das beunruhigende Wissen, dass Fremde das Herrenhaus bewohnt hatten. Das Gefühl der Sicherheit war verletzt worden. Noch schlimmer war jedoch, dass sich auch die Menschen verändert hatten. Während das Haus repariert und instandgesetzt werden konnte, blieb das Verhältnis zu den Gutsbediensteten und den Dorfbewohnern verstört. Diese gingen den Deutschen aus dem Wege. Eine schmerzvolle Erfahrung, die im Text auf äußere Einflussfaktoren zurückgeführt werden, auf die Angst, als Freund der Deutschen von den Bolschewiken bestraft werden zu können, falls diese zurückkehrten. Die Möglichkeit, dass durch die veränderte Zeit ein Gefühl der Unzufriedenheit in den Menschen zum Ausbruch gekommen sein könnte, das auch vorher existierte, wird im Text nicht in Erwägung gezogen.

Um zu betonen, dass die Struktur der alten Beziehungen nichts von ihrer Kraft eingebüßt hat, erzählt der Text davon, dass die Gutsbediensteten nachts zum Mann der Protagonistin gekommen waren, um (wie gewohnt) nach seinem Rat zu fragen. Der Text interpretiert diesen Akt als Loyalitätsbekundung, möglicherweise um die entstandene *Unheimlichkeit* zu mildern, nicht jedoch dahingehend, dass der Movens dieser Besuche darin liegen hätte können, sich die Möglichkeiten in alle Richtungen² offen zu halten.

Die Beschreibungen der Jahre 1918–1919 im Text von Maydell sind sprunghaft. Die Schilderungen der großen Geschichte und die des Alltages mit Festen und Zusammenkünften wechseln sich ab. Einerseits unternimmt der Text die Vertextung des Lebens der Protagonistin, indem er die gesellschaftlich relevanten Ereignisse stark macht. Andererseits finden die Unter-

² Zur beschriebenen Zeit war es unklar, ob Estland ein von Bolschewiken, von Esten oder von den Deutschbalten regierter Staat bzw. Teil eines anderen Staates (Sowjetunion oder Deutschland) sein wird.

brechungen, die die politische Lage in den Alltag jedes/jeder Einzelnen brachte, Eingang in den Text.

Ein schmerzvoller Einschnitt im Leben der Familie war die Enteignung des Gutslandes. Ohne das zugehörige Land konnten die meisten Güter als landwirtschaftliche Zentren nicht überleben. Maydell schreibt über die Kritik an den Deutschen in der Presse: „Immer wieder wurden die Forderungen laut, dass man den ‚Baronen‘, die 700 Jahre lang das estnische Volk geknechtet hätten, die Güter wegnehmen müsse“ (Maydell 1947: 42). Bezeichnend ist hierbei, dass die Meinung der Esten aus der Presse zitiert wird, obwohl man als kleine Minderheit inmitten der Esten gelebt hatte und mit ihnen täglich Kontakt hatte. Dies hat mehrere Gründe – einerseits verkehrte man nicht auf Augenhöhe, der Este/die Estin aus dem Dorf hätte auch dem gestürzten Gutsherrn nie offen seine Meinung gesagt. Andererseits ermöglichten die Zitate aus der Presse der Autorin die Stimmungen im Lande anzudeuten und doch eine Grenze zu ziehen – diejenigen, die so denken, sind anderswo, es sind nicht *unsere Leute* – die eigenen Bediensteten, die Menschen aus den nahen Dörfern. Eine derartige Grenzziehung, die eine Distanz schafft zwischen den aus der Sicht der Autorin radikalen, möglicherweise auch roten, kriminellen etc. Esten und den *eigenen Leuten*, findet man in den Schilderungen der Ereignisse dieser Zeit als gemeinsame Strategie in vielen deutschbaltischen Erinnerungen. Susanne Zantop hat überzeugend dargestellt, dass man im deutschsprachigen Kolonialdiskurs ab dem Ende des 18. Jahrhunderts den festen Glauben hatte, dass der Untergebene bereit sei, seine Lage zu akzeptieren, falls die Beziehung zwischen dem Kolonisten und dem Kolonisierten paternalistisch ist. Der Sklave erkenne die intellektuelle Überlegenheit des Herren an (vgl. Zantop 1997: 149–154). August von Kotzebue, der in seinem Leben auch eine sehr produktive Tallinn-Phase hatte, lässt in seinem Drama „Die Negersklaven“ (1796) den Sklaven Zameo seinem Herren sagen: „Du hast mich frey gelassen, und ich bin dein Sklave auf ewig; mit gebundenen Armen hätte ich entlaufen können, aber du fesseltest mein Herz – ich weiche nimmer von dir“ (Von Kotzebue 1840: 229). Die Esten waren im 20. Jahrhundert natürlich lange keine Sklaven mehr, doch waren paternalistische Deutungsmuster der gegenseitigen Beziehungen seitens der Deutschbalten immer noch vorherrschend.

Die Entwicklungen des 20. Jahrhunderts zeigten aber, dass die Zeit des paternalistischen Modells beendet war, die Überlegenheit der ehemaligen Herren wurde nicht mehr akzeptiert. Diese Veränderung ist für die Deutschbalten aufgrund ihres Selbstbildes der *guten Gutsherren* schwer zu begreifen. Der Selbstbestimmungswille einstiger Untergeordneter wird als Verrat empfunden. Angesichts der veränderten Rahmenbedingungen fragt der Deutschbalte sich, was ihn bis dahin berechtigt hatte, seine Position auszuüben – *warum bin ich hier?* Eine vorgefertigte Antwort bot dafür die deutschbalti-

sche Auffassung vom sogenannten *historischen Recht* der Deutschen auf das Land, das mit der Christianisierung begründet wurde. Nur wenige baltische Deutsche waren in ihren Erinnerungen bereit, diese Auffassung zu relativieren. Der Schmerz des Verlustes zwang die Deutschen in die Ecke. Rechtfertigungen und Opferbewusstsein boten die so notwendigen Erklärungsstrategien für die Umwälzungen.

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass die deutschbaltische Geschichte des 20. Jahrhunderts eine Geschichte der Enttäuschungen und Anpassungen ist. Die Deutschen mussten sowohl moralische als auch materielle Verluste akzeptieren. In dieser Situation war die Bewahrung der eigenen Identität, des Selbstwertgefühls von zentraler Bedeutung. Die deutschbaltischen Autobiographen, für deren Texte Maydells *Ein reiches Leben* exemplarisch ausgewählt wurde, spüren die schizophrene Ambivalenz ihrer Lage, die Unvereinbarkeit der Vergangenheit und der Gegenwart und manifestieren ihre Position in ihren Texten. Das Gefühl der Zugehörigkeit zum Land und den Menschen hatte einen Bruch erhalten. Um dieses Gefühl der Unheimlichkeit gegenüber der eigenen Umwelt textuell zu überwinden, werden die Strategien der inneren Überlegenheit und Ausblendung schmerzvoller Themen verwendet, wie am Text von Maydell gezeigt werden konnte. Die instinktiv entstandene Frage *warum* mündet in Rechtfertigungen. Die Schaffung von Bedeutungen und Inhalten ist stets eine Machtfrage und als es gesellschaftlich nicht mehr in der Hand der Deutschbalten war, flüchteten sie sich in die Texte. Die Wahrheit und Begründungen des Anderen werden in der Situation der inneren Erklärungsnot ausgeblendet, weil sie irritierend wirken. Das autobiographische Schreiben ermöglicht es, die eigene Wahrheit zu postulieren und dient somit dazu, die Ambivalenz zu glätten und der eigenen Lebensgeschichte die gewünschte Bedeutung zu geben.

Bibliographie

- ASHCROFT, B. / GRIFFITHS, G. / TIFFIN, H. (2007): *Post-Colonial Studies. The Key Concepts*, New York.
- BHABHA, H. (2007): *Die Verortung der Kultur*, Tübingen.
- CONRAD, S. / RANDERIA, S. (2002): *Einleitung. Geteilte Geschichten – Europa in einer postkolonialen Welt*, in: CONRAD, S. / RANDERIA, S. (Hg.): *Jenseits des Eurozentrismus. Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften*, Frankfurt, S. 9–49.
- KOTZEBUE, A. v. (1840): *Die Negersklaven*, Leipzig.

- MAYDELL, N. v. (1947): *Ein reiches Leben. Lebenserinnerungen*, Manuskript im Privatbesitz.
- ZANTOP, S. (1997): *Colonial Fantasies. Conquest, Family, and Nation in Precolonial Germany, 1770–1870*, Dyrham et. al.

JAN SÜSELBECK (Deutschland, Marburg)

**Postkoloniale Geschlechterkriege.
Anmerkungen zur „Geschichte einer Lyzeistin“
aus Arnolt Bronnens Freikorps-Roman *O.S.* (1929)**

Vergessene Fronten.

*Zur Faszinationskraft verbotener ‚Abenteuerspielplätze‘
in Bronnens *O.S.**

Arnolt Bronnens Roman *O.S.* führt seine Leser an Schauplätze des Ersten Weltkriegs zurück, die im kollektiven Gedächtnis verdrängt worden sind – und es partiell auch 1929 schon waren, als der Roman erschien. Zwar spielt Bronnens Geschichte zum Großteil gar nicht zu Zeiten des Ersten Weltkriegs, doch die in ihm geschilderten Freikorpskämpfe erinnern den Leser an eine Front, an der anders gekämpft wurde als etwa vor Verdun – und an der zu Zeiten der Weimarer Republik einfach weiter gemordet wurde.

So gesehen ist die Bemerkung Eva Horns, es gebe aufgrund des merkwürdigen Fehlens eines literarischen Erinnerns an die östlichen Schauplätze des Ersten Weltkriegs „weder einen Ernst Jünger noch einen Remarque der Ostfront“, irreführend.¹ Denn das ist, neben Walter Flex als Autor seines ‚Kriegserlebnisses‘ mit dem Titel *Der Wanderer zwischen beiden Welten* (1917) oder Edlef Köppen mit seinem pazifistischen Gegenmodell *Heeresbericht* (1930), in gewisser Weise auch Arnolt Bronnen – nur dass der mangelnde Diskurs über jene Schlachtfelder und die Folgegeschichte der dort geschehenen Verbrechen dazu geführt hat, dass diese Autoren und ihre sehr verschiedenen Werke offenbar ebenfalls vergessen worden sind – jedenfalls im Beitrag Horns.

Das Vergessen habe bereits nach dem Ersten Weltkrieg begonnen, schreibt Anton Holzer in seinem Band *Die andere Front* über die auffällige kollektive Ost-Amnesie, einem Buch, das die Fotografien und die Propaganda der Schlachten von 1914–1918 thematisiert. „Schon in der Zwischenkriegszeit machte sich eine seltsame Teilung Europas bemerkbar. [...] Der Krieg im Westen (und gegen Italien) wurde überhöht und zum Zentrum der

1 E. Horn (2006: 218).

kollektiven Erinnerung ausgebaut, die Ereignisse im Osten und Südosten Europas wurden hingegen nach und nach in den Hintergrund gedrängt.“²

Dabei wurden Letztere von rassistischen und sexistischen Projektionen vorangetrieben, die Verbrechen gegen die Zivilbevölkerung in besonderem Maße nahelegten und deren libidinöse Antriebe selbst die Vertreter der ‚Konservativen Revolution‘ im Deutschland der Zwischenkriegszeit nicht mehr offen beschrieben sehen wollten. Arnolt Bronnens *O.S.* ist jedoch ein Roman, der Einblicke in dieses von kolonialen Vorstellungen befeuerte Begehren erlaubt.

*Die „Geschichte einer Lyzeistin“:
Nationsliebe und Frauenhass in O.S.*

Eine mögliche Antwort auf die Frage, aufgrund welcher Affekte manche Schauplätze des Ersten und Zweiten Weltkriegs im kollektiven Gedächtnis der Deutschen besonders tabuisiert worden seien, gibt Bronnens sexistisch gezeichnete Frauenfigur Antoinette Werner. Es handelt sich um eine dunkelhaarige, nymphomane, anti-deutsch und pro-polnisch eingestellte, dreisprachig aufgewachsene 16-Jährige, die sich mit französischen Soldaten einlässt, die Schule schwänzt und überhaupt mit solchen klischeehaften Attributen exakt das verkörpert, wovor sich der soldatische Mann im klassischen Freikorpsroman geradezu panisch fürchtet. Friedbert Aspetsberger hat diese „Geschichte einer Lyzeistin“ deshalb auch bereits treffend als „Kern“ des Romans *O.S.* eingestuft.³

Klaus Theweleits textempirische Ergebnisse seiner Untersuchung des Umgangs soldatischer Männer mit Frauen vom Typus Antoinettes sind auf Bronnens Roman mit einer Folgerichtigkeit anwendbar, als handle es sich dabei um eine mathematische Grundrechenart.⁴ Auch Antoinette ist bei Bronnen als lebendige Verkörperung der libidinösen Verheißungen und Gefahren lesbar, die die anarchische, gesetzlose Zwischenwelt der (süd-)östlichen Kriegsschauplätze für die deutschen Soldaten spätestens seit dem Ersten Weltkrieg darstellte. Das Mädchen verspricht sexuelle Exzesse, deren Attraktion sich Bronnens Männerfiguren in ihrer emotionalen Ambivalenz kaum entziehen können und die ihrer – dem Begehren gleichzeitig inhären-

2 A. Holzer (2007: 7).

3 F. Aspetsberger (1995b: 377).

4 Vgl. K. Theweleit (1977/78, Bd. 1: 217).

ten – Phobie gemäß genauso unweigerlich zu Mord und Totschlag führen müssen.

„Toinette“, die mit diesem im Roman gebräuchlichen Rufnamen auch verdächtig abwertend nach *Toilette* klingt, *ist* bei Bronnen der Osten als ‚Abort‘. Sie verkörpert das, was dem soldatischen Mann bei Todesstrafe verboten ist und was ihn dennoch insgeheim anzieht wie ein Magnet, sie tritt gleichzeitig als Sex-Göttin wie auch als perverse Hexe auf. In einer Szene sprengt sie sich zusammen mit Bergerhoff und Krenek sogar beinahe in die Luft, als folgte sie einem Urinstinkt: Der Deckel einer Granatenkiste bleibt ausgerechnet an ihrem Rock hängen, zerreißt ihr Kleid, „klappte schließlich auf. Toinette blickte nicht hin, blind griff sie hinein, fixierte mit unbeweglichem Blick den andern, riß kurz, wie geistesabwesend eine Handgranate heraus, hielt sie, zerrte an der Zündschnur, bis es einen kleinen Schnapp gab; das Ding schickte sich selbst auf den Weg zur Hlle“.⁵

Antoinette tritt als ‚phallische Frau‘ auf, unter deren Rock sich gleichsam todbringende Waffen verstecken.⁶ Ihr kann, soviel ist bereits an der Stelle des Romans klar, zuletzt nur noch mit dem soldatischen „Notwehraffekt“ begegnet werden, ihrer Ermordung.⁷ Tatsächlich stirbt Antoinette ja auch an einer dilettantischen Abtreibungsoperation, die Bergerhoff seinen Kameraden Rossol nach einem letzten Geschlechtverkehr mit ihr durchführen lässt und nach der sie verblutet.⁸ Die Operation selbst wird beschrieben wie eine Vergewaltigung durch die beiden Männer, die sie durchführen: „Sie wehrte sich stumm, verzweifelt, mit wunderbaren, großen, schimmernden Augen. Dann setzte Bergerhoff mit allen Muskeln an und hielt sie eisern. Die Augen brachen. Das Gesicht war bedeckt. [...] Zuletzt bat sie, ihren Leib nicht zu zerschneiden.“⁹

Der auffällige Lustmordcharakter von Antoinettes Tod verweist den Interpreten nicht zuletzt auf die Ergebnisse neuerer Forschungen zu Formen sexueller Gewalt in Kriegen. Tödliche sexuelle Gewalt gegen Frauen aus einer als ‚feindlich‘ konstruierten Ethnie wird ausgeübt, um ihre Rolle als „biologische Reproduzentinnen der Gemeinschaft, Vermittlerinnen ihrer Grenzen und ihrer Kultur sowie Signifikantinnen ethnisch-sozialer Differenz“¹⁰ symboltrchtig zu zerstören, womit die Verwundung von Antoinettes Gebärmutter im Roman Bronnens einen neuen ‚Sinn‘ bekommt, der über die unmittelbare Grausamkeit der Szene weit hinausweist.

5 A. Bronnen (1995: 220).

6 Vgl. K. Theweleit (1977/78, Bd. 1: 99f.)

7 K. Theweleit (1977/78, Bd. 1: 227).

8 A. Bronnen (1995: 233).

9 A. Bronnen (1995: 232).

10 Siehe G. Zipfel et. al. (2009: 11).